

Dupl.

Revista de Antropologia

S U M Á R I O

EGON SCHADEN: Problemas do ensino da antropologia	1
O. MACHADO DE SOUSA: Nota sôbre o valor de caracteres não métricos para o diagnóstico sexual do crânio	11
SALVADOR CANALS FRAU: Las plantas cultivadas y el origen de las culturas agrícolas americanas	19
HERMANN TRIMBORN: El mito explanatório en los mitos de Huarochirí	25
LEÓN CADOGAN: Ayvu Rapyta (III)	37
HERBERT BALDUS: Richard Thurnwald 1869-1954	47
JOSEFINE HUPPERTZ: Formas de criação de gado no Arquipélago Malaio	53
CONDE ADAM ORSSICH DE SLÁVETICH: Observações arqueológicas sôbre sambaquis	65

PEQUENAS COMUNICAÇÕES

NOTICIÁRIO ● BIBLIOGRAFIA ● PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

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

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Diretor: EGON SCHADEN

Professor de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo

CONSELHO DE REDAÇÃO

Plínio Ayrosa - Professor de Etnografia Brasileira e Língua Tupi-Guarani da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Herbert Baldus - Chefe da Secção de Etnologia do Museu Paulista.

Otávio da Costa Eduardo - Professor de Etnologia da Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

Florestan Fernandes - Assistente da Cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Antônio Rubbo Müller - Professor de Antropologia Social da Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

Gioconda Mussolini - Assistente da Cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Secretário-Tesoureiro: *Renato Jardim Moreira*

A REVISTA DE ANTROPOLOGIA publica-se duas vezes por ano, em junho e dezembro. Preço da assinatura anual, sob registro: Cr\$ 60,00; para o estrangeiro: US\$2,50.

Tôda correspondência relativa á redação deve ser enviada ao

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil

os pedidos de assinatura a *Renato Jardim Moreira*, no mesmo endereço.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 50 separatas.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 2.^o

Junho de 1954

N.^o 1

PROBLEMAS DO ENSINO DA ANTROPOLOGIA *

Egon Schaden

Se um professor de antropologia aceita a incumbência de falar sobre problemas do ensino de sua disciplina, espera-se que, além de apontar dificuldades e falhas, proponha soluções baseadas na experiência de seus trabalhos didáticos. Parte dos problemas, entretanto, foge quase inteiramente ao raio de ação do docente, pois decorre da estrutura do nosso ensino universitário e da posição da antropologia em face do que dela esperam, de um lado, os estudantes que freqüentam os cursos e, do outro, a própria sociedade. Daí a falta de equilíbrio e até de correspondência satisfatória entre os múltiplos problemas que depara o professor e as sugestões que possa fazer no sentido de resolvê-los. O mais que dêle se há de exigir é que procure, sempre que possível, dar formulações precisas, relativas a situações concretas. A discussão teórica de aspectos metodológicos do ensino da antropologia, embora talvez mais sedutora, seria menos adequada aos objetivos essencialmente práticos desta Reunião. Por essa razão, quero cingir-me de preferência ao ensino antropológico nos cursos universitários brasileiros atuais.

Nem por isso poderei evitar referências, embora ligeiras, a questões de ordem teórica, pois tôda discussão relativa ao ensino da Ciência do Homem deve não somente ter em vista as finalidades e a organização dos institutos que a incluam em seus currículos, mas atender também à situação peculiar da antropologia no conjunto das ciências, quer do ponto de vista sistemático, quer do histórico. Além disso, é evidente que muitos problemas de ensino decorrem da posição teórica e metodológica assumida e defendida pelo professor.

Cumpra, pois, tomar consciência, por exemplo, das vantagens e desvantagens das "escolas" em antropologia. Pergunta-se: Deve ou não o ensino orientar-se no sentido de favorecer a filiação dos futuros especialistas a determinada escola, do tipo das que se tem formado no decorrer do último século, como o sejam a evolucionista (ou néo-evolucionista), a histórico-cultural, a funcionalista, a tipológica e outras mais? Para dar resposta satisfatória à questão, ter-se-á em mente a função e o perigo das escolas no desenvolvimento das ciências. Mormente nas fases iniciais dêste processo, em que, aceito talvez como legítimo o objeto próprio e específico, mas não se dispendo ainda de método adequado ao seu tratamento, os princípios formulados são postos à prova através de fundamentação teórica e aplicação prática nos trabalhos de pesquisa. Formam-se assim as escolas como grupos de cientistas crentes da superioridade e excelência de determinada orientação. Cada uma se reduz a

* Comunicação feita na 1.^a Reunião Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro, 8-14 de novembro de 1953.

uma família de experimentadores de um método, congregados, com frequência, em torno duma personalidade de relêvo, que propugne o novo método em oposição aos anteriores. Na atitude crítica em face destes, a nova escola encontra estímulo para o seu trabalho e, às vêzes, a sua maior contribuição para a ciência. Os resultados que julga ter obtido passarão, por sua vez, pelo crivo das escolas que lhe seguirem e que é comparável ao fundo da agulha de que fala o Evangelho. À medida, porém, que acalmam as polêmicas — e delas tivemos muitas entre os antropólogos — insiste-se menos nos pontos de divergência entre uma corrente e outra do que na plataforma comum e na possibilidade de se conjugar o que de positivo haja na contribuição de cada uma. E vê-se, como não raro se tem visto, que os pontos de contacto entre as facções são mais numerosos e bem mais expressivos do que se ousaria supor e que, longe de se excluírem uns aos outros, os métodos (e as correspondentes teorias) se completam de modo fértil e com vantagem. Deixa-se de insistir nas diferenças, outrora exageradas, para se encontrar um possível denominador comum. Foi o que se deu na maioria das ciências naturais, na sociologia e em outras disciplinas. E é o que se está esboçando na antropologia, que se aproxima de um ponto — como o demonstrou eloqüentemente o congresso reunido em Viena há pouco mais de um ano — em que a oposição entre as escolas deixa de desempenhar a função que lhe tem cabido até o presente, abrindo-se nova fase, em que se alcançará, não um método único (o que seria estagnação), mas uma conjunção de teorias e métodos diferentes na investigação de determinados problemas.

O ensino universitário da antropologia no Brasil é novo e não se prende, por conseguinte, a nenhum tradicionalismo; êste fato é explorado vantajosamente pelo professor que se proponha formar antropólogos no sentido pleno da palavra, cientistas que não se deixem levar pela bitola de perspectivas unilaterais. E o próprio espírito antropológico, antítese de estreitos nacionalismos, auxilia-o também a não preferir cegamente as contribuições de um país às de outro, mas a aproveitá-las tôdas no momento oportuno, e a não forçar, por isso mesmo, a criação de uma “teoria antropológica brasileira” sem que haja razões objetivas para tal. A antropologia brasileira há de constituir-se — é êste o primeiro ponto — através de um ensino que não deixe de dar aos alunos uma visão crítica da antropologia universal e que, pondo em relêvo o valor de cada uma das teorias existentes, previna a formação prematura e talvez desnecessária de novas escolas.

Passemos ao segundo problema. Quanto à delimitação teórica do objeto antropológico em face do de outras ciências, é sabido que se pode invocar uma série de argumentos a favor ou contra os critérios adotados nas diferentes universidades. O mesmo vale, é claro, para a subdivisão da Ciência do Homem em um número maior ou menor de disciplinas constitutivas. Não se chegará nunca, a não ser por convenção, a um acôrdo a êste respeito. Tanto é certo, porém, que a antropologia — quaisquer que sejam os dados que utilize e qualquer o método de

interpretação — não tem a unidade de seu objeto na uniformidade do material, mas na perspectiva em que se coloca para analisá-lo e que decorre de objetivo bastante bem definido: o de explicar o lugar do homem na natureza ou, em outros termos, a compreensão científica da natureza humana. Qualquer que seja o enquadramento do ensino antropológico neste ou naquele currículo universitário, quaisquer os fins explícitos a que se destinem os cursos e o programa a ser desenvolvido (quer se trate de cursos de antropologia física ou de antropologia cultural), não se perderá de vista esse objetivo, sob pena de se desvirtuar o sentido fundamental desse ramo do saber humano. Como, porém, o caráter da atual organização universitária do Brasil não exclui o perigo, cumpre insistir um pouco neste aspecto.

Na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, a Cadeira de Antropologia faz parte do Departamento de Sociologia e Antropologia, que congrega, além dela, as duas Cadeiras de Sociologia e a de Política. O ensino da Antropologia foi aí instituído em agosto de 1941 como parte integrante dos currículos da Seção de Ciências Sociais e da de Geografia e História e em obediência ao decreto n.º 12.038, de 1.º de julho daquele ano. Os programas da Disciplina (hoje Cadeira) incluíram desde o início questões gerais e específicas de antropologia física e de antropologia cultural. O Conselho Técnico-Administrativo da Faculdade decidiu, em uma de suas sessões, que, para efeito de organização de cursos e realização de concursos, antropologia seria tomada em seu duplo aspecto: cultural e físico. A seção de Geografia e História, cujo currículo está sobrecarregado, tem apenas um ano de antropologia, de três aulas semanais, o que não basta para uma introdução, em nível universitário, à antropologia física e cultural. Tal contingência nos obrigou a limitar o ensino, para os alunos da seção, ao da antropologia física. Entretanto, um curso de etnografia, ministrado pela Cadeira de Etnografia Brasileira e Língua Tupi-Guarani, supre de certo modo a falha decorrente da inexistência de aulas de antropologia cultural para os alunos daquela seção. Se no futuro se realizar o projeto de dividir em duas a atual seção de Geografia e História, haverá, ao que se espera, a possibilidade de ministrar aos alunos de Geografia e aos de História também conhecimentos fundamentais de antropologia cultural. — Para os alunos de Ciências Sociais a situação atual é mais favorável; para eles há cursos de ambos os ramos da ciência antropológica.

Incluído, assim, no currículo de duas seções da Faculdade, o ensino da antropologia, para corresponder às justas expectativas, deve ser concebido, de um lado, como o de ciência afim às disciplinas histórico-geográficas e, do outro, como o de ciência social. Daí se depreende que, na medida do possível, os cursos não serão os mesmos para as duas seções. Tais são as possibilidades da ciência antropológica que ela, sem fugir ao seu cunho próprio e rigorosamente definido, é capaz de contribuir com proficiência para a formação especial de historiadores e geógrafos — que encaram os fenômenos no tempo e no espaço — e com não menor pro-

ficiência para a do sociólogo, que os encara em termos de relações humanas. A orientação do ensino diferirá, por isso, nos dois casos, como haveria de diferir, ainda, se fôsse destinado a estudantes de medicina, de ciências administrativas, de psicologia, de direito ou de teologia. A Ciência do Homem permite ampliar em múltiplos sentidos o horizonte de outros especialistas que se ocupam de fenômenos humanos. E se vem merecendo cada vez mais a atenção e o interesse destes, é porque os seus resultados já estão sendo por eles aproveitados. Na Universidade de São Paulo, aliás, a Cadeira de Antropologia estabeleceu um regime de colaboração didática, através de preleções e seminários, com cadeiras afins: Sociologia, Etnografia e Psicologia Educacional.

O estudante de Geografia e História pouco lucraria com um curso minucioso, por exemplo, de antropologia social, ao passo que não pode, por outro lado, dispensar o estudo classificatório e descritivo das formas humanas fósseis e atuais, principalmente do ponto de vista de sua distribuição pelos diferentes ambientes geográficos. Também as aulas de antropologia cultural, quando destinadas a estudantes dessa secção, encararão antes de mais nada as configurações culturais como sistemas adaptativos e de exploração dos recursos da natureza e analisarão os fenômenos de mudança cultural em sua seqüência cronológica e enquanto manifestações duma causalidade histórica. Diga-se de passagem que os historiadores estão hoje a tal ponto familiarizados com a atitude histórico-cultural de muitos antropólogos que chegam a proclamar, como certa vez o ouvi de Lucien Febvre: "Il faut écrire sur les murs: L'anthropologie est nôtre."

Na secção de Ciências Sociais, por seu turno, a orientação do ensino dará maior ênfase a questões de organização social e interação humana e às relações entre sociedade e cultura, sem que, por isso, os alunos da secção sejam dispensados do estudo da antropologia física, sob pena de perderem, o que seria lamentável, visão de conjunto do ser humano, razão de ser da própria ciência antropológica. Ademais, não deixa de ser valiosa, para o sociólogo, a compreensão das bases e condições biológicas da vida em sociedade.

Em sentido mais amplo, o problema é o da adequação dos cursos aos fins que se tenham em vista. Mesmo na atualidade, em que o sistema universitário brasileiro não conhece uma secção de antropologia, e muito menos institutos de antropologia, desdobrados em várias cadeiras, correspondentes às disciplinas que os integrem, os objetivos diretos ou imediatos são pelo menos quatro: 1.º) munir os licenciados em história, geografia e ciências sociais de uma perspectiva antropológica, que lhes proporcione novas possibilidades no tratamento de seus respectivos campos de pesquisa; 2.º) formar professores de antropologia, que venham ocupar as cátedras universitárias ou trabalhar junto a elas; 3.º) formar pesquisadores competentes, que se dediquem à investigação científica dos problemas antropológicos do país; 4.º) formar técnicos capazes de aplicar os conhecimentos antropológicos na solução de problemas práticos. São quatro objetivos legítimos, e diversos uns dos outros, que

exigiriam talvez a instituição de outros tantos tipos de cursos — o que, pelo menos por enquanto, seria utópico. Façamos, pois, o possível dentro das possibilidades da organização vigente. O essencial é não nos iludirmos quanto ao grau das limitações a que estamos sujeitos, nem, por outro lado, às possibilidades de reduzi-las, se, por meio desta Reunião e de outras medidas, provarmos o papel que a antropologia pode desempenhar em benefício da coletividade, e conseguirmos que lhe seja concedido, no concêrto das atividades universitárias, o *status* que lhe compete.

Quanto às limitações atuais, é certo que o ensino vigente, pelo seu caráter supletivo, de matéria complementar desta ou daquela secção da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, não forma antropólogos. Os próprios cursos de especialização, instituídos pela portaria ministerial n.º 497, de 15 de outubro de 1947, não têm produzido os frutos desejados. Seria necessário que se criassem, já não digo institutos de antropologia, mas pelo menos secções de antropologia, que se emparelhassem com as demais abrangendo tôdas as disciplinas antropológicas e ministrando os conhecimentos indispensáveis de ciências ancilares. Seria a melhor forma de se conseguir elevação do nível do ensino e dos estudos antropológicos em nossa terra. Estes passariam do plano de um semi-diletantismo para o da pesquisa sistemática e séria. E' neste ponto que coincidem os quatro objetivos acima enumerados.

Creio, pois, não ser descabido se pleiteie a instituição de uma licenciatura em antropologia em nossas Faculdades de Filosofia. Tal pretensão não seria desconhecer a situação real, nem levaria a comprometer o ensino, mas antes a elevar-lhe o nível, uma vez que haja, para os licenciados, expectativa razoável de o título lhes proporcionar um meio de vida. Em outros têrmos: se a sociedade estiver em condições de empregar certo número de antropólogos para determinados fins concretos, de preferência no exercício da antropologia aplicada.

Ao contrário do que já se tem sugerido, não me parece, por outro lado, que haja conveniência em introduzir o ensino de antropologia nas escolas secundárias do país. Certo, a Ciência do Homem não deve faltar no ensino dos ginásios, colégios e escolas normais, mas não há de ser disciplina distinta, com programa próprio. Muito se terá conseguido, quando os lentes de história, de geografia, de psicologia e de outras matérias compreenderem a necessidade de orientar segundo o "eixo antropológico" a apresentação de certos setores de seus programas e de fazer compreender a seus alunos que numerosos problemas tomam aspectos inteiramente novos, quando encarados segundo a perspectiva própria da antropologia.

Em duplo sentido, a meu ver, o ensino desta deve ultrapassar a transmissão de conhecimentos e técnicas de investigação. Em primeiro lugar, pela formação duma atitude, espírito ou mentalidade antropológica, de compreensão humanística dos povos e das culturas. Em segundo, pela atenção a possíveis campos de aplicação prática do conhecimento antropológico. Quanto ao primeiro aspecto, é evidente o papel do estudo racional das culturas e dos processos culturais na superação de

atitudes etnocêntricas e preconceitos congêneres nascidos no terreno da ignorância. O docente de antropologia transmite aos estudantes a mensagem de uma vitória sôbre barreiras inter-étnicas e, portanto, de compreensão humana. Transmite-a através dos próprios conhecimentos científicos, sem necessidade de atitudes messiânicas, sem proselitismo de ordem política ou religiosa. Obrigado sempre a encarar valores ètnicamente determinados com referênciã à realidade humana geral, a considerar, para usar terminologia bergsoniana, a relatividade da moral fechada em confronto com os postulados da moral aberta, a perspectiva antropológica tem evidente alcance humanístico. Êste, inclusive, contribui para firmar o *status* de nossa disciplina no concêrto das ciências. Também a utilização que a Unesco vem fazendo da antropologia e dos antropólogos — pouco importam as reservas que a isto se oponham — confere a conhecimentos em si objetivos um novo significado. E se neste sentido cabe à Ciência do Homem desempenhar função educativa no mundo atual, se de alguma forma lhe compete dar orientação a indivíduos e a grupos com referênciã a quaisquer problemas que não sejam apenas os de conhecimento puro e desinteressado, é êste um aspecto que, a meu ver, o ensino não pode ignorar.

O segundo ponto em que o ensino ultrapassa o campo científico é a aplicação dos conhecimentos à solução de problemas práticos. Trata-se da preparação técnico-profissional dos que venham a fazer da antropologia um meio de vida fora dos institutos de ensino e de pesquisa. Todavia, por paradoxal que pareça, a melhor preparação que se possa dar ao jovem especialista que se destine a cargos técnicos, é uma sólida formação teórica. Dizer isto equivale a confessar que não dispomos, por enquanto, de um corpo de ensinamentos sistematizados de antropologia aplicada e que a êste respeito nos encontramos ainda numa fase predominantemente de experimentação empírica. Quer se trate do aproveitamento do técnico pelo Serviço de Proteção aos Índios, quer pelo Conselho Nacional de Imigração, pelo Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos ou quaisquer outros órgãos de caráter administrativo, o funcionário há de comprovar, ou não, a sua eficiência em primeiro lugar como antropólogo e em sòmente segundo como administrador. Tanto maior será a sua capacidade, quanto mais equilibrados os seus conhecimentos de todos os setores da antropologia, sem limitação a certos campos restritos ao sabor de predileções pessoais.

No próprio tratamento científico dos problemas, porém, não falta oportunidade, durante os cursos, de se discutir o alcance prático dos resultados das pesquisas e de, por outro lado, se examinar à luz das teorias antropológicas o êxito ou o mau resultado de umas tantas medidas político-administrativas referentes a populações tribais, leis de nacionalização ou, melhor, aculturação dirigida de imigrantes europeus ou asiáticos e assim por diante. O exame antropológico dos erros que se vêm praticando neste setor auxiliará a que de um empirismo grosseiro se passe aos poucos à formação de um corpo de princípios cientificamente fundados.

Questão de fundamental importância é a da amplitude a se conceder, dentro das atividades didáticas da Cadeira, a elementos de disciplinas afins, cujo recurso não se possa dispensar. Na organização atual essa amplitude dependerá em primeiro lugar do enquadramento dos cursos no currículo de que faça parte. Sempre que possível, ajustar-se-ão os programas aos das outras disciplinas, a fim de não se perder tempo precioso que poderia, com maior proveito, ser dedicado à discussão de temas propriamente antropológicos. Mas a dosagem depende também das necessidades intrínsecas dos próprios programas, pois sempre será seletivo o recurso às ciências afins, delas se emprestando o que convém ao tratamento de assuntos específicos ou de determinados setores, como, por exemplo, paleoantropologia, conceito de raça e mecanismos de diferenciação racial, problema da evolução humana. Dependerá, enfim, dos conhecimentos prévios que dessas disciplinas os alunos possam ter adquirido em cursos pré-universitários. De qualquer forma, é vantajosa a colaboração didática com professores de outras matérias: estatística, sociologia, genética, paleontologia etc.

Na utilização de elementos de qualquer matéria afim, deve-se mais uma vez ter em mente a própria perspectiva geral da antropologia, que em caso algum pode ser sacrificada às minudências inexpressivas de certos temas ou a interesses científicos pessoais. Docentes de formação sociológica não raro correm perigo de transformar suas aulas em cursos de sociologia; para os que vêm do campo das ciências geográficas tudo tende a resumir-se nas relações entre os grupos raciais e o ambiente natural; os anatomistas, por sua vez, gostam de transformar a antropologia num subramo da anatomia humana. O mesmo vale para biólogos, teólogos, lingüistas, arqueólogos e assim por diante.

Para não incorrer nesse erro, que pode ser de desastrosas consequências pelas lacunas de formação antropológica que deixará nos discípulos, por não lhes fornecer visão global dos fenômenos humanos, razão de ser da própria antropologia, há de o professor lembrar-se sempre de que em suas explicações não pode prescindir de conhecimentos sociológicos, mas que nem por isso antropologia se confunde com sociologia; de que não é possível nem concebível a Ciência do Homem sem utilização de conhecimentos anatômicos, mas que antropologia não se identifica com anatomia.

Assim, na organização dos cursos, ter-se-á em mente, por exemplo, que antropologia não é sinônimo de genética, ciência por outro lado indispensável na discussão de numerosos assuntos antropológicos, como sejam a evolução humana, a diferenciação racial e a miscigenação. Para o antropólogo, os conhecimentos da hereditariedade e de suas leis levam a conclusões em plano diverso do que interessa ao geneticista, assumindo determinada importância e um sentido definido com vistas a questões específicas. É semelhante o caso da biotipologia. Sem dúvida, o estudante precisa conhecer os biótipos (de expressão grupal de ordinário limitada) em sua relação com os tipos raciais, cuja investigação faz parte do objeto próprio da antropologia como ciência de grupos biológicos.

Nem por isso o ensino da antropologia se há de reduzir ao da biotipologia, como não se reduzirá ao da anatomia, da psicologia, da sociologia, da história e de qualquer outra disciplina de cuja contribuição a Ciência do Homem se valha constantemente, sem todavia identificar as suas preocupações e, portanto, o seu objeto formal com o de algum desses ramos do saber.

Os dados das ciências afins são, para o antropólogo e, por conseguinte, para o professor de antropologia, elementos de que o bom didata (como o bom pesquisador) lançará mão *exatamente* na medida (isto é, nem mais, nem menos) em que se prestarem para os fins que tenha em vista.

Consignando sempre o justo lugar aos assuntos centrais da ciência, e apelando para outras disciplinas apenas na medida em que auxiliarão a compreender a realidade antropológica, evita-se o perigo de descambar para exposição mais ou menos feliz de assuntos marginais, bem como de dar aos colegas a impressão de se estar invadindo constantemente seara alheia e de se cuidar de uma ciência que não tenha autonomia nem objeto próprio.

E' de suma importância o reconhecimento de que a qualificação do antropólogo não coincide em todos os aspectos com a do professor de antropologia. A vastidão do campo e o número de setores em que este se divide obrigam aquêle a especializar-se nas pesquisas que empreenda. A era de um Boas ou de um Kroeber, sábios igualmente à vontade, digamos, na investigação de um aspecto da língua dos Tsimshian, na dos caracteres antropométricos dos judeus da Bessarábia ou da organização familiar dos Dakota, está praticamente encerrada. O antropólogo de hoje precisa concentrar-se no estudo de campos mais restritos, de determinada tribo indígena, deste ou daquele aspecto da aculturação de imigrantes europeus ou asiáticos, de certos fatos biológicos do cruzamento racial. Por sua vez, o professor, salvo em cursos de especialização, não se furtará à tarefa, — difícil, mas de crucial importância — de dar aos estudantes uma visão geral de todos os setores da antropologia, quaisquer que sejam os seus interesses científicos pessoais. O médico incumbido da regência da Cadeira não se contentará com aulas sobre patologia racial, assim como o indianista não se limitará à discussão das culturas ameríndias. Nessa exigência reside uma das principais dificuldades do atual ensino antropológico no Brasil, uma vez que são poucos os docentes cuja formação universitária abranja todos os setores; só com grande esforço pessoal são capazes de superar a falha, para não a perpetuarem por mais uma geração.

O problema é, pois, o da compreensividade da antropologia como objeto de ensino. A solução depende, entre outras coisas, da possibilidade de o catedrático dedicar o seu tempo exclusivamente às funções do cargo, sem recorrer a atividades suplementares para equilibrar o orçamento doméstico.

Poderia parecer supérflua qualquer referência ao papel dos exercícios práticos e trabalhos de pesquisa como parte integrante do ensino

universitário da antropologia. Infelizmente, porém, tal não se dá. Casos há, e não raros, de estudantes que, ao concluírem o curso, não aprenderam nenhuma técnica de pesquisa de antropologia física ou cultural, ou não tiveram sequer oportunidade de ver um goniômetro ou um acrômetro. O menos que se deveria exigir, como complemento das preleções expositivas e das demonstrações didáticas, é que os jovens fizessem as mensurações mais importantes em seus companheiros de turma e que no fim do curso tivessem participado de pelo menos uma ou duas pesquisas de antropologia cultural. À discussão dessa ordem de trabalhos se dedicaria parte dos seminários desenvolvidos paralelamente aos cursos teóricos.

E se há pouco me referi à inconveniência de certas atitudes nacionalistas, apresso-me agora em ressaltar a necessidade de um nacionalismo sadio nas preocupações do professor. Não adianta discutir a organização de currículos e programas, nem os princípios didáticos mais eficientes para a transmissão dos conhecimentos, nem tão pouco os requisitos essenciais ao treinamento do futuro especialista, enquanto não se conseguir que o trabalho universitário deixe de pairar no espaço, sem conexão com as realidades culturais que formam o ambiente do estudante. Por isso no Brasil o bom ensino de antropologia há de ser em primeiro lugar o da antropologia brasileira. O estudo das questões metodológicas e o confronto das várias posições teóricas far-se-ão vantajosamente com referência a situações concretas com que o estudante esteja ou possa pôr-se em contacto, quer através da observação direta, quer pela experiência vivida em seu próprio meio cultural. Poucos os países que oferecem, a êste respeito, as condições propícias do Brasil, onde a multiplicidade das situações raciais e culturais fornece exemplos elucidativos para quaisquer problemas que a discussão teórica venha a suscitar.

Com facilidade o professor aproveita a vantagem que levamos, como país "novo", sobre as nações da velha Europa. Em certo sentido, o estado de coisas parece comparável à dos chamados povos coloniais, há poucos decênios apenas objeto de investigação antropológica e hoje possuidores, êles próprios, de especialistas altamente qualificados. A inexistência duma tradição em determinado setor da vida científica pode corresponder à ausência de numerosas peças. Como quer que seja, diante da riqueza de assuntos de investigação, seria imperdoável conferir diploma de especialista em antropologia a quem não tenha escrito dissertação ou monografia, baseada, se possível, em material inédito, e colhido pelo próprio candidato. Formar antropólogos é, antes de mais nada, formar pesquisadores capazes.

Recapitulemos os pontos capitais desta exposição.

Primeiro: O ensino da antropologia é falho sempre que levado pela unilateralidade de uma teoria ou de um método em detrimento de outros que possam contribuir para a elucidação dos assuntos estudados. O professor não deve ter medo do ecleticismo.

Segundo: Mesmo quando ministrados com finalidade restrita — como, por exemplo, a de constituírem ensino supletivo para os futuros professores secundários de sociologia, de geografia ou de história —, os cur-

sos, quer sejam de antropologia cultural, quer de antropologia física, não podem deixar de orientar-se pelo objetivo fundamental, que é a explicação científica da natureza humana. Ao mesmo tempo, porém, serão desenvolvidos com vistas aos interesses definidos daqueles candidatos; programas destinados a estudantes de geografia serão, pois, diferentes dos que se organizarem, por exemplo, para futuros sociólogos.

Terceiro: Para a formação de antropólogos e de técnicos de antropologia são insuficientes as possibilidades existentes na atual organização de nossas Faculdades de Filosofia. Seria recomendável a criação de seções ou mesmo institutos de antropologia.

Quarto: Em vez de aferrar-se a um cientificismo estreito, o professor não desdenhará a função educativa inerente à perspectiva antropológica. Discutindo os problemas com visão humanística, previnirá abusos oriundos de dados científicos interpretados de maneira tendenciosa.

Quinto: Enquanto a antropologia aplicada não dispuser de sólida base teórica, a melhor preparação técnico-profissional que se pode dar aos jovens ainda é a formação científica sobre base ampla, e não restrita, por exemplo, ao setor indianista, ao africanista ou a qualquer outro campo de especialização.

Sexto: A necessidade do antropólogo de constantemente, em tôdas as fases de seu trabalho, aproveitar elementos de outras ciências, por díspares que pareçam — necessidade decorrente da própria natureza de ciência de unificação e síntese — encerra o perigo de, no ensino, nem sempre se acentuar de modo inequívoco a distinção fundamental entre a cogitação antropológica e a das disciplinas afins ou apenas auxiliares ou subsidiárias. Deve-se considerar comprometido todo ensino que abandone a perspectiva antropológica geral, mesmo na discussão de assuntos particulares. Em outros termos: conhecimentos subsidiários não devem, em caso algum, tornar-se um fim em si.

Sétimo: Ao contrário do pesquisador, obrigado a limitar cada vez mais os assuntos que pretenda investigar, o docente enfrenta a difícil tarefa de ministrar um ensino compreensivo, que não despreze nenhum dos campos importantes da antropologia. O candidato que decida especializar-se, fa-lo-á com maior proveito sobre a base sólida e insubstituível de conhecimentos gerais bem sistematizados.

Oitavo e último: Para conseguir que o estudo da antropologia adquira sentido para o estudante, torna-se indispensável criar nele o gosto pela exploração antropológica do país e encaminhá-lo para as pesquisas de campo, seara de inesgotáveis possibilidades.

A forma um tanto apodíctica das opiniões aqui exaradas não remonta a nenhum dogmatismo, mas é decorrência inevitável da concisão imposta pela limitação do tempo. E' natural que muitos dos aspectos abordados pareçam a uns pontos pacíficos e a outros questões discutíveis. A intenção foi a de abrir, com a apresentação de meu ponto de vista, um debate franco e livre de problemas cuja solução — todos o reconhecem — elevará o ensino antropológico em nossos institutos universitários a um nível que esteja à altura das necessidades do país.

FACULDADE DE MEDICINA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE ANATOMIA (DESCRITIVA E TOPOGRÁFICA)
Diretor: Prof. R. Locchi

NOTA SÔBRE O VALOR DE CARACTERES NÃO MÉTRICOS PARA O DIAGNÓSTICO SEXUAL DO CRÂNIO *

O. Machado de Sousa

A utilização dos caracteres métricos no diagnóstico sexual do crânio só permite resultados seguros quando se tem conhecimento do grupo étnico ao qual pertence o crânio, cujo sexo se deseja determinar. Neste caso, evidentemente, conhecidos os valores médios dos vários caracteres em ambos os sexos nesse grupo humano torna-se relativamente fácil o confronto e possivelmente o diagnóstico (KEEN, 1950); porém mesmo nestas condições os valores métricos nem sempre são suficientes para tal diagnóstico, porque tendo uma grande amplitude de variação em cada sexo são por demais sobrepostos. Esta a razão pela qual são considerados mais valiosos para o diagnóstico sexual do crânio, os caracteres não métricos (BOROVANSKY, 1936).

Dentre os sinais cranioscópicos, tem sido considerado como bom elemento de diagnóstico, na região frontal, o *arcus superciliaris* (MANTEGAZZA, 1872; ROMITI, 1893; BOROVANSKY; KEEN; KAKO e AOI, 1935). Além dêste, muitos outros caracteres foram apontados para tal finalidade (SCHAAFFHAUSEN, 1880; MOLLISON, 1938; v. EICKSTEDT, 1943) a cuja lista acrescenta-se o meato acústico externo, já examinado por THEIM-COTTBUS (1892) e recentemente estudado por KEEN nas particularidades de sua margem superior. Observou de fato êste A. que esta margem do meato acústico externo no crânio masculino é geralmente constituída por uma crista pronunciada separando nitidamente a parede superior do meato da parte mais baixa da superfície exocrânica da escama do temporal. Esta crista que não deve ser confundida com a *spina supra-meatum* cujas variações foram estudadas por PENSA (1907), corresponde à margem inferior da raiz longitudinal do arco zigomático. No crânio feminino, segundo KEEN, aquela crista frequentemente não existe e a parede superior do meato continua insensivelmente com a superfície externa do osso temporal.

Como é sabido, a freqüência e o desenvolvimento das particularidades do crânio não são iguais nos vários grupos étnicos (MARTIN, 1928; AUGIER, 1931 e KEEN) e daí ser insegura a utilização de tais elementos diagnósticos. Conseqüentemente, os complexos de caracteres dessa ordem podem não valer para a mesma finalidade em todos os grupos étnicos.

E' mister, pois, analisar em cada grupo humano a validade de tais particularidades na diagnose sexual do crânio. E poi se tratar de dados não métricos, portanto muito sujeitos ao subjetivismo do observador, é de grande importância que o mesmo observador, aplicando o mes-

* Comunicação feita na 1.ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, de 8 a 14 de novembro de 1953.

mo critério na avaliação do desenvolvimento desses caracteres, possa examinar crânios de ambos os sexos em vários grupos étnicos.

Propusemo-nos por isso a fazer a verificação do valor discriminativo de caracteres não métricos em três grupos de crânios de brancos, negros e amarelos (japoneses). Para esta análise escolhemos apenas duas particularidades, o *arcus superciliaris* e a crista da margem superior do meato acústico externo. O arco superciliar, quando presente, foi classificado segundo o seu desenvolvimento em *esboçado*, *médio* e *acentuado* (Figs. 1, 2, 3). A crista da margem superior do meato acústico externo foi classificada em *perceptível* e *pronunciada* (Figs. 4 e 5). Para mais fácil análise foram considerados apenas os crânios que mostravam desenvolvimento praticamente igual das particularidades em questão, em ambos os lados.

O material que utilizamos para este exame compunha-se de 88 crânios de adultos, pertencentes à coleção do Departamento de Anatomia da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, sendo 35 de indivíduos brancos (25 homens e 10 mulheres); 29 de japoneses (19 homens e 10 mulheres) e 24 de negros (16 homens e 8 mulheres).

Seguindo o critério acima referido observamos o aspecto do arco superciliar em ambos os sexos e nos três grupos de crânios considerando, para fins de análise a presença desta particularidade, qualquer que fosse o seu grau de desenvolvimento. A distribuição da frequência dos 3 grupos de crânios se acha no Quadro I, com os respectivos valores do teste de independência χ^2 (1); o coeficiente de contingência de Tschuprow T (2); coeficiente de associação de Yule, Q (3); e a probabilidade da independência dos atributos (4).

(1) Teste de Independência

	A	α	T
B	a	b	a+b
β	c	d	c+d
T	a+c	b+d	a+b c+d

$$\chi^2 = \frac{(ad - bc)^2(a + b + c + d)}{(a + c)(b + d)(a + b)(c + d)} \text{ com 1 g. l.}$$

Se houver alguma frequência < 5 , então, de acordo com a correção de Yates:

$$\chi^2 = \frac{[(ad - bc) + \frac{1}{2}(a + b + c + d)]^2 (a + b + c + d)}{(a + c)(b + d)(a + b)(c + d)} \text{ com 1 g. l.}$$

se $ad < bc$, e

$$\chi^2 = \frac{[(ad - bc) - \frac{1}{2}(a + b + c + d)]^2 (a + b + c + d)}{(a + c)(b + d)(a + b)(c + d)} \text{ com 1 g. l.}$$

se $ad > bc$.

$$T = \sqrt{\frac{\chi^2}{n \sqrt{(s-1)(t-1)}}$$

sendo o s o número de modalidades de um atributo e t o número de modalidades de outro atributo.

$$(3) Q = \frac{ad + bc}{ad - bc}$$

$$(4) \text{ Probabilidade de Independência (Pr. Ind.)} = \frac{(a+c)!(b+d)!(a+b)!(c+d)!}{(a+b+c+d)! a! b! c! d!}$$

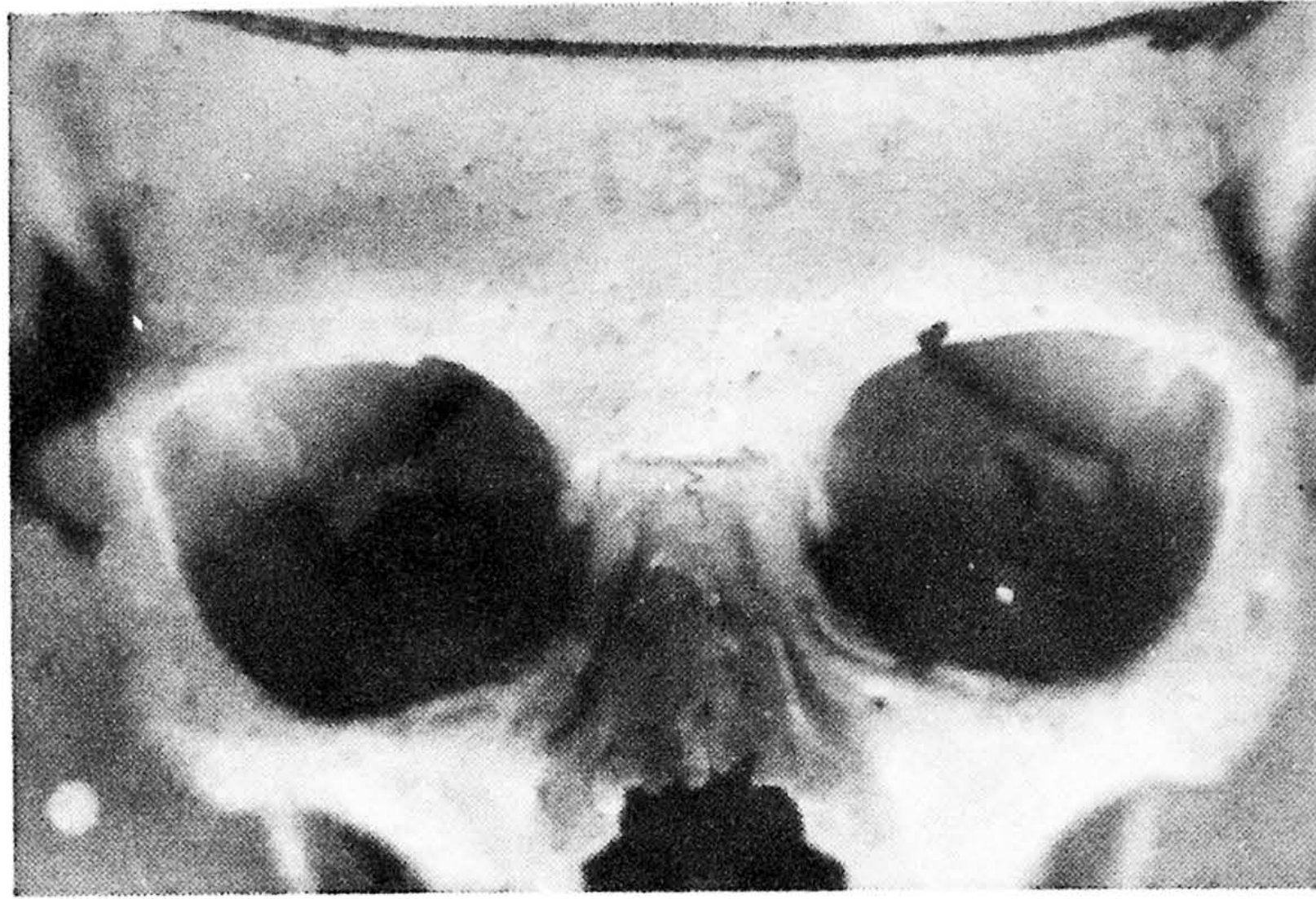


Fig. 1 — Crânio com *arcus superciliaris* esboçado



Fig. 2 — Crânio com *arcus superciliaris* de desenvolvimento médio



Fig. 3 — Crânio com *arcus superciliaris* de desenvolvimento acentuado





Fig. 4 — Crânio mostrando crista perceptível na margem cranial do meato acústico externo



Fig. 5 — Crânio com crista pronunciada limitando cranialmente o meato acústico externo



QUADRO I *

"Arcus superciliaris" e sexo

BRANCOS				NEGROS				AMARELOS			
	P	A	T		P	A	T		P	A	T
H	21	4	25	H	16	0	16	H	18	1	19
M	6	4	10	M	6	2	8	M	7	3	10
T	27	8	35	T	22	2	24	T	25	4	29

$x^2 = 1,170$
 $T = 0,173$
 $Q = 0,5$
 Pr. Ind. = 18,8%

$x^2 = 1,704$
 $T = 0,266$
 Pr. Ind. = 10,1%

$x^2 = 1,154$
 $T = 0,173$
 $Q = 0,7$
 Pr. Ind. = 9,5%

O teste de independência entre presença ou ausência do arco superciliar e o sexo não alcançou o valor crítico de significância em qualquer dos 3 grupos considerados. Este resultado é corroborado pela probabilidade de independência dos atributos, sempre acima do limite de 5%.

Se, ao invés de considerarmos em conjunto todos os casos de presença de arco superciliar, tomarmos agora aqueles em que ele tem desenvolvimento *médio* e *acentuado*, a sua distribuição nos sexos em cada um dos grupos em questão, passa a ser a que está expressa no Quadro II.

QUADRO II

"Arcus superciliaris" e sexo

BRANCOS				NEGROS				AMARELOS			
	P	A	T		P	A	T		P	A	T
H	14	11	25	H	7	9	16	H	8	11	19
M	0	10	10	M	1	7	8	M	0	10	10
T	14	21	35	T	8	16	24	T	8	21	29

$x^2 = 7,145$ **
 $T = 0,452$
 Pr. Ind. = 0,19%

$x^2 = 1,148$
 $T = 0,200$
 $Q = 0,6$
 Pr. Ind. = 11,8%

$x^2 = 3,897$ **
 $T = 0,366$
 Pr. Ind. = 1,7%

* Neste e nos demais quadros usamos as seguintes abreviações: H — homem; M — mulher; P — presença; A — ausência; T — total.

** Valor estatisticamente significante ao nível de 5% para 1 grau de liberdade.

O valor de x^2 é significativo nos grupos branco e amarelo, com uma probabilidade de independência abaixo do limite crítico.

Quanto à crista que marca o contorno superior do meato acústico externo, observamos que quando bem marcada e cortante, ela representa a margem inferior da raiz longitudinal do arco zigomático e constitui uma ponte de ligação entre o tubérculo pós-glenóideo e a espinha supra-meática. Tal disposição se evidencia quando esta espinha se lança na margem inferior da raiz longitudinal do arco zigomático, caso contrário, permanece isolada daquele tubérculo. Neste último caso nota-se uma crista pouco pronunciada, separando a parede superior do meato e a face exocrânica do temporal que se apresenta obliquamente descendente para a linha mediana. Estes dois aspectos foram os que classificamos respectivamente de *pronunciado* e *perceptível*.

Examinando com este critério a distribuição do caráter em questão segundo os sexos, nos crânios dos 3 grupos étnicos, obtivemos o Quadro III.

QUADRO III

Crista do meato acústico externo e sexo

BRANCOS				NEGROS				AMARELOS			
	P	A	T		P	A	T		P	A	T
H	18	7	25	H	11	5	16	H	8	11	19
M	5	5	10	M	2	6	8	M	2	8	10
T	23	12	35	T	13	11	24	T	10	19	29
$x^2 = 0,713$ $T = 0,141$ $Q = 0,4$ Pr. Ind. = 14,5%				$x^2 = 2,538$ $T = 0,316$ $Q = 0,7$ Pr. Ind. = 4,8%				$x^2 = 0,607$ $T = 0,141$ $Q = 0,4$ Pr. Ind. = 16,9%			

Nos grupos branco e amarelo, os valores do teste de independência são não significantes e há alta probabilidade de independência dos atributos. No grupo negro, porém, não obstante o valor de x^2 ainda estar abaixo do limite crítico, a probabilidade de independência é baixa podendo-se admitir uma tendência de associação entre o caráter examinado e os sexos, sendo êle mais freqüente no masculino. Se considerarmos

apenas os casos em que a crista era pronunciada, obteremos a distribuição constante do Quadro IV.

QUADRO IV

Crista do meato acústico externo e sexo

BRANCOS				NEGROS				AMARELOS			
	P	A	T		P	A	T		P	A	T
H	5	20	25	H	8	8	16	H	1	18	19
M	2	8	10	M	2	6	8	M	0	10	10
T	7	28	35	T	10	14	24	T	1	28	29

$x^2 = 0,218$
 $T = 0,077$
 $Q = 0$
 Pr. Ind. = 35,6%

$x^2 = 0,535$
 $T = 0,141$
 $Q = 0,5$
 Pr. Ind. = 18,3%

$x^2 = 0,110$
 $T = 0,055$
 Pr. Ind. = 65,5%

Os valores do quadro acima mostram que a crista pronunciada não se distribui de modo significativamente diverso nos dois sexos.

Procurando conhecer o comportamento dos dois caracteres em conjunto quando presentes, mas independentemente dos seus graus de desenvolvimento, obtivemos o Quadro V.

QUADRO V

"Arcus superciliaris" e crista do meato acústico externo nos sexos

BRANCOS				NEGROS				AMARELOS			
	P	A	T		P	A	T		P	A	T
H	16	9	25	H	11	5	16	H	7	12	19
M	5	5	10	M	2	6	8	M	2	8	10
T	21	14	35	T	13	11	24	T	9	20	29

$x^2 = 0,145$
 $T = 0,063$
 $Q = 0,2$
 Pr. Ind. = 22,1%

$x^2 = 2,538$
 $T = 0,316$
 $Q = 0,7$
 Pr. Ind. = 4,8%

$x^2 = 0,259$
 $T = 0,089$
 $Q = 0,4$
 Pr. Ind. = 11,3%

Os grupos branco e amarelo não mostram diferença sexual quanto à distribuição daquêles dois caracteres associados, porém no negro a pro-

babilidade de independência é pequena, embora o valor de x^2 seja ainda não significativo.

COMENTÁRIOS

Nossos resultados evidenciam que o *arcus superciliaris*, quando presente e independentemente do seu grau de desenvolvimento, não se distribuiu de forma significativamente diferente no homem e na mulher e por isso não se mostrou como um caráter válido para a diagnose sexual do crânio, não obstante seja assim considerado pelos AA.. Porém, se considerarmos a frequência com que ele aparece em cada sexo com desenvolvimento *médio* e *acentuado*, portanto, sempre nítido, ele se torna útil como caráter sexual. A nossa análise estatística revelou, porém, que o seu valor distintivo se aplica de forma indiscutível aos crânios dos indivíduos brancos, como aliás pensava MANTEGAZZA, que o considerava, por si só, caráter bastante para determinar o sexo com grande aproximação. No grupo dos japoneses o seu valor diagnóstico também foi satisfatório para distinguir o crânio masculino do feminino, como observaram KAKO e AOI. No grupo dos negros, entretanto, mesmo considerando apenas os arcos de desenvolvimento médio e acentuado, a sua distribuição segundo os sexos não se mostrou estatisticamente diferente.

E' interessante ressaltar este resultado que mostra como um mesmo caráter não métrico, quando avaliado em vários grupos étnicos, de modo praticamente uniforme, pois que o foi pelo mesmo observador, revela-se de valor desigual para a diagnose sexual do crânio. Aliás MARTIN, AUGIER e recentemente KEEN chamam a atenção para estas variações étnicas dos chamados caracteres sexuais do crânio. Este último A. entretanto, no seu estudo sobre um grupo sul-africano, mestiço de hottentote, europeu e negro, conclui que o arco superciliar é diferente no seu desenvolvimento no homem e na mulher, e este fato se aplica possivelmente a todas as raças.

Nossos resultados não confirmam pois, esta opinião de KEEN e o fato de terem sido obtidos pelo mesmo observador, lhe empresta maior significação porque afasta possibilidades de diferença no critério de apreciar o grau de desenvolvimento do arco superciliar.

A análise do comportamento da crista que limita por cima o meato acústico externo não revelou diferenças de frequência entre os sexos nos brancos e nos amarelos. Porém, no grupo negro, a crista em aprêço revelou-se útil como critério de distinção sexual do crânio, quando tomada no conjunto dos casos e independente do seu grau de desenvolvimento. Este resultado, associado ao que observou KEEN no grupo sul-africano, mostra que possivelmente este caráter seja válido na distinção do crânio do homem e da mulher no grupo dos negros. Por outro lado, como acentuam MARTIN e AUGIER que, dificilmente um caráter isolado, mas somente a combinação de vários deles é que permite um diagnóstico sexual do crânio, procuramos examinar os dois caracteres em aprêço quando presentes, em ambos os sexos e nos 3 grupos étnicos. A aná-

lise da distribuição da freqüência destas duas particularidades em conjunto não permite considerá-las aplicáveis aos grupos branco e amarelo; sômente no grupo negro a associação dêstes dois caracteres se revelou útil para o diagnóstico de um crânio quanto ao sexo.

RESUMO

O A. estudou, dentre os caracteres não métricos, o valor do *arcus superciliaris* e da crista que limita por cima o *meatus acusticus externus*, para o diagnóstico sexual do crânio. Observou 88 crânios, sendo 35 de indivíduos brancos (25 homens e 10 mulheres), 24 negros (16 homens e 8 mulheres) e 29 japoneses (19 homens e 10 mulheres).

Sendo os caracteres não métricos muito sujeitos ao subjetivismo do observador, o A. achou importante que um mesmo observador, aplicando portanto critério uniforme na apreciação do grau de desenvolvimento dêstes caracteres, examinasse crânios de ambos os sexos em vários grupos étnicos.

O *arcus superciliaris* quando bem evidente mostrou-se válido para distinguir o crânio masculino do feminino, nos brancos e nos amarelos, mas não nos negros.

A crista que limita em cima o meato acústico externo e representa a borda inferior da raiz longitudinal do arco zigomático tende a se mostrar significativamente mais freqüente no masculino que no feminino, sômente nos negros, e não nos brancos e amarelos. A coincidência dêstes dois caracteres evidenciou-se mais freqüente nos masculinos que nos femininos também apenas nos negros.

SUMMARY

The author studied, among non-metric characteristics, the significance of the *arcus superciliaris* and of the ridge in the upper rim of the *meatus acusticus externus* for the sexual differentiation in skulls. The total of 88 crania studied included 35 of white origin (25 males and 10 females), 24 negroes (16 males and 8 females) and 29 Japanese (19 males and 10 females).

Since conclusions drawn on non-metric characteristics depend upon the personal judgement of the individual investigator, it occurred to the author that the examination of skulls of both sexes in various ethnic groups would result in a more uniform judgement as to the degree of development of such characteristics.

The *arcus superciliaris*, when well marked, is valid in differentiating male and female crania in whites and yellows, but not in negroes.

The ridge in the upper rim of the *meatus acusticus externus*, representing the lower border of the longitudinal root of the zygomatic process, tends to be significantly more frequent in males than in females only in negroes, but not in whites and yellows.

The coincidence of these two characteristics proved to be more frequent in males than in females also in negroes only.

BIBLIOGRAFIA

- AUGIER, M. — 1931 — Squelette céphalique. — in POIRIER, P. et CHARPY, A. — *Traité d'anatomie humaine*. — Paris, Masson, T. 1.
- BOROVANSKY, L. — 1936 — Les différences sexuelles dans les crânes humains. — *Nákladem České Akademie věd a umění, Praga*, 116 pp. Resumo in: *L'Anthropologie*, 47: 394-395, 1937.
- v. EICKSTEDT, E. F. — 1943 — *Die Forschung am Menschen. Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Stuttgart, Ferdinand Enke — Teil 1, Lief. 12.
- KAKO, M. e AOI, T. — 1935 — Ueber den Arcus superciliaris. — *Kanazawa Kaibo gyoseki*, 19:101-115. — Abstr. in: *Jap. J. Med. Sec.*, 1. Anatomy, 6:174, 1937.
- KEEN, J. A. — 1950 — A study of the differences between male and female skulls. — *Am. J. Phys. Anthr.*, N. S., 8(1):65-79.
- MANTEGAZZA, P. — 1872 — Dei caratteri sessuali del cranio umano. — *Arch. Antropol.*, 2:17 pp. (separata).
- MARTIN, R. — 1928 — *Lehrbuch der Anthropologie*. — Aufl. 2, Jena, Gustav Fischer, Bd. 2.
- MOLLISON, T. — 1938 — Spezielle Methoden anthropologischer Messung. — in ABDERHALDEN, E. — *Handbuch der biologischen Arbeitsmethode*. — Berlin, Urban & Schwarzenberg, Abt. VII, Teil 2, Heft 3.
- PENSA, A. — 1907 — Osservazioni sulla *spina supra meatum*. — *Boll. Soc. Med.-Chir. Pavia*, 16 pp. (separata).
- ROMITI, G. — 1893 — Le differenze sessuali nel cranio e nell'encefalo della donna. — Trieste, Tip. Morterra.
- SCHAAFFHAUSEN — 1880 — Bericht ueber die Arbeiten der Schädelkommission. — *Verh. XI allg. Vers. Deut. Anthrop. Ges.* — *Corresp. - Bl. Deut. Ges. Anthrop., Ethnol. u. Urgesch.*, 11 (9-10-11): 33-39.
- THIEM-COTIBUS — 1892 — Geschlechts-Unterschiede am Schläfenbein. — *Corresp. - Bl. Deut. Ges. Anthrop., Ethnol. u. Urgesch.*, 23(8):57.

LAS PLANTAS CULTIVADAS Y EL ORIGEN DE LAS CULTURAS AGRICOLAS AMERICANAS

Salvador Canals Frau

De los tres grandes tipos de cultura que vemos existir en el mundo: el inferior o paleolítico, el medio o neolítico, y el superior o de la Civilización, se puede decir que ninguno es originario, en su forma prístina, de América. Los tres nacieron en el Viejo Mundo, y es desde allí que vinieron con sus respectivos portadores. La llegada de los últimos se produjo en una serie de inmigraciones, aisladas o en cadena, cuyo número exacto es imposible de calcular, pero que nosotros reducimos a cuatro fundamentales corrientes¹.

Que las más primitivas culturas americanas, o sean, las de tipo inferior que desconocen la agricultura, ingresaran desde el nordeste de Asia, apenas si es discutido por nadie hoy día. Tampoco se discute la ruta que sus portadores hubieron de seguir. Hacia fines del Pleistoceno, que es la época en que hemos de situar a la primera corriente, la única vía posible era la del estrecho de Bering, y por allí han de haber pasado los primeros pobladores de América. Una serie de hallazgos de antiquísimas culturas como las de *Sandía Cave* y *Folsom* que se escalonan a lo largo de un corredor que va desde Alaska a México, nos señalan, además, la efectividad de esa ruta.

En cambio, no todo el mundo acepta que las culturas de tipo medio y superior, o sean aquellas que basan su economía en el cultivo, hayan también llegado desde el Viejo Mundo. Ni menos que lo hicieran a través del Océano Pacífico, que es la única posibilidad existente. Al menos es esto lo que debemos suponer dado que no se encuentran culturas agrícolas en el norte del continente americano ni en el nordeste de Asia, ni es probable que las haya habido nunca, ya que las condiciones climáticas son allí adversas a todo cultivo. Por lo tanto, los portadores de las culturas agrícolas no pudieron seguir la ruta de las anteriores corrientes. Y esta es la causa también por la que muchos autores prefieran creer en la autoctonía de las culturas agrícolas americanas.

De acuerdo con los puntos de vista de estos autores, las culturas agrícolas americanas habrían surgido por "evolución interna" de las anteriores². Mas, nadie nos ha explicado de manera plausible cual haya podido ser el curso de este proceso evolutivo. Es cierto que alguna vez se ha aludido al convencimiento a que habrían llegado un buen día ciertos pueblos americanos no agricultores, de que sólo haciendo producir alimentos a la tierra inculta podían aliviar la ham-

bruna que estaban sufriendo. Lo cual es, naturalmente, una tontería. Pues, los pueblos que están pasando hambre o miseria son los menos dispuestos a buscar procedimientos nuevos que sólo en el futuro podrán proporcionarles ayuda. Sin contar que la necesidad no es siempre la madre de las invenciones³.

Más que tratar de establecer el modo y manera en que, independientemente de las del Viejo Mundo, habrían nacido en América las culturas agrícolas, se ha intentado demostrar la efectividad de su autoctonía. Y uno de los principales argumentos utilizados con ese fin es el de declarar originarias del continente americano todas las plantas que los indios cultivaban en la época del descubrimiento de América.

La argumentación suele ser la siguiente: Si se admitiese que los elementos de las culturas medias y superiores americanas vinieron del Viejo Mundo, traídos por grupos de inmigrantes poseedores de los principios del trabajo agrícola, no se explicaría que las plantas que esos pobladores cultivaran luego aquí, fueran distintas de las que ellos mismos cultivaban antes allá. Pues, es sabido que en las migraciones en grupo, los migrantes suelen llevar consigo los artefactos, las técnicas, las ideas y las costumbres que tenían en su país de origen. Mas, en este caso, los pobladores habrían llevado consigo todas sus cosas menos las plantas alimenticias e industriales a que estaban acostumbrados. Pues, ni el trigo, la cebada o el arroz, ni ninguna otra planta domesticada de las que constituyen la base de la agricultura del Viejo Mundo, habría sido conocida aquí con anterioridad al Descubrimiento.

Hasta hace poco todavía se podía argüir así. Mas, hoy ya no es posible hacerlo. Las numerosas investigaciones realizadas en los últimos decenios, especialmente de parte de los botánicos, van paulatinamente cambiando el sencillo aspecto que el viejo problema tenía. Y como de él depende en gran parte el dilema sobre si hubo difusión desde el Viejo Mundo o invención independiente de las culturas medias y superiores americanas, no estará de más que revisemos escuetamente los datos que tenemos sobre lugar de origen y centro de domesticación de las principales plantas que cultivaban los indios en la época de su primer contacto con los europeos.

II

Americana es, por de pronto, la *mandioca* o yuca (*Manihot utilisima*). Por lo general, y sobre la base de la gran concentración de especies y variedades de esta planta que se encuentra en el Brasil, se considera a ese país como su verdadera patria. Hay, desde luego, autores que, como Sauer⁴, prefieren las costas secas del Caribe. No se conoce la forma silvestre de la que procede. Y hace tanto tiempo que se cultiva por estaca, que ya ha perdido la capacidad de reproducirse por semilla.

El *maní* o cacahuete (*Arachis hypogaea*) procede muy probablemente del Brasil también, donde sus parientes silvestres se encuentran

a lo largo de la región costanera desde *Bahía* a *Rio de Janeiro*. Se trata, portanto, de otra planta amazónica por su origen y dispersión, aunque aparece también en viejas sepulturas de la costa del Perú y se encuentra igualmente en Méjico.

El *ají* o pimiento (*Capsicum annuum*) se considera americano también, aunque todavía no esté bien establecida la región de su origen. En contra de otras opiniones, Mangelsdorf la cree natural del Brasil⁵.

Igualmente americano es el *tabaco* (*Nicotiana tabacum*) que se supone originado en las laderas de los Andes bolivianos. Más antigua que esa especie moderna y corriente es *N. rustica*, que tenía una gran difusión a través de la América indígena.

Y el *tomate* (*Lysopersicum esculentum*) se encuentra en el mismo caso que las anteriores. Parece ser mexicana.

La *quinua* (*Chenopodium quinoa*) es también americana por su origen. Es de gran importancia alimenticia en las partes altas de la Cordillera de los Andes, donde generalmente sustituye al maíz. No se conocen sus parientes silvestres.

La *papa* (*Solanum*) es también netamente andina y americana. Las últimas investigaciones de un instituto oficial británico reconocen la existencia de numerosos especies, cuya respectiva área de cultivo se extiende desde *Boyacá*, en Colombia, hasta *Cochabamba*, en Bolivia. Antes se creyó que una subespecie chilena, la *Solanum tuberosum chilleanum* era la forma más antigua; pero los últimos trabajos consideran a ésta derivada de especies peruanas o bolivianas⁶.

Los *fríjoles* o porotos (*Phaseolus*) son igualmente americanos. Aparecen en cuatro especies cultivadas. El *fríjol* común (*P. vulgaris*) es una de ellas, y centro de su domesticación parece haber sido México. Otra conocida especie es el pallar (*P. lunatus*), que muy probablemente tuvo su origen en Guatemala; al menos es esta la única región donde se han encontrado ejemplares silvestres.

Las *calabazas* del género *Cucurbita* pertenecen también a este hemisferio, especialmente *C. moschata* (ayote), *C. maxima* (zapallo) y *C. ficifolia* (mexicana o victoria). Según Hcehne, la "moranga" del norte del Brasil, y la "geremú" del nordeste, corresponden a *C. maxima* y *C. moschata*, respectivamente⁷.

La palma *pajibay* (*Bactris utilis*, sinónimo *Guilielma*) se encuentra sobre todo en las tierras calientes colombianas y centroamericanas y, en las vertientes orientales de los Andes. No se conocen variedades silvestres, pero se supone igualmente americana.

Finalmente, la *arracacha* (*Arracacia xanthorrhiza*), que se cultiva en Colombia y en algunas partes del Perú es también americana. En la alimentación de los *Chibchas* desempeñó un papel importante.

Aún se podrían nombrar algunas otras plantas cultivadas por los indios y que se consideran igualmente americanas. Mas, son ellas de poca importancia.

III

Las que hasta ahora hemos mencionado tenían su cultivo limitado al continente americano, y todas ellas parecen ser originarias de este mismo hemisferio. Por lo tanto, han de haber sido domesticadas aquí. Pero hay otro grupo, indudablemente menor, que aunque ignorándose en algún caso su país de origen, está bien establecido que en época prehispanica se cultivaban tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo.

De entre este segundo grupo se debe nombrar ante todo al *mate* o calabacilla (*Lagenaria*). Es planta indudablemente originaria del Viejo Mundo, pero se cultivaba también en América, adonde tienen que haberla traído, ya domesticada, los componentes de las últimas corrientes de población. Pues sus restos han sido hallados en los yacimientos arqueológicos de *Huaca Prieta*⁸, *Punta Pichalo*⁹ y *Arica*¹⁰, y esto equivale a decir que su transferencia a este continente es anterior a las civilizaciones. Algunos autores supusieron que su presencia en América podía deberse a haber sido arrastrada hacia nuestras costas por las corrientes marinas. Pero si se considera que es planta cultígena, que depende enteramente de los cuidados del Hombre para su cultivo, se verá que es ello imposible. A menos que se admita, como muy bien ha expresado Sauer, que además de haber podido realizar el viaje sin detrimento alguno de sus cualidades vegetativas, hubiese habido en las playas americanas algún indio agricultor que la estaba esperando¹¹.

Lo mismo sucede con el *cocotero* (*Cocos nucifera*). En la época del primer contacto de los españoles con las tierras americanas del lado del Pacífico, esta conocida palma, que se extiende ampliamente por todo el mundo oceánico, se cultivaba también en la parte de aquella costa que va desde Colombia a México. Es decir, en la parte del continente americano que da cara a Oceanía. Es muy probable, por tanto, que ella fuera también introducida de Polinesia o Indonesia.

Y en idéntica posición está también la *batata* (*Ipomoea batatas*). Generalmente se la tiene por americana, pero el asunto no está bien establecido. Se cultivaba, desde luego, en América, y se cultivaba igualmente en Polinesia. Y hasta lleva allí el mismo nombre de *cumara* que tiene en Perú y Ecuador. No hay duda, pues, de que ella ha sido llevada o traída a través del Océano Pacífico, sin poder decir exactamente cuál haya sido el sentido de su propagación. Mas, de una u otra manera ella confirma nuevamente la posibilidad de que el Hombre, en sus viajes o migraciones llevara consigo algunas de las plantas que en su país de origen estaban acostumbrados a cultivar.

También el *maíz* (*Zea*), que hasta hace poco apareciera como la planta americana por excelencia, tiene ahora una situación que está lejos de ser clara. La antigua suposición de que ella fuera originaria de Centroamérica ha quedado descartada en los últimos tiempos por razones puramente botánicas. Tampoco es muy seguro que se originara en la región Paraguay-Bolivia, como propusieran Mangelsdorf-Reeves¹². Ni menos en Colombia, cual sugiriera por motivos etnográficos Birket-

Smith¹³. Y existen dudas serias acerca de su calidad de americana. Algunos indicios de peso señalan al maíz como originado más bien en el norte de la India o Birmania, es decir, en el Viejo Mundo. Por ejemplo, *Zea mais* no tiene en América antecesoras directas de las que pudiera descender. Su cultivo en el Asia meridional y oriental es muy antiguo, constando históricamente que en el siglo XVI, cuando en Europa el maíz no pasaba de ser una mera curiosidad botánica, ya se practicaba su cultivo en gran escala en la China. Sin contar que en el Asia meridional cuenta con numerosas especies y variedades con nombre propio en las lenguas locales cada una. Parecería, pues, como si también esta planta procediera del Viejo Mundo y hubiese sido domesticada allí.

Estos pocos ejemplos de plantas simultáneamente cultivadas en el Viejo y en el Nuevo Mundo en tiempos prehispánicos nos muestran sin lugar a dudas que al menos ellas han sido transferidas de un continente a otro. Aquí no cabe recurrir al manido recurso de explicar su presencia simultánea en ambos hemisferios por medio de las invenciones independientes. Pues, no es posible que un mismo organismo vivo se originara reiteradamente en partes distintas del mundo. Y como tampoco es posible que esas plantas migraran solas, tienen que haber ocurrido migraciones humanas transoceánicas, y con ellas haberse realizado el correspondiente transplante de culturas.

A nuestro entender, lo que debe de haber ocurrido es que al producirse la llegada de gentes procedentes del sudeste de Asia y Polinesia a este continente, los migrantes llevaban consigo algunas plantas de las que estaban acostumbrados a cultivar. Una vez establecidos aquí, las siguieron cultivando, al tiempo que buscaban en la flora local especies adecuadas para ampliar el número de las cultivadas. Pues, nadie mejor que el cultivador avezado puede llevar a cultivación exitosa las especies nuevas.

Que esto no sólo es factible, sino poco menos que seguro, se evidencia al considerar el caso del algodón (*Gossypium*), del que hay especies asiáticas y especies americanas. Los estudios genéticos han demostrado que el conjunto puede clasificarse en tres grupos: un primer grupo es nativo del Viejo Mundo, donde sus componentes se encuentran tanto en estado silvestre como domesticado; estas plantas son de 13 cromosomas grandes. Un segundo grupo es americano, y sólo se encuentran en estado silvestre; tienen 13 cromosomas pequeños. Finalmente, el tercer grupo está constituido por dos especies americanas cultivadas, y una hawaiana (*G. tomentosum*) que es silvestre; las tres especies son de 26 cromosomas, 13 grandes y 13 chicos. Por lo tanto, este tercer grupo es de evidente formación híbrida, ya que lleva en sí la serie americana y la asiática de cromosomas. Su origen debe explicarse admitiendo que una especie asiática, traída sin duda a través del Pacífico, estuvo algún tiempo en cultivo al lado de otra indígena americana. Y que una vez formada por hibridización la forma tetraploide (es decir, de 26 cromosomas), esta se escindió en dos distintas varie-

dades que, en el correr de los tiempos, se convirtieron en dos distintas especies: la *G. barbadense* y la *G. hirsutum*¹⁴.

En consecuencia, el testimonio de las plantas cultivadas por los indios en época prehispánica no sólo no se opone a la tesis que hace derivar del Viejo Mundo a las culturas agrícolas americanas, sino que la corrobora decididamente.

Y aún hay más. Este mismo testimonio, unido al de la arqueología y etnografía, nos señalan también que las culturas agrícolas americanas fueron traídas por dos distintas corrientes de población.

NOTAS

- (1) CANALS FRAU S., *Prehistoria de América*. Buenos Aires 1950.
- (2) Esto es lo que suponen hasta autores que, como el P. Cooper, admiten la posibilidad de los contactos culturales entre América y Oceanía. Véase COOPER J. M., *Areal and temporal aspects of aboriginal South American culture*, en *Primitive Man*, XV, 28 (1943).
- (3) SAUER C. O., *Agricultural origins and dispersals*, pág. 21 (1952).
- (4) SAUER C. O., *Cultivated plants of South and Central America*, en *Handbook of South American Indians*, VI, 507 (1950).
- (5) MANGELSDORF P. C., REEVES R. G., *The origin of Indian corn and its relatives*, pág. 289 (1939).
- (6) HAWKES J. G., *Potato collection expeditions in Mexico and South America*. Cambridge 1944.
- (7) HOEHNE F. C., *Botânica e agricultura no Brasil no século XVI*. São Paulo 1937.
- (8) BIRD J. B., *Pre-ceramic cultures in Chicama and Virú*, en *An appraisal of Peruvian archaeology*, pág. 24 (1948).
- (9) BIRD J. B., *Excavations in Northern Chile*, en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XXXVIII (1943).
- (10) UHLE M., *Fundamentos étnicos de Tacna y Arica*, en *Boletín de la Sociedad de Estudios Americanos*, II (1919).
- (11) SAUER C. O., *Cultivated Plants, etc.*, pág. 506.
- (12) MANGELSDORF-REEVES, citado, pág. 250.
- (13) BIRKET-SMITH K., *The origin of maize cultivation*, en *Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab*, XXIX, 3 (1943).
- (14) HUTCHINSON y COLABORADORES, *The evolution of the cultivated cottons* (1947).

EL MOTIVO EXPLANATORIO EN LOS MITOS DE HUAROCHIRI

Hermann Trimborn

Profesor de la Universidad de Bonn

En una de sus obras conocidas¹, Roberto Lehmann-Nitsche llamó la atención sobre el así denominado motivo "etiológico" o "explanatorio" en los mitos de los pueblos, a la vez que compiló un vasto material de Suramérica referente a este tema. La iniciativa del mencionado autor incita a seguir este criterio en los mitos de Huarochirí, transmitidos por el Dr. Francisco de Avila, los que he vertido y publicado por primera vez en su totalidad².

Pretendemos con ésto darnos cuenta cabal de los temas míticos donde es dable constatar un motivo "etiológico" o "explanatorio"; i.e. donde el mito también se presta para "apoyar con razones" los hechos naturales y culturales en su "estar-presente" (Da-Sein) y en su "ser-así" (So-Sein). Puesto que, en el examen subsiguiente se separan los fenómenos naturales de los culturales, excluimos evidentemente un determinado mitologema de la exposición: el de la creación y de su "causa prima" en que se basa, y que contemplado sólo conceptualmente, también perteneciera dentro de la esfera del etiológico, aunque en su estrecha relación con los problemas de divinidades, será objeto de una investigación aparte y especial.

Abarcando de una ojeada las materias etiológicas, que nos legó Avila, hallamos sorprendidos que en esas quedan omitidos algunos mitologemas importantes. Ante todo, el origen del nacer (alumbramiento) y el del morir, para los cuales en los mitos de otros muchos pueblos se busca dar una explicación, pero que aquí³, sin más ni menos, se los supone como condición esencial del género humano. Tampoco se aborda la procedencia de las plantas culturales⁴, tal como se lo "explica", v. g. el origen del maíz y de la yuca, con las extremidades corporales del hermanastro matado, en el mito de Pachacamay de la costa peruana⁵. Sin duda alguna estos indicios de deficiencia son dignos de ser considerados y que no pueden quedar inadvertidos creyéndose simplemente de que se trataría de una transmisión incompleta.

I.

Las manifestaciones tanto benéficas como funestas de la naturaleza: lluvias y granizadas, rayos y tempestades, las sufre el indígena directamente como fenómenos vitales de potencias soberanas, que en esa forma, con fuerzas superiores, se comunican con lo terrenal. Este incidente

emocional, desde el punto de vista de una cosmología explicativa intelectual, incluye una interpretación explanatoria de las manifestaciones mencionadas, cuyo sobrevenir el hombre creyente concibe como un modo de obrar de entes antropomorfos, aunque transcendentales.

Por esta razón es factible dirigirse a las divinidades con súplicas en demanda de lluvias. Se hacen patentes, especialmente, **PACHACAMAJ**, y su pariente **SUCIAHUILLCA** como "pluvio-dadores", a los que se encaminan, v. g. los Checa, con ofrendas de oro, plata y chicha enterrándolas cerca de la laguna de Suciahuillca⁶. Sin embargo, también al hijo de Pariacaca, **TUTAIQUIRI**, piden los Checa lluvias, y con este propósito organizan el **CHANCO**, un baile mágico⁷.

Empero el líquido fecundizador cuando se desata en forma de lluvia torrencial unida a granizadas y rayos, se torna para el hombre en maldición; es muy instructivo que en los mitos de Huarochirí, hasta con mayor frecuencia, se encuentra a la lluvia más bien como una maldición divina que como un beneficio excelso.

A manera de castigo por los pecaminosos desafueros insólitos y contranaturales (Hybris) de Tamtanaca, un hombre acomodado de **ANCHIKOCHA**, Pariacaca se lleva las casas de él y a sus llamas⁸. Asimismo en forma de lluvia y granizo amarillo y rojo arrastra a los habitantes de **HUAQIHUSA** del valle de Huarochirí, por haberle negado el debido acatamiento⁹; y se presenta como lluvia amarilla y roja, también en **MACACALLA** para destruir el villorío¹⁰. Durante la lucha decisiva en la que vence a su adversario **HULLALLO CARHUINCHU**, tal como corresponde a su quintuplicidad, hace llover en amarillo y rojo, y relampaguear en cinco lugares distintos simultáneamente¹¹. Asimismo para cazar al demonio zoomorfo **HUJI** que fué soltado por Huallallo Carhuincho, Pariacaca hace llover y relampaguear¹², y en su calidad de Dios-Huracán, se presenta en **YARUTINI** y se lleva a los habitantes¹³.

También a los hijos de Pariacaca, manifiestamente temidos, se les rinde culto y veneración como a divinidades de lluvia, de tempestades y de huracanes. Uno de ellos, **TUTAIQUIRI**, se hace presente por sobre los valles de **SISICAYA** y **MAMA**, en forma de una lluvia amarilla y roja¹⁴, mientras **MACAHUISA** socorre personalmente en forma de rayo y lluvia al Inca en su lucha contra los rebeldes¹⁵. Pero también a **LLOJLLAI-HUNANCUPA**, como hijo de Pachacamacaj¹⁶ le era propia la facultad de producir rayos, tal como llegamos a saberlo del pueblo de los Checa, **LLAJSATAMPU**¹⁷.

Mientras el sib de Pariacaca se nos caracteriza esencialmente como un grupo de divinidades de la tempestad, Pachacamacaj ostensiblemente es quien origina los movimientos sísmicos en los cuales manifiesta su ira de agitador del Universo.

Por eso, Pachacamacaj que con propiedad recibe el calificativo de **PACHACUYUCHIJ**¹⁸, sólo se estremece cuando está iracundo; si con esa oportunidad volteara el cuerpo entero causaría la destrucción del mundo. Como consecuencia se espantaba la gente cuando la tierra tem-

blaba, recordándose la cólera de Pachacamay¹⁹. Distinta es la cuestión en Pariacaca, el agitado por tempestades, quien acá y allá puede presentarse en forma de aguacero o chubasco, mientras a Pachacamay no le es dable desatar su enojo sobre algún lugar determinado; por más que sea capacitado sacudir el mundo entero, no tiene la facultad de distinguir entre amigos y enemigos. Por esta razón tampoco puede acudir en socorro del Inca, tal como lo hace el hijo de Pariacaca, **MA-CAHUISA**, a su vez ayudando contra los rebeldes, porque el terremoto destruyera simultáneamente, a los soldados del emperador²⁰.

Motivos similares aduce Lehmann-Nitsche²¹ respecto a algunos otros pueblos americanos. Entre los Muisca fué Chibchachum el que origina terremotos, cuando mueve el globo terráqueo al cambiarlo de un hombre al otro. De igual modo se explican los sismos entre los Zatopeca porque su "Atlante" — ídolo en la cúspide de un collado dentro de la Laguna de Tehuantepec — mueve sus hombros. En cambio entre los Maya de Guatemala, se interpretaba el ruido producido por Man durante el movimiento sísmico después de las primeras lluvias de los meses de junio y julio, como manifestación de enojo, porque las precipitaciones pluviales le mojaban su yacija.

Entre todos los ejemplos aprovechables, la interpretación de los sismos como una expresión de la ira divina, refleja más claramente el motivo explanatorio en el sentido de una "explicación" de un fenómeno natural, que una exégesis de la lluvia, granizo y rayo. La razón es que en éstos, de cierta manera, se trata de una aplicación del principio "impropia o apócrifa", porque los citados fenómenos de la naturaleza, aunque aparentan instrumentos de seres divinos, con ésto nada se dice que ellos no existieran independientemente del hecho que el poder mágico en las divinidades se sirviera de aquellos. Con una aplicación genuina del motivo etiológico, sin embargo, tenemos que habérnos en los ejemplos siguientes donde resulta una "explicación" mítica para el "estar-presente" o el "ser-así" de un fenómeno natural.

Así es que para los nativos resulta de confirmación la suposición de que la llama concebida como una constelación astral denominada **YACANA** o **CHACANA** (Orión), en horas de medianoche baje desde el firmamento para abreviar en las aguas del mar, debido a qué el océano no se desborda e inunda la tierra²².

La razón del por qué el mar esté poblado con peces nos da a conocer el mito de Coniraya. Esta, en su cólera sobre **URPAIHUACHAJ** (la procreadora de palomas) arroja al mar los peces que ella criaba en una lagunita; desde aquel tiempo hay peces en el océano²³.

No es de extrañar que entre los pueblos costeros ocupe un puesto destacado la interpretación de la aridez del ambiente con leyes existenciales divinas. Conforme a sus conceptos, **CON** indignado de los hombres que se pasaron de su culto al de Pachacamay, ya no manda llover²⁴. En cambio, como se había visto, en los mitos de Huarochiri, más pronunciadamente se patentizan las divinidades pluvidadoras. Las montañas y los valles de Huarochiri en sus perfiles actuales surgieron a raíz

de una querrela acalorada entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho durante la cual el primero se desata en forma de una lluvia torrencial, de manera que el paso de la época de Huallallo Carhuincho a la de Pariacaca se halla relacionado con una catástrofe telúrica²⁵. En la lucha final entre ambos, Pariacaca se presenta en un descomunal aguacero "amarillo y rojo", que las aguas no pueden desaguar formándose como consecuencia la laguna de MULLUKOCHA²⁶.

Asimismo, en dos casos se explica el origen de los manatales benéficos que surten los acueductos para la irrigación de los sembrados. Así, la fuente de RATAJTUPI cerca de YAMPILLA brotó de la chicha desparramada descuidadamente por CAPYAMA²⁷, por cual razón su origen es divino. Mientras tanto el líquido cristalino de la vertiente de Capyama debe su pureza a la manta humeral (Yakolla) de COLLQUIRI que en cierto modo le sirve de filtro cuando él pretende regularizar su caudal en exceso abundante y amanzador²⁸.

Un campo lucrativo y pletórico de fantasía para la aplicación de motivos etiológicos, como en muchos otros pueblos, representan las propiedades características de los animales.

Así, lo hurraño y asustadizo del venado que con recelo huya del hombre, su cazador, en una fábula breve que da la impresión de ser fragmentaria, se lo motiva de manera siguiente: "También se cuenta que anteriormente los venados se alimentaban de carnes humanas. Empero cuando se habían multiplicado bastante deliberaron sobre cómo sería posible seguir alimentándose de gente. Uno de los animalejos tiernos aun, malentendiendo el asunto tratado, preguntó: ¿de modo que la gente nos comerá a nosotros? Al oír esto los venados se desbandaron, y desde aquel día se tornaron en presa de los hombres"²⁹. De paso sea dicho, este mito contiene, a semejanza del capítulo IV ("La rebelión de los utensilios"), también el "Motivo del Mundo Trastocado".

Por el fragmento anteriormente conocido procedente de Francisco de Avila, ya nos es familiar el relato que la cola del zorro sea negra desde que ésta, cuando refugiado en el cerro HUILLCAKOTO, se le había mojado en las aguas del diluvio universal³⁰. En relación con eso, Lehmann-Nitsche supone que originariamente no se trataba de un diluvio "pluvial", sino más bien de un diluvio "ígneo", donde fué que se chamuscó la cola del zorro, y que posteriormente ese motivo algo raro fué sustituido por el diluvio universal. En este sentido remite también a los mitos de los Arecuná donde se refiere de la parte trasera chamuscada del agutí, aunque por cierto se opone a ese el hecho de las patas y manos mojadas del simio parauacú entre los Caxinauá (Cashinahua). Con razón previene Lehmann-Nitsche que aquí, en eso como con frecuencia en otras partes, llega a expresarse la convicción de una transmisión por herencia de atributos adquiridos³¹.

Otras materias en sentido idéntico de una interpretación mítica de características animálicas giran en torno del conocido mitologema sobre la bendición y la maldición de CONIRAYA³².

Así, el hecho que el puma asalte a la llama, y que especialmente la llama del pecador le sirva como alimento, representa un obsequio que le hizo Coniraya³³. Igualmente, adjudica al cóndor como comida cualquier clase de carroña, en particular, los guanacos y vicuñas muertas³⁴. Este motivo lo hallamos otra vez entre los Yurakare del río Mamoré, en la forma que el urubú está obligado al aprovechamiento de animales muertos³⁵. Al halcón como recompensa se le asigna los colibríes y otras aves como comida³⁶. Manifiestamente se conceptúa aquí al puma, al cóndor y al halcón como seres teriomorfos helíacos o solares, que en simpatía se relacionan con Coniraya, cuando éste se trastoca de un mendigo en Dios Sol. Por tal razón se les contraponen, la mofeta (añas), el zorro, y los papagayos como animales nocturnos cuyas propiedades peculiares se originan en la maldición de Coniraya. Con esa motivación mítica, pues, la mofeta queda condenada a heder y ambular por las noches³⁷, el zorro, a ser enemigo despreciable e inútil para el hombre³⁸, y el papagayo, a graznar detestablemente y a vagar sin sosiego; lo odian y ahuyantan los hombres³⁹. Merece atención la conceptualización antropocéntrica en los casos últimos.

Una posición destacada en el enmarcamiento de la interpretación mítica de los fenómenos naturales, finalmente ocupan las "interpretaciones" de las piedras antropomorfas o rocas y carros así supuestos. La distribución casi universal de este motivo, prueba Lehmann-Nitsche⁴⁰ con numerosos ejemplos de piedras y cerros zoo- y antropomorfos en toda América latina, desde Méjico hasta Chile⁴¹. Afín con eso también es la interpretación correspondiente a las estatuas monolíticas de Tiahuanaco que fueron consideradas por los indígenas posteriores como gente petrificada procedente de una edad del mundo anterior⁴². Hallamos este motivo en los mitos de Huarochirí en los casos siguientes:

Ya en conexión con la persecución de CAHUILLACA y de su hijo concebido de Coniraya, los encontramos transformados en dos rocas — las Islas de Pachacamac — que hoy las podemos ver todavía en el mar⁴³.

Empero el mismo Coniraya se vuelve roca posteriormente cerca de la acequia de HUINCOMPA más arriba del pueblo de CUPARA⁴⁴. Acontece esto después de la aventura amorosa con la bella CHOKESUSO, originaria de Cupara, la que, a su vez, se petrifica también algo más abajo de Coniraya en el desagüe de la acequia denominada COCCHALLA, donde la encontramos asentada como divinidad de fertilidad⁴⁵.

En cambio, otra piedra sobre el camino de San Damián a Anchikcha, que se hizo conocer como muslo y pubis de una mujer, se había considerado como la hija mayor del demonio Tamtañamca, a la que transformó en piedra HUATYACURI, el hijo de Pariacaca⁴⁶.

En la comarca de YARUTINI se veneraba una piedra sagrada, a la cual el mismo Pariacaca dió por nombre "KAPAJ HUANCA" cuando destruyó el pueblo que le negó el acatamiento, salvando a sólo un hombre y dándole vida perpetua, porque éste en el supuesto mendigo había reconocido al divino héroe cultural⁴⁷.

Se relaciona también con el motivo de Pariacaca la interpretación de numerosos bloques pétreos dispersos en el pedregal desértico de MACALLA, que el mito explica como metamorfosis punitiva de los habitantes⁴⁸. Finalmente, encuéntrase motivo similar explanatorio en el RUCANAKOTO, el "cerro digital" fálico, considerado como asiento, es decir, como la petrificación de una divinidad de igual nombre. Erase que Rucanakoto iba entre las gentes, y fué el único que con su miembro viril descomunal pudo satisfacer completamente a la ninfémata diosa de la fecundidad, la CHAUPINAMCA, la que más tarde se tornó en una piedra pentamorfa en la aldea de Mama⁴⁹.

II

A más de las aplicaciones del motivo explanatorio en las manifestaciones de un ambiente natural, también entre los indígenas del Perú, el "estar-presente" y el "ser-así" de las creaciones humanas, en especial, de los tradicionales hechos culturales, los hallamos atribuidos a un primigenio acontecer divino. Apenas precisa anotar que la diferenciación de grupos causales sólo existe en nuestra sistemática científica, pero no en el modo de pensar integral de los indígenas.

Tal como ocurre en muchos otros pueblos, la introducción inicial de hechos históricos y valores culturales, muchas veces se relaciona con la aparición de algún "héroe cultural", cuyo rol con manifiesta superposición histórico-religiosa, desempeñan en los mitos de Huarochirí, una vez Coniraya — la divinidad de la fase antigua —, y otra vez Pariacaca — la divinidad de la fase más joven. Coniraya, en otros tiempos, había creado las aldeas, los campos y los andenes de Huarochirí, y eso con sólo su verbo; también hizo manar a los acueductos por haber dejado caer al suelo, meramente, la flor de un bejuco⁵⁰.

La divinidad pluviadora de los ALLAUCA se denomina ANCHICARA, al rededor de quien se teje la graciosa leyenda amorosa con HUAILLAMA, de Surco. El y sus hijos son los responsables de que las aguas de las vertientes se almacenen en estanques y lagunas, y desde allí se desparramen por sobre la campiña de Allauca⁵¹. El héroe cultural de los CONCHA se llama COLLQUIRI, siendo él quien hizo correr las fuentes, él quien construye diques, instituyendo el servicio de regadío ordenado con justeza y cúlticamente bajo vigilancia de un guarda-aguas⁵².

Pero, el canal de irrigación que partía de la quebrada de COCOCHALLA a San Lorenzo de Quinti había sido prolongado hasta los campos de Cupara por Pariacaca personalmente⁵³. Se nos lo refiere en una bonita fábula cómo se había servido él de la colaboración de animales bondadosos, y de la emulación entre ellos, lo que nos proporciona la explicación del por qué el trazo de acueducto ostente una declinación repentina hacia abajo. "Pues, le debían haber ayudado los pumas, zorros, culebras, y todas las aves, limpiando y arreglando la acequia. En esta ocasión tuvieron una disputa los tigres y los pumas y demás animales sobre quién sería quien fuera alla cabeza para marcar la dirección, por-

que cada uno deseaba serlo. El zorro hizo prevalecer su opinión: "soy yo quien guiará", y de hecho se puso a la cabeza. Obtenida de esta manera la conducción, enfiló con precisión al Cerro de San Lorenzo, cuando una perdiz apareció inopinadamente con su "pis-pisi". Se asustó el zorro despenándose con un "huaj". Luego los demás con mucha ira decidieron que fuera la culebra quien se hiciese cargo de dirigente. A no haberse precipitado el zorro, la acequia hoy se hallaría mucho más arriba de lo que se la vé e inclinada hacia abajo. Empero, el sitio de la caída del zorro se puede observar en nuestros días con mucha claridad, porque, debido a la caída, la acequia lleva su curso desviado hacia abajo".

La tradición, de estabilidad efímera pronto se confunde con lo mitológico: con eso, igualmente, las reminiscencias históricas se cubren con el ropaje de un acontecer de tiempos inmemoriales (*Urzeitgeschehen*), y también en los motivos mitológicos se nos "explica" la historia de cada una de las colectividades, de sus migraciones y de sus asentamientos. Una transformación, tanto étnica como histórico-religiosa, cuya realidad no se necesita poner en duda, se había conservado en la tradición, y se entretejió en el rol de Pariacaca como portador cultural. Así es que la victoria alcanzada por Pariacaca sobre su contrincante Huallallo Carhuinchu, aportó a la expulsión de las tribus Yunca hacia las regiones vallunas más bajas cuando antes igualmente moraban en las serranías, y al asentamiento de pobladores posteriores — los hijos de Pariacaca —, a la vez que ayudó a abrirle paso al culto de Pariacaca⁵⁴.

Encontramos el mismo tema general, con digresiones de matices regionales. Se refleja en el mito de Yarutini, cuando sus vecinos rehusaron su acatamiento a Pariacaca, por lo que el dios ofendido, en forma de huracán, se los llevó de allí. Este hecho inicia la extinción de los pobladores antiguos, en lo local, y da comienzo al culto de Pariacaca⁵⁵.

En San Damián era familiar el mismo motivo con otra variante, ya que también en la aldea vecina de Macacalla se le negó sumisión en su primera visita a Pariacaca; por esta razón expulsó sus pobladores, adjudicando la campiña a sus "hijos", haciéndose rendir homenaje después de haber transformado en piedras a los habitantes precedentes⁵⁶. Manifiestamente se trata sólo de versiones locales, en las cuales se grabó, en la memoria de los hombres, una transformación estructural histórica de la población, acompañada por la sustitución del culto a Huallallo por la veneración de Pariacaca. Se vincula en eso una tradición poco clara en lo temporal con el acontecer pretérito del mito, que de esta manera también nos explica la estructuración étnica de la región. En este sentido se fundamenta, con una escena atrayente, el curso de los límites de los Quinti y Huarochirí frente a las tribus Yunca. Pues, Tutaiquiri, el hijo de Pariacaca, hallándose en una marcha victoriosa fué detenido con artimañas por una hermana de **CHOKESUSO**, la diosa de la fertilidad, que sentada en su camino, con aparente casualidad, le mostraba sus senos y las partes pudendas, para así seducirlo y demorarlo⁵⁷.

El antagonismo histórico entre los Checa y los Quinti tiene su origen en un mítico acontecer pretérito. Un predecesor de los Quinti intentó

engañar a uno de los Checa para conquistarse la gracia de Pariacaca. Sucede esto con ocasión de una caza para coger al demonio teriomorfo **HUJI**, puesto en libertad por Huallallo en contra de Pariacaca. "Muy lejos recién lo pudo coger un hombre de los Checa... Un Quinti le dijo: "querido amigo, puedes alegrarte de haber podido cazarle, vé y ponte su cola por adorno a manera de una culebra, y yo cargaré las carnes". Satisfecho el Checa se fué; pero el Quinti, tomando otro camino, se apresuraba para llevar la nueva a Pariacaca. "Padre", le dijo, "acabo de cogerle". Muy alegre Pariacaca alabó a **CHUCPAICO**, que así se llamaba el Quinti. Cuando poco después se acercaba el otro ofreciéndole a Pariacaca la cola, éste imprecó severamente a Chucpaico: "porque me habías mentido, tú y todos los Quinti han de vivir en querella, y a tí y tus hijos en adelante se les llamará 'hediondos'"⁵⁸.

Sin embargo, también nos refiere el mito, que a pesar de esta enemistad arraigada, por el culto unificador de Tutaiquiri, se llegó a una reconciliación posterior⁵⁹.

En la tribu de los Concha, la tradición mítica suministra una explicación del cómo quedó en poder del ayllu **HUALLA** la laguna de **YANSA** en el trascurso de su asentamiento⁶⁰.

Hasta alcanza su sanción la última denominación del imperio de Tahuantinsuyu, como lo llegamos a saber por el acontecer pretérito del mito; una visión regional la retroconduce al hecho, que después de la victoria de Pariacaca sobre Huallallo se había convocado a todos los pueblos de los cuatro puntos cardinales para que rindiesen veneración a Pariacaca⁶¹.

Eso induce a la comprobación de que las convicciones y usos religiosos predominantes, sea en general o en determinados detalles, deben su validez obligatoria al mito conservado desde el acontecer pretérito. Así es que en el mito se nos transmite la tradición que el mismo Pariacaca después de su victoria sobre Huallallo Carhuincho había dado la señal para su veneración, fundando asimismo la institución del sacerdocio de los **HUAJSA** y **YANCA**⁶².

Se desprende de eso que debía haber sido también Pariacaca quien anuló los sacrificios humanos en el uso al servicio de veneración a Huallallo Carhuincho, contentándose con ofrendas más humanitarias. Esta transformación, tal vez histórica, se nos hace comprensible en los mitos de Huarochirí con una escena relacionada con las andanzas terrenales de Pariacaca. "Pues, asomó un hombre que hallándose en peregrinación ritual había traído a uno de sus hijos, a más de mullus, coca y chicha de maní para ofrecérselo todo a Huallallo. Fué interceptado por uno de los hijos de Pariacaca que le preguntó a dónde se dirigía para sacrificar, y le contestó: "Padre, aquí a este mi hijo amado lo llevo a que sirva de alimento a Huallallo". Pariacaca le respondió: "Hijo mío, nada le lles, mas bien haz que regrese el joven al pueblo; los mullus, la coca y la chicha me brindarás a mí, empero, manda regresar a casa a tu hijo"⁶³.

Tales degollaciones de inocentes al servicio de Huallallo Carhuincho eran obligatorias desde el comienzo de la época de esa divinidad, quien

las había establecido, por decirlo así, como un tributo a percibir por la creación de la humanidad. “Después de haber triunfado Huallallo Carhuincho, a continuación habría creado al hombre, ordenándole engendrar sólo dos hijos. A uno de ellos, ingirió Huallallo mismo, al otro, al cual los padres más estimaban, habían de criarlo ellos”⁶⁴.

A la inversa, ahora Pariacaca después de su “victoria” introduce nuevas formas cúlticas. Acontece de esa manera, que en conformidad a su mandamiento, conservado en el mito, se ofrece en sacrificios entre todas las comunidades circunvecinas, coca y llamas a su hijo CHOKEHUAMPU, quien se supone moraba entre Sisicaya y Sucia, más abajo de Tuma⁶⁵. En cambio, su rival Huallallo, quien huyó donde los HUANCA, quedó reducido a sacrificios de perros, lo que explica también la costumbre entre los Huanca de comerlos⁶⁶.

Muchas usanzas y normas de conducta atribuye el mito a una institución divina. Fué el mismo Coniraya que en la huída mítica y persecución de Cahuillaca, pronuncia el interdicto de matar al cóndor, sentenciando toda transgresión para el futuro con la muerte. — “y si alguna vez te matare alguien, ha de morir él también”⁶⁷.

En conexión igual, el dios instaura el ritual conciliatorio que ha de observarse al ser muerto un puma o un halcón: “y, cuando alguien te mate, anualmente te sacará en una gran fiesta, poniéndote en su cabeza (de máscara), y sacrificará una de sus llamas, y en honor tuyo hará bailes”⁶⁸; respectivamente: “y, el hombre que alguna vez te mate, te ofrendará una de sus llamas, y en su baile te llevará como adorno en su cabeza”⁶⁹. En esta forma se explican los bailes de máscaras y los sacrificios de llamas como ritual de conciliación por un acontecer de tiempos inmemoriales.

El acontecer pretérito mitológico interpreta también al indígena el tránsito histórico-religioso de la creencia en el “cadáver viviente” — que pervive obscuramente en la memoria —, a la conceptualización del alma. La representación mítica lo inviste de un acontecer pretérito de la manera siguiente: “Otros pretenden saber que en aquellos tiempos nada se sabía de Pariacaca ni de Carhuincho, y ántes que ambos existiesen, los hombres se dirigían hacia una región superior para despertarse en YAURILLANCHA, es decir en la tal denominada HUICHICANCHA. Desde allí, pasados cinco días, regresaban a la tierra. Aquí solía esperarse el regreso del difunto, teniéndole preparadas comidas y bebidas. Cuando a su regreso pronunciaba las breves palabras: “ya regresé”, se había regocijado con sus padres y hermanos con el pensamiento de no morir jamás para siempre. En esto, otra vez había muerto un hombre, y los padres, hermanos, y su mujer le esperaban después de su deceso. Pero el quinto día, en el cual ya debía estar de regreso, no aparecía todavía. Recién al día siguiente, es decir, al sexto, retornó cuando sus padres, hermanos, y su mujer lo esperaban con enojo, y, cuando por fin se presentó, su mujer de continuo le increpó: “¿por qué fuiste tan perezoso?! Otros regresan sin desmayo! y a mí me hiciste esperar en vano”; en su ira la mujer le arrojó una coronta de maíz a la ánima que regresaba. Pero ésta con sólo

leve ruido dió la vuelta inmediatamente, y desde aquel tiempo nunca jamás un sólo difunto había regresado a la tierra"⁷⁰.

Sin embargo, merece ser repetido que para la mayor parte de la materia mítica, la explicación para el "estar-presente" y el "ser-así", precisamente en los casos civilizatorios y cúlticos en especial, se podrá ver en una institución remotísima por un "héroe cultural". Aquí ante todo se trata de personajes divinos, Coniraya y Pariacaca, donde en sus imágenes míticas se funden, el rol de una *creación del orden natural*, y el rol de una *institución del orden humano*.

*

Sea bien entendido que no todas las explicaciones *causales*, asentadas en las apuntaciones del Dr. Avila corresponden al criterio del motivo "explanatorio". Ciertamente, llegamos a saber que, según la creencia de los nativos, un nacimiento de gemelos o "kori", es la consecuencia de un pecado de los padres, el cual exigía una expiación, una purificación cúltica⁷¹; lo mismo un alumbramiento "ata" (i. e. de un niño con sorprendente pilosidad fuerte) ha sido enviado por Pariacaca, para advertir preventivamente un nacimiento "kori"⁷². Empero, las interpretaciones dadas aquí, no se hallan en el plano mítico, no son apoyadas en razones de un acontecer pretérito.

Por otra parte, encontramos en el mito mismo explicaciones, pero las que no ayudan en la interpretación de hechos naturales o culturales, y por lo tanto tampoco son "explanatorios"; v. g. respecto al origen del nombre URPAIHUACHAJ, por el hecho que la hija menor de esta divinidad huya de los requerimientos seductorios de Coniraya en forma de una paloma⁷³. O tal vez, la historia del origen de los CONCHA⁷⁴, que, en lo temporal, se pierde en el arcano del espacio mítico, sin que tal génesis tribal con un parentesco primigenio mitológico, significara una aplicación genuina del principio etiológico. Para deslindar con mayor exactitud, no es un motivo etiológico del mito, quizá, la creencia de un pecado⁷⁵, v. g. la transgresión del mandamiento que prohíbe dar muerte a un determinado animal⁷⁶; pero sí, la implantación inmemorial (*urzeitliche*) de este nexo causal dentro del orden universal ético, lo que el mito de Huarochirí, en el caso mencionado, explica con la bendición y la maldición de Coniraya.

NOTAS

(1) Lehmann-Nitsche, Robert: Studien zur südamerikanischen Mythologie. Die ätiologischen Motive. Hamburg 1939.

(2) Trimborn, Hermann: *Francisco de Avila*. Dämonen und Zauber im Inkareich. Leipzig 1939.

(3) Trimborn, Hermann: Dämonen und Zauber im Inkareich. Nachträge zum Khetschuawerk des Francisco de Avila. Zeitschrift für Ethnologie, Jahrgang 73, Berlin 1943.

(4) Trimborn: *Francisco de Avila*, p. 76.

(5) Trimborn: *Francisco de Avila*, p. 76.

- (6) Lehmann-Nitsche, p. 156.
- (7) Trimborn: Francisco de Avila, p. 116.
- (8) Trimborn: Nachträge, p. 156.
- (9) Trimborn: Francisco de Avila, p. 87.
- (10) Trimborn: Francisco de Avila, p. 88.
- (11) Trimborn: Francisco de Avila, p. 125.
- (12) Trimborn: Francisco de Avila, p. 92, 105.
- (13) Trimborn: Francisco de Avila, p. 107.
- (14) Trimborn: Francisco de Avila, p. 125.
- (15) Trimborn: Francisco de Avila, p. 100.
- (16) Trimborn: Francisco de Avila, p. 118.
- (17) Trimborn: Francisco de Avila, p. 110.
- (18) Trimborn: Francisco de Avila, p. 112.
- (19) Trimborn: Francisco de Avila, p. 117.
- (20) Trimborn: Francisco de Avila, p. 111.
- (21) Trimborn: Francisco de Avila, p. 118.
- (22) Lehmann-Nitsche, p. 160.
- (23) Trimborn: Francisco de Avila, p. 129.
- (24) Trimborn: Francisco de Avila, p. 80; cf. Tello, Julio C.: Wira Kocha, "Inca", vol. I, Lima 1923, p. 160.
- (25) Cf. Beuchat, Henri: Manual de Arqueología Americana, Madrid 1918, p. 612; Schmidt, Max: Kunst und Kultur von Peru, Berlin 1929, p. 121.
- (26) Trimborn: Francisco de Avila, p. 88.
- (27) Trimborn: Francisco de Avila, p. 92; Nachträge, p. 149; en Dávila Briceño (en Relaciones Geográficas, vol. I, Madrid 1881, p. 72.) se basan: Lehmann-Nitsche, p. 187; Jijón y Caamaño, Jacinto: La Religión del Imperio de las Incas, Quito, 1919, p. 323.
- (28) Trimborn: Francisco de Avila, p. 134.
- (29) Trimborn: Francisco de Avila, p. 135.
- (30) Trimborn: Francisco de Avila, p. 87.
- (31) Trimborn: Francisco de Avila, p. 81.
- (32) Lehmann-Nitsche, p. IX, 31, 33, 41.
- (33) Cf. Tello, p. 160.
- (34) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.
- (35) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.
- (36) Lehmann-Nitsche, p. 65.
- (37) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79-80.
- (38) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.
- (39) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.
- (40) Trimborn: Francisco de Avila, p. 80.
- (41) Lehmann-Nitsche, p. 163-192.
- (42) Cf. Karsten, Rafael: The Civilization of the South American Indians, London — New York 1926, p. 365; Kutscher, Gerdt: Chimu, Berlin, 1950, p. 97. (costa norte del Perú).
- (43) Tello, p. 164; Karsten, p. 338.
- (44) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79; cf. Lehmann-Nitsche, p. 187 (erróneamente: Cauillaca).
- (45) Trimborn: Francisco de Avila, p. 90; cf. Jijón y Caamaño, p. 402, (erróneamente: Umiloma); Lehmann-Nitsche, p. 188 (erróneamente: Umi-lompa).
- (46) Trimborn: Francisco de Avila, p. 90; cf. Jijón y Caamaño, p. 402, (erróneamente: Coccocha); Lehmann-Nitsche, p. 187-8, (erróneamente: en el Sienakaka).
- (47) Trimborn: Francisco de Avila, p. 86; cf. Lehmann-Nitsche, p. 184.
- (48) Trimborn: Francisco de Avila, p. 125.
- (49) Trimborn: Francisco de Avila, p. 126.
- (50) Trimborn: Francisco de Avila, p. 98.
- (51) Trimborn: Francisco de Avila, p. 77-8.

- (52) Trimborn: Francisco de Avila, p. 130.
 (53) Trimborn: Francisco de Avila, p. 135-7.
 (54) Trimborn: Francisco de Avila, p. 89.
 (55) Trimborn: Francisco de Avila, p. 94.
 (56) Trimborn: Francisco de Avila, p. 125.
 (57) Trimborn: Francisco de Avila, p. 125-6.
 (58) Trimborn: Nachträge, p. 157.
 (59) Trimborn: Francisco de Avila, p. 107.
 (60) Trimborn: Francisco de Avila, p. 100.
 (61) Trimborn: Francisco de Avila, p. 131.
 (62) Trimborn: Francisco de Avila, p. 106.
 (63) Trimborn: Francisco de Avila, p. 106-7; cf. Jijón y Caamaño,
 p. 323.
 (64) Trimborn: Francisco de Avila, p. 91-2.
 (65) Trimborn: Francisco de Avila, p. 76.
 (66) Trimborn: Francisco de Avila, p. 93.
 (67) Trimborn: Francisco de Avila, p. 93-4.
 (68) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.
 (69) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.
 (70) Trimborn: Francisco de Avila, p. 80.
 (71) Trimborn: Francisco de Avila, p. 127.
 (72) Trimborn: Nachträge, p. 159.
 (73) Trimborn: Nachträge, p. 161.
 (74) Trimborn: Francisco de Avila, p. 80.
 (75) Trimborn: Francisco de Avila, p. 131-2; Nachträge, p. 155-6.
 (76) Trimborn: Nachträge, p. 159.
 (77) Trimborn: Francisco de Avila, p. 79.

AYVU ROPYTA

Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá

León Cadogan

CAPÍTULO III

Yvy Tenonde

La Primera Tierra

I

Ñamandu Ru Ete tenonde gua,

o yvy rupa rã í oikuaá ma vy
o jeupe,

o yvára-py mba'ekuaá gui,

o kuaa-ra-ra vy ma

o po-pygua rapyta í re
yvy o guero-moñemoña í oiny.

Pindovy o mbo-jera yvy mbyte
rã re;
amboaé o mbo-jera Karaí amba re;

Pindovy o mbo-jera Tupã amba
re;
yvytu porã rapyta re o mbo-jera
pindovy;

ára yma rapyta re o mbo-jera
pindovy;

Pindovy peteĩ ñiruĩ o mbo-jera:
Pindovy re o je jokua yvy rupa.

El verdadero Padre Ñamandu, el primero, habiendo concebido su futura morada terrenal, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, hizo que en la extremidad de la vara-insignia fuera engendrándose la tierra.

Creó una palmera eterna en el futuro centro de la tierra; creó otra en la morada de Karaí (oriente); creó una palmera eterna en la morada de Tupã (poniente); en el origen de los buenos vientos (norte y N. E.) creó una palmera eterna; en los orígenes del tiempo-espacio primigenio (sud) creó una palmera eterna; cinco palmeras eternas creó: en las palmeras eternas está asegurada la morada terrenal.

II

Mboapy meme rire oĩ yva;
yva i jyta irundy:

Existen siete Paraísos;
el firmamento descansa sobre
cuatro columnas:

yvyra í py i jyta.
Yva i tuí va'é, yvytu py o ayña
i mondovy Ñande Ru.

Yvyra'í mboapy py rãgē o mboupa
ramo,
o ku'é poteri yva;
a'é rami ramo, o mbo-yta irundy
yvyra'í py;
a'é ramo aé, oĩ endãguã my,
ndo ku'é véi ma.

Yvy rupa mongy'á ypy í are,
mbói yma í; a'anga í te ma
ñande yvy py ãgỹ oiko va'é:
a'ete í va'é oime Ñande Ru
yva roka re.

Ñande Ru tenonde yvy rupa o
guero-ñe'ē ypy í va'ekue, o
guero-jae'ó ypy va'ekue,
yrypa í, ñakyrã pytä í.

Yrypa yma oime Ñande Ru yva
roka re:

a'anga í te ma ãgỹ o pyta va'é
yvy rupa re.

Y-amaí ko y-ja, y apo are.

Ñande yvy py oĩ va'é a'ete ve eỹ
ma:
a'ete va'é oime Ñande Ru yva
roka re;

sus columnas son varas-insignias.
El extenso firmamento con vientos
lo empujó nuestro Padre, en-
viándolo a su lugar.

Habiéndole colocado primeramen-
te tres columnas al Paraíso,
éste se movía aún;
por este motivo, le colocó cuatro
columnas de varas-insignias;
solo despues de ésto estuvo en su
debido lugar,
y ja no se movía más.

III

El primer ser que ensució la mora-
da terrenal fué la víbora ori-
ginaria ("ñandurié"); no es más
que su imagen la que existe
actualmente en nuestra tierra;
la serpiente originaria genuína
está en las afueras del Paraíso
de nuestro Padre.

IV

El primer ser que cantó en la mo-
rada terrenal de nuestro Primer
Padre, el que por primera vez
entonó su lamentación (canto
religioso) en ella, fué la "yry-
pa", la pequeña cigarra colorada.
La cigarra colorada originaria es-
tá en las afueras del Paraíso
de Ñande Ru:

es solamente una imagen de ella:
la que queda en la morada te-
rrenal.

V

Pues bien, el "y-amaí" (insecto
acuático) es el dueño de las
aguas, el hacedor de las aguas.
El que existe en nuestra tierra ya
no es el verdadero:
el verdadero (y-amaí) está en las
afueras del Paraíso de nuestro
Padre;

a'anga í te ma āgỹ ñande yvy py
oiko va'é.

Ñande Ru, yvy o japo vy, ka'aguy
meme araka'é; ñuú jipói araka'é

A'é rami ramo, ñuú rupa rã re o
mba'apo va'erã tuku pãrãrã í o
mboú. Tuku pãrãrã , guevi oi-
-kutu ypy í ague, kapi', í rem-
-bypy í o ñemoña: a'é gui maē
oiko ñuú.

Ñuú o guero-pãrãrã, o guero-chiri
tuku pãrãrã í. A'ete va'é Ñande
Ru yva roka re ma oime: āgỹ c
pyta va'é a'anga í te ma.

Ñuú o jekuaá í ma vy, o guero-
ñe'endu ypy í va'ekue, o guero-
vy'á ypy í va'ekue, inambú pytã.

Inambu pytã, ñuú o guero-ñe'endu
ypy í va'ekue, oime āgỹ Ñande
Ru yva roka re: yvy rupa py oi-
-ko í va'é, a'anga í te ma.

Ñande Ru yvy rupa o mbo-aí ypy
í va'ekue, tatu í.

A'ete va eỹ ma tatu í āgỹ reve
oiko va'e ñande yvy py:
a'é va'é a'anga í reí te m̃.

Pytũ ja, Urukure'á í.

Ñande Ru Kuaray, ko'ẽ ja.

ya no es más que su imagen el que
actualmente existe en nuestra
tierra.

VI

Cuando nuestro Padre hizo la tie-
rra, he aquí que era todo bos-
ques; campos no había, dicen.
Por este motivo, y para que traba-
jase en la formación de prade-
ras, envió al saltamontes ver-
de. En donde el saltamontes
clavó originariamente su extre-
midad inferior se engendraron
matas de pasto: solamente en-
tonces aparecieron las praderas.
El saltamontes originario está en
las afueras del Paraíso de nues-
tro Padre: el que queda ahora
no es más que una imagen suya.

VII

En cuanto hubieron aparecido las
praderas, el primero en ento-
nar en ellos su canto, el pri-
mero en manifestar su regocijo
por su aparición, fué la perdiz
grande (ynambu guasu).

La perdiz colorada que por prime-
ra vez entonó su canto en las
praderas está ahora en las afue-
ras del Paraíso de nuestro Pa-
dre: la que existe en la morada
terrenal no es más que su ima-
gen.

VIII

El primero en remover la tierra
en la morada terrenal de nues-
tro Padre fué el armadillo.

Ya no es el verdadero tatú el que
existe hasta el presente en
nuestra tierra: éste ya no es
más que su simple imagen.

IX

La dueña de las tinieblas es la
Lechuza.

Nuestro padre el Sol es dueño del
amanecer.

Según un dirigente muy avezado, a quien sometí estos versos para su corrección, Ñande Ru antes de hacer que se engendrara la tierra en la extremidad de su vara-insignia, hizo aparecer en una extremidad las llamas sagradas y en la otra la neblina vivificante. Agregó que Ñande Ru hizo que se encarnara el Origen de la tierra en las palmeras eternas: Pindovy re o mo-pyrõ yvy rapyta.

Las versiones de la creación de la Primera Tierra que se me narraba antes de divulgármeme las tradiciones secretas, omitían mención de Ayvú Rapyta e de Kuaa-ra-ra, englobando en un solo capítulo la creación de la tierra y de los cuatro Ñe'eng Ru Ete. Según Cantalicio, Yvy Pytã, Ñande Ru el asumir la forma humana creó la bóveda y los cuatro padres de la palabra; luego hizo surgir de las tinieblas una columna de madera indestructible: yvyra ju'y, para apoyar contra ella la tierra que iba creando:

Yvy o ñono ma vy, o mbo-yta ãgua
ma, yvyra ju 'y o mbo-jera;
kova'e ra'anga í ñande yvy py
oiko va'é, aju'y mirĩ; a'é
va'é yvyra ypy, yvyra yma.

Al crear la tierra, a fin de sostenerla creó una columna de madera indestructible; la imagen de esta columna que existe en nuestra tierra es el Aju'y Mirí (Ocotea). Este es el árbol primitivo, el árbol primigenio.

Fué mediante esta versión que pude descifrar el verdadero significado de la voz JU, siendo la definición que de ella me dió Cantalicio: o marã eỹ rã o upity va'é = el que ha alcanzado el estado de indestructibilidad; i marã eỹ va'erã = el que no puede ser destruído o sufrir daño. Según esta versión de Cantalicio (publicada en la revista CULTURA, Asunción, Octubre 1945) nuestro Aju'y es imagen de la columna indestructible creada por Ñande Ru para sostén de la tierra; según la mayoría, sin embargo, es un árbol privilegiado creado simultáneamente con el cedro para ser empleado por los Mbyá en la construcción de sus viviendas, etc. Esta creencia en que es árbol privilegiado débese, seguramente, al hecho de ser empleado para producir fuego (V. Cap. VII).

NOTAS

Pindovy: pindo ovy = palmera azul, las palmeras eternas, milagrosas, indestructibles. Según me ha informado el Dr. Gustavo Gonzalez, autor de un trabajo aún inédito sobre los indios Tapieté del Parapití, la voz ovy, hoy es empleada por esta parcialidad en Jagua Ovy = el perro azul, monstruo que devora la Luna durante los eclipses. Y según Nimuendajú, Jagua Ovy es el nombre que dan los Apapokuva al monstruo guardián del Paraíso de Ñanderuvusu. La voz JU, en las tradiciones religiosas mbya-guaraníes, tiene más o menos el mismo significado que ovy; y Nimuendajú, aunque no ha podido descifrar el origen de aquella voz, aseverando que "es un verbo defectivo que designa la existencia" (I. c., pág. 2), dice que su empleo con la acepción indicada es general entre las parcialidades guaraníes. Recalde, en sus Notas a la obra de Nimuendajú agrega: "Aceptamos plenamente la traducción del autor. En relación a JU, sabe que se

refiere a un ser, pero no consigue identificarlo. La voz JU pertenece a la mitología, y ha desaparecido del léxico. Es posible que los mismos paje no sepan lo que esta palabra significa". Entre los Mbyá o Jaguaká-va, conocen el significado de ambas palabras no solo los dirigentes, sino todos los miembros de las tribus, por superficiales que sean sus conocimientos de las tradiciones religiosas. Y el origen del empleo de estas voces para traducir el concepto de eterno, indestructible, milagroso, es el siguiente: los mburuvicha más avezados en las antiguas tradiciones enseñan que las vestimentas de los dioses son de color amarillo claro: JU = color del sol; y azul claro, color del cielo despejado: OVY. Estos colores son considerados, por consiguiente, sagrados y emblemáticos de la Divinidad; siendo indestructibles, eternos, como lo son el Sol y el Cielo, son empleados para traducir estos conceptos. De paso diré que el rojo es considerado como emblemático de la cólera, seguramente por ser del color de la sangre.

Mo-pyrõ: literalmente, hacer que ponga el pié; empléase con el significado de: hacer que se encarne. V. Cap. IV.

Amba: morada, mansión, empleado generalmente para designar la morada de los dioses. V. *mo-ambague*, Caps. III y IX, y la voz AMBAVA en el Tesoro de Montoya.

Karai amba; *Tupã amba*: la morada de Karai, la morada de Tupã, oriente y poniente, respectivamente.

Yvytu porã rapyta: el origen de los buenos vientos: los vientos norte y nor-este que anuncian la llegada de la Primavera.

Ara yma rapyta; *yvytu yma rapyta*: el origen o cimiento del espacio primigenio; el origen de los vientos originarios. El sud y el viento del sud que soplaban mientras Ñande Ru se dedicaba a las tareas de la Creación. A un indio le he oído decir que, para que se produzca el cambio de estaciones, trocándose el invierno en primavera, mudan los dioses los cimientos del espacio originario: o guero-va Ñande Ru ára yma rapyta.

Peteĩ ñirui: 5; lit.: una serie de compañeros: los dedos de una mano.

Mboapy meme rtré: 7; despues de dos veces tres.

Yva i tui va'é: la traducción que da Montoya de: i tui, es rebosar; pero en mbyá-guaraní parece más bien significar: hallarse en cantidad considerable.

O ayña i mondovj: lo empujó enviándolo; en Guaraní diríamos: o moada i mondóvo.

Poteri: todavía, aún. Guaraní: gueteri.

Rami: como. Guaraní: icha. Kórami = así; G.: kóicha.

O mbo-yta ramo: por haberle puesto cimientos. G.: o mbo-yta ha-gue re.

Py, my: corresponden a nuestras partículas pe y me, aunque a menudo, por eufonía, se emplean pe y me.

Mbói yma i: la víbora primigenia = *Leimadophis almadensis*.

Agj: ahora.

A'anga i te ma: ya no es más que su imagen. Yvy Tenondé, la primera tierra, de cuya creación trata este capítulo, fué destruída por el Diluvio (Cap. VI), despues de haber ascendido a los Paraísos todos los seres que la poblaban, los virtuosos en forma humana y los pecadores metamorfo-seados en seres irracionales. Creada Yvy Pyaú, la nueva tierra, la que habitamos, en reemplazo del mundo destruído (Cap. VII), fué poblada de imágenes de los habitantes de Yvy Tenonde. Como puede colegirse del contexto, la víbora ñandurié, el insecto acuático y-amaí, el saltamontes, la perdiz grande y el armadillo no son seres humanos que sufrieron la metempsicosis, sino aparecieron en su forma actual ya en la Primera Tierra. Es posible, por no decir seguro, que tambien el tapir o anta (tapi'i en mbyá-guaraní) y el jabalí (kochi en mbyá-guaraní) pertenezcan a esta categoría de seres originarios; pues el primero tiene su camino en el Paraíso, que es la Via Láctea: Tapi'i Rape — y el segundo es considerado

como animal privilegiado: *mymba porã*; tampoco figuran estos dos animales en las numerosas leyendas de metempsicosis que he escuchado.

Ñuu: pradera; Guaraní: ñu.

Tuku pārārã: especie de saltamontes verde, que se eleva muy alto en el aire emitiendo un chirrido agudo y penetrante. A este chirrido lo designan los Mbyá con la voz onomatopéyica *chĩrĩrĩ*, siendo una corrupción de esta voz la empleada en el nombre paraguayo del saltamontes de referencia: *tuku chilín*.

Ju: milagroso. V. la palabra *Pindovy* al comienzo de estas Notas; como también *Pindo Ju*, Cap. VI.

Yvy Tenonde

La Primera Tierra

(Continuación)

I

Ñande Ru Tenonde o ñe mbo-yvaropy pota; a'é rami ramo, kóromi í jayvu:

—Ndeé aé, Karaí Ru Ete, tata-endy ñeychyrõ re mba'eve o upity eỹ va'erã a no'ã va'é re mo ñeangareko ta nde ra'y, Karaí Py'aguachu. A'é vy ma e mo ñeenói Karaí Tataendy ja, ere.

O ñeangareko va'erã tataendy ry-apú rã re. Ara pyaú ñavõ, e rã re. Ara pyaú ñavõ, e mbo-mboguy uka í tataendy ñeychyrõ, tataendy ryapu o endu ãguã jeguakáva je-ayú porã gue. í, jachukáva je-ayú porã gue í.

Nuestro Primer Padre está por encerrarse en las profundidades del Paraíso; en vista de ella, en esta forma habló:

—Únicamente tú, Karaí Ru Ete, las hileras de llamas inasequibles en que yo me inspiro (que yo poseo) las harás vigilar por intermedio de tus hijos, los Karaí de corazón grande. Por consiguiente, haz que ellos se llamen los Señores dueños de las llamas (dí).

Ellos vigilarán aquello que ha de producir el ruido de crepitar de llamas. Cada Primavera haz que solivien las hileras de llamas para que escuchen el ruido de crepitar de llamas los bien amados que llevan la insignia de la masculinidad, las bien amadas que llevan el emblema de la feminidad.

II

A'é va'é rakykue gui, Jakairá Ru Ete py:

—Néi, ndeé re ñeangareko ta tatachina ñe'engatu rapyta rã í re.

Cheé jeupe ai kuaá va'ekue re e mo-ñeangareko nde ra'y, Jakaira

Despues de estas cosas, a Jakaira Ru Ete (dijo):

—Bien, tu vigilarás la fuente de la neblina que engendra las palabras inspiradas. (la neblina de las excelentes palabras).

Aquello que yo concebí para mí (concebí en mi soledad) haz

Py'a-guachu. A'é vy ma, e mo-
ñeenói: Tatachina ñe'engatu ja
rã í, ere nde jeupe.

III

A'é va'é rakykue gui, Tupã Ru
Ete py aipo e'í:

—Ndeé re ñeangareko ta Para
Guachu re, Para Guachu rakã
a'é javi re. Yvára ñe mbo-ro'y
rã a no'ã uka ta ndevy. Va'é re
ke, nde ra'y Tupã reta py'a-
guachu rupi mba'é ñe mbo-ro'y
eraa-uka jevy jevy yvy rupa re,
ñande ra'y je-ayú porã gue í
pe, ñande rajy jeayú porã gue
í pe.

IV

Ñamandu Ru Ete Tenonde gua
yvy rupa re Jeguaká-va apyre
í pe, Jachuká-va apyre í pe,
arandu porã o guero-yvõi uka
ta ma vy, Jakaira Ru Ete py
aipo e'í:

—Néi, tatachina rãgẽ í e mbo-upa
ñande ra'y apyte re, ñande rajy
apyte re. Ara pyaú ñavõ e roa-
tachina uka í nde ra'y Jakaira
Py'a-guachú pe yvy rupa.

A'e va'é rakykue gui:
ry, ñande rajy kue í ry oiko
porã í va'erã.

A'e va'é rakyke gui:
—Karái Ru Ete, ndeé ave tata-
-endy mba'é porã í e mbo-upa

que lo vigilen tus hijos los Ja-
kaira de corazón grande. En vir-
tud de ello, haz que se llamen:
dueños de la neblina de las pa-
labras inspiradas, dí a tí mismo

A continuación, a Tupã Ru Ete le
habló en esta forma:

—Tu tendrás a tu cargo el extenso
mar y las ramificaciones del ex-
tenso mar en su totalidad. Yo
haré que tú te inspires en las
leyes mediante las que se re-
freshará la divinidad (modera-
ción). Por consiguiente, tu en-
viarás repetidamente a la mora-
rada terrenal por intermedio de
tus hijos los Tupã de corazón
grande, aquello que refresca, pa-
ra nuestros bien amados hijos,
nuestras bien amadas hijas.

El verdadero Padre Ñamandu, el
Primero, estando por hacer des-
cender a la morada terrenal a
las generaciones de las que lle-
van la insignia de la masculini-
dad, de las que llevan el emble-
ma de la feminidad, dijo a Ja-
kaira Ru Ete:

—Bien, en primer lugar, alojarás
en la coronilla de nuestros hijos
la neblina (vivificante), y en la
coronilla de nuestras hijas. Cada
vez que retorna la primavera ha-
rás circular, por intermedio de
tus hijos los Jakaira de corazón
grande, la neblina por la mo-
rada terrenal.

Únicamente en virtud de ella (la
neblina) podrán nuestros hijos,
nuestras hijas prosperar.

V

A continuación (dijo):
—Karái Ru Ete, tú también, harás
que las llamas benéficas (sagra-

iñande ra'y je-ayú pe, ñande rajy je-ayú pe.

—Va'é re, che ra'y Tupã Ru Ete mba'é ñe mbo-ro'y rã a no'ã va'é gui, ñande ra'y py'á mbyte py e mbo-upa í.

A'é ramo aé, yvy rupa re o pu'ã reí va'erã reta, je-ayú porã í o mombiá ché ramo jepe, o guero-katupyry í va'erã.

Mba'é ñe mbo-ro'y gui vy aé, mbo-rayú reko rã í a'é ague no mbo-aku aei va'erã ñande ra'y je-ayú rã í, ñande rajy je-ayú rã í.

Ñamandu Ru Ete tenonde gua, o mo-ñeenói mba í ma vy gua'y ru ete rã, gua'y ñe'eng ru ete rã, i amba rã re aé aé í:

—Kova'é rakykue gui, a po mo-ñeenói rire ma, pene amba rã aé aé í re, yvy re jeguakáva reko rã í, jachukáva reko rã í, peẽ aé pei kuaá ne.

Va'é rakykue gui, o mbo-jeguakavyapu gua'y ru ete tenonde gua pe, o mbo-jachuka-vyapu gua'y chy ete tenonde gua pe, va'é rakykue gui aé yvy re o

das) se alojen en nuestros amados hijos, en nuestras amadas hijas.

VI

—Por ésto, mi hijo Tupã Ru Ete, aquello que yo concebí para refrescamiento (moderación, templanza) haz que se aloje en el centro del corazón de nuestros hijos.

Únicamente así los numerosos seres que se erguirán en la morada terrenal, aunque quieron desviarse del verdadero amor, vivirán en armonía.

Únicamente mediante quello que refresca (moderación, templanza), las leyes que pronuncié para regir el amor no producirán excesivo calor en nuestros futuros amados hijos, en nuestras futuras amadas hijas.

VII

Habiendo Ñamandu Ru Ete, el Primero, designado por sus respectivos nombres a los verdaderos padres de sus futuros hijos, a los verdaderos padres de las palabras (almas) de sus futuros hijos, cada uno de ellos en su respectiva morada, (dijo):

—Despues de estas cosas, despues de haber hecho que os lleméis por vuestros nombres, cada uno de vosotros en vuestra respectiva morada, las leyes que regirán en la tierra a los que llevan la insignia de la masculinidad y el emblema de la feminidad, vosotros las concebiréis.

Despues de estas cosas inspiró el canto sagrado del hombre a los verdaderos primeros padres de sus hijos, inspiró el canto sagrado de la mujer a las primeras

pu'ã reí reta va'erã oiko porã
í ãguã.

madres de sus hijas, para que
despues de ésto, en verdad, pros-
peraran quienes se erguirían en
gran número en la tierra.

O ñe mbo-yvaropy: se encierra en el interior o profundidades del Paraíso. Con el mismo significado empléase: *o ñe mbo-achojávaropy*, siendo *achojáva* (*ahoi háva*) otra voz empleada para designar los Paraísos, los lugares donde se cubren, se sustraen a la vista, los dioses. *O-py* es la casa de los cantos, plegarias y danzas rituales; de los que se introducen en esta casa para dedicarse a los ejercicios espirituales dicese: *oike opy* = se introduce en el interior de la casa, sobreentiéndose que es para dedicarse a la oración, etc. V. Cap. XVI. — Del contexto de estos versos podría deducirse que *Ñamandu Ru Ete* se habría retirado de toda ingerencia en el gobierno del Universo; así me informaron varios *Mbyá*, y así figura en la versión de este mismo mito que publiqué en la Revista de la Sociedad Científica del Paraguay. Pero los himnos y plegarias de los *Mbyá* demuestran que éste no es el caso, pues *Ñamandu Ru Ete* envía espíritus a la tierra para encarnarse (Cap. IV) y se le invoca diariamente. Es él quien, por intermedio de sus hijos los *Ñamandu Py'a-guachu*, hace que el sol haga su recorrido diurno (Cap. II); y como el Sol es la fuente de toda vida y *Ñamandu* lo tiene a su cargo, no figuran sus atribuciones en este capítulo. Cierta similitud entre este mito y la egipcia en la que el dios Ra entrega el universo a sus lugartenientes, llamará la atención de quienes creen hallar analogías entre el egipcio y el guaraní (me refiero a un ensayo publicado por el Prof. Pablo Alborno en REVISTA DE TURISMO, Asunción, que lastimosamente se me ha traspapelado), como entre las mitologías del Viejo Mundo y nuestro continente.

ko rami: en esta manera. También se dice: *gui rami*.

po-pygua: llamada también: *yvyra'i* = la vara-insignia.

Karai Py'a-guachu, Jakatra, Tupã y Ñamandu Py'a-guachu: los *Karai*, etc., de corazón grande, hijos de los dioses que ejecutan los designios de sus padres. Al invocar a los dioses se les suplica enviar a sus hijos de corazón grande para inspirar valor a los hombres, moderar sus pasiones, resucitar a los muertos, etc. (Cap. IX). Al referirse a los cuatro primeros padres de la palabra-alma, emplean a veces los *Mbyá* el nombre: *i puru'ã eỹ va'é* — los que carecen de ombligo, porque no fueron engendrados. Los *Karai Py'a-guachu*, etc., ya fueron engendrados, diferenciándose de sus padres en el hecho de tener ombligos. Además de estos "hijos de corazón grande", tienen los dioses otros ejecutores de su voluntad, los *Ñamandu Avaete*, Ñ. *Kuchuvi*, Ñ. *Rekoé*. Ellos son agentes de destrucción, siendo el significado de *avaete*, feroz; *kuchuvi* = sacudir, menear; *rekoé* = de distinta o maligna naturaleza. (Véase notas correspondientes a la voz *avaete*, Cap. VI). Además de los citados, tiene *Tupã Ru Ete* (y casi con seguridad los demás dioses) a los *Tupã Aguiyjeí* y *T. Ñe'engija*, mensajeros mansos, benévolos. Los hijos de los dioses que llevan el sobrenombre de *tekoé*, *avaete* y *kuchuvi* tienen por tarea, entre otras cosas, el de perseguir a los duendes malévolos:

Ja echa eỹ va'é mo tare'ỹ á
Tupã Avaete kuery, etc.

Los que persiguen a los seres in-
visibles (duendes) son los *Tupã*
Avaete, etc.

Tupã Ru Ete: llamado también *Tupã Yma*. El hecho de ocupar *Tupã Ru Ete* = el verdadero padre de los *Tupã* el quinto lugar en la teogonía *mbya-guaraní* y lugares más secundarios aún en la mitología de los *Ava*

Guaraní, los Apapokuva y los Tupinamba (V. l. c. de Samaniego, Nimuendajú y "Civilización Guaraní" de Bertoni) da la razón a Nimuendajú cuando habla del "abuso que hicieron de su nombre los misioneros que lo han introducido para la designación del Dios cristiano en todo el Brasil, el Paraguay y gran parte de Argentina y Bolivia..." Y destruye, creo, mas de una enjundiosa hipótesis sobre la presunta etimología de esta voz ("...bellas construcciones teóricas, insuficientes para la justa comprensión de la realidad..." como dijera mi amigo Egon Schaden, de la Facultad de Filosofía de São Paulo); obras, en su mayoría, de eruditos que creen poder prescindir de la colaboración de los únicos autorizados a enseñarnos algo al respecto: los indios mismos!

Tataendy ryapu: ruido de crepitar de llamas. Todo trueno que se escucha en Oriente (especialmente en primavera) es producida por las hileras de llamas a cargo de Karái Ru Ete, quien las destapa para que escuchén el ruido los hombres. A Karái Ru Ete, también se le llama: tataendy ryapu ja = el dueño del ruido de crepitar de llamas.

Tatachina ñe'engatu rapyta: el origen de la neblina de las, o que engendra las, excelentes palabras. Es mediante las palabras engendradas por la neblina de Jakaira, es decir, los mensajes divinos recibidos de este dios, que los médicos agoreros adquieren la buena ciencia — arandu porã — que los convierte en lugartenientes de Jakaira: Jakaira kuery pyronga (Cap. IX).

Tatachina rãgê e mbo-upa ñande ra'y apyte re: primeramente haz que se aloje la neblina (vivificante) en las coronillas de nuestros hijos. Las llamas sagradas de Karái Ru Ete que inspiran fervor, y la neblina vivificante que confiere sabiduría y el poder de conjurar maleficios, penetran en el alma humana a través de la coronilla: apyte. La templanza, la moderación en cambio; yvára ñe mbo-ro'y, enviada por Tupã Ru Ete, se aloja en el pecho o corazón: ñande ra'y py'a mbyte mbyte py = en el mismísimo centro del corazón de nuestros hijos. Compárese el texto con las plegarias que figuran en el Cap. IX.

Yvára ñe mbo-ro'y reko rã: las leyes que producirán el refrescamiento de la divinidad: la templanza y moderación, siendo sus manifestaciones visibles las lluvias y el granizo. V. Cap. XVI, en que Tupã envía un granizo para ahuyentar el alma de un tigre que se había encarnado en el hijo de Kapitã Chiku.

Mbo-aku aei: calentar excesivamente, excitar hasta un punto peligroso (guaraní: ahéi, jahéi). El fervor producido por las llamas de Karái es moderado por la templanza: yvára ñe mbo-ro'y, de Tupã.

Jeguaka vyapu, jachuka vyapu: el ruido del adorno del hombre, el ruido del adorno de la mujer (en la danza ritual), nombres religiosos de los cantos sagrados del hombre y la mujer, respectivamente.

Para Guachu rakã a'e javi: las ramas del mar grande, en su totalidad. A'é javi ha desaparecido de nuestro léxico, pero lo da Montoya en su "Tesoro".

Tataendy mba'é porã: llamas sagradas. Mba'é porã kue ry = los seres buenos: los dioses.

Aé: solo. Iño, como ya se ha dicho, significa muy, superlativamente; solo, lo traducen por la voz aé (guaraní: ño); v. g.: Ch'aé í aiko = vivo solo.

Ja: dueño. Guaraní: jára.

RICHARD THURNWALD 1869-1954

Herbert Baldus

Faleceram, quase ao mesmo tempo, as duas figuras mais representativas entre os etnólogos modernos de língua alemã. Richard Thurnwald morreu em 19 de janeiro de 1954 e o padre Wilhelm Schmidt no dia 10 do mês seguinte. Eram, também, quase da mesma idade. Aquê-le nasceu em 18 de setembro de 1869, êste em 16 de fevereiro do ano anterior.

Ambos produziram, incessantemente, até o seu fim. Mas, os seus caminhos foram bem diversos. Schmidt nasceu na Vestfália e foi para a Áustria, onde criou a chamada "Escola de Viena". Thurnwald veio ao mundo em Viena e lecionou em Berlim. Embora ambos fôssem pessoas agradáveis e acessíveis, tinham caracteres essencialmente diversos e se mostraram antagonistas no campo da ciência. Uma prova disto é a crítica de Thurnwald à Teoria dos Ciclos Culturais e à Escola Histórico-Cultural¹.

As linhas seguintes limitar-se-ão a dar algumas notas sôbre o mestre da universidade de Berlim e sua obra. Como pesquisador de campo com longos anos de experiência, Thurnwald frisou incansavelmente a importância do empirismo, combatendo as orientações especulativas. Mas, nem por isso se contentou em descrever fatos e opô-los às hipóteses. Justamente seus últimos livros foram os que mais revelaram o pensador esforçado em obter uma visão geral do destino da humanidade².

Desde que, em 1889, se matriculou na Universidade de Viena, Thurnwald sentiu-se atraído por problemas sociológicos. Mas, como naquele tempo não havia, ainda, cursos de sociologia e etnologia, resolveu estudar jurisprudência, economia e línguas orientais. Formou-se em direito. Realizou sua primeira pesquisa de campo na Bósnia, investigando aspectos tradicionais de indústria e comércio.

Em 1901 começou a trabalhar no Museu Etnológico de Berlim. Foi esta instituição que o mandou, em 1906, para a Micronésia, o arquipélago de Bismarck e as ilhas de Salomão. Explorando estas regiões do oeste do Pacífico até 1909, Thurnwald reuniu não só coleções etnográficas, mas estudou a economia, língua, mitologia, organização social e outros aspectos das diversas culturas, bem como a psique dos indivíduos. Em 1912 foi para a Nova Guiné onde ficou até 1915. Subindo o rio Sepique, penetrou em terra incógnita cujos habitantes nunca tinham visto um homem branco. Um dos resultados mais conhecidos desta expedição é o trabalho sôbre a organização do parentesco dos Bánaro.

Em 1930, Richard Thurnwald, acompanhado de sua esposa, a etnóloga Hilde Thurnwald, seguiu para a África Oriental a fim de estudar a mudança cultural. Dois anos depois, ambos investigaram em Bougainville o que, a êsse respeito, sucedera aos indígenas desta ilha desde a visita que lhes fizera Richard Thurnwald em 1907.

Infelizmente permanecem inéditas, ainda, grandes partes dos resultados tanto desta última como das mencionadas outras expedições ao oeste do Pacífico. Fazemos votos para que a aluna e companheira do eminente pesquisador consiga publicá-los quanto antes.

Depois da primeira guerra mundial, Thurnwald ingressou no magistério universitário, lecionando, primeiro, em Halle, e, desde 1924, em Berlim as matérias de etnologia, sociologia e etno-psicologia. Quando, depois da segunda guerra mundial, elementos descontentes com a orientação dada à universidade berlinense, situada no setor de ocupação russa, fundaram uma "Universidade Livre", no setor de ocupação americana da antiga capital da Alemanha, Thurnwald passou para esta e aí continuou até morrer. Em diversas épocas de sua vida deu, também, cursos em várias universidades norte-americanas, isto é, na da Califórnia (Berkeley), de Yale, de Harvard e de Syracuse.

Thurnwald era bem o contrário de um mestre-escola modelar e de um orador brilhante. Mesmo na cátedra continuava introvertido, interrompendo, freqüentemente, a preleção a fim de tomar notas para uso próprio.

E' difícil definir sua obra com um simples rótulo. Thurnwald, o etnólogo, sociólogo, psicólogo, jurista e economista com trabalhos fundamentais em tôdas essas especializações, é designado como "funcionalista" nos tratados metodológicos de Lowie e Mühlmann. Assim, no livro de Lowie, a segunda das duas partes do capítulo intitulado "Functionalism: pure and tempered" é uma apreciação crítica da obra de Thurnwald, frisando o caráter sociológico de sua orientação³.

Tratando dos representantes principais das tendências funcionalistas na etnologia, Mühlmann⁴ escreve a respeito das orientações características de Thurnwald: "Como sociólogo aperfeioou, metódicamente, o princípio de seleção biológica exigindo o estudo do peneiramento social; prosseguiu no desenvolvimento, portanto, da linha do antigo darwinismo social de Darwin e Spencer. Na psicologia social e étnica, Thurnwald é continuador de Bastian. Nas suas idéias sôbre problemas de evolução pode ser ligado, antes de tudo, a Tylor. Mas Thurnwald revela também, e pronunciadamente, orientação histórica e pode-se dizer que só êle cobre a lacuna deixada, com referência à etnologia, pela 'Escola Histórica' berlinense do século passado. Naturalmente, Thurnwald possui rica experiência de trabalho de campo. Distingue-se dos funcionalistas da Europa Ocidental, também, por não restringir a etnologia ao estudo dos povos-naturais, considerando, por princípio, todos os povos objeto de suas pesquisas. E' verdade que Thurnwald tem a particularidade de não designar seus trabalhos como 'etnológicos' quando tratam de povos 'superiores', mas como 'sociológicos'."

O livro intitulado *Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft* (Berlin 1950) em que colaboraram amigos e antigos alunos de Thurnwald para prestar-lhe homenagem por ocasião de seu octogésimo aniversário, contém uma bibliografia de 353 publicações e 8 manuscritos inéditos do aniversariante.

Das obras publicadas destacam-se:

Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel, 2 volumes, Berlin 1912, 538 e 92 pp.

Ethno-psychologische Studien an Südsee-Völkern. Leipzig 1913, 163 pp.

Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neuguinea. Stuttgart 1921, 274 pp.

Psychologie des primitiven Menschen, Handbuch der vergleichenden Psychologie I, pp. 147-320, München 1922.

180 artigos in: M. Ebert: *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin 1924, e ss.

Die Eingeborenen Australiens und der Südsee-Inseln, Tübingen, 1927, 48 pp.

Papuanisches und melanesisches Gebiet südlich des Äquators einschliesslich Neuguinea, Das Eingeborenenrecht II, pp. 543-656, Stuttgart 1929.

Koloniale Gestaltung. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung. Hamburg 1939, 492 pp.

Völkerkunde von Afrika, Essen 1940, xv, 665 pp. (em colaboração com H. Baumann e D. Westermann).

Der Mensch geringer Naturbeherrschung. Sein Aufstieg zwischen Vernunft und Wahn. Berlin 1950, 157 pp.

A obra-prima de Thurnwald é *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen* (A Sociedade Humana em suas bases etno-sociológicas). Seu primeiro volume intitulado "Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern" (Berlin & Leipzig, 1931, xxiii, 311 pp.) apresenta, depois de longa introdução sobre problemas gerais da etnologia e sua história, uma série de resumidas descrições da vida e cultura dos povos-naturais de diversas partes do mundo: captadores, agricultores e pastores, a título de exemplificação. O segundo volume (1932, viii, 360 pp.), "Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bündnen im Lichte der Völkerforschung", trata da organização social propriamente dita. "Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Lichte der Völkerkunde" é o título do terceiro volume (1932, vii, 248 pp.) dedicado ao estudo da economia. O quarto volume (1935, xix, 377 pp.) chama-se "Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur im Lichte der Völkerkunde", tratando, depois de definir numerosos termos técnicos, dos problemas de origem e desenvolvimento das organizações políticas, bem como dos conceitos de "cultura" e "civilização", "progresso" e "ciclo" e outros assuntos que mais atraíram o teórico em Richard Thurnwald. Talvez contenha este quarto volume os elementos que mais caracterizam a personalidade científica do autor. O quinto volume (1934, viii, 232 pp.), intitulado "Werden, Wandel und Gestaltung des Rechtes im Lichte der Völkerkunde", "deve ser considerado fundamental para o estudo das origens do direito", como Emílio Willems escreveu prefaciando sua versão portuguesa⁵.

Convém chamar a atenção para a repetição das palavras "Werden, Wandel und Gestaltung" ("desenvolvimento, mudança e formação") nos títulos dos volumes II, III, IV e V, pois revelam a importância dada por Thurnwald aos aspectos dinâmicos em todos os objetos de suas pesquisas.

A bibliografia publicada em 1950 menciona como sendo o VI volume da *Sociedade Humana* o manuscrito de um "ensaio de uma paleopsicologia". Este trabalho apareceu impresso⁶, em 1951, sob o título *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren, Versuch einer Paläopsychologie von Naturvölkern*, mas sem a declaração expressa de ser parte da referida obra monumental. Thurnwald pretendia dar com êle "uma história do pensamento" (p. 10).

Não figuram naquela bibliografia os seguintes artigos: "Eine Meinung zum Drama der Menschheit", *SCIENTIA*, junho de 1953; "Sippe und Stamm", *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1953, pp. 272-277; "Der Wandel der Erscheinungen und Gedanken des Zusammenlebens", *SOCIOLOGUS N. S.*, I, pp. 8-31, II, pp. 26-52, Berlin 1951-52. Tão pouco é mencionada a nova série do *SOCIOLOGUS*, importante revista dirigida por Thurnwald e por êle fundada, em 1925, sob o título *ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SOZIOLOGIE*, deixando de existir em 1933 com a supressão da liberdade do pensamento na Alemanha e ressuscitando em 1951 como publicação em alemão e inglês.

Os estudiosos que não sabem alemão, podem entrar em contacto directo com as idéias de Thurnwald pelas suas publicações seguintes:

Em inglês:

- Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea. *Mem. Am. Anthr. Asso.*, III, pp. 251-391. 1916.
- Social Problems of Africa. *Africa* 1929, pp. 130-136.
- Social Systems of Africa. *Africa* 1929, pp. 221-242.
- 4 artigos in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1930 e s.
- The Missionary's Concern in Sociology and Psychology. *Africa* 1931, pp. 418-433.
- Economics in Primitive Communities*. London 1932, 314 pp.
- Sociology: Its Content and Application. *Social Forces* XI, pp. 161-175, 1932.
- Social Transformations in East Africa. *Am. Jr. of Sociol.* XXXVIII, pp. 175-184, 1932.
- The Psychology of Acculturation. *Am. Anthropologist* XXXIV, pp. 557-569, 1932.
- The Missionary's Anthropological Research. *Int. Inst. of Afr. Languages & Cultures, Memor. VIII*, London 1932, 31 pp. (em colaboração com Westermann).
- The Social Function of Personality. *Sociology and Soc. Res.*, XVII, pp. 203-218, 1933.
- Some Traits of Society in Melanesia. *Proc. 5th Pacific Sc. Congr.*, Victoria and Vancouver, British Columbia, 1933, pp. 2805-2814, 1934.
- Adventures of a Tribe in New Guinea (the Tjimundo). *Essays presented to C. G. Seligman*. London 1934, pp. 345-360.

- Stone Monuments in Buin. *Oceania* V, pp. 214-217, Sydney 1934.
- Pigs and Currency in Buin. Observations about Primitive Standards of Value and Economics. *Oceania*, V, pp. 119-141, Sydney 1934.
- Black and White in East Africa*. London 1935, 409 pp.
- Studying Savages in Melanesia. *The Yale Rev.*, XXXVI, pp. 313-332, 1936.
- The Price of the White Man's Peace. *Pacific Affairs*, IX-3, 1936, 11 pp.
- Profane Literature of Buin. *Yale Univ. Publ. in Anthropology*, VIII, New Haven, 1936, 15 pp.
- The Crisis of Imperialism in East Africa and elsewhere. *Social Forces*, XV, pp. 84-91, 1936.
- Contributions toward Analysis of the Mechanism of Culture. I: Civilization and Culture. *Am. Sociol. Rev.*, I, pp. 387-395, 1936. — II: Progress Viewed as a Component in the Configuration of Culture. *Am. Sociol. Rev.*, I, pp. 604-613, 1936. — III: Cultural Rotation, Its Propulsion and Rhythm. *Am. Sociol. Rev.*, II, pp. 26-42, 1937.
- The African in Transition. Some Comparisons with Melanesia. *Africa* XI, pp. 174-186, 1939.

Em francês:

Direction et séthisation comme problème socio-psychologique. *Congr. Internat. de Psychologie Appliquée*. Paris 1929.

Un questionnaire psycho-physio-morphologique pour l'étude de la psychologie des races. *Revue Anthropologique*, XL, pp. 262-277, 1930. (em colaboração com F. H. C. van Loon).

L'Économie Primitive. Préface et traduction de Charles Mourey. Bibliothèque Scientifique. Payot, Paris 1937. 390 pp.

L'Esprit Humain: éveil, croissance et tatonnements. Essai de Paléopsychologie. Traduction d'André Coeuroy. Bibliothèque Scientifique. Payot, Paris 1953. 344 pp.

Em português:

Numerosos verbetes do *Dicionário de Etnologia e Sociologia* de Baldus e Willems contêm versões de definições e comentários dados por Thurnwald em várias de suas obras, principalmente na *Sociedade Humana*. Aliás, um retrato de Thurnwald encontra-se pegado ao frontispício daquele *Dicionário*. A revista **SOCIOLOGIA** publicou em continuações, do n. 3 do vol. III até o n. 1-2 do vol. VII (São Paulo 1941-1945), em tradução de Emílio Willems intitulada "Origem, formação e transformação do Direito à luz das pesquisas etnológicas" as primeiras 130 páginas do quinto volume da *Sociedade Humana*.

*

Richard Thurnwald, um dos maiores inspiradores da etnologia moderna, era um guia de seus discípulos pessoais, sempre lhes aplanando os caminhos. Mesmo na idade avançada continuou amigo, sempre cuidando dos interesses dos amigos. Pensou também no Brasil. Foi um dos primeiros a inscrever-se como membro do XXXI Congresso Internacional de Americanistas a ser realizado na capital de São Paulo, em agosto de 1954.

- (1) Versão portuguesa no *Dicionário de Etnologia e Sociologia* de Baldus e Willems, São Paulo 1939, pp. 49-54.
- (2) Cf. as minhas resenhas na *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. V, São Paulo 1951, pp. 264-265, e vol. VI, 1952, pp. 516-517.
- (3) Robert H. Lowie: *The History of Ethnological Theory*, New York 1937, pp. 242-249.
- (4) Wilhelm Mühlmann: *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart 1938, p. 162.
- (5) SOCIOLOGIA, vol. III, n. 3, São Paulo 1941, p. 238.
- (6) Duncker & Humblot, Berlin, 448 pp.

FORMAS DE CRIAÇÃO DE GADO NO ARQUIPÉLAGO MALAIO

Josefine Huppertz

O Arquipélago Malaio ou Insulíndia estende-se, de ambos os lados do equador, entre a Ásia e a Austrália, não apresentando senão ligeiras variações do ponto de vista do clima, sobretudo no tocante às condições de temperatura. Chuvas abundantes possibilitam a existência de exuberantes florestas virgens na parte ocidental do arquipélago, ao passo que a porção oriental de Java, a ilha de Madura e as pequenas ilhas da Sonda são dominadas de extensas savanas, consequência da estiagem aí provocada, no fim do verão, pela monção sueste, relativamente seca em virtude da proximidade da Austrália.

Desde as invasões dos pré-malaios vindos do continente asiático, que (por exemplo, os Batak de Sumatra) praticam a cultura de queimada ou milpa com arroz das montanhas (*ladang*) e a criação de porcos, a primitiva população ilhéia foi rechaçada pouco a pouco para as florestas ínvias do interior, onde continuam vivendo ainda hoje como primitivos coletores (entre eles, os Kuba e Mana de Sumatra). As populações mais jovens, de imigração mais recente, os "malaios costeiros", fortemente mongolizados e de cultura achinesada, dedicam-se à lavoura e criação de gado de porte. Em consequência da penetração da alta-cultura hindu deram origem a esplêndidas paisagens culturais com campos de arroz artificialmente irrigados (*sawahs*). A cultura brâmane, proveniente da Índia Anterior, bem como de influências budistas fizeram surgir em Java e Bali grandes reinos, dos quais ainda hoje nos falamos expressivos monumentos de arte. Partindo de Málaca, o Islão avançou até Java como potência conquistadora, mas também favorecendo o desenvolvimento cultural, até ser, por sua vez, superado pelo Cristianismo. Povos europeus vieram substituir o comércio árabe, entre eles principalmente os holandeses que, graças à sua colonização, contribuíram para o grande progresso econômico particularmente de Java. Esta ilha, com seus 52 milhões de habitantes, é hoje a região mais densamente povoada da Indonésia, cuja população total é avaliada em cerca de 80 milhões de habitantes. Sumatra, que do ponto de vista geológico e climatológico apresenta as mesmas condições de Java, somente desde tempos mais recentes vem sendo submetida a uma colonização mais intensa, tendo ficado, por isso, em situação de considerável atraso econômico e cultural em comparação com Java. Prova este fato que não só o meio-ambiente, mas também o desenvolvimento histórico-cultural influem nas funções decisivas de um país.

Vindo sobrepor-se à vida econômica dos ilhéus, as culturas invasoras não somente levaram à substituição, em muitos pontos, da pri-

mitiva economia coletora e da lavoura a enxada pela cultura de arado, como ainda modificaram, em vários aspectos, as formas de criação de gado entre os naturais. Outrora os animais, especialmente os porcos, sempre existentes em grande número, se criavam soltos na aldeia, pegando-se de caso em caso os que se destinavam à ceva ou à matança (como se observa entre lavradores a enxada, que não conhecem a criação de gado de porte). Tal sistema foi substituído, de modo mais ou menos generalizado, pelas formas econômicas mais intensivas da criação de gado de porte em currais ou estábulos, ligados nessas regiões à lavoura a arado. Característica da criação em estábulos é o fornecimento de forragem aos animais, ao passo que entre os lavradores que, tendo criação, conservam o gado em currais, êste é obrigado a procurar o alimento nas pastagens e nas restevas (Huppertz 1951, 39).

As regiões densamente povoadas apresentam, nos quadros do seu sistema econômico mais intensivo, outras formas de criação de gado que as fracamente povoadas e de economia extensiva. No primeiro caso impõe-se a criação em estábulos, ao passo que no segundo quase sempre se criam soltos pela aldeia os animais, em geral de pequeno porte.

Criação de animais soltos

As populações que se formaram sedentárias, dedicando-se apenas à lavoura em pequena escala, criam os porcos soltos pela aldeia. Os animais passam as noites debaixo das habitações em palafitas ou nas ruas das povoações, sem que lhes caiba lugar fixo. A forragem regular é desconhecida, mormente em vista do fato de não haver vantagens na criação sistemática, por ser grande a oferta de animais semi-domesticados. Os porcos são capturados e abatidos segundo as necessidades. Assim, o negritos das Filipinas, localizados nas regiões montanhosas e cobertas de florestas, praticam, ao lado da milpa, também, em certa escala, a criação de porcos soltos nas aldeias. Por ocasião de solenidades religiosas, os animais são imolados a título de sacrifício e depois consumidos (Kolb 1942, 129). Já entre os lavradores que adotam o sistema de terraços, radicados nas zonas mais baixas, a criação de gado de porte se reveste de importância maior. No entanto, também neste caso é ainda o porco solto o animal doméstico mais importante. De dia, anda livre pelas ruas, alimentando-se de restos. Somente à noite volta para abrigar-se debaixo das habitações em palafitas. Também entre os Alfur de Sulawesi, na medida em que não sofreram influências muçulmanas, o porco vive, como animal de abate mais importante, no sistema da criação solta. O mesmo vale das tribos malaias de Kalimantan (os Dajak) e de Sumatra, que praticam a cultura da enxada.

Criação em currais

Onde quer que a população do arquipélago conheça o arado, aparece também o gado de porte como animal de trabalho e tração indis-

pensável. No entanto, nestas regiões agrícolas, o gado de porte existe geralmente em quantidades limitadas, na medida em que se afigure absolutamente necessário ao cultivo do solo. Nas savanas, bem ao contrário, predomina a criação de gado de porte. Nas savanas situadas nos planaltos das terras dos Batak (na região da Lagoa Toba), por exemplo, há para a criação intensiva de gado condições melhores do que nas zonas agrícolas da porção setentrional de Sumatra, exploradas por um sistema de plantações modernas. Nas extensas áreas pastorís o gado de porte, isto é, o búfalo aquático (*Bos bubalis* var. *sundaicus*), o zebu (boi de Sumatra) e até o cavalo (cavalo de Batak e cavalo de Sumatra), bem como o gado pequeno, criado em maior escala, encontram alimento em quantidade suficiente (Petersen 1892, 26; Loeb 1935, 23; Helbig 1940, 144; Bakker 1940, 111). À noite, o gado pequeno é tanguido até a aldeia, onde se reúne debaixo das habitações em palafitas (Friedmann 1871, 318; Helbig 1933, 126), ao passo que os búfalos e zebus são levados aos currais fora da aldeia. O número dos currais é proporcional à riqueza da respectiva comunidade.

Quase todo curral possui casa de guarda (Brenner 1894, 269), visto ser grande a ameaça dos tigres (Kempski 1924, 26). A capacidade de trabalho dos búfalos é aproveitada, principalmente, para o cultivo dos campos de arroz e milho; os animais procuram seu alimento nos campos e pastos próximos. Assim é que os Batak criam aí o seu gado sem grandes despesas, vendendo-o ocasionalmente aos lavradores das regiões intensivamente cultivadas de Sumatra ou Java. Quanto ao mais, aproveitam o leite de búfalo e, por vèzes, também a carne dos animais. De igual maneira, o gado de porte é criado e aproveitado nas savanas do noroeste e do sul de Sulavese. As pequenas ilhas da Sonda — Lombok, Sumbawa, Sumba, Timor e Flores — possuem considerável criação de cavalos, provavelmente de origem mongol-árabe, visto terem sido importados, nos séculos VII e XIII, cavalos da China e, mais tarde, da Índia Anterior e da Arábia (Merkens 1930, 425 ss.).

O alto teor calcário do solo e, por conseguinte, do capim e das plantas de forragem em geral possibilita criação lucrativa. Os animais vivem geralmente em rebanhos semi-bravios; só de raro em raro são reunidos em currais, a fim de não se asselvajarem inteiramente. O cavalo de sândalo é o melhor resultado da criação de cavalos no Arquipélago Malaio (Müller 1921, 117; Huber 1935, 110; Lehmann H., comun. pessoal). Os cavalos Batak são hoje mais raros, de vez que antigamente muitos animais machos foram exportados para Singapura. Em Sulawesi há considerável criação de cavalos na região do Golfo de Teluk e em tórno de Makassar. Em Java, nas regiões central e ocidental, diminuíram fortemente os cavalos Kuningan e Kedu, antigamente tão conhecidos. Hoje se encontra somente no sudoeste de Java uma diminuta criação de cavalos, visto faltarem á ilha, em consequência da exploração intensiva do solo, as zonas pastorís necessárias. Em Sumatra o número de cavalos é insignificante. Servem geralmente como animais de tração, carga e montaria, sendo empregados atualmente

como animais de trabalho nas plantações só na região setentrional de Sulawesi. O uso da carne de cavalo na alimentação se limita a regiões pobres em sal¹.

Em Java o gado às vezes ainda é mantido em currais, ou então fica simplesmente nas ruas das aldeias perto das habitações. Vive, portanto, em parte, segundo o sistema de criação solta, não obstante ser proibido presentemente em Java a cultura de queimada (milpa) que se liga a êsse sistema econômico. Não se cultivam plantas de forragem; nem sequer a palha de arroz e de milho é reunida depois da colheita. O próprio gado tem de procurar o alimento durante ou após o trabalho, encontrando boa forragem na resteva. No entanto, ao esmagar a palha com as patas, causa consideráveis prejuízos, que poderiam ser evitados se a palha fôsse apanhada. Haveria então forragem suficiente para a estiagem. Em vez disso, o gado é tangido no fim do verão para os "pastos comunais", existentes em muitos lugares. São pequenas áreas que, não podendo ser irrigadas, e tendo, por isso, pouca vegetação, fornecem quantidades insuficientes de forragem para o gado. Por vezes ocorre também que, depois do preparo do campo, o gado é vendido ou alugado a habitantes de regiões mais ricas em pastagens, mediante cessão dos bezerros ou outros pagamentos em espécie (Stipper 1921, 21; Vink 1940, 165).

Criação em estábulos

Outra forma da economia pecuária faz-se notar onde se impõe um sistema econômico mais intensivo, principalmente pela maior densidade demográfica. O gado tem o seu lugar de forragem, isto é, um estábulo. O tipo de construção não se afigura de grande importância, já que se adapta, em cada caso, ao rendimento dentro do sistema econômico geral. Animais empregados apenas no amanho da terra e no transporte de carga não necessitam de cuidados especiais, nem de estábulos de construção adequada. O rendimento, dentro do sistema econômico, é garantido mesmo pelos estábulos mais primitivos, construídos à maneira de barracas. Somente quando se visam a realizações especiais no terreno da pecuária é que se começa a prestar mais atenção à construção do estábulo.

Observando os vários sistemas de estábulos no Arquipélago Malaio, verificamos de um lado a existência de empreendimentos integralmente extensivos, isto é, empreendimentos pecuários primitivos que não exigem senão despesas extremamente reduzidas. De outro lado, encontramos também empreendimentos que lembram empresas pecuárias modernas da Europa. Essas diversas formas de criação em estábulos adaptam-se, em cada caso, às respectivas necessidades econômicas.

Entre os habitantes do litoral de Sumatra, os búfalos são tangidos, à noite, aos seus estábulos debaixo das habitações em palafitas. E' aí mesmo que recebem também a forragem, pois, como animais de trabalho, a sua capacidade deve ser conservada em tôdas as circunstâncias. En-

tre os Gaja, na parte setentrional de Sumatra, por exemplo, os animais forçosamente devem ser alimentados durante o ano todo em estábulos, visto não haver, praticamente, pastagens para o gado. O búfalo, como animal de trabalho, é indispensável ao amanho da roça. Os animais chapinham durante horas a fio pelo terreno lamacento dos campos de arroz, trabalhando-o com os seus enormes cascos (Buening 1947, 47).

Na Ilha de Nias, a pecuária é exercida inteiramente em função da agricultura. Ao lado de animais miúdos se criam somente os animais indispensáveis ao trabalho da roça. Quase durante o ano inteiro, os habitantes lidam nos campos de sol a sol, fato típico nas áreas em que se cultiva o arroz. Quando à noite os homens, em companhia dos animais de tração, retornam às casas, as mulheres continuam nos campos, à procura da forragem necessária que na madrugada seguinte é distribuída aos animais (Loeb 1935, 137). Também na Ilha de Nias os estábulos ficam sob as habitações em palafitas (Schroeder, 1917, 152).

Da mesma forma como em Sumatra, predomina também nas Filipinas, entre a população agrícola que se serve do arado, o empreendimento de estábulo extensivo. Os búfalos aquáticos (*Bos bubalis*), introduzidos da China na época dos colonizadores espanhóis, servem aos plantadores de arroz como animais de trabalho. São mantidos em estábulos debaixo das casas em palafitas, sob a peça que serve de moradia. E' também aí mesmo que recebem a forragem. Não é com muita freqüência que se aproveita o estêrco para adubar a roça. Os habitantes limitam-se à mera adubação fecal; inundações ocasionais concorrem em algumas regiões para fertilizar o solo. Em terrenos montanhosos, onde os vários campos de arroz não raro são tão pequenos que podem ser trabalhados à mão, não admitindo o emprêgo do arado, procura-se manter a fertilidade do solo apenas mediante irrigação. O reduzido número de animais de porte, mantido pelos lavradores, usam-se apenas para fins de transporte. A criação de gado de porte, com o mero fito de abate, afigurarse-ia demasiado cara para a população, mormente pela escassez de recursos próprios de forragem. Em tôda parte, no entanto, onde se possam ter animais para puxar o arado, torna-se mais fácil o preparo intensivo do solo, podendo ser plantada maior quantidade de arroz, o que, por sua vez, garante melhor rendimento da criação em estábulos. Hoje em dia, a necessidade de animais de trabalho é satisfeita não só pela importação da China; a população recorre também aos grandes rebanhos de búfalos que vivem nas savanas (por exemplo na parte setentrional de Luzon).

Nas zonas costeiras de Sulawesi e Kalimantan, de maior densidade demográfica, existe hoje o sistema da criação em estábulos. No interior de Kalimantan, no entanto, a mata virgem tropical, até hoje quase impenetrável, impede tôda espécie de criação de gado de porte. As savanas, que com freqüência interrompem as matas de Sulawesi, favorecem a imigração e colonização e, por conseguinte, também o sistema de estábulos. Eis por que aqui a densidade demográfica de certas regiões atinge a das Filipinas (20 a 100 por km²).

O sistema de estábulos é também difundido nas regiões de cultivo do milho das pequenas Ilhas da Sonda, cuja primitiva população nativa não o conheceu.

Em Java, como em Bali, onde se colhe o melhor arroz da Indonésia, a agricultura e a criação pecuária estão intimamente ligadas, já que uma depende da outra. Todo pedacinho de terra aproveitável é cultivado. Os *sawahs*, pequenas roças em forma de terraços que, destinados ao cultivo do arroz, se estendem pelas montanhas a dentro até alturas consideráveis, são preparados com auxílio de *karbau* (nome malaio para os búfalos) (Preyer 1901, 556, 574). A terra é caríssima em virtude da sua fertilidade e da elevada densidade demográfica. Por isso, os lavradores de Java limitam-se à agricultura, não se dedicando muito à pecuária, que dificilmente compensaria os seus esforços, visto que as colheitas, bastante fartas graças à fertilidade do solo, se vendem com facilidade maior do que o gado. No que se refere aos animais de trabalho indispensáveis, são adquiridos em Sumatra a preços bastante baixos. Em regiões de culturas muito intensivas (por exemplo, na zona de cultivo de tabaco de Wonosobo ou nas montanhas, onde se plantam em grande escala batatas e legumes), os animais passam a noite em abrigos extremamente primitivos, feitos de alguns troncos cobertos de folhas de palmeiras ou de capim. Esses estábulos de tamanho irrisório, pelo menos segundo as nossas concepções, têm o fito de concentrarem numa área mínima uma camada grossa de estêrco, cujo emprêgo é absolutamente necessário para aumentar a produção dos campos (Helbig, comun. pessoal). É preciso salientar que o gado é usado, nestas regiões, somente para fins de trabalho, não parecendo prestar-se para a economia leiteira (Huber 1935, 115). No entanto, nas partes de Java onde se cria gado leiteiro para o abastecimento da população européia, decretos especiais impõem aos proprietários dos animais a construção de estábulos melhores. O aumento das despesas daí decorrente é compensado pela produção de leite. Nessas regiões devota-se maior cuidado à manutenção do gado, pertencente a raças importadas da Índia e da Europa ou produto do cruzamento com raças bovinas nativas, entre estas os descendentes do *banteng*².

Conforme a extensão do solo cultivado, o habitante de Java possui de 2 a 4 cabeças de gado de porte, de preferência como animais de trabalho ('T Hoen 1933, 385). Atualmente não lhe é permitido abater os animais sem licença especial. Evita-se assim que, em vista da falta crônica de dinheiro entre os camponeses, uma parcela do gado de trabalho seja encaminhada para os matadouros e, em consequência, parte das terras de cultivo permaneçam inexploradas, por falta de energia animal. Os animais para matança, na medida em que se destinam à população européia, são importados em quantidade suficiente da Austrália, de Madura e de Bali. Os nativos vivem de alimentação vegetal, matando somente, por ocasião de festas, galos, patos e muito raramente um boi.

Em Java, não só o gado de porte, mas também as cabras se recolhem de noite nos estábulos que repousam sobre palafitas de 1 a 2 1/2m de altura e às quais se chega por meio de pequena pinguela. Dêste mo-

do, os animais são protegidos contra a umidade do solo e a ameaça dos tigres. A forragem consiste em folhagem de árvores e capim, a menos que pastem sob a guarda de crianças (Kempski 1924, 54; Helbig comun. escrita de 11-7-1947).

E' em Madura que se encontram os empreendimentos pecuários mais desenvolvidos do Arquipélago Malaio. Devido à pouca chuva, a produção agrícola requer abundante adubação com estêrco. Visto, porém, que a terra é arada até a última nesga cultivável, de modo a não existirem pastagens para o gado, o sistema de estábulos teve de tornar-se altamente racionalizado, o que trouxe grande progresso à pecuária. Um sistema de forragem cuidadosamente planejado e o aproveitamento racional de adubos resultam em aumento considerável da produção. Em tôda parte conhecem-se fossas em que se recolhe cuidadosamente o estêrco dos estábulos (Kempski 1924, 16). Graças a essas medidas, o solo árido recebe as necessárias substâncias químicas, garantindo-se assim boas colheitas, que se afiguram de particular importância no que tange ao milho, alimentação principal dos indígenas. Em vista da grande falta de terras, dificilmente se cogitaria de fazer plantação para forragem; tanto maior é o cuidado com que se recolhe tudo o que sirva para alimentar o gado na estiagem (flor de milho, palha de milho, folhagem de *nanga*, de *turi*, raspas de haste de folha de coqueiro, folhagem de mandioca e de batata doce, palha de arroz cortada). (Sommerfeld 1927, 96). Tôda a palha que se consegue é armazenada após a colheita de cereais (Stipper 1921, 521), em vez de ser esmagada pelo gado que pasta, como ocorre em Java. Ademais, mesmo antes da colheita de milho, cortam-se tôdas as plantas que prometem resultados apenas modestos, secando e armazenando-as para servirem na estiagem como alimento do gado. Secam-se também as partes verdes de várias leguminosas e os brotos do bambu, que se cortam semanalmente ('T Hoen 1933, 385). Para economizar espaço, a forragem, em vez de ser armazenada em celeiros, é depositada, muitas vêzes, sôbre o estábulo.

Reunem-se os animais em estábulos fechados, base da economia pecuária nestas regiões. Sômente após a colheita pode o gado pastar nos campos de arroz, ou então em áreas pouco férteis, não cultivadas, às margens dos fossos de irrigação e dos caminhos. As paredes dos estábulos, trançadas de bambu, sustentam uma cobertura que desce quase até o solo. O chão, de barro batido, tem um rêgo de escoamento para o estêrco liquefeito, que se usa como adubo. A forragem é deitada em mangedouras relativamente altas. A fim de afugentar as moscas, mantém-se acesa uma chama de combustão lenta, que enche o estábulo de fumaça (Sommerfeld 1927, 97). O estêrco que se acumula é guardado e queimado nas proximidades do estábulo. Por vêzes é também levado aos campos em estado fresco, mas sômente depois de certo tempo é ali empregado para a adubação. Segundo as nossas concepções, é mantido inaproveitado durante espaço de tempo muito longo. Em certas regiões de Madura não se desconhecem os fossos de estêrco liquefeito. Antes de preparar o campo, impregna-se o adubo de estêrco lique-

feito, cobrindo-o depois de terra com o arado. Depois da germinação da sementeira, espalha-se a cinza do estêrco por sobre a roça. Para a adubação das plantações de tabaco empregam-se também excrementos humanos, que se acumulam nas casas, em fossos especiais. Na pequena Ilha de Sapudi cercam-se as terras não cultivadas e utilizadas como pastagens, obtendo-se assim o adubo necessário (Sommerfeld 1927, 104, 105).

O búfalo serve aos madureses como animal de trabalho e é nisso que reside o seu valor principal. Graças à influência européia, adquiriram certa importância também as vacas leiteiras, que originariamente não a tinham nem aqui, nem em outras partes do arquipélago. Para fins de produção leiteira, empregam-se hoje raças holandesas e australianas, bem como os produtos do cruzamento dessas raças com gado nativo e hindú-britânico. No entanto, é muito rara a produção de manteiga e de queijo.

Importantíssimo fator de incremento da criação de gado são as tradicionais corridas de touros (*kerapan*), que se realizam todos os anos. Essa festa dos madureses, em que há muito aparato e muito humor, estimula a rivalidade entre os criadores — mais ou menos como nas touradas espanholas — pois no fim da competição cada qual deseja ver premiados os seus animais. Descrição minuciosa das corridas encontra-se nos trabalhos de K. Sommerfeld (1924, 125 ss.), P. Gunning (1926, 81 ss.) e P. Telder (1937, 124 s.). Ataviados festivamente logo de manhã cedo, os animais, em grupos de três ou quatro parêlas, são conduzidos, ao som de música, à praça da partida, que em geral mede mais de 120 metros de comprimento por 20 de largura. Aí os animais são dispostos em linhas e a corrida pode começar. Cada parêla está atrelada a um trenó de corrida (*klelés*), no qual, ao sinal da partida, monta um jóquei (*tukang numpak*), que, por meio duma corda prêsã às ventas dos touros, guia a parêla com mão firme. Deve ser uma situação bastante dolorosa para os animais, que dessa forma são incitados a correr o quanto podem. Sommerfeld mediu velocidades médias de 10 metros por segundo, o que é realmente extraordinário em se tratando de touros.

A importância que a criação de animais tem para os madureses se manifesta no fato de que na parte leste da ilha as moradias dos criadores são cercadas de estábulos de todos os lados, ao passo que os agricultores possuem um estábulo só, contentando-se com 2 a 5 animais de porte, conforme o tamanho da propriedade (Vrijburg 1919). Brinkmann (1923, 6) acentua especialmente que a preocupação de melhoria da raça começa quando a criação, deixando de ser meio, se transforma em fim.

O búfalo aquático (*karbau*) e o zebu são encontrados principalmente entre as populações que, na Madura, em Java, Bali, Lombok e nas Filipinas, se dedicam à agricultura com arado, ao passo que nas regiões em que predomina a lavoura com enxada, como nas paisagens montanhosas das Filipinas, em Sulawesi, Sumatra e no Arquipélago de Timor, a sua ocorrência é muitíssimo limitada.

Em época recente, os lavradores de Java que trabalham com arado passam a preferir, cada vez mais, o zebu ao búfalo aquático, por ser menos pesado e mais resistente no calor. Só na Indonésia havia em 1951

um total de 4.230.000 zebus e apenas 2.600.000 búfalos. Purwokerto é o centro mais moderno da criação de gado bovino na Ilha de Java; os reprodutores são importados regularmente da Holanda.

O mapa anexo, representando a distribuição das formas de criação de gado no arquipélago malaio, mostra como estas ocorrem lado a lado em áreas bem próximas uma da outra. Alguns Batak, por exemplo, são criadores, tendo desenvolvido o sistema de currais, ao passo que as tribos vizinhas têm o gado em estábulos.

A modalidade mais primitiva de criação, associada à lavoura com enxada, e em que os animais andam soltos na aldeia, apenas para o consumo da carne, é a que vigora entre os Negritos das regiões montanhosas das Filipinas, entre os Malaios puros no sul de Sulawesi, entre os Dajak de Kalimantan que praticam a lavoura com enxada, e também nas áreas de refúgio de Sumatra.

O sistema de currais associado à agricultura com arado permite não somente o consumo da carne, mas também o do leite. Essa forma de utilização dos animais se estende não somente pelas regiões de savanas de Sumatra e de Sulawesi, mas também pelas pequenas ilhas de Sunda (como Sumbawa, Sumba, Flores e Tímor), ocorrendo igualmente, de forma esporádica, em Java.

A economia pecuária mais intensiva é possibilitada pelo sistema de estábulos. Este aparece nas áreas nas quais, em consequência do cultivo racional do solo, escasseiam as pastagens, obrigando ao fornecimento de forragem aos animais. Nas áreas costeiras, densamente povoadas, de Sumatra, Kalimantan e Sulawesi é característica esta modalidade de criação; é muito espalhada em Java, e em Madura encontrámo-la em forma bem pronunciada.

Salientamos no início deste trabalho que a economia pecuária do Arquipélago Malaio foi modificada em larga medida pela história cultural do país. Onde quer que formas de economia asiáticas e européias possibilitem colonização mais densa do país, pode desenvolver-se, concomitantemente, uma economia pecuária mais intensa do que ocorre em regiões de densidade demográfica fraca.

As populações vindas do continente asiático introduziram no arquipélago, ao lado de outros elementos culturais peculiares, o cultivo com o arado e o gado de porte. Esses elementos culturais, no entanto, como já foi explicado, não foram adotados por todos os elementos indígenas. Os habitantes primitivos retiraram-se inicialmente para o interior de suas ilhas. Somente nas áreas em que, pela falta de espaço, foram forçados à aceitação de formas econômicas mais intensivas, adotaram o cultivo com a enxada e o arado e também os animais necessários aos novos sistemas, imitando os processos de trabalho das populações vizinhas, de cultura mais desenvolvida. Em Java e Bali ocorreu em ampla escala tal processo de amalgamento de elementos antigos e novos. À agricultura mais intensiva corresponde geralmente número menor de cabeças de gado de propriedade individual. Assim, por exemplo, os pequenos lavradores em Java, região densamente povoada, possuem somente pou-

cos animais, que costumam ser criados em estábulos, vivendo só periodicamente nas pastagens, ao passo que nas regiões de exploração apenas extensiva se encontram rebanhos de gado mais numerosos. Depois de preparados os campos de arroz, no período, portanto, em que começa a escassear a forragem, os habitantes de algumas zonas — os de Lombok, por exemplo — tangeram os búfalos para áreas despovoadas, distantes das suas aldeias, onde ficam quase inteiramente livres, até após a colheita, sob a inspecção de alguns poucos pastores.

Antes de concluir, cabe-nos salientar que a pecuária se liga estreitamente a fatores religiosos. Em Java, por exemplo, o zebu (*banteng* domesticado, *Bos banteng*) foi introduzido pelos hindus como animal de trabalho, tendo superado de longe o búfalo nativo. Ainda assim, este último continua sendo mantido em toda parte, venerado por todos como animal sagrado, ao passo que o zebu o é apenas pelo hindu. Conclui-se daí que antigamente o zebu não era conhecido aos ilhéus como animal doméstico e que o búfalo deve ter sido, a princípio, o único animal de uso na lavoura indígena.

BIBLIOGRAFIA

- Alkema, B. en Gezemer, P. J.: Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Haarlem 1927.
- Almanak pertanian. Djakarta 1953.
- Bakker, S.: Cattle Breeding in the Netherlands Indies. Bulletin of the colonial Institute Amsterdam 1940.
- Brenner, Joch. Freih. v.: Besuch bei den Kannibalen auf Sumatra. Würzburg 1894.
- Brinkmann, Th.: Arbeitersparnis, Bodenertragssteigerung und Ertragsveredlung als Aufgaben der Nutztviehhaltung; die Entwicklungstendenzen der Rindviehhaltung im Lichte dieser Aufgaben. Edler Festschrift 1923.
- Bünning, E.: In den Wäldern Nord-Sumatras. Bonn 1947.
- Gunning, G. P.: Indië en Jong-Nederland. Amsterdam 1926.
- Helbig, K.: Die ländlichen Siedlungen auf Sumatra. In: Die Ländlichen Siedlungen in verschiedenen Klimazonen von Fritz Klute. Breslau 1933.
- Helbig, K.: Beiträge zur Landeskunde von Sumatra. Museum für Länderkunde zu Leipzig 1940, NF 8, 135-250.
- Helbig, K.: Urwaldwildnis Borneo. Braunschweig 1941.
- Huber, F. L.: Tierzuchtverhältnisse in Niederländisch-Ostindien. Batavia 1935.
- Huppertz, J.: Viehhaltung und Stallwirtschaft bei den einheimischen Agrarkulturen in Afrika und Asien. "Erdkunde" Bonn V, 1951, 36-51.
- Kempski: Die Viehzucht Niederländisch-Indiens. Berlin 1924. Teilabdruck aus dem Sammelwerk: "Die Landwirtschaft Niederländisch-Indiens" desselben Verfassers.
- Kolb, A.: Die Philippinen. Leipzig 1942.
- Loeb, E.: Sumatra its History and People. In: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Wien 1935, S. 1-305.
- Merkens, J.: Niederländisch-ostindisches Kolonialreich. In: Stang Wirth: Tierheilkunde und Tierzucht 7. Bd. Berlin-Wien 1930.
- Merkens, J.: Die Abstammung des Java-Madurarindes. Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie. Berlin 16, 1929.
- Müller, M.: Die Tierzucht und ihre Bedeutung in Niederländisch Ostindien. Landwirtschaftliches Jahrbuch 1921, 93-154.

- Nieuwenhuis, A. W.: Quer durch Borneo, 2 Bde. Leiden 1904.
- Obst, A.: Die geogr. Grundlagen der Siedlungen auf den Philippinen. Diss. Breslau 1922.
- Petersen, J. A.: Pferde, Pferdezeit und Sport in Ost-Indien. Berlin 1892.
- Preyer, A.: Die Rinder auf Java und Gesichtspunkte betreffs europäischen landwirtschaftlichen Exports nach den Kolonien. Deutsche Landwirtschaftliche Presse. Berlin 1901.
- Sarasin, P. u. F.: Reisen in Celebes. 2 Bde. Wiesbaden 1905.
- Schadenberg, Ales: Beiträge zur Ethnographie von Nord-Luzon. Mitt. der Anthropol. Gesellschaft Wien 1888.
- Schröder, E. E. W. G.: Nias. Leiden 1917.
- Sommerfeld, K.: Kerapan auf Madoera, Deutsche tierärztliche Wochenschrift 1924.
- Sommerfeld, K.: Das Madurarind. Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie. 1927, S. 65-112.
- Stang Wirth: Tierheilkunde und Tierzucht. Berlin-Wien 1930.
- Stippe, D. G.: Encyclopaedie van nederlandsch-Indië. Leiden 1921.
- Telder, P.: De Zon Tegemoet. Amsterdam 1937.
- T Hoen, H.: De Huisdieren van den Indischen Archipel. Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw. XVIII, 1933.
- Vanoverbergh, Morice: Negritos of Northern Luzon. Anthropos 1925, 1929, 1930.
- Vanoverbergh, M.: Negritos of Eastern Luzon. Anthropos 1937, 1938.
- Vatter, E.: Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. (Flores). Leipzig 1932.
- Vink, G. J.: De Grondslagen van het indonesische Landbouwbodrijf. Wageningen o. J. (um 1940).
- Veth, B.: Das Pferd des malaischen Archipels 1894.
- Vrijburg, B.: Veeteelt en veeziekten in Nederlandsch-Indië. Weltevreden 1919.
- Vrijburg, B.: Rinderzucht in Niederländisch-Ost-Indien. Jahrbuch für wissenschaftliche u. praktische Tierzucht 1917. S 117-132.

NOTAS

- (1) Em 1951 havia na Indonésia 503.000 cavalos (Almanak 1953).
- (2) O *banteng* (*Bos sondaicus*, boi selvagem) em estado não domesticado existe atualmente só em Kalimantan, sendo mantido em Java, em estado semi-domesticado, numa reserva a oeste de Bandung, ao passo que o *banteng* domesticado, o boi balinês, é criado em Bali, Lombok, na parte meridional de Sulawesi e em Timor.





Fig. 1 — Distribuição das formas de criação na Insulíndia.

1. Criação de animais soltos.
2. Criação em currais.
3. Criação em estábulos.

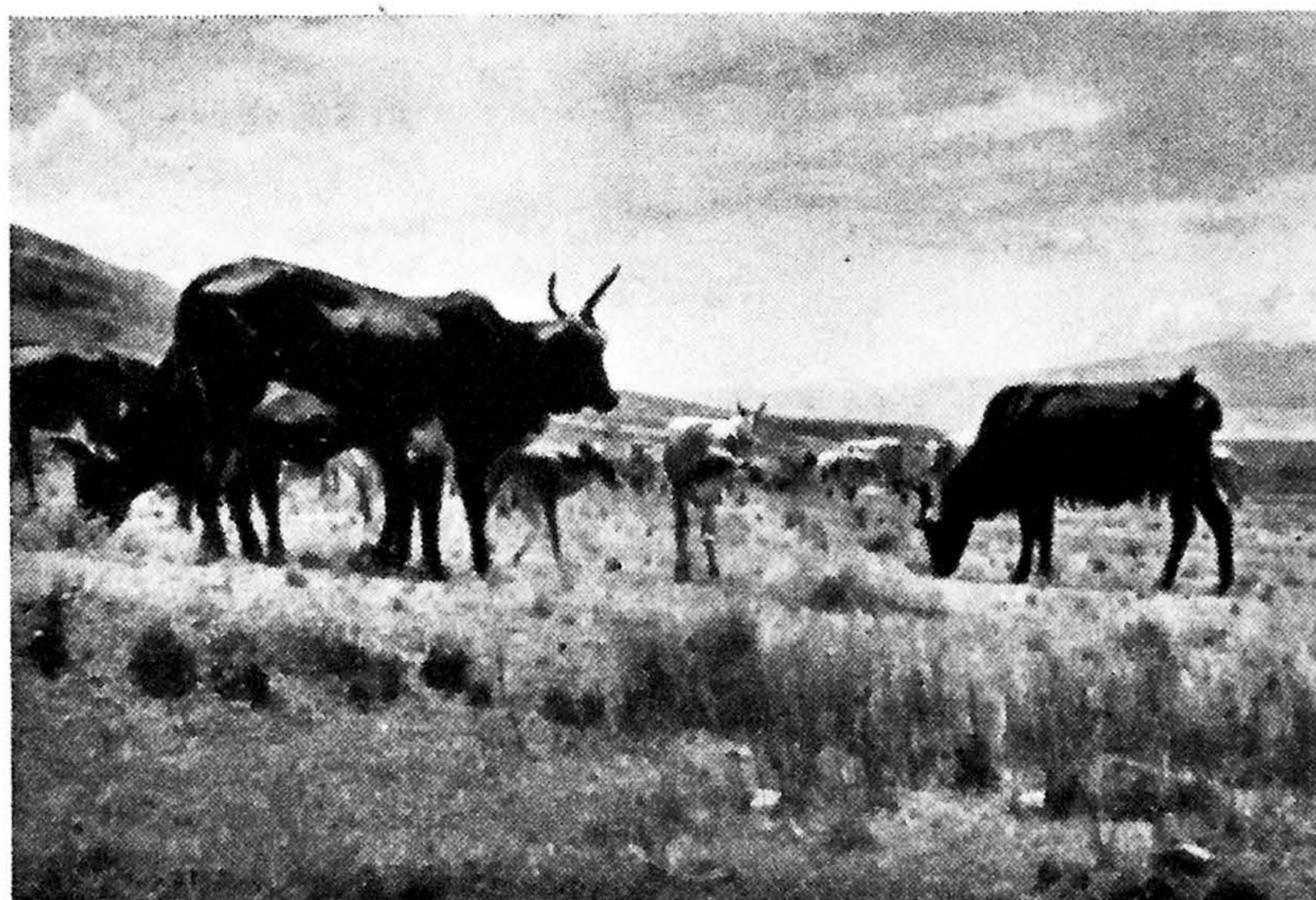


Fig. 2 — Rebanho de gado bovino. Vale do Palu (Sulawesi setentrional).



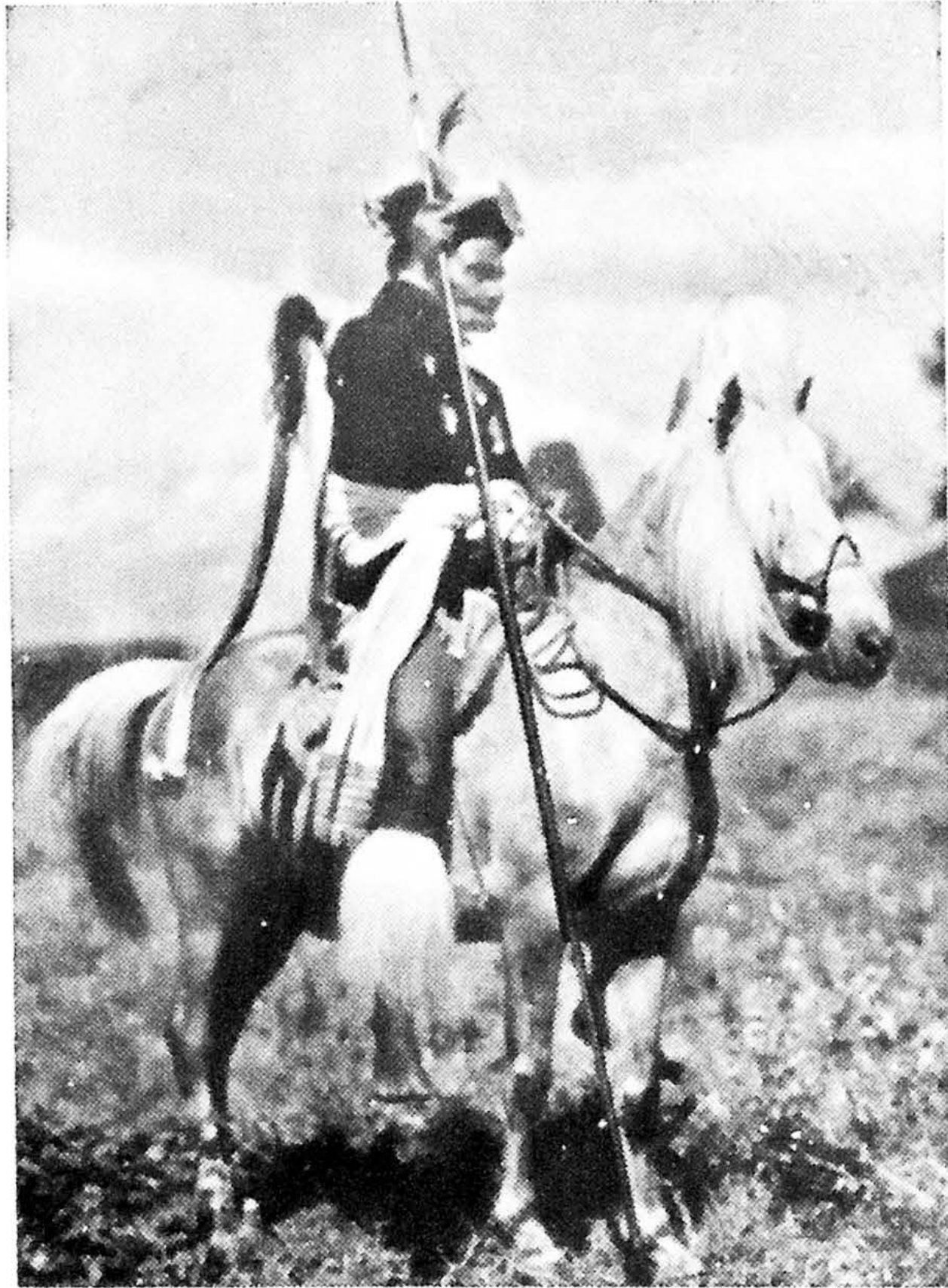


Fig. 3 — Cavalo sandalino com cavaleiro.
Ilha de Sumba.



Fig. 4 — Feira de animais em Arosbaja.
Ilha de Madura.

OBSERVAÇÕES ARQUEOLÓGICAS EM SAMBAQUIS

Conde Adam Orssich de Slávetich

Em 1952, o Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, por intermédio de seu diretor, Prof. José Loureiro Fernandes, convidou-me para estudar a questão dos sambaquis do litoral paranaense e chefiar uma escavação arqueológica num dêles. Com os amplos recursos fornecidos pelo Instituto, e auxiliado pela Dra. Elfrieda Stadler Orssich, bem como pelos senhores Fernando Corrêa de Azevedo, Oldemar Blasi e Arion Dal Igna Rodrigues, escavei uma parte considerável do Sambaqui do Araújo 2, o qual se destacara pela altura, pelo seu grau de conservação e pelo fato de localizar-se muito distante da costa atual. Tivemos também, durante alguns meses, oportunidade de visitar repetidamente um número elevado de outras dessas enormes acumulações de conchas.

Encontramos alguns dos sambaquis ainda intactos, mas a maioria dêles, quer pela erosão, produzida por chuvas torrenciais, quer pela mão do homem, tinham sido parcial ou totalmente destruídos. Alguns se encontravam mesmo em ponto de demolição e desapareceram quase debaixo de nossos olhos, desbastados por cavadeiras mecânicas, servindo o material retirado para o revestimento de uma estrada.

Do ponto de vista científico, é lamentável o rápido desaparecimento desses valiosíssimos monumentos pré-históricos do litoral do Brasil. É conhecido de há muito, e nossas investigações o confirmaram, que são os sambaquis depósitos enormes de restos de cozinha, lançados por uma população pré-histórica à beira-mar, às margens de lagoas e rios costeiros, em lugares apropriados para a instalação do homem. As cinzas das fogueiras e os restos de comida — conchas de moluscos e ossos de peixe — acumularam-se em torno dos abrigos, elevando-se aos poucos em nível, até que, no decorrer dos séculos, formaram êsses montões, que denominamos sambaquis. Vi alguns com mais de 20 metros de altura e com um conteúdo de mais de 200.000 metros cúbicos.

Pesquisas feitas por Krone em 1914 (Krone, R. "Informações etnográficas do Vale do Rio Ribeira de Iguape". *Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo. Exploração do Rio Ribeira de Iguape*. 2a. edição, São Paulo, 1914), revelaram que um metro cúbico de conchas equivale a 37 quilos de carne de moluscos. Um sambaqui destes contém, portanto, conchas que equivalem a sete e meio milhões de quilos de carne de moluscos. Os numerosos ossos de peixe, que ocupam pequeno volume em proporção à carne correspondente, podem ser desprezados no cálculo seguinte, embora possam fornecer elementos para

inferências sobre a provável quantidade máxima de moluscos comidos diariamente. Considerando que os sambaquianos usavam na alimentação, além de moluscos, peixes, nozes — fato atestado por numerosos quebra-nozes — mandioca e outras tubérculos — evidenciados pela presença de mãos de pilão — e que certamente conheciam também outros alimentos vegetais, podemos supôr, com alguma certeza, que um adulto comia diariamente no máximo meio quilo de moluscos. Na superfície, representada por um sambaqui dêste tamanho, poderiam ter morado no máximo 100 adultos e 50 crianças, formando uma tribo pequena. À base das considerações acima, o consumo diário de moluscos deve ter sido de uns 75 quilos. Conseqüentemente, devem ter sido necessários 100.000 dias, ou mais ou menos 270 anos, para o acúmulo do total de conchas que constituem um dêsses sambaquis.

E' claro que a tribo em tão longa estada perdeu muitos de seus utensílios líticos e ósseos, e também jogou fora os que se tornaram inúteis. No decorrer dos anos teve, naturalmente, certo desenvolvimento técnico na produção dos utensílios, o qual se reflete fielmente nos achados. Se conseguimos separar os achados de um sambaqui de acôrdo com as diferentes camadas superpostas, o desenvolvimento técnico dos moradores se torna palpável.

Fenômeno da máxima importância é a existência de grande número de sepúlcros em todo sambaqui. A escavação demonstrou pertencerem as sepulturas a diferentes níveis de habitação, facilmente reconhecíveis, e serem os esqueletos, sem dúvida alguma, dos próprios construtores do sambaqui. Enterrados cuidadosamente, os esqueletos são sempre acompanhados de ofertas mortuárias — enfeites, armas, utensílios, restos de comida e terra vermelha. Como na maioria dos casos o nível em que os indivíduos viveram é determinável com segurança, os objetos e utensílios que acompanham o esqueleto, juntamente com os demais do mesmo nível, são documentos preciosos para o estudo da cultura material, enquanto os esqueletos permitem estudar suas características raciais.

Escavando um sambaqui com cuidado, recolhendo todos os artefatos e observando todos os fenômenos com que depare, o arqueólogo experimentado pode não só avaliar a cultura material representada, como reconstituir grande parte da cultura espiritual que se alicerce sobre aquela. Pode revivescer certos aspectos da vida quotidiana de povos desaparecidos de há muito, relativos à luta, caça e pesca, preparação de víveres, tratamento dos mortos, etc. No conjunto dêsses aspectos espelham-se os costumes, os hábitos e as crenças do povo em aprêço, fornecendo retrato fiel de sua cultura espiritual nas diversas épocas.

E' claro que cada sambaqui representa monumento precioso para o estudo do passado e da evolução da humanidade neste continente, estudo ao qual se vêm dedicando centenas de sábios do Brasil e de países vizinhos. Nas universidades da Venezuela, do Peru e da Argentina existem mesmo cátedras para divulgação e institutos para pesquisa da pré-história.

Causou-nos profunda depressão, conhecendo o dano irreparável resultante, o ver a destruição dessas jazidas arqueológicas em pleno andamento! Assistimos à desbastação de um sambaqui, por meio de cava-deiras mecânicas: apenas duas semanas foram suficientes para destruir aquêlo monumento, para cuja construção, mesmo segundo cálculo cauteloso, foram necessários alguns séculos. Milhares de metros cúbicos de camadas culturais, contendo inúmeros esqueletos e milhares de artefatos líticos e ósseos, foram barbaramente arrasados para servir de material para a construção de uma estrada. Desta forma, foram destruídos irreparavelmente êsses quase que únicos documentos do passado pré-histórico brasileiro, ainda tão pouco estudado, documentos por cuja posse muitas outras nações nos invejam.

Ainda assim, pudemos fazer, nestas viagens, valiosas observações a respeito da estrutura interna de grande número de sambaquis, estudando as camadas expostas pelos trabalhos de desbastamento. Conseguimos também recolher muitos artefatos líticos e ósseos. Isto nos forneceu elementos de confronto com as observações que tínhamos feito durante a escavação que realizámos, permitindo-nos chegar a conclusões que consideramos constituir base sólida para futuras investigações.

Tôda a superfície dos sambaquis estudados era coberta por densa vegetação de arbustos, embora houvesse, também, em tôda parte, árvores altas, mesmo seculares. A vegetação era bastante diversa da da planície vizinha e da dos tabuleiros que serviam de base aos sambaquis. Êste fato, aliás, não é de estranhar, visto que a terra da superfície dos sambaquis é saturada de cal, enquanto a dos arredores carece dêste mineral.

E' notável a pequena espessura da camada de humus que cobre o sambaqui, não tendo, em caso algum, excedido a 5 centímetros. Tal fenômeno poderia levar à suposição de que o sambaqui em aprêço foi abandonado há relativamente pouco tempo. Contudo, no caso do sambaqui por nós escavado, verificamos que foi, sem dúvida alguma, abandonado em tempos pré-colombianos muito recuados. Esta conclusão basecu-se no tipo muito antigo dos artefatos encontrados. A reduzida espessura do humus explica-se pela permeabilidade das camadas de conchas e pela cal liberada abundantemente pela decomposição das conchas. Esta cal facilitou a rápida decomposição da matéria orgânica, de sorte que apenas poeira e areia entraram nas camadas superficiais das conchas, saturando-as e endurecendo-as, até a profundidade de uns 60 centímetros.

Todos os sambaquis visitados revelaram, em seu interior, estratificação bem acentuada. São êles constituídos de camadas mais ou menos horizontais alternadas, compostas umas de conchas e outras de uma mistura de cinzas e restos de comida.

As camadas de conchas, que só nas partes laterais do sambaqui revelavam forte declínio, tinham espessura variável. Em algumas partes eram bastantes espêssas — geralmente nas partes laterais do sam-

baqui — onde mediam às vêzes cêrca de um metro, enquanto em outras, a mesma camada não passava de poucos centímetros. Havia outras que apresentavam, em todo o plano, uma única espessura, muito pequena, observando-se que nesses lugares camadas delgadas se sucediam umas às outras. Numa camada desta natureza predominam sempre conchas de uma espécie de moluscos, geralmente de *Anomalocardia brasiliiana* ou de *Ostrea arborea*, duas espécies que vivem em água salobra. Entretanto, existem sempre, além de número variável de conchas de moluscos marinhos e terrestres, cascas de caranguejos e camarões, vértebras de peixes grandes, muita areia e artefatos líticos e ósseos.

As camadas de cinzas, variando em espessura de uns poucos milímetros até 60 centímetros, contêm, misturadas com as cinzas, alta porcentagem de areia e lodo, algumas conchas e grande quantidade de valvas moidas ou quebradas de mitilídeos, bem como muitas escamas e ossos de peixe. Mais ou menos no centro do plano escavado, as cinzas eram muito escuras e continham pedaços de carvão, revelando o local da fogueira. Em tórno dêste e sob êle, a camada de cinzas se apresenta sempre mais espêssa que a maior distância.

A disposição das camadas individuais e as diferenças de suas espessuras em relação à sua posição quanto aos lugares de fogueira, permitiram-nos avançar a seguinte explicação relativa à sua formação: em certo nível do plano estabeleceu-se a tribo, que acendeu um fogo aberto para preparar a comida e, provàvelmente, afugentar os mosquitos. Não conhecendo ainda a arte de fabricar vasilhas de barro cozido, preparava a comida nas cinzas quentes. Os restos de comida de maior volume — conchas e vértebras de peixes — bem como os utensílios tornados inúteis, eram atirados a certa distância, enquanto, ao redor do fogão, eram espalhados os restos pequenos — valvas estilhaçadas de mitilídeos, escamas e ossos de peixes menores, conchas pequenas — juntamente com as cinzas, aliás abundantes. Pisada, essa mistura constituia um chão sêco e macio para as cabanas. Com o decorrer do tempo, as conchas volumosas devem ter formado verdadeiro dique em tórno do lugar de fogueira ou da cabana que, dessa forma, ficavam encerrados numa espécie de buraco. Ou porque o acesso se tornasse difícil, ou por qualquer outro motivo, tornando-se necessária a construção de nova cabana, aplanava-se primeiro o local. Parte das conchas amontoadas era puxada para cima da camada de cinzas depositada sôbre o antigo lugar de fogueira, formava-se novo nível, contruia-se nova cabana e acendia-se novo fogo. E' muito natural em terreno plano e úmido, infestado de mosquitos, a tendência de acumular os detritos em lugar de espalhá-los. Repetido o processo durante séculos, o sambaqui crescia gradativamente até atingir alturas espantosas.

Em nossa escavação observamos, em tórno duma dessas acumulações espêssas de cinzas, várias concreções, compostas de conchas de *Anomalocardia*, firmemente ligadas, as quais, depois de escavadas, revelaram a forma de moirões, com 10 a 15 centímetros de diâmetro e 40 a 50 centímetros de comprimento, concreções essas que só podem ser

satisfatoriamente explicadas como representando o recheio posterior de buracos de postes tombados. Devem ter sido formadas de maneira tal que, aprofundados os postes, as conchas da camada superior caíram na cavidade formada. Sob a influência do ácido úlmico, resultante da decomposição da madeira, as conchas se conglomeraram. Esses moirões revelam a existência de uma cabana de construção bastante sólida, o que é corroborado pela observação de extensas áreas de cinzas bastante endurecidas que se encontravam nas imediações do local em que achamos as concreções.

Vimos, aliás, na base arenosa de alguns outros sambaquis destruídos e por nós visitados, intrusões verticais em forma de estacas, cheias de terra escura, o que demonstra ter sido habitual, nos sambaquis desse período, a construção de abrigos com postes cravados no solo a 50 ou mais centímetros de profundidade.

E' notável o grande número de utensílios líticos no interior dos sambaquis. Em nossa escavação encontramos 8 pedras trabalhadas por metro cúbico de material revolvido. Muitas das pedras podem ser reconhecidas à primeira vista como utensílios, tendo forma específica e sendo talhadas ou polidas. Mas a maioria das peças parecem ser simplesmente pedaços de pedra dura e depois de se estudarem centenas delas, verifica-se que podem ser distribuídas em uma dúzia de tipos diferentes, destinados a certos fins práticos, tipos estes, aliás, bem conhecidos nas jazidas arqueológicas do Velho Mundo. Considerando que todos os sambaquis visitados se acham situados em terreno arenoso e sem pedras e que as rochas mais próximas se encontram a quilômetros de distância, torna-se claro que cada pedaço de pedra encontrado foi trazido de longe, devendo ter servido para um fim qualquer. Devemos considerar, portanto, que mesmo essas peças rudes constituíam utensílios.

Pela bibliografia existente e pelas coleções de museus, verifica-se que esses artefatos rudes não mereceram, até agora, a devida atenção. Representando eles instrumentos de uso quotidiano e sendo tão numerosos, são da máxima importância para a avaliação do nível cultural da tribo construtora do sambaqui. Sem dúvida alguma, são de maior valor que as peças raras, artisticamente confeccionadas, que, segundo parece, foram as únicas a receber atenção até agora. Os pré-historiadores e arqueólogos de há muito têm reconhecido que é necessário primeiro reconstruir e estudar a vida dos povos desaparecidos para conhecer o fundo sobre o qual se desenvolveram a técnica e o senso artístico, dos quais provieram como frutos mais tardios, as obras de arte que admiramos nos museus. Não devemos nos esquecer também de que os níveis culturais dos povos pré-históricos influenciaram profundamente o desenvolvimento cultural de cada nação. O reconhecimento deste fato motivou as investigações intensivas da cultura pré-histórica, em andamento em tôdas as partes do mundo civilizado.

Nos perfis dos cortes feitos em nossa escavação as camadas superiores do sambaqui revelaram-se bastante prejudicadas pela penetração das raízes das árvores e por buracos feitos por animais. Mas tais incur-

sões raramente atingiram a 1 metro de profundidade. Outras alterações, afetando a uniformidade das camadas e encontradas em diferentes profundidades, foram as sepulturas. Estas, como se podia ver com toda a clareza, principiavam numa camada de cinzas e penetravam na camada inferior de conchas, destacando-se nitidamente pelo seu recheio de conchas, misturadas com cinzas e um pouco de terra vermelha. No fundo da sepultura, os ossos decompostos do esqueleto jaziam sobre fina camada de cinzas. A profundidade total das sepulturas em caso algum excedia a 40 centímetros.

Chamou-nos particularmente a atenção o fato de que as camadas de conchas continham mais e maiores artefatos líticos que as de cinzas.

Nem no sambaqui que escavamos, nem nos demais visitados, nos quais os perfis ficaram expostos pela demolição em andamento, foi notada entre as camadas interiores acumulação ou camada de humus. Parece não ter havido interrupção prolongada de habitação no sambaqui durante a sua formação, embora algumas observações pareçam revelar muitas interrupções de curta duração.

Escavando um sambaqui de maneira sistemática, é perfeitamente possível distinguir as diferentes camadas, uma a uma, bem como dizer com certeza a qual delas pertence cada uma das sepulturas. Comparando depois os achados e as observações feitas nas diferentes camadas, o pré-historiador poderá obter idéia bastante fiel da evolução étnica e da cultura material das diversas tribos que contribuíram para a formação do sambaqui. Uma vez investigada uma série de sambaquis pertencentes a várias épocas e obtidos dados precisos para a datação absoluta, por meio de pesquisas rádio-carbônicas, chegar-se-á a conhecer como se processou o desenvolvimento cultural total do substrato sobre o qual assenta a cultura atual do Brasil.

PEQUENAS COMUNICAÇÕES

A PROPÓSITO DE SEPULTURAS EM SAMBAQUIS

A disposição dos esqueletos encontrados na escavação que fizemos no Sambaqui do Araujo 2, no Município de Guaratuba, Estado do Paraná, bem como o grande número de ossos humanos espalhados em torno dos sambaquis destruídos, por nós visitados e estudados, confirmaram a impressão que nos dera o estudo da bibliografia sobre os sambaquis brasileiros, isto é, de terem as tribos pré-históricas utilizado estes montões de conchas também como cemitérios.

Apesar de, por falta de tempo, só termos podido escavar parte de um dos dois cumes do sambaqui e de, neste trabalho, termos descido apenas à profundidade de 2 metros, encontramos, ao longo desta penetração, 15 esqueletos, e pudemos fazer valiosas observações.

Deparamos com os primeiros esqueletos já na pequena profundidade de 10 a 20 centímetros abaixo da superfície atual, numa camada de conchas misturadas ainda com alguma matéria orgânica — humus — e muita matéria inorgânica — cinzas, areia e lodo. Estes esqueletos encontravam-se bastante desintegrados e os ossos tinham sido deslocados por raízes e buracos feitos por pequenos animais. Como, porém, os ossos do crânio e os mais resistentes das pernas e braços, apesar de quebrados, eram perfeitamente identificáveis, foi-nos possível, em todos os casos, verificar a orientação das sepulturas.

Foi curioso verificar acharem-se esses esqueletos quase sempre em lugares onde cresciam as árvores e os arbustos de maior porte. Ao que parece, com a decomposição dos corpos, formou-se, na camada de conchas outrora estéril, um lugar mais rico em humus que incentivou o crescimento de vegetação mais alta; em consequência desta, o humus aumentou, dando, por sua vez, lugar ao crescimento de novas gerações de árvores. É claro que este processo se repetiu muitas vezes no decorrer dos séculos, tendo sido o nosso sambaqui abandonado, sem dúvida alguma, antes dos tempos colombianos. Ao escavar-se um sambaqui deve-se, por isso, ter o máximo cuidado no afastamento dos troncos e raízes, evitando qualquer emprêgo de força, de modo a impedir o deslocamento ou a ruptura dos ossos restantes que, pode acontecer, se encontrem a pouca profundidade.

Outra observação valiosa que fizemos foi a de que as sepulturas menos profundas são quase sempre habitadas por colônias de pequenas formigas vermelhas. Quando na escavação surgiam muitas dessas formigas, ficávamos certos de que nos aproximávamos de um esqueleto e empregávamos ainda maior cuidado.

Outros indícios além desses assinalavam a proximidade de um esqueleto. Aparecem muitas vezes, nas camadas, conchas que não são de cor natural, mas mais avermelhadas ou amareladas. Às vezes a sua concavidade é cheia de terra vermelha ou amarela. No decorrer dos trabalhos, revelou-se que as conchas róseas, amarelas ou vermelhas são exclusivamente as que constituem o material que preenche as sepulturas. Observamos este fenômeno especialmente no perfil de um corte vertical, onde eram perfeitamente visíveis as margens laterais de alguns sepulcros. Decorridas algumas semanas e depois de ter sido o perfil lavado pelas chuvas, a coloração do enchimento das sepulturas cortadas tornou-se ainda mais claramente visível distinguindo-se muito do material das demais camadas culturais. Cavando estratificamente de cima, quase não era possível fazer esta observação, uma vez que as camadas eram tão soltas que penetravam por entre as conchas, sujando-as com a areia e as cinzas deslocadas por cada passo ou movimento dos trabalhadores. De tal forma, a observação deste pormenor foi muito dificultada.

Em outro sambaqui, perto da praia e aparentemente mais recente que o por nós escavado, observamos sepulturas totalmente cheias com terra vermelha. Tão intensa é a cor dessa terra que os ossos dos esqueletos ficam impregnados dela e, mesmo lavados, apresentam forte coloração rósea.

Em parte alguma dos arredores dos sambaquis se encontra essa terra vermelha. Sendo ela produto da desintegração de rochas fortemente mineralizadas, deve ter sido trazida de considerável distância. Parece tratar-se de costume cerimonial observado regularmente nos sepultamentos, costume este, aliás, muito comum entre os povos neolíticos da Europa e da Ásia.

Digno de nota é o fato de que todos os esqueletos de um certo nível jaziam na mesma orientação, mas que esta mudava com a formação de um novo nível. Os sepulcros das camadas superiores eram orientados de leste para oeste e os das camadas inferiores, de sul para norte. Todos os esqueletos encontrados jaziam em decúbito dorsal ou lateral estendido, com as mãos ao longo do corpo, salvo em dois casos excepcionais em que a posição era outra. Em ambos, parece que se tratava de esqueletos femininos, acompanhados de esqueletos de crianças. Num deles, a mão direita estava flexionada por cima da cabeça e os ossos da criança jaziam a seus pés. No outro, o esqueleto adulto jazia em decúbito lateral direito, com as pernas dobradas formando ângulo reto com as vértebras; a mão direita estava dobrada, com a palma sob o lado direito do crânio, enquanto a esquerda apoiava o cotovelo direito.

A orientação diversa das sepulturas em nosso sambaqui parece indicar diversidade étnica entre os moradores nos vários períodos de ocupação. Deve-se ponderar que sendo todos os povos muito conservadores quanto aos costumes presos à orientação dos sepulcros, seria pouco provável que uma tribo qualquer mudasse subitamente essa orientação, principalmente quando o costume se apresenta tão radicado conforme o demonstram as outras sepulturas das demais camadas.

E' de esperar-se que as investigações feitas nos outros sambaquis da região revelem a mesma súbita mudança de orientação das sepulturas. Juntamente com as observações tipológicas, a verificação dêsse fato em muitos sambaquis fornecerá valiosos indícios para o estabelecimento de uma cronologia relativa e para a verificação da hipótese de que provavelmente se trate da invasão de população etnicamente diferente.

Todos os sepulcros investigados em nosso sambaqui e também os que tivemos oportunidade de observar em outros, continham, junto ao esqueleto, algumas ofertas mortuárias, consistindo, na maioria, em utensílios de pedra trabalhada e em enfeites. Em quatro casos encontramos junto ou perto do crânio discos de 5 a 7 centímetros de diâmetro, chatos e perfurados, feitos de pedra ou do osso timpânico da baleia. A sua localização perto da região frontal do esqueleto, revela que se trata de adornos e não de rodela de fuso, como ordinariamente se supõe. Os indígenas da Nova Guiné usam discos idênticos como enfeites do frontal. Comumente se encontravam nas sepulturas um machado de pedra polida, bem como outros utensílios de pedra toscamente lascada. Em outros, achamos pedaços de hematita e ocre vermelho. Um esqueleto tinha a seu lado u'a mão de pilão e um grande amassador feito de pedra. Estando êste esqueleto coberto por uma camada de cinzas misturadas com conchas, muito endurecida, e havendo a seu lado dois buracos de poste, claramente visíveis, pudemos concluir ter sido o sepultamento feito sob o chão de uma cabana, e constituir a camada dura o chão, endurecido pelo piso.

A escavação confirmou que os moradores do sambaqui costumavam enterrar os mortos em sepulturas separadas, preparando-os com certo cuidado para a vida de além-túmulo. Ofertavam-lhes objetos de uso quotidiano, armas e enfeites, e enchiam a cova, que em caso algum excedia a 40 centímetros, com o material do sambaqui, ao qual adicionavam um pouco de terra vermelha, trazida de longe. A posição dos membros dos esqueletos revela terem sido as cõvas bastante largas: há boa distância entre os ossos do torax e os dos braços. Não usavam caixões de madeira ou outro material, os quais teriam deixado traços perceptíveis na posição dos membros e na disposição atual das conchas do material de enchimento dos sepulcros. Não nos foi possível verificar se os túmulos tinham qualquer marcação na superfície. Como, porém, nenhum dêles foi prejudicado pela intrusão de outro posterior, não obstante serem numerosos os esqueletos existentes no pequeno espaço investigado, parece-nos lícito supor a existência de marcas indicadoras.

Sendo todos os enterramentos realizados em pequena profundidade, e o enchimento constituído de conchas misturadas com um pouco de areia e terra, o que lhe dava muita permeabilidade, das sepulturas devia em breve desprender-se cheiro fortíssimo de putrefação. E' legítimo supor que depois do sepultamento de um companheiro, a tribo mudasse para outro lugar, como o fazem, aliás, ainda hoje, as tribos indígenas da Melanésia e da Polinésia que vivem em condições parecidas. A pequena espessura da maioria das camadas observadas durante a nossa

escavação sugere, aliás, estadas curtas, mas repetidas muitas vezes. Entretanto, no estado atual de nossas pesquisas não é possível juízo definitivo a este respeito.

Os sepulcros investigados revelaram pertencer à mesma população que habitava o sambaqui e contribuiu para o seu crescimento. Juntamente com os artefatos encontrados nas diferentes camadas, as sepulturas fornecem valiosas indicações sobre a vida, os trabalhos e os hábitos de uma tribo de há muito extinta. Além disso, registrando, de modo indelével, traços de sua fé primitiva, permitem-nos fazer inferências sobre a sua vida espiritual.

Elfriede Stadler Orssich

RALPH LINTON

27-2-1893 — 24-12-1953

Com a morte de Ralph Linton, a antropologia acaba de perder um de seus mais ilustres representantes. Por muito tempo as suas contribuições no domínio da pesquisa e da teoria continuarão a influenciar o desenvolvimento das ciências humanas. Publicou cerca de uma centena de trabalhos, entre livros e artigos.

Linton provinha duma família de Quaker, de Filadélfia. Frequentou várias universidades, sendo-lhe conferido o título de doutor pela de Harvard. Ainda estudante, realizou a sua primeira pesquisa arqueológica. O seu principal trabalho de campo levou-o a cabo nas Ilhas Marquesas, onde passou cerca de dois anos (de 1920 a 1922). Mais tarde empreendeu importante expedição antropológica a Madagascar, onde estudou especialmente a tribo dos Tanala. Investigou também várias populações do continente africano, bem como os índios Comanche de Oklahoma.

Em 1938 Linton veio a suceder a seu antigo mestre Franz Boas na direção do Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia. Daí a seis anos coube-lhe o honroso cargo de Sterling Professor of Anthropology da Universidade de Yale.

Entre os seus trabalhos de maior alcance teórico figuram os que se referem à análise funcionalista da cultura, aos problemas de aculturação e, em especial, às relações entre cultura e personalidade. Graças a sua aversão às terminologias desnecessariamente complicadas, os seus trabalhos encontraram eco também fora do círculo dos especialistas. Preocupado com os problemas fundamentais relativos à natureza da cultura, não se limitou a encará-los segundo a perspectiva antropológica, mas propugnou, ao contrário, a conjugação da antropologia com a sociologia e a psicologia. Um de seus melhores livros, *The Cultural Background of Personality* (1945), é um esforço de síntese neste sentido. Precedeu-o prolongada colaboração com vários psicólogos, entre os quais

o psicanalista Kardiner. Junto com êste publicou os volumes *The Individual and his Society* (1939) e *The Psychological Frontiers of Society* (1945), que muito contribuíram para o interesse que nos últimos anos os psicólogos vêm dispensando, em escala crescente, ao desenvolvimento dos estudos antropológicos. Traço dominante da personalidade científica de Ralph Linton foi a sua tendência de coordenar pontos de vista diferentes e de tratar de questões específicas em termos de problemas mais gerais.

A REVISTA DE ANTROPOLOGIA publicará, logo que possível, um ensaio crítico de Gioconda Mussolini sobre a obra científica do grande sábio norte-americano.

Egon Schaden

PE. WILHELM SCHMIDT, S. V. D.

16-2-1868 — 10-2-1954

Pouco antes de atingir a idade de 86 anos, faleceu em Friburgo (Suíça) o conhecido etnólogo e lingüista Pe. Wilhelm Schmidt, da Congregação do Verbo Divino. Havia nascido em Hörde, na Vestfália. Cientista de nomeada, era membro honorário de numerosas instituições e sociedades científicas e personalidade de destaque em congressos internacionais.

Iniciando a sua atividade docente no Seminário de São Gabriel em Mödling, perto de Viena, o Padre Schmidt entregou-se ao mesmo tempo a estudos lingüísticos relativos à Melanésia, à Polinésia, à Ásia Meridional, e à Austrália. Em 1906 fundou a revista "Anthropos", destinada principalmente à publicação de trabalhos etnológicos e lingüísticos de missionários católicos. Tornou-se conhecido como autor de um sistema de ciclos culturais que abrange todo o desenvolvimento histórico da humanidade. Em sua monumental obra "Der Ursprung der Gottesidee", em 12 volumes (dos quais 10 publicados), opõe-se decididamente à concepção evolucionista da história.

No ano de 1920 o Padre Schmidt passou a ensinar na Universidade de Viena e em 1927 assumiu a direção do Museu Etnológico-Missionário do Latrão, em Roma. Voltou depois a Viena, mas em virtude das circunstâncias políticas teve de emigrar para a Suíça, onde reorganizou o Instituto Anthropos, tornando-se catedrático de etnologia e lingüística da Universidade de Friburgo. Até o fim da vida exerceu intensa atividade científica e ainda em 1952 organizou e dirigiu, na qualidade de presidente, o Congresso Internacional de Antropologia e Etnologia, reunido na cidade de Viena.

Somam centenas os títulos de suas contribuições científicas. Uma delas, relativa aos índios sul-americanos, foi publicada em 1913 na *Zeitschrift für Ethnologie* sob o título de "Kulturkreise und Kulturschichten in Suedamerika". É uma tentativa de sistematização histórico-cultural das culturas aborígenes da América do Sul.

Por iniciativa do Padre Schmidt, dois de seus discípulos, os Padres Gusinde e Koppers, realizaram, após a Primeira Guerra Mundial, expedições científicas às tribos da Terra do Fogo. Organizou também expedições destinadas à investigação das populações de Pigmeus em diversas regiões do mundo. Como nenhum outro, influenciou desde 1900 na Europa a etnologia e a lingüística comparativa através de suas publicações, suas hipóteses e sua forte personalidade. Ninguém pôde contar entre seus discípulos tantos nomes ilustres que hoje são os de mestres independentes.

Em um dos próximos números desta Revista dedicaremos um artigo especial à obra do Padre Schmidt, procurando situá-la no conjunto das preocupações etnológicas da primeira metade do século vinte.

Pe. Guilherme Saake, S. V. D.

NOTICIÁRIO

NOTA DA REDAÇÃO

Iniciando o seu segundo ano de existência, a REVISTA DE ANTROPOLOGIA agradece a acolhida que se lhe dispensou, bem como a boa vontade demonstrada por autores nacionais e estrangeiros, que a honraram com sua excelente colaboração. Se continuar a merecer êsses favores, a Revista poderá ir se aperfeiçoando em vários sentidos e contribuir, ao que esperamos, para a elevação do nível dos estudos antropológicos em nossa terra.

Embora a situação econômica da REVISTA DE ANTROPOLOGIA não esteja resolvida de maneira satisfatória, mormente por causa da assustadora elevação dos preços do papel no decorrer dos últimos meses, podemos olhar confiantes para o futuro, graças sobretudo ao apôio que nos vem prestando o sr. Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula, Diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Cumprimos o agradável dever de consignar aqui os nossos cordiais agradecimentos.

XXXI CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

Como já noticiamos em número anterior, realizar-se-á na capital paulista, de 23 a 28 de agosto, o XXXI Congresso Internacional de Americanistas, sob o patrocínio da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. O certame promete revestir-se de especial importância, visto que a êle comparecerão, vindas de países americanos e europeus, numerosas personalidades de destaque, representando os diferentes setores dos estudos indianistas. Em nosso próximo número daremos um relatório dos trabalhos.

1.^a REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

De 8 a 14 de novembro de 1953 teve lugar, no Museu Nacional, a 1.^a Reunião Brasileira de Antropologia, cujo objetivo foi um balanço da situação atual do ensino e da pesquisa antropológicas em todo o País. Dividida em onze seções, a Reunião se organizou em forma de simpósio, com relatores designados pela comissão organizadora para examinarem os temas constantes do programa.

Os assuntos tratados e os respectivos relatores foram os seguintes:

1 — *Problemas de ensino* — Marina de Vasconcelos (Faculdade Nacional de Filosofia), Egon Schaden (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo) e A. Rubbo Müller (Escola de Sociologia e Política de São Paulo);

2 — *Possibilidades de pesquisa e de exercício de atividade técnico-profissional* — Heloisa Alberto Tôrres (Museu Nacional), Mário Wagner Vieira da Cunha (Instituto de Administração, São Paulo) e José Loureiro Fernandes (Faculdade de Filosofia, Universidade do Paraná);

3 — *O indígena* — a) Bibliografia — Herbert Baldus (Museu Paulista); Política indigenista — Darcy Ribeiro (Serviço de Proteção aos Índios); c) Aculturação — Eduardo Galvão (Serviço de Proteção aos Índios);

4 — *O negro* — Édison Carneiro, Roger Bastide e José Bonifácio Rodrigues;

5 — *Assimilação e aculturação* — Manuel Diégues Júnior (Universidade Católica do Rio de Janeiro);

6 — *Estudos de comunidades* — L. A. Costa Pinto (Faculdade Nacional de Filosofia) e Oracy Nogueira (Escola de Sociologia e Política de São Paulo);

7 — *Áreas regionais* — Thales de Azevedo (Faculdade de Filosofia, Universidade da Bahia) e Fernando Altenfelder Silva (Escola de Sociologia e Política de São Paulo);

8 — *Cultura e Personalidade* — René Ribeiro (Instituto Joaquim Nabuco, Recife);

9 — *Antropologia Física* — a) Antropologia de escolares — Bastos de Ávila e Maria Júlia Pourchet (Instituto de Pesquisas Educacionais, Rio de Janeiro); b) Antropologia do indígena — Pedro de Lima (Museu Nacional); c) Anatomia racial — Renato Locchi (Departamento de Anatomia da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo); d) Mestiçagem — Tarcísio Tôres Messias (Museu Nacional); e) Craniologia — Odorico Machado de Souza (Departamento de Anatomia da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo);

10 — *Arqueologia* — a) Cerâmica amazonense — Heloisa Alberto Tôres (Museu Nacional); b) Samlaquis — L. Castro Faria (Museu Nacional);

11 — *Lingüística* — a) Geral — Matoso Câmara (Faculdade Nacional de Filosofia); b) Dialetoлогия — Serafim da Silva Neto; c) Bibliografia dos idiomas indígenas — Jörn Philipson (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo).

Durante a Reunião, estudaram-se medidas para a proteção das jazidas de interêsse arqueológico e, relatada pelo professor Matoso Câmara, estabeleceu-se uma convenção para a grafia dos nomes tribais indígenas brasileiros em texto português. As comunicações, tôdas escritas, e as discussões, gravadas em fita, serão editadas em Anais pelo Museu Nacional.

A 2.^a Reunião Brasileira de Antropologia deverá realizar-se na Cidade do Salvador, em 1955.

PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY

Em 1949, ante a inexistência de estudos completos sôbre a organização social das variadas regiões de que se compõe o Estado da Bahia, o então Secretário de Educação e Saúde, Prof. Anísio S. Teixeira, sugeriu ao Governador Octavio Mangabeira a iniciativa de que resultou o PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY.

Tinha-se em vista a descrição e interpretação dos modos de vida, da economia, das crenças, das concepções da existência, das técnicas de tra-

balho, dos recursos materiais, enfim de toda a organização social em cada uma das áreas típicas do vasto território baiano, de modo a servirem de base ao planejamento científico da educação, da organização sanitária e da administração em geral.

O plano fundamental da pesquisa foi organizado pelo Prof. Charles Wagley, Ph. D., da Columbia University, de New York, E. U. A. com a colaboração do Dr. Eduardo Galvão, antropologista do Museu Nacional, do Rio de Janeiro. A Secretaria de Educação e Saúde do Estado da Bahia e o Departamento de Antropologia da Columbia University firmaram a 15 de junho de 1949 um convênio para a execução do projeto.

A direção do Programa foi entregue ao Prof. C. Wagley, sendo designado o Prof. Thales de Azevedo, da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia, para executar o convênio por parte do Estado. Mais tarde foi convidado a participar dos trabalhos de orientação da pesquisa o Prof. Luiz A. Costa Pinto, da Faculdade de Filosofia da Univ. do Brasil, Rio de Janeiro. O convênio entrou em vigor sob a responsabilidade da Secretaria de Educação e Saúde, porém, ao instalar-se em janeiro de 1951, a Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia recebeu o encargo de cumpri-lo, levando a termo, com seus recursos, os trabalhos de pesquisa já iniciados.

Divisão regional do Estado da Bahia

Muito antes dos trabalhos de campo, começou na Bahia a coleta dos dados demográficos, geográficos, econômicos e sociais para a divisão do Estado em zonas fisiográficas e humanas características, em cada uma das quais se pudessem escolher os locais para as pesquisas. A partir desses dados e de viagens de prospecção, o território baiano foi dividido em seis zonas, tais sejam: 1. o *Recôncavo*; 2. o *Sertão do Nordeste*; 3. as *Matas do Sul* (compreendendo a zona do cacáu); 4. o *Planalto Central*; 5. o vale do *Rio São Francisco*; 6. o *Planalto Ocidental*, situado a oeste do São Francisco.

É claro que esta divisão, meramente esquemática, não esquece a existência de sub-áreas igualmente diferenciadas, nem a possibilidade de uma divisão em maior número de regiões.

Por motivos práticos e teóricos, escolheram-se inicialmente três dessas zonas para estudo.

Escolha das comunidades

As zonas escolhidas foram o *Recôncavo* açucareiro e aristocrático, em que se desenvolveu, durante os períodos iniciais da colonização, grande parte da vida baiana; o *Nordeste* semi-árido das caatingas, das lutas de Canudos, das correrias de Lampeão, e o *Planalto Central*, lendário pelas suas riquezas em ouro e pedras preciosas.

Nessas áreas selecionaram-se, à base dos dados atrás referidos e de viagens realizadas pelos dirigentes e participantes do Programa, as comunidades em que se iriam levar a efeito os estudos: pequenas povoações de cerca de 1.500 habitantes, representativas do modo de vida, da economia e da estrutura e organização social da região. Tais comunidades foram preferidas porque refletem a adaptação tradicional do homem a cada meio e porque o seu passado foi condicionado pela história social característica da zona, persistindo no seu modo de vida atual muito do que foi a generalidade para a maior parte da área.

Além de uma comunidade "tradicional", escolheu-se em cada zona uma comunidade "progressista", isto é, surgida recentemente ou modificada por novos modos de adaptação ao meio, sob a influência dos modernos meios de comunicação e transporte e de atitudes diferentes ante a existência.

Pela comparação de uma comunidade "tradicional", estudada demoradamente e em toda a profundidade possível, com uma comunidade "progressista", estudada em suas características mais salientes, assim como por uma análise da dinâmica de recentes desenvolvimentos em cada uma, tinha-se em vista uma compreensão das tendências de mudanças social e cultural na zona.

O trabalho de campo

Seguindo esse plano de ataque, as equipes partiram para o campo em meados de julho de 1950.

Para o *Planalto Central* dirigiu-se o antropólogo Marvin Harris, da Columbia University, com Eduardo Galvão, do Museu Nacional do Rio de Janeiro; o último regressou após cerca de um mês de atividade, período em que o Museu Nacional o colocou à disposição do Programa. Vieram depois a integrar a equipe Nilo Garcia, aluno da Faculdade de Filosofia do Instituto Laffayette, do Rio de Janeiro, e as alunas da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia, Josildeth da S. Gomes e M. Raimunda G. de Macêdo. Para o *Recôncavo* foi o antropologista Harry Hutchinson, da Columbia University, tendo a cooperação, durante breve período, de Juracy Sá Barreto, estudante da Universidade da Bahia, e, durante a maior parte do seu trabalho, de Carmelita Junqueira Ayres, diplomada pela Faculdade de Filosofia do Instituto Santa Úrsula, do Rio de Janeiro. No *Nordeste* o trabalho coube a Benjamin Zimmermann, da Columbia University, auxiliado por Lincoln Allison Pope, aluno da Faculdade de Direito da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro e de Nilda G. de Macêdo, licenciada pela Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia.

O trabalho de campo começou imediatamente, estendendo-se até fins de maio de 1951. Durante esses dez meses e meio os pesquisadores viveram em suas zonas de estudo vindo à Capital para seminários em que se discutiram os dados coletados e os problemas de método surgidos durante as atividades das equipes. Nesses seminários, além dos dirigentes e pesquisadores, participaram os Profs. Anísio Teixeira, Nestor Duarte, Alfred Métraux, do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, Paris, e os Drs. Jayme Alreu, Superintendente do Ensino Médio, e Bichat Rodrigues, Diretor do Serviço de Saúde do Interior.

Durante os meses de julho e agosto de 1950, o Prof. Edward Stainbrook, do Institute of Human Relations, da Universidade de Yale, realizava em cooperação com o Programa, pesquisas sobre as relações entre as culturas rurais baianas e as doenças mentais de pacientes do Hospital Juliano Moreira, da cidade do Salvador. O Prof. Stainbrook e o antropologista Harry Hutchinson efetuaram também uma viagem de observação a Bom Jesus da Lapa, onde, em agosto de 1950, por ocasião da famosa romaria anual, colheram dados da mesma natureza.

De julho a dezembro de 1950 o Prof. Charles Wagley permaneceu na Bahia orientando pessoalmente os trabalhos e visitando as regiões compreendidas no Programa; em janeiro seguinte regressou aos Estados Unidos para reassumir a sua cadeira na Universidade de Columbia, e em maio de 1951 chegou de novo à Bahia, onde esteve dois meses fazendo visitas àquelas regiões e dirigindo um seminário sobre os trabalhos finais das equipes do *Recôncavo*, do *Nordeste* e do *Planalto Central*, ao mesmo tempo que, com os outros membros do staff diretor, traçava o roteiro para as atividades na *Zona do Cacáu*.

Em junho de 1951 uma outra equipe partia para a *Zona do Cacáu*: o antropólogo Anthony Leeds, da Columbia University, com sua esposa, Jo Alice Leeds, auxiliados por Adelmo Machado Junior, pelo Agrôn. Hildebrando Nascimento e pela Bel. Josildeth da S. Gomes. Anthony Leeds veio à Bahia como bolsista do Ministério das Relações Exteriores do Bra-

sil e recebeu bolsas complementares da Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia e da Comissão do Comércio de Cacáu da Bahia.

Paralelamente com os trabalhos de campo fazem-se na Capital do Estado, investigações históricas, bibliográficas e econômicas, redação de relatórios de dados estatísticos, preparação de cartas e mapas, etc. Dêste grupo têm participado a Profa. Indira Marques Porto, a Lic. Teresinha Pires de Souza, Sônia Maria d'Oliveira Santos, Otávio Mansur de Carvalho, Maria D. Azevedo e o cartógrafo Mário Martins de Oliveira. O serviço de fotografia é do conhecido fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger.

Propósitos e finalidades das pesquisas

Os trabalhos do PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY visam os seguintes propósitos e finalidades:

1. Adquirir um conhecimento da sociedade e da cultura rurais em zonas ecológico-culturais típicas do Estado da Bahia;
2. Determinar o efeito de diferentes cenários ecológicos sôbre os padrões de cultura luso-brasileiros básicamente idênticos, que se desenvolveram nessa área rural do Brasil durante os últimos quatrocentos anos;
3. Determinar as mudanças na sociedade e na cultura, que ocorreram em cada zona dentro dos últimos anos sob o impacto de novas formas de economia, de novas técnicas, de novas idéias e de facilidades de transportes mais modernos;
4. Compreender a dinâmica dessas mudanças em cada zona e as diferenças e semelhanças do processo de uma zona para outra;
5. Indicar quais os aspectos da sociedade e da cultura atuais, assim como das tendências de mudança, que devem ser considerados, tendo-se em vista planejar eficientemente programas de educação, saneamento e administração em geral nas áreas rurais do Estado.

O trabalho na *zona do cacáu* deverá ainda contribuir com a descrição do processo de emergência de uma economia e organização social novas, produto em grande parte do esforço de adaptação a um meio e a um tipo de exploração da terra inteiramente diversos dos demais e sem uma tradição própria.

Além dêsses objetivos específicos, os encarregados da pesquisa estão convencidos de que os seus esforços comuns poderão contribuir para um conhecimento mais sólido e científico da estrutura social e do funcionamento da sociedade brasileira, como para uma melhor compreensão da estrutura e da dinâmica das relações humanas.

Sob o patrocínio do PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY, o historiador Rollie E. Poppino, de Stanford University, da Califórnia, residiu em Feira de Santana durante os meses de janeiro a setembro de 1951, como bolsista da Doherty Foundation e da Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia, fazendo pesquisas para uma história econômica e social daquele município.

O Programa vem dando a sua colaboração desde agosto do ano passado a Carlo Castaldi, Dr. em Fil. pela Universidade de Roma, Itália, e aluno graduado da Columbia University, para uma pesquisa sôbre aspectos sociais e psicológicos do culto de santos na Bahia; êste trabalho realiza-se em diversas localidades do interior e da capital do Estado sob a orientação do Prof. Wagley e estende-se agora ao candomblé graças a um auxílio concedido, àquele pesquisador pela Fundação e pelo Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), do Ministério da Educação e Saúde.

Relações raciais na Bahia

Por força de um convênio firmado, em fevereiro de 1951, entre a Fundação e a UNESCO (Organização de Educação, Ciência e Cultura das Nações Unidas, Paris), o PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY estendeu as suas investigações ao terreno das relações raciais. Essa pesquisa foi custeada pela UNESCO, tendo o Prof. Alfred Métraux, do Departamento de Ciências Sociais dessa organização internacional, visitado a Bahia em outubro de 1950 e novembro de 1951 para entendimentos sobre o assunto. Em dezembro de 1951 foram entregues os originais das monografias resultantes desse trabalho (Ver bibliografia).

Bibliografia do programa

Os trabalhos do PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY deram lugar, até o momento, à elaboração dos seguintes estudos, entre os quais as monografias resultantes das pesquisas no Planalto Central, no Recôncavo e em Feira de Santana; as quais já estão em poder da Fundação para publicação:

1950

1. C. WAGLEY, T. de AZEVEDO e L. A. COSTA PINTO, *Uma pesquisa sobre a Vida Social no Estado da Bahia*, Contribuição ao Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros, Biblioteca do Congresso, Washington, Out. 1950; Publicação n.º 11 do Museu do Estado da Bahia (esgotado).
2. L. A. COSTA PINTO, "Pesquisas sobre a Bahia", *Digesto Económico*, São Paulo, set.; *A Tarde*, Bahia, 27 e 28 out.
3. Thales de AZEVEDO, "Estudos de comunidades na Bahia", *A Tarde*, 9 dez.; *A Gazeta*, São Paulo, 26 dez.; *Arte e Literatura*, Petrópolis, dez.

1951

4. Thales de AZEVEDO, "Um questionário sobre esteriótipos raciais", *Sociologia*, vol. XIII, n.º 1, São Paulo, março.
5. Anthony LEEDS, "Um programa de pesquisas na zona cacauieira", *Diário da Tarde*, Ilhéus, 19 dezembro.
6. Charles WAGLEY e Thales de AZEVEDO, "Sobre Métodos de Campo no Estudo da Comunidade", *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. V.

1952

7. Anthony LEEDS, "Pesquisa e Problemas da Zona do Cacáu", *A Tarde*, Bahia, 29 e 30 agosto, 1 e 2 setembro.
8. Harry W. HUTCHINSON, "Nuances et demi-nuances", *Le Courier de l'UNESCO*, Paris, agosto e setembro.
9. Thales de AZEVEDO, "Bahia", *ibidem*.
10. Edward STAINBROOK, "Some Characteristics of the Psychopathology of Schizophrenic Behavior in Bahian Society", *American Journal of Psychiatry*, outubro.

1953

11. Charles WAGLEY, editor, *Race and Class in Rural Brazil*, Publicação da UNESCO, Paris.
12. Thales de AZEVEDO, *Les Elites de Couleur dans une Ville Brésilienne* (Salvador), Publ. da UNESCO.
13. Josildeth S. GOMES, "Povoamento da Chapada Diamantina", comunicação ao 2.º Congresso de História da Bahia, 1952 (no prelo).
14. Edward STAINBROOK, "A Cross-Cultural Evaluation of Depressive Reactions", *Depression*, Grune e Stratton (no prelo).
15. Marvin HARRIS, *Minas Velhas, a Study of Urbanism in the Mountains of Eastern Brazil* (Monografia sobre o Planalto Central, traduzida por L. R. Sena para publicação em português).
16. Rollie E. POPPINO, "*Princess of the Sertão: A History of Feira de Santana*" (inédito).
17. Harry W. HUTCHINSON, *The Vila and the Usina* (Monografia sobre o Recôncavo), inédito.
18. Thales de AZEVEDO, "Esteriótipos sobre Pretos na Bahia", comunicação ao II Congresso Latino-Americano de Sociologia, Rio-São Paulo.
19. ——— "Imagens e Esteriótipos Raciais e Nacionais", entregue para publicação nos *Arquivos da Universidade da Bahia, Faculdade de Filosofia*, n.º 2.

Os trabalhos do PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY foram objeto de comunicações e de seminários na Associação Cultural Brasil-Estados Unidos da Bahia (Wagley), na New York Academy of Sciences e no Foreign Service Institute, de Washington (Wagley), no Departamento de Antropologia da Columbia University (Wagley, Harris, Hutchinson, Zimmermann, Leeds, Azevedo), no Departamento de Antropologia da Catholic University of America, Washington, e no Catholic Inter-Racial Council, New York (Azevedo).

Numa das suas vindas à Bahia, o Prof. Alfred Métraux teve ocasião de visitar, em companhia de pesquisadores do Programa, os remanescentes dos indígenas *Karirí* de Mirandela, no Nordeste do Estado. Sobre o material lingüístico recolhido na ocasião, o eminente antropólogo escreveu um artigo.

Empreendimento cooperativo internacional

Este grande empreendimento, tornado possível graças ao espírito que presidiu a administração Octavio Mangabeira, é o resultado da cooperação técnica e financeira de importantes organizações administrativas, universitárias e científicas do Brasil, dos Estados Unidos e, podemos dizê-lo em referência à UNESCO, de todo o mundo.

O Estado da Bahia e o Conselho de Pesquisas Sociais da Columbia University contribuíram com os fundos principais para o custeio do Programa. O Social Science Research Council, a Doherty Foundation, o Viking Fund, a Braniff Airways Inc., a Comissão de Cacáu da Bahia e o Ministério das Relações Exteriores do Brasil concederam bolsas a alguns dos pesquisadores para despesas de viagem e estada no Brasil, bem como para aquisição e utilização de instrumental científico (máquinas fotográficas, fotômetros, gravador de som); a UNESCO custeou as investigações sobre

relações raciais, enquanto o Museu Nacional e o Instituto de Economia da Fundação Mauá, do Rio de Janeiro, licenciaram técnicos dos seus quadros para que pudessem participar, durante alguns meses, nos trabalhos de campo, sem prejuízo dos seus proventos.

Cientistas sociais norte-americanos participaram de seminários levados a efeito na Universidade de Columbia, em 1949 e 50, para debate dos planos do Programa, do mesmo modo que educacionistas, sanitaristas, juristas e outros técnicos baianos, já mencionados, deram sua valiosa contribuição em seminários realizados na Bahia. Os pesquisadores têm recebido inestimável colaboração de especialistas em história, economia e problemas sociais da Bahia, entre os quais os Profs. Frederico Edelweiss, J. Wanderley de Pinho e Carlos Ott, da Universidade da Bahia; também deram ajuda apreciável Arnulfo Gottschall, de Rio de Contas, e o Prof. Vivaldo Freitas, do Departamento de Educação, os funcionários da Fundação, Dr. Luiz Ribeiro de Sena e D. Carmen Spínola Teixeira.

As autoridades eclesiásticas, judiciárias, administrativas, educacionais, policiais, os Agentes Estatísticos e a Delegacia Regional de Saúde Pública, em Ilhéus, os Revdos. Religiosos Franciscanos, outras organizações e particularmente as populações rurais têm dado o melhor da sua compreensão e ajuda às equipes e à administração do projeto, facilitando de modo extraordinário a execução do plano.

Através dos seus trabalhos de campo, suas indagações documentárias e bibliográficas, seus seminários e discussões de método, o Programa tem contribuído para o treinamento de estudantes de ciências sociais da Universidade da Bahia, que integram as suas equipes.

Obtiveram-se bolsas para duas dessas estudantes completarem cursos de Antropologia e de Geografia na Escola de Sociologia e Política e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e para duas outras continuarem seus estudos no Departamento de Antropologia da Columbia University.

A Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia continuará patrocinando e custeando o PROGRAMA DE PESQUISAS SOCIAIS ESTADO DA BAHIA-COLUMBIA UNIVERSITY, para o estudo de outros problemas sociais baianos.

BIBLIOGRAFIA

JEAN ROSTAND: *L'hérédité humaine*. 128 págs. Presses Universitaires de France. Paris, 1952.

Das numerosas obras destinadas à divulgação de rudimentos de genética, poucas são as que em clareza e concisão didática podem competir com este livrinho do conhecido cientista francês. Sem exigir do leitor quaisquer noções prévias, Rostand lhe vai ministrando, passo a passo, os elementos essenciais para a compreensão dos complicados fenômenos da hereditariedade humana, com a preocupação fundamental de lhe proporcionar uma base sólida e sem sobrecarregar o texto com dados que, por interessantes que possam ser, prejudicariam a finalidade a que se destina a admirável coleção "Que sais-je?" e, dentro dela, o presente volume. Para estudantes universitários e outras pessoas que, não tendo conhecimentos de biologia, queiram tomar contacto com a antropogenética, o trabalho de Rostand é de incontestável utilidade.

Egon Schaden

HERMANN TRIMBORN: *Das Menschliche ist gleich im Urgrund aller Kulturen*. 38 págs. Verlag Albert Limbach. Braunschweig, 1948.

Este fascículo, que visa a pôr o professorado alemão ao par de uma das questões fundamentais da Etnologia, é merecedor de tóda a atenção.

Pondo-se a serviço da cultura geral, o pesquisador deixa de ser pesquisador, para dirigir a palavra aos professôres de seu país. O alcance educativo da emprêsa é evidente, pois que se trata de munir a geração adolescente de idéias que tendo passado pelo crivo da crítica científica, se afiguram adequadas à realidade. Previne-se assim o domínio do diletantismo sôbre um campo propício à formação de centros de energia de conteúdo meramente intencional, bem como a ameaça de ativação demagógica em diferentes setores do espírito objetivo. Os perigos inerentes a um a-priori que a ciência deixe "livre" revela-os de maneira insofismável a história dos últimos tempos.

Trimborn resolve magistralmente o problema que se propõe. Arrola os argumentos em favor da tese da igualdade fundamental do gênero humano: a identidade das necessidades básicas de todos os homens, a repetição de estereótipos comuns em tódas as culturas, a possibilidade de cruzamento biológico entre os ramos da espécie. Argumentos conhecidos e mesmo tradicionais, o autor sabe contudo colocá-los, de modo interessante, como base para a discussão da pluralidade real das culturas. A capacidade de adaptação a condições ambientais diferentes, a influência de disposições hereditárias grupais, a ação estabilizadora da tradição cultural, a capacidade criadora que leva a invenções e inovações, a sujeição a vicissitudes históricas, as possibilidades de mudança pela ação de forças culturais internas — são fatores onipresentes na humanidade, e o seu poder de produzirem variações de povo em povo testemunha precisamente o equipamento fundamental uniforme do gênero humano. Pois se

a pressão de fatores idênticos faz surgir, de modo constante, coisas diferentes em constelações diversas, tal não pode senão refletir a unidade básica na diversidade.

E' pensamento que realmente ajuda a compreender muita coisa. Não se trata, é evidente, de nenhuma "verdade" que possa cristalizar-se numa espécie de dogma, mas é simples "princípio explicativo", de cunho científico, fato que o autor talvez pudesse ter acentuado melhor. O argumento principal a favor da tese é que as concepções contrárias são bem mais ousadas e frágeis. E aos educadores caberá compreender o valor de hipóteses bem fundadas, uma vez que o objeto não permite doutrina inabalável, preferíveis em qualquer caso a um a-priori deixado a descoberto pelo criticismo científico e sujeito, por isso, a produzir valorações etnocêntricas.

E. A. von Buggenhagen

MANUEL DIÉGUES JÚNIOR: *Etnias e culturas do Brasil*. 79 págs. Serviço de Documentação. Ministério da Educação e Saúde. Rio de Janeiro, 1952.

Em dez pequenos capítulos, bem coordenados, o autor traça o quadro geral da formação étnica do Brasil, desde os primeiros contactos entre os descobridores e o gentio da costa até a situação complexa de hoje. Baseado nas principais pesquisas antropológicas e sociológicas realizadas entre nós, focaliza de preferência as relações entre cruzamento biológico e fenômenos aculturativos. A serenidade com que aborda aspectos fundamentais da diversidade e dos conflitos de cultura não somente lhe caracteriza o espírito científico, aliás sobejamente demonstrado em trabalhos anteriores, como é de alto valor educativo num meio em que ainda é vêzo confundir juízos de valor com juízos de realidade. — Graças à clareza da exposição e à ausência de terminologia difícil, o texto é acessível a todo leitor.

Egon Schaden

CÂNDIDO MARIANO DA SILVA RONDON: *Índios do Brasil. Volume II: Cabeceiras do Xingu, Rio Araguaia e Oiapoque*. 363 págs. e fotografias. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n.º 98. Rio de Janeiro, 1953.

Desde 1890, Rondon realizou sucessivas expedições ao interior do Brasil, tôdas ou quase tôdas ligadas de alguma forma a problemas indigenistas. Numerosas expedições foram feitas também por seus colaboradores do Serviço de Proteção aos Índios e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. No decorrer do tempo, resultou daí riquíssima fototeca, da qual o Conselho resolveu publicar uma parte em forma de três albuns. O primeiro, lançado em 1946, era dedicado aos índios do centro, noroeste e sul de Mato Grosso. O segundo, de 1953, encerra principalmente material relativo às tribos das nascentes do Xingu, às do Araguaia-Tocantins e às do Oiapoque. O terceiro deverá conter documentário de umas quinze ou mais tribos do norte do País.

Algumas centenas de fotografias, contidas no segundo volume, ora publicado, mostram tipos antropológicos, aspectos da vida tribal, cenas das expedições de Rondon e, finalmente, particularidades da aculturação dos grupos em aprêço. As ilustrações vêm acompanhadas de textos explicativos com interessantes informes etnográficos, da autoria de Amílcar A. Botelho de Magalhães, Boaventura Ribeiro da Cunha e J. Malcher.

Egon Schaden

AUJOR ÁVILA DA LUZ: *Os Fanáticos. Crimes e aberrações da religiosidade dos nossos caboclos*. 177 págs., ilustrações e mapas fora do texto. Florianópolis, 1952.

Entre 1912 e 1916, a região chamada Contestado, em litígio entre Paraná e Santa Catarina, foi teatro de uma luta, de uma "guerra santa" que até agora não se estudou convenientemente; sobreviventes dela existem ainda no interior de Santa Catarina e são fonte preciosa para quem deseja restabelecer os fatos tais quais se passaram. O Autor, que exerceu a medicina durante anos na região serrana de Santa Catarina, teve contacto com alguns deles e resolveu reunir num estudo tudo quanto os caboclos lhe tinham relatado, integrando a narrativa no conjunto de outras existentes; assim, o livro, além de apresentar dados novos, se apóia em fontes diversas, principalmente nas trazidas pelos militares que participaram da luta e que por volta de 1920 a historiaram. Deixando, porém, em segundo plano o aspecto militar e estratégico (que constituiu o objetivo das obras dos oficiais do exército), Ávila da Luz se empenhou em reconstruir a vida nos redutos caboclos.

O livro se divide nos seguintes capítulos: 1) A terra: informações geográficas e geológicas sobre a região em particular e o Estado de Santa Catarina em geral. 2) A história: a exploração, o povoamento, a colonização do planalto catarinense. 3) O homem: os tipos humanos que povoaram a zona, examinados do ponto de vista étnico; como se formou o mestiço; as tendências, inclinações, tipo de vida dos sertanejos. 4) A organização social: como foi feita a apropriação da terra, o regime de posse, o tipo de propriedades, a estratificação social, as condições econômicas. 5) O misticismo: a religiosidade cabocla, as superstições e suas origens brancas, negras e indígenas; o saudosismo monárquico; como todos esses ingredientes, exacerbados, podem degenerar ora em loucura individual, ora em loucura coletiva; referência aos Muckers do Rio Grande do Sul e às seitas religiosas russas dos sécs. XVIII e XIX. 6) Os Monges: os dois principais líderes do movimento, João Maria e José Maria, o primeiro palmilhando incansável os sertões do sul, em peregrinação constante, e tornando-se o conselheiro, o "santo" dos caboclos; o segundo aproveitando-se da fama do primeiro, após sua morte, e dizendo-se seu irmão, para reunir os jagunços em torno de si e tentar formar um "império santo". 7) Os fanáticos: depois da morte do segundo Monge, sinais "divinos" levaram os caboclos a se reunir em acampamentos para desencadear a "guerra santa" profetizada pelos dois Monges; descrição da vida nos redutos e da organização social que ali se desenvolveu. 8) A questão dos limites: o litígio entre Santa Catarina e o Paraná em suas ligações com o movimento fanático e suas influências sobre ele; a atuação do capitão Matos Costa, que quis tentar a dispersão dos jagunços por meios pacíficos. 9) Adeodato, o tirano dos redutos: a fase final da luta, em que o caboclo Adeodato, arvorando-se em chefe supremo, impõe a sua vontade aos outros e liquida os recalitrantes, para dominar sozinho. 10) O fim: após a queda do grande reduto de Santa Maria, Adeodato foge e tenta formar novos acampamentos, mas insucessos e doenças quebrantam as forças sertanejas; destacamentos policiais desmantelam os últimos pontos fortificados; todavia, Adeodato é capturado só em 1916.

Publicado em 1952 em Florianópolis, foi o livro objeto de uma longa crítica que apareceu na "A Gazeta" local, sob o título "Os fanáticos (apreciações em torno de um livro)"; era seu autor o dr. Oswaldo R. Cabral, que usou o pseudônimo Egas Godinho (16-4-1952, 18-4-1952, 20-4-1952, 23-4-1952, 26-4-1952, 27-4-1952 e 1-5-1952). Oswaldo R. Cabral, aliás, publicara em capítulo de sua obra "Santa Catarina" (São Paulo, 1937) um estudo sobre o mesmo movimento. Da longa crítica que lhe mereceu o livro do dr. Aujoer Ávila da Luz, queremos reter alguns pontos mais importantes.

São os seguintes: a falta de indicação das fontes no corpo da obra, o tipo de homem e de vida descrito corresponde ao homem do município de Lajes e não ao caboclo do mato, principal protagonista da luta e, finalmente, a aplicação do conceito de "aberração" ao sentimento de religiosidade cabocla. Insiste o dr. Cabral em que o caboclo seguia religião integrada em seus modos de vida, às suas necessidades culturais, ligando-a a práticas mágicas, como rezas contra diferentes males, benzeduras etc. A canonização espontânea de João Maria pelos caboclos correspondia à mentalidade existente no Contestado e decorrente do estado cultural da população.

O livro vem se colocar na longa corrente de estudos que classifica de "loucura coletiva" os movimentos religiosos brasileiros, de Canudos ao Beato do Caldeirão e outros mais recentes, velha corrente que, se tinha plena aceitação nos tempos de Euclides da Cunha, é hoje alvo de muitas e ponderosas críticas. Não vamos expô-las aqui; basta apontar que o fato de o grupo fanático possuir organização interna, hierarquia de chefes, sistema de práticas religiosas e civis perfeitamente coerentes, e até arquivos em que se registavam batizados, casamentos e ordens exaradas pelos chefes, como o conta o autor e como o revelam os jornais da época, invalida por si só a idéia de se tratar de "multidão em delírio" ou "loucura coletiva".

Por outro lado, não há entre os capítulos da obra integração suficiente que mostre as influências recíprocas (com exceção do que trata de religião e superstição, em que a ligação com o fanatismo é estreita por sua própria natureza); não são visíveis as correspondências entre o tipo de vida, o ideal humano caboclo e a organização dos redutos — e foi por essa falta de integração que a descrição do tipo de vida do homem lajeano, mais focalizado pelo autor, não chocou quando contraposta à vida nos acampamentos, onde os protagonistas eram caboclos da região das matas; tivesse êle cercado de mais perto a realidade íntima daquela vida, assim como as causas do ressentimento que levava os fanáticos aos redutos, e teria evitado a incongruência.

Mas — e para êste ponto quero chamar tôda a atenção dos estudiosos dos fenômenos religiosos brasileiros — pela primeira vez em estudo desta ordem, o fanatismo brasileiro não é apontado como tendo por base a condição mestiça do nosso caboclo. É aberração, acha Ávila da Luz, mas aberração que não se prende à instabilidade biopsíquica do mestiço (explicação dada por muitos autores para o fenômeno de Canudos, por exemplo). Talvez esta instabilidade exista, mas não está ainda provada; todavia é certo que a "aberração religiosa" decorre da civilização rudimentar, das condições sociais, e não de desequilíbrio físico oriundo da mestiçagem. Em apóio de sua tese, cita o movimento dos Muckers no Rio Grande do Sul, dos mais sangrentos e cruéis, e que teve por personagens colonos alemães sem nenhuma mistura cabocla; e lembra também as diferentes seitas religiosas estranhas que surgiram na Europa, principalmente as russas dos sécs. XVIII e XIX, cujos adeptos eram levados ora à auto-mutilação, ora ao suicídio. Grande mérito do livro, que se coloca, por êsse lado, entre as obras de cunho atual sôbre o assunto.

Felicitemos o Autor também pelo estilo cheio de vida, pela maneira feliz com que evoca a paisagem e os modos de vida do caboclo, pelas informações interessantes a respeito de uma região brasileira tão pouco conhecida.

Maria Isaura Pereira de Queiroz

SOL TAX e colaboradores: *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*. 312 págs. The Free Press Publishers. Glencoe, 1952.

Êste volume é o resultado de um seminário da Viking Fund sôbre a etnologia da América Central, realizado em Nova York em 1949, e cujas

conclusões foram apresentadas no XXIX Congresso Internacional dos Americanistas que teve lugar na mesma cidade e no mesmo ano. Este é, a nosso ver, o aspecto mais significativo da obra: o fato de resultar de um seminário e de nela colaborarem especialistas de diferentes regiões da América Central (e também de outras partes da América), o que permitiu um confronto de dados com facilidade maior do que seria possível de outra maneira, atingindo-se satisfatoriamente o objetivo expresso da reunião, que era destacar generalidades válidas para a área como um todo. Focalizada uma pequena porção da América Central — a Mesoamérica — foi possível a apreensão de uma generalidade cultural e social características (o particular sendo tão expressivo quanto o genérico na caracterização da área e na revelação de sua complexidade), o levantamento de problemas a exigir pesquisas, bem como, por um balanço dos estudos realizados ou em andamento, a sinalização dos pontos geográficos a que se deverão voltar futuros estudos. Aliás, diga-se de passagem que a bibliografia apresentada evidencia bem o quanto essa área tem sido focalizada nos últimos anos não apenas por especialistas norte-americanos e europeus, como também por mexicanos e guatemaltecos, a expensas de instituições dos respectivos países.

Na análise dos fatores responsáveis tanto pela preservação como pela mudança social e cultural, sobre o que incidiu a maioria dos trabalhos, destaca-se a influência subjacente ou manifesta de R. Redfield. Seus esquemas e resultados teóricos, que aliás Sol Tax já procurara verificar com relação à Guatemala, fornecem o quadro de referência no confronto entre comunidades de índios e ladinos, centripetas e centrífugas, personalidade e etos de índios e ladinos, etc. (O último livro de Redfield, editado pela Universidade de Chicago em 1950, *A Village That Chose Progress: Chan Kom Revisited*, revela o prosseguimento de seus trabalhos no México e visa a verificação de certas hipóteses lançadas em *Folk Culture of Yucatan* e a apresentação de certas proposições sobre a natureza da mudança social, através de novo estudo da comunidade que antes empreendera com A. Villa Rojas).

Heritage of Conquest consta de 3 partes e 14 capítulos.

Parte I. GENERAL INFORMATION, contém dois artigos: o de Paul Kirchhoff ("Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics") e o de R. Redfield e Sol Tax ("General Characteristics of Present-Day Mesoamerican Indian Society"). O primeiro visa, à base de uma distribuição das culturas pré-colombianas na época da Conquista, delimitar geográfica, étnica e culturalmente uma pequena porção da América Central onde floresceram as grandes civilizações, porção esta que, incluindo-se na área dos "cultivadores superiores", constitui, dentro dela, uma "super-área", abrangendo principalmente o México e a Guatemala, para a qual se propôs o nome de Mesoamérica. O trabalho, editado antes em espanhol, serviu de ponto de partida do seminário, no qual, diga-se de passagem, a participação do autor foi de grande valia principalmente por se tratar de especialista da América Central Antiga.

Redfield e Sol Tax limitam-se a um sumário bastante apertado das características da organização social dos índios da Mesoamérica, pondo em destaque, nesta organização, o grupo local (aldeia ou aglomerado rural, sob a proteção de um santo padroeiro) como a principal unidade que centraliza o senso de solidariedade social, embora haja regiões em que este senso possa se definir em função da participação em grupos regionais ou étnicos.

Parte II. ASPECTS OF CULTURE. Consta de 7 artigos. Sol Tax ("Economy and Technology"). Ótimo trabalho, com base em dados procedentes, em grande parte, da Guatemala centro-oriental, mas cujas inferências o autor considera válidas para Chiapas e Oaxaca. Estabelece três estratos de tecnologia (no topo, uma camada tênue de arte industrial

moderna; de permeio, uma camada substancial de técnica européia pré-capitalista e, na base, uma camada da tecnologia indígena pré-colombiana), que, embora não encontrados de forma pura em parte alguma, tendem a se associar com diferentes lugares e tipos de população, podendo-se analisar a sua distribuição em termos de comunidades rurais e urbanas, de índios e ladinos. De outro lado, existindo diferença significativa na organização econômica (de um extremo de auto-suficiência a outro, de alta especialização local), com o devido acompanhamento na importância relativa ao comércio, mercado e dinheiro e, provavelmente, de sistemas éticos e tipos de personalidade, são estudados os fatores que determinam o grau em que as comunidades locais entram numa economia local de mercado. A especialização comunitária, focalizada numa multiplicidade de aspectos, leva a uma análise do processo de "ladinização" econômica, bem como do comércio e mercado, variáveis em importância de acordo com a monta de especialização. Neste particular, o mercado, apesar de pertencer tanto ao grupo índio como ao ladino, é diferente nos dois casos e, sendo instituição mais tipicamente índia, representa, segundo o autor, uma resposta desse grupo à solicitação dos frequentadores ladinos, que assim orientam a sua organização e a ampliam. No que concerne à junção da tecnologia com o tipo de organização econômica, embora se pudesse supor que onde floresce a economia de mercado a aculturação tecnológica tenda a ser maior, tal correlação não se verifica, parecendo que a economia de mercado se desenvolveu independentemente da tecnologia européia. Nas regiões em que esse tipo de economia prepondera — entre índios e ladinos, indiferentemente — tende-se a uma "mentalidade econômica", caracterizada pelo individualismo e oportunismo, embora pareça que os ladinos sejam mais propensos a ela e os índios apenas indiretamente, segundo o grau de contacto com aqueles. Finalmente, analisa os efeitos econômicos gerais das várias diferenças sociais e culturais entre as comunidades índias e, inversamente, os efeitos sociais e culturais das diferenças econômicas entre essas comunidades.

Julio de la Fuente ("Ethnic and Communal Relations"). Interessante trabalho, em que se estudam as relações entre os dois grupos que constituem hoje a maior parte da população da área — índios e ladinos. O autor mostra que, se bem que as distinções étnicas sejam feitas principalmente à base de diferenças culturais, os traços somáticos também fornecem elementos para tais distinções, os ladinos sendo definidos, racialmente, por seus traços caucasóides mais acentuados. De modo geral, os ladinos podem ser caracterizados como grupo bastante mestiçado, tendendo ao tipo caucasóide, mais letrado, participante da cultura nacional, predominantemente católico, e constituindo sociedade de tipo urbano, dividida em classes sociais; os índios, como mais puros, predominantemente analfabetos, de cultura primitiva, pagãos-católicos, constituindo uma série de sub-sociedades étnicas e locais de tipo rural, sem classes, podendo ser descritas como tribos ou unidades étnicas. Contudo, a situação não é tão simples: do emprêgo de traços culturais para estabelecer distinções étnicas resulta, muitas vezes, uma dupla caracterização, pela qual um indivíduo pode ser considerado racialmente índio (ou ladino) e culturalmente ladino (ou índio); os Zapotec, Mixe e Chimatec não se consideram nem índios nem ladinos, mas, simplesmente, Zapotec, Mixe e Chimatec. Finalmente, as distinções e seus critérios variam muito nos diferentes lugares. As análises do autor, embora visando destacar o geral das diferentes situações, dão conta das exceções e das variações locais quando focalizam os seguintes pontos: principais elementos de distinção entre índios e ladinos; identidades e contrastes em seus modos de vida; respectivas posições sociais na estrutura social, com participação diferencial na cultura e distribuição desigual de privilégios; limitações opostas às relações inter-étnicas; o fenômeno do "passing" de índio a ladino é,

mais raramente, de ladino a índio, e as barreiras que se interpõem ao processo de "ladinização"; a valorização desigual, nos dois grupos, dos traços de cultura; ideais de personalidade diferentes, etc. Finalmente, como apesar de a diferença de status entre índios e ladinos ser, com frequência, demonstrada em expressões e modos de comportamento diversos, muitas vezes estruturados em padrões mutuamente aceitos, apesar de a rigidez das regras, seu número e as situações em que são aplicadas, bem como o sentimento de distância social e as situações de atrito variarem muito no espaço, o autor sugere uma tipologia das áreas de conflito.

Calixta Guiteras Holmes ("Social Organization"). Trabalho que motivou muitas discussões e ao qual foram apresentadas muitas exceções. Referindo-se especialmente aos índios, analisa os sistemas de parentesco, o parentesco ritual, as linhagens, clans, grupos-de-nome, bem como as subdivisões territoriais (Lairros e municípios) e suas funções. Conclui que os sistemas de parentesco unilineares são encontrados apenas nos grupos maia. Os clans são raros; encontram-se, porém, linhagens agrupadas sob certos nomes espanhóis, formando os grupos-de-nome, na maioria exógamos e não localizados. Segundo a autora, embora as linhagens atuais não sejam localizadas, o foram no passado e os grupos-de-nome são remanescentes dos antigos clans. Propõe uma sequência na quebra dos sistemas de parentesco. As divisões maiores, isto é, as que reúnem maior número de pessoas, parecem ser as primeiras a desaparecer, as linhagens persistindo, por exemplo, em lugares em que já não existem o clan e os grupos-de-nome. Na função de reguladores de casamento, as linhagens tendem a ceder lugar a grupos menores ainda, consanguíneos.

Charles Wisdom ("The Supernatural World and Curing"). Estuda a fusão dos elementos católicos procedentes da Espanha (especialmente dos séculos 16, 17 e 18) com a religião e magia dos antigos Maia e mexicanos, fusão que dá, atualmente, a visão do sobrenatural, a explicação das "causas" das moléstias e, conseqüentemente, as técnicas de cura. A dosagem dos elementos das duas procedências varia, porém, nos diferentes pontos da área e, ao que parece, a pintura apresentada aplica-se particularmente à Guatemala oriental e a Iucatão, que o autor conhece melhor. Por outro lado, as análises do autor parecem aplicar-se mais aos grupos indígenas que aos mestiços, com exceção, talvez, das relativas ao culto dos santos.

Fernando Cámara B. ("Religious and Political Organization"). Bom trabalho, principalmente pela sistematização dos dados e pela amplitude da área abrangida, em muitos pontos da qual o autor fez pesquisas de campo. Tomando como tipos ideais duas formas de organização — a centrípeta e a centrífuga — que correspondem à polarização folk-civilização ou folk-urbano de R. Redfield, apresenta um quadro tipológico de comunidades do México, Honduras Britânico e Guatemala. Passando em revista grande número de comunidades de índios e ladinos, depreende suas identidades e diferenças quanto aos aspectos focalizados no título, numa variedade de matizes sutilmente observados (o que a condição de participante da cultura lhe parece favorecer), não apenas nos termos da dicotomia proposta, como, dentro de cada "tipo", em suas "focalizações" significativas. A transição de um tipo de organização centrípeta para o de organização centrífuga corresponderia a uma separação do corpo religioso do corpo político (unidos no primeiro caso) e observar-se-iam na passagem de uma comunidade índia para uma ladina, com todo o seu séquito de mudanças nos mecanismos de controle social, transformações nas categorias de status no sistema sócio-cerimonial (ampliando-se grandemente a dos status adquiridos e a competição, no segundo tipo), na forma de conceber a vida social e dela participar, na maneira de resolver conflitos, etc .

Benjamin D. Paul e Lois Paul ("The Life Cycle"). Focalizam índios e fazem um "survey", à base de dados pessoais e de outros pesquisadores, das crenças, atitudes e práticas relativas à trajetória de vida de um indivíduo.

John Gillin ("Ethos and Cultural Aspects of Personality"). Trabalho sugestivo, apesar de apresentado a título de simples tentativa de sistematização, reconhecendo o autor a falta de material fidedigno para as inferências que faz em caráter de hipóteses. Aplicou os testes de Rorschach em San Luís Jilotepeque (Guatemala), concluindo que índios e ladinos revelam culturas separadas e distinguíveis, diferentes etos e estruturas básicas de personalidade.

Parte III. CONCLUSIONS: THE OLD AND THE NEWS. Consta de 5 capítulos. Ralph Beals ("Notes on Acculturation"). Começa pela análise da origem dos traços culturais, classificáveis à base triplice de conteúdo, estrutura e etos, ressaltando que, para a área em questão, as possibilidades se restringem, no momento, ao tratamento dos conteúdos culturais. Sugere, a título de hipótese, que em muitos casos, a distinção maior entre índios e mestiços (pelo menos no México), bem como as diferenças entre suas culturas residem antes na estrutura e função dos elementos culturais e nos seus diferentes sistemas de valor de que na simples presença ou ausência de traços. Passando ao problema da aculturação, toma o esquema de Oliver La Farge (*The Maya and their Neighbors*), aliás ressaltado por vários outros autores, considerando que esse esquema vale, com poucas modificações, para a área como um todo na delimitação das fases características da história da aculturação mexicana, do período da Conquista aos dias de hoje, com a condição de se lhe acrescentar um novo período, que complementa o quadro de La Farge (até 1880): de 1910 até os dias que correm, período em que no México se acentua notoriamente o ritmo da aculturação, enfraquecendo-se, de modo considerável, os padrões de rejeição da parte das culturas índias e introduzindo-se a maioria dos traços culturais relativamente modernos que hoje os índios partilham com os mestiços. Apresenta considerações sobre a mudança cultural diferencial nos vários setores da cultura (maior resistência no campo de "los costumbres" e menor no das coisas de utilidade prática).

Gertrude P. Kurath ("Dance Acculturation"). Trabalho de valor, com grande minúcia de detalhes; revela conhecimento amplo da área na focalização de um campo particular da aculturação. A sistematização e análise dos dados obedece aos seguintes tópicos: Funções e Formas das Danças; Distribuição Geográfica; Procedência; Distribuição Social; Organização; Perspectiva Histórica; Aculturação e Estudo do Padrão da "Fiesta".

Os capítulos *Four Hundred Years After: General Discussions of Acculturation, Social Change, and the Historical Provenience of Culture Elements* e *The Sixteenth Century and the Twentieth: A Comparison of Culture Types and of Culture Areas* representam as duas sessões de sumário das conclusões a que chegou o seminário e o estabelecimento de diretrizes que deverão nortear o projetado *Handbook* a respeito da área.

Finalmente, vem o *Summary for the Twenty-Ninth International Congress of Americanists* e as discussões e sugestões dos participantes do Congresso quanto a certas proposições gerais relativas às culturas do México e da Guatemala, problemas de método no tratamento das culturas da área no presente e no passado, balanço dos estudos já feitos, das instituições e pessoas que estão se dedicando a pesquisas na Mesoamérica, para efeito de concatenação de esforços, e.c.

Gioconda Mussolini

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

- BALDUS, HERBERT:** *Breve notícia sôbre os Mbyá-Guarani de Guarita.* Revista do Museu Paulista, N. S., 6, pp. 479-488, com 2 pranchas. São Paulo, 1952.
- BIGARELLA, JOÃO JOSE:** *Sôbre a ocorrência de bula timpânica de baleia e artefatos derivados nos sambaquis dos Estados do Paraná e Santa Catarina.* Arquivos de Biologia e Tecnologia, 4, pp. 87-94, com 20 figs. Curitiba, 1949.
- — *Nota prévia sôbre a composição dos sambaquis do Paraná e Santa Catarina.* Arquivos de Biologia e Tecnologia, 4 pp. 95-106, com 10 figs. Curitiba, 1949.
- — *Contribuição ao estudo da planície sedimentar da parte norte da Ilha de Santa Catarina.* Arquivos de Biologia e Tecnologia, 4, pp. 107-140, com 19 figs. Curitiba, 1949.
- — *Contribuição ao estudo dos sambaquis no Estado do Paraná. I — Regiões adjacentes às Baías de Paranaguá e Antonina.* Arquivos de Biologia e Tecnologia, 5-6, pp. 231-292, com 38 figs. Curitiba, 1950-1951.
- — *Contribuição ao estudo dos sambaquis no Estado do Paraná. II — Regiões adjacentes à Baía de Guaratuba.* Arquivos de Biologia e Tecnologia, 5-6, pp. 293-314, com 16 figs. Curitiba, 1950-1951.
- — *Nota sôbre os depósitos conchíferos da Pedra de Guaratuba, Distrito Federal,* 5, pp. 195-200, com 1 fig. Curitiba, 1953.
- BOSSMANN, REINHOLD:** *Ältere polnische Gesangbücher in Schlesien.* Sep.: Logos, 8, n.º 17. 61 pp. Curitiba, 1952.
- BREITINGER, EMIL:** *Theodor Mollison, 31 gennaio 1874 — 1 marzo 1952, con ritratto.* Rivista di Antropologia, 39, pp. 300-303. Roma, 1951-1952.
- — *Zur Morphologie und systematischen Stellung des Schädelfragmentes von Swanscombe.* Homo, 3, Heft, 3, pp. 131-133. Göttingen, 1952.
- GASPAR, FRANZ:** *Die Tuparí, ihre Chicha-Braumethode und ihre Gemeinschaftsarbeit,* pp. 254-260, mit I Abb. Zeitschrift für Ethnologie, 77, Heft 2. Braunschweig, 1952.
- COMAS, JUAN:** *Les mythes raciaux.* 54 pp. Unesco. Paris, 1951.
- — *Ensayos sobre indigenismo.* 274 pp., con ilustr. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1953.
- — *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América.* XXVIII + 292 pp., con 5 mapas. Comisión de História. México, 1953.
- DIÉGUES JUNIOR, MANUEL:** *Etnias e culturas no Brasil.* 79 pp. Ministério da Educação e Saúde. Rio de Janeiro, 1952.
- DRUMOND, CARLOS (ed.):** *Vocabulário na língua brasilica.* 2 vols., 154 pp. + 149 pp. Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Le-

- tras da Universidade de São Paulo. *Etnografia e Tupi-Guarani*, n.ºs 23 e 26. São Paulo, 1952-1953.
- FERNANDES, FLORESTAN**: *Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na sociologia*. 145 pp. São Paulo, 1953.
- GUASCH S. J., P. ANTONIO**: *Catecismo de la Doctrina Cristiana, Guarani-Español*. 192 pp., con figs. Asunción, 1952
- LEIRIS, MICHEL**: *Race and Culture*. 46 pp. Unesco. Paris, 1952.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE**: *Race and History*. 50 pp. Unesco. Paris, 1952.
- LIMA, PEDRO ESTEVAM DE**: *Os incisivos superiores e sua significação antropológica*. 31 pp., com 8 figs. e 2 quadros. Niterói, 1952.
- LITTER, VICTOR A.**: *Clasificación decimal de la bibliografía antropológica*. 44 pp. Buenos Aires, 1953.
- LITTLE, KENNETH L.**: *Race and Society*. 56 pp. Unesco. Paris, 1953.
- MORANT, G. M.**: *The Significance of Racial Differences*. 48 pp. Unesco Paris, 1952.
- MÜHLMANN, W. E.**: *Entwicklung und Geschichte*. Archiv für Kulturgeschichte, 34, Heft 2, pp. 107-129. Münster-Köln, 1952.
- POURCHET, MARIA JÚLIA**: *Boas e a Antropologia Física*. Acta Americana, 3, n.º 4, pp. 255-264. 1945.
- PURSE-STANEK, ERIKA**: *Stone Implements and their Use in the Agriculture of Taiwan*. Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, 1, n.º 2, pp. 22-31. Wien, 1953.
- SCHMIDT, CARLOS BORGES**: *A mandioca. Contribuição para o conhecimento de sua origem*. Do "Boletim de Agricultura", n.º único, 1951. 56 pp., com mapas. Diretoria de Publicidade Agrícola. São Paulo, 1953.
- SILVA NETO, SERAFIM DA**: *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 287 pp. Departamento de Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1950.
- TIBURTIUS, GUILHERME; KOEHLER BIGARELLA, IRIS; BIGARELLA, JOÃO JOSE'**: *Nota prévia sobre a jazida paleoetnográfica de Itacoara (Joinville, Estado de Santa Catarina)*. Arquivos de Biologia e Tecnologia, 5-6, pp. 315-346, com 49 figs. Curitiba, 1950-1951.
- V. VERSCHUER, OTMAR FRHR.**: *Die Bedeutung der Erbforschung für die praktische Medizin*. Regensburger Jahrbuch für ärztliche Fortbildung, 3, pp. 1-11, mit 14 Abb. u. 5 Tab. München, 1953.
- — *Die erbbiologisch-anthropologische Vaterschaftsbegutachtung, ihre wissenschaftliche Begründung und verantwortliche Anwendung*. Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt, 40, pp. 45-52. 1953.
- WAGLEY, CHARLES (ed.)**: *Race and Class in Rural Brazil*. 160 pp., illustr. Unesco, Paris, 1952.
- YAMASHIRO, JOSE'**: *Pequena História do Japão*. 187 pp. São Paulo, 1950.
- Zur Eröffnung des Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel*. Sep.: Korrespondenzblatt der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, pp. 1-58. Basel, 1953.

PERIÓDICOS

Actas Ciba (Rio de Janeiro). 20. 1953. 8.

A. Steinmann, O arroz e sua distribuição geográfica. — A. Steinmann, A cultura e os métodos de plantação do arroz. — A. Steinmann, A colheita do arroz e os trabalhos com ela relacionados. — A. Steinmann, O arroz como alimento. — A. Steinmann, O arroz nos costumes e na vida espiritual dos povos. — E. Abderhalden +, O beribéri.

Archivos Venezolanos de Folklore (Caracas). 1. 1952. 2.

F. Ortiz, La transculturación blanca de los tambores de los negros. — M. Acosta Saignes, El Maremare, baile del jaguar y la luna. — J. Aretz, Músicas pentatónicas en Sudamérica. — W. Dupouy, Aspectos folklóricos del uso del chimó. — O. Araujo, El folklore en Rómulo Gallegos. — A. Povina, Digresiones sobre folklore. — O. Di Lullo, El arte religioso popular de Santiago del Estero, República Argentina. — F. Monroy Pittaluga, Cuentos y romances tradicionales en Cazorla (Llanos del Guárico). — L. da Câmara Cascudo, Tradición de un cuento brasileño. — J. A. Pérez Regalado, Zorrocloco en España y América.

Arquivos da Universidade da Bahia, Faculdade de Filosofia (Bahia). 1. 1942-1952.

F. E. Edelweiss, A pretensa invariabilidade dos gentílicos. — T. de Azevedo, Áreas culturais do Rio Grande do Sul. — (Vários trabalhos de interesse filosófico, psicológico e literário.)

Boletim do Instituto de Pesquisas Educacionais (Rio de Janeiro). 1. 1953. 2.

M. J. Pourchet Passos, Cárie dentária e subnutrição. — J. de Souza Campos, Subnutrição e idade mental.

Boletim Paulista de Geografia (São Paulo). 1953. 15.

A. N. AB'SABER, A cidade de Manaus. — P. Monbeig, Os modos de pensar na Geografia Humana. — A. de Azevedo, Cuiabá, capital de Mato Grosso.

Ciencias Sociales (Washington). 4. 1953. 21.

E. Wolf, La formación de la nación: un ensayo de formulación (II). — N. D. Humphrey, Raza, casta y clase en Colombia. — A. Chaparro Gonzalez, La clase media: breve crítica a López de Mesa. — K. L. Wolf, Personalidad y educación en Puerto Rico. — C. O. Sauer, Orígenes y difusión de la agricultura y de los animales domésticos.

Ethnologica (Leipzig). 5. 1941.

K. Tietze, Sitten und Gebräuche beim Säen, Ernten, Spinnen, Ikatten, Färben und Weben der Baumwolle im Silka-Gebiet (östliches Mittel-Flores). — V. Lebzelter +, Prähistorische Funde aus Goemansberg (Oranje-Freistaat). — A. Scheller, Aufhängehaken aus Indonesien und der Südsee. — A. Scheller, Seidene Tücher in Doppel-Ikat-Technik, ihre Herstellung in Deutschland und ihre Verbreitung.

Revista de História (São Paulo). 7. São Paulo. 15.

R. Grossmann, A cultura americana, rústica ou urbana? — *R. Dion*, A lição de uma canção de gesta: os narboneses. — *J. Barradas de Carvalho*, A mentalidade, o tempo e os grupos sociais. — *V. de Magalhães Godinho*, Portugal, as frotas do açúcar e as frotas do ouro (1670-1770). — *H. Viana*, A primeira versão do "Tratado do Brasil", de Pero de Magalhães Gandavo. — *J. Cruz Costa*, O positivismo na República (Notas sobre a história do positivismo no Brasil).

Revista do Museu Paulista (São Paulo). N. S. 6. 1952.

F. Fernandes, A função social da guerra na sociedade tupinambá. — *C. Nimuendajú*, Os Górotire. — *H. Bannner*, A casa-dos-homens górotire. — *F. Krause*, Tatuagem de unha de dedo de um índio Yamarikumá. — *E. Galvão*, Breve notícia sobre os índios Juruna. — *H. Baldus*, Breve notícia sobre os Mbyá-Guarani de Guarita.

Runa (Buenos Aires). 5. 1952. 1-2.

O. F. A. Menghin, Las pinturas rupestres de la Patagonia. — *O. F. A. Menghin*, Fundamentos cronológicos de la Prehistoria de Patagonia. — *O. L. Paulotti y A. S. Giménez*, Coloración de la piel y del iris en los indígenas Chaquenses. — *N. Silvetti*, Los lagrimones de la cerámica andina y particularmente del Noroeste argentino. — *J. Imbelloni*, Dos nótulas sobre alfarería, del Noroeste argentino. — *A. Rex González*, Antiguo horizonte precerámico en las Sierras Centrales de la Argentina. — *D. Hammerly Dupuy*, Los pueblos canoeros de Fuegopatagonia y los límites del habitat Alakaluf.

Sociología (São Paulo). 15. 1953. 2.

E. Willems, A miscigenação entre brasileiros de ascendência germânica. — *H. Saito*, O suicídio entre os imigrantes japoneses e seus descendentes. — *D. Pearson*, A população de Cruz das Almas. — *D. M. Wirth*, *O. S. B.*, Apontamentos para um estudo sobre magia e ritos de iniciação. — *A. R. Müller*, Um estudo de organização social de tribos indígenas da América do Sul (continuação).

Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums (Stuttgart). 2-3. 1952 e 1953.

M. Schneider, Die Bedeutung der Stimme in den alten Kulturen. — *F. J. Glück*, Der Weg des Menschen. — *G. Smolla*, Gab es eine prälithische Periode in der Kulturgeschichte der Menschheit? — *E. F. Podach*, Haarfarbe und Stand. — *F. Herrmann*, Die Bildnerie der Naturvölker und die Tiefenpsychologie. — *H. Hartmann*, Heilung durch Opfer und Mana bei den Kelten. — *P. Paulsen*, Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen. — *G. Berg*, Skier und Schlittschuhe. — zwei nordische Fortbewegungsmittel. — *H. Nevermann*, Die Gabgab auf Südneuguinea. — *H. Baldus*, Karajá-Mythen. — *O. Paret*, Rätsel der Maya. — *U. Knoll-Greiling*, Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen. — *S. Hummel*, Die lamaitischen Tempelfahnen und ihre Beziehung zum Yoga. — *W. Nölle*, Ein tibetisches Wunschgebet. — *H. von Glasenapp*, Ein buddhistischer Initiationsritus des javanischen Mittelalters. — *C. Rathjens*, Die Weihrauchstrasse in Arabien, die älteste Welthandelsstrasse. — *F. Kussmaul*, Frühe Nomadenkulturen in Innerasien. — *P. Hinderling*, Notizen von den Togo-Restvölkern. — *P. Hamelin*, Les Bronzes du Tchad. — *St. Lagercrantz*, Krokodilsteine. — *W. Junge*, Das Weltbild des Urwaldngers. — *E. Kähler-Meyer*, Klassensysteme in afrikanischen Sprachen.

..... / / 195

Recebemos

We have received

REVISTA DE ANTROPOLOGIA, VOL., No.

Nome da instituição {
Name of the institution {

.....

Enderêço completo {
Complete address {

.....

.....

.....

.....

Assinatura - Signature

CARTÃO POSTAL — POST CARD

À

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Director: Egon Schaden

CAIXA POSTAL 5459

SÃO PAULO

BRASIL