

Revista de Antropologia

S U M Á R I O

ANTONIO CANDIDO: Possíveis raízes indígenas de uma dança popular	1
BERTRAM HUTCHINSON: Early European Trade Among the South African Bantu, and Some Social Consequences of it...	25
EGON SCHADEN: Aculturação de alemães e japoneses no Brasil..	41
DICK EGDAR IBARRA GRASSO: La más antigua cultura agrícola de Bolívia	45

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

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

Preço da assinatura anual: Cr\$ 60,00; para o estrangeiro: US\$ 2,50.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

*
* *
*

Tôda correspondência deve ser enviada ao

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil

17.1-2 U. S.W.
A fim de evidenciar influências tipicamente cururu, dança praticada pelos caboclos de São Paulo, Goiás e Mato Grosso. O autor analisa dados etnográficos e literários da literatura sobre antigas e modernas tribos para tentar, ao fim de propor a hipótese de que ... significa ... complementar... (p. 13).

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 4.^o

Junho de 1956

N.^o 1

POSSÍVEIS RAÍZES INDÍGENAS DE UMA DANÇA POPULAR

Antonio Candido

(Universidade de São Paulo)

O cururu é dança praticada pelos caboclos de São Paulo, Goiás e Mato Grosso. Em nosso Estado, não se encontra por toda parte, mas em certas zonas velhas — notadamente a periferia da Capital e a Baixada Sorocabana. Fora daí, ocorrerá por difusão recente, e tudo leva a crer que se tenha formado na primeira das áreas mencionadas.

As suas formas são várias, mas essencialmente consta de uma dança rodeada em que tomam parte via de regra apenas os homens; de uma saudação aos presentes; uma louvação aos santos e finalmente desafios em que os contendores — sempre dançando — propõem uns aos outros problemas, de fundo religioso ou profano, visando derrotar o adversário e exaltar a própria pessoa. Num trabalho já bastante adiantado, procuro estudar a sua função social na sociedade caipira de hoje, sob o impacto da urbanização.¹ Neste, desejo debater alguns pontos relativos à sua origem. Devo portanto deixar claro que se trata de uma tentativa de reconstituição de caráter bastante conjectural. Todas as vezes que não temos dados seguros para conhecer as raízes de um traço de cultura, cabe a aventura intelectual da suposição, contanto que fundamentada em documentos idôneos e desenvolvida segundo os princípios lógicos da disciplina a que se liga o estudo. Assim, estaremos perto da verossimilhança, que é uma forma modesta e por vezes frutuosa de verdade. O que importa é não confundir os planos nem querer dar a tentativas desta espécie o caráter da certeza.

E se não couberem num estudo sobre função social do cururu, caberão sem dúvida como investigação complementar.



Nas poucas mas substanciosas referências que deixou sobre o cururu, Mário de Andrade, prossequindo afirmações de Couto de Magalhães, firmou um ponto de vista que pode ser considerado como síntese dos indícios fornecidos pela tradição e verossimilhança: "Entre as nossas formas coreográficas, uma das mais espalhadas é o Cateretê ou a Catira, dança de nome tupi. Anchieta para catequizar os selvagens já se aproveitara dela, parece, deformando-lhe os textos no sentido da Religião Católica. Caso mais indiscutível ainda dessa fusão ameríndio-jesuítica é o do Cururu. Em certas festas populares, religioso-coreográficas, tais como a dança de São Gonçalo e a dança de Santa Cruz, pelo menos nos arre-

dores de São Paulo, após cada número do cerimonial, dança-se um Cururu. Ora, os processos coreográficos desta dança têm um tal e tão forte sabor ameríndio, pelo que sabemos de danças brasílicas com a cinematografia atual, que não hesito em afirmar ser o Cururu uma primitiva dança ameríndia, introduzida pelos jesuítas nas suas festas religiosas, fora (e talvez dentro) do tempo. E êsse costume e dança permaneceram até agora.”²

Esta opinião permanece entre os folcloristas, e não há motivo para ser contestada. Resta todavia esclarecer os problemas relativos a como se teria dado a fusão referida por Mário de Andrade, e sem isto não se poderá cientificamente aceitar a sua opinião. Entre tais problemas estão os seguintes:

1 — Haveria uma dança indígena de que o cururu derivasse diretamente? Quais as suas características?³

2 — De que modo os catequistas teriam influído na sua incorporação à cultura néo-brasileira?

3 — Por que é o cururu encontrado apenas em áreas de povoamento paulista?

4 — Há elementos para avaliar a sua antigüidade, emergência, características iniciais, manifestações e modificações?

Quando não a resposta, pelo menos a discussão dêstes tópicos pode ajudar-nos a esclarecer o problema das origens, que não são desprezíveis para o entendimento conveniente da sua função atual.

1.

Como se sabe, *cururu* é “nome genérico do sapo na língua tupi”⁴, e está presente em mitos sôbre a origem do fogo entre diferentes tribos dêste grupo, bem como noutras que lhe sofreram a influência.

No primeiro caso encontramos o Chiriguano, Apapokuva, Guaraní do litoral paulista, Tapirapé, Chiripá, Guaraiú, Guajajara, Mbyá-Guarani,⁵; no segundo, os Chané e Tapieté⁶. Não sei se há possibilidade de explicar pelo contacto cultural o mito análogo dos Tumupasa, da Bolívia Oriental, e o dos Karajá, únicos exemplos que pude encontrar de sapo doador ou preservador do fogo fora das culturas Tupi ou tupinizadas, — é verdade que numa investigação sumária.⁷

A propósito dêste assunto, escreve Herbert Baldus: “O roubo do fogo por animais é um motivo muito espalhado na América do Sul. Ora é a raposa a ladra da faísca, ora o sapo. O sapo sempre o é nas tribos da grande família lingüística dos Tupi. Que êle haja sido escolhido para tal papel é muito compreensível, porque, como se sabe, êste animal tem a capacidade singular de engulir coisas ardentes, como cigarros e brasas, talvez porque os tome por pirilampos.”⁸

Na representação dramática de tais mitos, podem ocorrer verdadeiras “danças do sapo”, em que os dançadores refazem o processo mítico e encarnam o batráquio dispensador do fogo: “Por fim, seja citada ainda a narração de uma representação do roubo do fogo numa dança de Kururu na tribo tupí dos Guajajara no Rio Grayahú no Maranhão (Heinrich Snethlage: “Meine Reise durch Nordostbrasilien”, *Journal für Ornithologie* 75, Berlin, 1927, pp. 468-469): Recomeçou o canto; quando se tornou mais alto, o chefe da tribo levantou-se, dançou alguns passos e sentou-se novamente. Então trouxeram-lhe um gigantesco cachimbo no qual êle chupou algumas vêzes. Mais fogosamente repetiu a dança, enquanto eu aproveitava a ocasião para experimentar o pito. Não me dei muito bem com a cachimbada, porque os nervos da cavidade bucal me ficavam imediatamente afetados. A cada intervalo do baile punha-se o chefe e cachimbar. Que isto lhe era necessário evidenciou-se depois. Ateou-se um fogo ao redor do qual os rapazes morenos pulavam em estado de embriaguez completa. De repente o chefe acocorou-se e pôs-se a saltitar pelo fogo a soltar o *hu, hu, hu* do sapo. Depois tomou uma brasa e pondo-se a assoprá-la, enguliu-a de vagar. Isso foi o ponto culminante do baile, mas não o único. A dança durou, quase sem interrupção, tôda a noite. E sempre se repetia a cena do engulir da brasa.”⁹

Entre tribos Tupi do Amazonas, Barbosa Rodrigues registra a “dança do cururu”, acompanhada de um canto cujas primeiras palavras são: “Yá munhan moracé, cururú, cururú”, ou seja, “vamos dançar, sapo”.¹⁰

Resta saber se em tribos não-Tupi encontramos práticas semelhantes. No seu *Folk-Lore*, diz João Ribeiro: “...entre os *boróros* de Mato Grosso (pratica-se) a cerimônia ritual e funerária que chamam *bacururú* e que é celebrada entre clamores e algazarra grande. As palavras *bacururú* e *cururú* têm radicais comuns. Não é inverossímil que dos *boróros* tenha vindo o nome da dança do *cururú*.”¹¹ Para o ilustre escritor esta só existia em Mato Grosso, daí a fantástica derivação que imaginou. Cururu é, como vimos, palavra tupi, e nada tem a ver com a referida cerimônia, cujo nome verdadeiro é “róia Kurireu”, ou “canto grande”, iniciada com uma imprecação em que surge o nome de um dos heróis civilizadores dos Borôro, os gêmeos míticos Bakororo e Itubore:

“a-a o-o Bakororo Kai re”.¹²

A transcrição defeituosa de João Ribeiro serviu de asa à sua imprudente conclusão.

Max Schmidt, no comêço dêste século, encontrou entre os Guató, no sul de Mato Grosso, larga prática do cururu; recentemente, Edmund Döppenschmidt encontrou-a, em região próxima desta, entre os Kinikinau do rio Taquari.¹³ Em ambos os casos, não pode haver a menor dúvida de que se trata de um traço tomado à cultura cabocla, e integrado em cada tribo de acôrdo com a sua respectiva organização.

Resulta, pois, que não encontramos “danças do sapo” em tribos não-tupi. E se, como pretendeu João Ribeiro, houvermos de supor um fenómeno de difusão cultural, deveremos focalizar de preferência as áreas em que foi massivo o contacto entre colonizadores e povos do grupo Tupi-Guarani — fato ocorrido inicialmente, e muito mais, nas regiões litorâneas do que no atual Mato-Grosso.

Fora das culturas tribais, não sei de referência expressa ao cururu no Brasil setentrional, além de informação oral de Herbert Baldus, que presenciou certa vez, no Norte de Goiás, uma dança com êste nome, por sertanejos vindos do Norte ou do Nordeste. Dançavam-na em roda, busto inclinado para a frente, pernas flectidas para os lados, numa coreografia imitativa dos pulos de sapo. Neste caso (não sei até que ponto representativo de prática generalizada e tradicional), estaríamos ante uma herança indígena de relativa pureza, ligada possivelmente a práticas rituais de origem tupi, no gênero da que descreveu Snethlage, e reinterpretada em termos recreativos pelos caboclos que Baldus observou.¹⁴

A reinterpretação, aliás, deve ser encarada como conceito básico no caso de ter havido difusão. Com efeito, dentro da melhor verossimilhança, esta se deu por intermédio da catequese jesuítica, tendo se desenvolvido em São Paulo, onde os inacianos mantiveram contacto prolongado com mais de uma tribo Tupi (mormente Tupiniquim, Tupinambá e Carijó), podendo imaginar-se um conjunto de condições favoráveis à reinterpretação de dansas indígenas no sistema sócio-cultural das aldeias de catecúmenos.

Resta, porém, o problema dos Guaianá, que habitavam partes consideráveis do litoral e da região de Serra-acima, inclusive o local da aldeia de Piratininga. Se eram Tupi, ou Kaingáng, não saberíamos decidir: o que não padece dúvida, porém, é que, a ser verdadeira a segunda hipótese, eram índios tupinizados, na língua, nos costumes e nas alianças.¹⁵

Aliás, não seriam os Guaianá de Piratininga os únicos Kaingáng permeados de cultura Tupi-Guarani, visto como Azara encontrou outros, nas mesmas condições, pela zona hoje fronteiriça do Paraná com a República Argentina. E a sua assimilação foi tão acentuada, que negavam qualquer vínculo com a *nação* de origem.¹⁶ A sua presença em São Paulo não seria, portanto, impecilho ou suspensão do contacto extenso do conquistador e do catequisador com as populações e a cultura Tupi.

2.

Não padece dúvida a circunstância de os jesuítas haverem aproveitado cantos e danças dos índios para propiciá-los à compreensão e aceitação mais pronta da doutrina cristã. As festas religiosas são, aliás, intercomunicáveis, e um dos trabalhos prediletos de mitólogos e folcloristas é justamente pesquisar as sobrevivências pagãs nos festejos cris-

tãos. Nem por isso foram os padres compreendidos desde logo pelas autoridades eclesiásticas, que vislumbraram mancha de paganismo e desvio da boa norma doutrinária nessas tentativas inteligentes de facilitar a aculturação religiosa. Nessas e em outras mais ousadas, — como a confissão por intermédio de intérpretes, proibida a Nóbrega pelo Bispo da Bahia em 1552, mas que continuou sendo praticada, como vemos em Anchieta e Cardim, que a ela se refere com louvor trinta e poucos anos depois.¹⁷ A mesma proibição estendeu-se ao referido aproveitamento de danças e cantigas: “Os meninos desta casa costumavam cantar, pelo mesmo tom dos Índios, e com seus instrumentos, cantigas na língua, em louvor de Nosso Senhor com que se muito atraíam os corações dos índios; e assim alguns meninos da terra traziam o cabelo cortado à maneira dos Índios, que têm muito pouca diferença do nosso costume, e faziam tudo para a todos ganharem. Estranhou-o muito o Bispo, e na primeira pregação falou nos costumes dos gentios muito largo, por donde todo o auditório o tomar por isso e foi assim, porque a mim o repreendeu mui àperamente, nem aproveitou escusar-me que não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos, nem que prejudicassem a fé católica.”¹⁸

A atitude do Bispo não revela apenas incompreensão e pirraça, mas significa também compreensível mecanismo de defesa, ou preservação de padrões postos à prova ao contacto de cultura exótica, num processo aculturativo que os jesuítas procuravam dirigir com certa tolerância. E na verdade, o desenvolvimento da religião católica no Brasil deu lugar a fenômenos de acentuado sincretismo, em que a pureza das expectativas eclesiásticas foi muitas vezes eclipsada por novas práticas e sentimentos, aberrantes, mas úteis à sua preservação nas novas populações aqui formadas. Foi o que sentiram os jesuítas, e o que explica a atitude de Manuel da Nóbrega expressa nesta carta.

Não se pode todavia dizer que tenham desejado conscientemente o que em seguida se verificou. Parece, pelo contrário, que compreendiam a adoção de práticas aborígenes como técnica provisória, para servir de passagem à perfeita identificação do índio catequizado com a cultura ocidental, pelo menos no que se refere à vida religiosa.¹⁹ Em face de índios integrados nas práticas religiosas, musicais e poéticas do colonizador, Fernão Cardim deixa claramente manifestar-se a satisfação de quem vê as coisas no pé em que se quis colocá-las: “Missa de canto d’órgão, oficiada pelos índios e outros cantores da Sé”, ou “diálogo pastoril, em língua brasílica, portuguesa e castelhana” ou “missa solene com diácono e sub-diácono, oficiada em canto d’órgão pelos índios, com suas frautas, cravo e descante”, ou “uma dança de escudos à portuguesa, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamboril e flauta, e juntamente representavam um breve diálogo, cantando algumas cantigas pastoris.” São êstes os casos que se enquadravam no comentário do Padre: “Tudo causava devoção debaixo de tais bosques,

em terras estranhas, e muito mais por não se esperarem tais festas de gente tão bárbara.”²⁰

Ao lado desta superimposição dos padrões portugueses, conservavam-se em estado de pureza usos e práticas locais, como em certa festa ao Padre Visitador, onde os índios dançavam largamente à sua maneira, fazendo “seus trocados e mudanças com tantos gatimanhos e trejeitos, que é coisa ridícula.”²¹ Noutros casos, aparece o nítido encontro da tradição local com os novos padrões trazidos pela conquista e pela catequese. “Acabada a missa, houve procissão solene pela aldeia, com danças dos índios a seu modo e à portuguesa (. . .) Era para ver, os novos cristãos, e cristãs saírem das suas *ócas* como *conumis*, acompanhados de seus parentes e amigos, com sua bandeira diante e tamboril.”²²

São aspectos do processo geral de aculturação. De um lado, os grupos indígenas incluíam na sua vida religiosa elementos tomados ao cristianismo; de outro, a catequese assumiu certos compromissos com a cultura local. Do primeiro caso, temos um exemplo expressivo em certas crises aculturativas, como a *Santidade* desenvolvida na Bahia em fins do século XVI, na qual se vê um movimento messiânico esposar formas cristãs deturpadas e misturadas a práticas autóctones. Foi o caso de um índio catequizado e ex-aluno dos Padres da Companhia, que se intitulou Papa, declarou uma índia encarnação da Mãe de Deus e estabeleceu o culto dum ídolo lítico, batizando o gentio e desenvolvendo um ritual — ao qual se incorporaram alguns brancos.²³

Mais regular e normalmente, porém, deu-se o segundo caso, com incorporação de práticas mágico-religiosas do aborígine à sociedade formada pela catequese e a fusão de raças e culturas — quer como sobrevivência, a título de *superstição*, quer em certos casos, pela tolerância estratégica do catequista. Alguns destes chegaram a produzir literatura singular para dirigir e coordenar tal processo, como Anchieta e outros: “Nos primeiros tempos, os Padres, como S. Paulo, faziam-se tudo a todos para ganhar todos a Cristo. Reproduziam os gestos e músicas dos Índios; e, para industriar e animar os meninos, tocavam e, até alguma vez, dançavam com êles.

Tais danças tinham caráter semi-profano, semi-hierático. Na bagagem literária de Anchieta, ficaram-nos algumas letras para danças, incluídas em autos sacros ou destinadas a procissões ou festas familiares: *Dança de dez meninos na recepção do Provincial Padre Beliarte*; *Dança que se fez na procissão de São Lourenço de 12 meninos*, etc. Também chegaram até nossos dias muitas cantigas, em tupi e português, que a gente cantava nas igrejas e pelas ruas e praças. Exibições coreográficas deste gênero tornaram-se número obrigatório de tôdas as procissões. Acentuada, porém, a infiltração cristã, começaram a fazer-se “a seu modo e à portuguesa”, ou só “à portuguesa”.²⁴

O fato é que tal se deu apenas na intenção dos padres. Para tanto, era preciso que se houvesse desenvolvido aqui uma sociedade de tipo estritamente português. Se encararmos o período colonial, sobretudo em lugares de vida rude e menor distância cultural entre as camadas da população, como a área paulista, veremos, em lugar disso, uma sociedade marcada pela mistura de raças e culturas, muito mais apegada, do que desejariam talvez os padres, àquelas práticas, correspondentes às suas necessidades de integração. O compromisso que eles encaravam como ponte transitória, no dizer do seu historiador²⁵, foi na realidade parte definitivamente incorporada à vida social do néo-brasileiro de S. Paulo — e tal incorporação, valendo como prova do caráter aculturativo da nova sociedade, representa o que poderíamos definir como reação da *necessidade organizatória*, determinada pelas características estruturais e culturais desta sociedade, contra a superimposição da camada dominante européia. Depois foi-se processando a diferenciação entre um estrato superior (em que se conservaram melhor os padrões europeus, ou que se foi re-europeizando) e a massa caipira — onde se preservaram os traços característicos das fases iniciais da sociedade paulista, meio portuguesa, meio índia.

3.

Devemos agora indagar como se teria originado o cururu a partir das condições indicadas. Couto de Magalhães, como vimos, afirma taxativamente que era dança religiosa tupi, incorporada, como o cateretê, a certas festas religiosas. Infelizmente, ao descrever as danças dos índios, os cronistas poucas vezes lhes dão o nome, mas é possível, e mesmo provável, que, dada a importância do sapo nos mitos tupi sobre a origem do fogo, muitas tribos desta família lingüística possuíssem danças de roda em sua intenção, como as observadas por Barbosa Rodrigues e Snethlage. Tanto mais quanto sabemos que as imitações de animais eram frequentes entre eles.²⁶ Mesmo que não derive especificamente de um bailado homônimo, a designação lhe deve ter vindo dêle, seja por analogia no canto e na coreografia, seja porque, a certa altura, cururu tenha servido para o néo-brasileiro de denominação genérica das danças indígenas de roda, dentre as quais avultaria a representação do sapo em sentido mágico-religioso. A hipótese plausível é que os padres e os índios ajustassem às festas católicas não só os passos e o canto, mas os demais elementos constitutivos das danças aborígenes, como são relatadas pelos cronistas: louvor de personagens sobrenaturais, relato de feitos, debate poético, oportunidade de afirmação pessoal. Só que o conteúdo foi substituído, aparecendo os santos, as virtudes, e nutrindo-se depois o tema do debate, o relato de feitos e a afirmação pessoal, dos elementos sugeridos pela nova situação, de que ia emergindo aos poucos a cultura caipira. Como foi

praticado até há cerca de meio século de modo absoluto, e como ainda o podemos hoje vislumbrar em casos sobreviventes, o cururu corresponde a essa constelação de elementos, transposta da sociedade tribal e reinterpretada em vista da integração de uma nova sociedade, não primitiva, mas rústica.

Registremos agora a ocorrência dos referidos elementos entre os Tupi. Déles diz Léry: "Tout pres à pres l'un de l'autre, sans se tenir par la main ni sans se bouger d'une place, ains estans arrengez en rond, courbez sur le devant, guindans un peu le corps, remuant seulement la iambe & le pied droit, chacun ayant aussi la main dextre sur ses fesses, & le bras & la main gauche pendant, chantoyent & dansoyent de cette façon".²⁷ Segundo Cardim, "os seus bailos não são diferenças de mudança, mas é um contínuo bater de pés estando quedos, ou andando ao redor e meneando o corpo e cabeça, e tudo fazem por tal compasso, com tanta seriedade, ao som de um cascavel".²⁸ Gabriel Soares confirma: "nos seus bailos não fazem mais mudança, nem mais continências que bater no chão com um só pé ao som do tamboril; e assim andam todos juntos à roda..."²⁹

Dança rodeada, portanto, e compasso marcado com o pé — dois elementos coreográficos incorporados ao cururu. Nas suas formas arcaicas — como pude presenciar nos arredores de Cuiabá — os cantadores-dançadores circulam rapidamente, quase encostados um no outro, marcando o compasso por uma descaída uníssona do pé direito.

Mesmo considerando a hipótese de não serem do grupo Tupi os Guaianá de Piratininga, não haveria na sua cultura coreografia contraditória a esta. Segundo Metraux, os Kaingáng, entre os quais os inclui, dançavam "em dois círculos concêntricos à volta de fogueiras, os homens por dentro e as mulheres por fora. Um cantor, no centro, sacode o chovalho".³⁰ Tal esquema foi encontrado por Barbosa Rodrigues entre os Tembé e, pouco mais ou menos, por Nimuendajú entre os Apiacá e os Parintintim, todos do grupo Tupi.³¹ E sabemos que a dança cabocla do cururu podia também executar-se desta maneira em alguns casos — parecendo tudo isto confirmar que ela proveio de zona onde se dava contacto massiço de branco e índios Tupi ou tupinizados.

Quanto ao segundo elemento, sabemos que êstes são apaixonados de canto e música. Ao fim da dança acima referida, Léry teve uma espécie de deslumbramento, ao ver o côro elevar "une telle melodie qu'attendu qu'ils ne sçavent que c'est de musique, ceux qui ne les ont ouys ne croiroyent iamais qu'ils s'accordassent si bien (...) i'eus lors... une telle ioie, que non seulement oyans les accords si bien mesurez d'une telle multitude, & surtout pour la cadence & le refrain de la balade... i'en demeuray tout ravi: mais aussi toutes les fois qu'il m'en ressouvient, le coeur m'en tressaillant, il me semble que ie les aye

encore aux oreilles.”³² “Os tupinambá se prezam de grandes músicos, — diz Gabriel Soares — e, ao seu modo, cantam com sofrível som, os quais têm boas vozes; mas todos cantam por um tom, e os músicos fazem mote de improviso, e suas voltas que acabam no consoante do mote; um só diz a cantiga, e os outros respondem com o fim do mote, os quais cantam e bailam juntamente em uma roda...”³³ E Fernão Cardim: “...bailam cantando juntamente, porque não fazem uma coisa sem outra (...) Guardam entre si diferenças de vozes em sua consoância, e de ordinário as mulheres levam os tipples, contraltos e tenores.”³⁴ Modernamente, observaram Wagley e Galvão ser o canto a principal diversão dos Tapirapé, que dançam e cantam ao mesmo tempo; e que os Tenetehára são grandes amadores de música, da sua e da que aprendem com os caboclos, constituindo os cantos a base da sua vida estética.³⁵

Quanto aos temas, “cantam em trova quantas façanhas e mortes tenham feito seus antepassados. Arremedam pássaros, cobras, e outros animais, tudo trovado por comparações, para se incitarem a pelejar. Estas trovas fazem de repente, e as mulheres são insignes trovadoras. Também quando fazem êste motim tiram um e um a terreiro, e ambos se ensaiam até que algum cansa, e logo lhe vem outro acudir. Algumas vezes procuram de vir a braços e amarrar o contrário, e tudo isto fazem para se embravecer.”³⁶

A análise dêste trecho nos permite discernir os seguintes elementos: 1) celebravam façanhas dos maiores; 2) inspiravam-se nos mitos de animais; 3) cantavam de improviso; 4) estabeleciam debates poéticos a ver quem levava a melhor (chegando algumas vezes à luta corporal simulada); 5) daí resultava prestígio ao bom cantor. O processo de reinterpretção, dirigido pelos padres, atingiu alguns dêstes elementos, sendo outros atingidos pelo desenvolvimento ulterior. A celebração dos antepassados e seus feitos foi substituída pela dos santos e catequizadores, fixando-se na parte do cururu chamada louvação, que é a matriz das demais. Como se teria dado a passagem, podemos depreender dêstes trechos de Cardim: “Fomos em procissão até a igreja com uma dança de homens de espadas, e outras dos meninos da escola; todos iam fazendo seus ditos às santas relíquias.” “Acabada a missa, houve procissão solene pela aldeia, com danças dos índios a seu modo e à portuguesa; e alguns mancebos honrados também festejaram o dia dançando na procissão, e representaram um breve diálogo e devoto sôbre cada palavra da Ave Maria, e esta obra dizem compôs o padre Álvaro Lobo.”³⁴

No primeiro caso, temos o exemplo de uma louvação espontânea, — os índios transferindo para as Santas Relíquias levadas pelo Visitador aquela celebração improvisada em que honravam os maiores. No segundo, temos o exemplo de uma louvação mais d'rigida. Anchieta compreendeu o sentido adaptativo desta dualidade, e compôs não apenas au-

tos elaborados, mas, também, coplas e poemas breves, a fim de não restringir demasiado as formas de ajustamento religioso aos tipos mais eruditos e, portanto, distantes da tradição tribal.³⁸

O improviso, que permite ampliar a participação, pois nêle podem intervir os circunstantes, é também assinalado entre os Guaianá, que cantavam fatos e acontecimentos de circunstância, elemento importante no desenvolvimento do cururu, baseado em parte nesse aproveitamento poético do quotidiano.³⁹ Nele se encontra freqüentemente o fundamento do debate, — substância do canto. A reinterpretação de prática indígena semelhante explicaria satisfatòriamente certas características que não podem ser compreendidas à luz do desafio, como é praticado em Portugal e se transmitiu aos nossos cablocos. O desafio de cururu, na sua forma original, é peça integrante da dança e se enquadra numa estrutura poética mais complexa, precedido pela saudação e a louvação, obedecendo além disso a certos limites de decôro devido ao teor religioso. Ora, a existência de uma polêmica nas danças tupi, claramente indicada pelo texto de Cardim, e transporta a um contexto religioso, em ligação a outros traços, no processo de reinterpretação, satisfaz mais cabalmente do que supô-la oriunda do desafio português — que certamente interferiu no processo, mas não seria a raiz da prática. Entre as funções atribuíveis ao debate, prepondera, pelo que se depreende dos textos antigos e de atuais pesquisas etnográficas, o prestígio resultante do bom cantor. "(...) são muito estimados entre êles os cantores, assim homens como mulheres, em tanto que se tomam um contrário bom cantor e inventor de trovas, por isso que lhe dão a vida e não no comem nem aos filhos."⁴⁰ "Entre êste gentio são os músicos mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lhes fazerem mal."⁴¹ "Um indivíduo de boa voz e largo repertório de cantos é muito admirado pela comunidade."⁴² "Os xâmanes são obrigados a ter largo repertório de cantos (e...) uma boa voz é requisito para o xamanismo."⁴³

Numa cultura tôda permeada pela importância da música, do canto e da eloquência, é normal que a preeminência nestas atividades importasse em aquisição ou refôrço da posição social do indivíduo. A afirmação dêste prestígio abria possibilidade para uma segunda etapa na aquisição de status — ou seja a oportunidade de impor mais facilmente ao grupo audiência à auto-valorização, que não deixava de o ser, mesmo quando expressa em têrmos coletivos: "Os índios se reuniram, formaram uma grande roda e colocaram dentro os prisioneiros. Êstes deviam todos juntos cantar e matraquear, com os ídolos, os maracás. Depois, um após outro, discursavam com audácia, dizendo: "Sim, partimos, como fazem os homens corajosos, a fim de a vós, nosso inimigo, aprisionar e comer. Mas então tivestes a supremacia e nos capturastes. Isso não importa. Guerreiros valorosos morrem na terra dos seus inimigos. E a

nossa terra ainda é grande. Os nossos nos vingarão em vós.” Ao que respondiam os outros: “Vós já exterminastes muitos dos nossos. Tal queremos vingar em vós.”⁴⁴ “E sem falta são mui eloqüentes e se prezam alguns tanto disto que, da prima noite até pela manhã, andam pelas ruas e praças pregando, excitando os demais à paz ou à guerra, ou trabalho, ou qualquer outra coisa que a ocasião lhes oferece, e, entretanto que um fala, todos mais calam e ouvem com atenção.”⁴⁵ De certos textos quinhentistas ressalta claramente a correlação da liderança e da eloqüência: “Em cada oca destas há sempre um principal a que têm alguma maneira de obediência. Êste exorta a fazerem suas roças e mais serviços, etc., excita-os à guerra; e lhe têm em tudo respeito (...) Entre êstes seus principais ou pregadores, há alguns velhos antigos de grande nome e autoridade entre êles, que têm fama por todo o sertão, trezentas e quatrocentas léguas e mais. Estimam tanto um bom língua que lhe chamam o senhor da fala. Em sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quiser sem contradição.”⁴⁶ “Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala, e um bom língua acaba com êles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou à outra, e é o senhor de vida e morte e ouvem-no tôda uma noite e às vêzes também o dia, sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloqüente, se põem muitos com êle tôda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua. Por isso há pregadores entre êles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte.”⁴⁷

Os textos citados permitem estabelecer a importância da capacidade poética e oratória como técnica de aquisição de status e elemento ponderável no estabelecimento da liderança numa cultura em que, já mencionamos, tais capacidades se ligam a atividades altamente significativas.

4.

As danças das tribos tupi apresentam, pois, um conjunto de elementos que foram integrados na dança caipira do cururu, segundo um processo de reinterpretação orientado por duas forças ora complementares, ora convergentes, ora divergentes: de um lado, a pressão cultural exercida por intermédio dos jesuítas, sob a forma de catequese religiosa; de outro, as necessidades de organização manifestadas pela sociedade néo-brasileira, oriunda do contacto racial e cultural.

A pressão cultural exercida, no sentido de incorporá-la aos padrões do conquistador português, manifesta-se, no caso presente, pela estratégia “de ponte” do missionário, mais hábil do que se mostrou geralmente o administrador. As necessidades da nova sociedade motivaram fre-

qüentemente uma dissolução dos elementos puramente europeus, conformando-os ao meio, quando não rejeitando-os. Por outro lado, os elementos tomados às culturas aborígenes sofreram tratamento análogo.

Nos lugares onde se estabeleceu, desde o início, um estrato social dominante e ligado intimamente à tradição do Reino (como foi o caso da Bahia e de Pernambuco, devido principalmente a fatores de ordem político-administrativa), a cultura portuguesa pôde desde logo transplantar-se. A consequência foi o desenvolvimento por assim dizer de dois planos culturais, o português e o sincrético (êste, acentuado logo depois na faixa litorânea pela contribuição africana), estabelecendo-se uma distância apreciável entre a camada dominante e a camada dominada, tanto no plano estrutural quanto no da cultura, — mesmo levada em conta a influência dos povos de côr na vida de família, estudada por Gilberto Freyre.

Em São Paulo, todavia, área mais à margem da administração metropolitana, não se diferenciaram tão nitidamente estratos sociais, nem modos de vida. A superposição de camadas profundamente diversas só se terá processado aqui a partir do século XVIII, e principalmente XIX. Característico, neste sentido, é o esforço de Pedro Taques para discriminar na rude balbúrdia dos cruzamentos mamelucos as linhas de uma aristocracia de sangue, que só com a ascensão econômica do café iria adquirir auto-consciência equivalente à que tiveram os proprietários baianos e pernambucanos desde os primeiros séculos da colonização.

Em São Paulo, pois, houve condições favoráveis e duradouras para a mistura de traços e a formação de uma sociedade relativamente homogênea, onde o fazendeiro, o preador de índios, o descobridor de ouro, o morador, o agregado, estavam muito mais perto um do outro, do ponto de vista racial, cultural e social, do que os latifundiários nordestinos dos seus dependentes, ou dos comerciantes da cidade. Daí a permanência de traços aborígenes incorporados desde logo e fundidos de maneira harmoniosa na cultura do conquistador. Daí a dificuldade encontrada quando queremos discernir as articulações desse processo. Será possível conjecturar até que ponto o cururu representa uma difusão mais ou menos íntegra, ou uma recomposição de elementos díspares? Por outras palavras: uma simples reinterpretação, ou também uma reconstrução?

Inicialmente, observemos que no terreno das festividades religiosas de caráter dramático, coreográfico ou musical, as práticas mais ou menos ligadas a elementos de origem indígena são as que encontramos arraigadas no povo: cururu, dança de Santa Cruz, dança de São Gonçalo, folia do Divino. Se nas raízes dessa incorporação houvermos realmente de supor a atividade dos jesuítas, notemos que ela só foi coroada de êxito quando propôs, à sociedade em formação, práticas que se pudessem ligar de modo mais ou menos direto às danças tupi. Assim foi que os

autos sacros, tão caros ao esforço missionário de Anchieta, e explorados por outros evangelizadores, não se implantaram e nem mesmo deixaram vestígio na vida festiva e religiosa do caipira paulista. E ao contrário, perduram até os nossos dias, tendo constituído a sua expressão mais corrente durante alguns séculos, as práticas enumeradas acima, das quais a primeira, o cururu, é certamente a mais antiga, o vínculo entre tôdas e a mais diretamente arraigada na cultura tribal.⁴⁸

Neste passo, a hipótese que proponho é a seguinte: o cururu significa, na sua forma primitiva, uma reinterpretação, e parcialmente reconstrução, de danças cerimoniais tupi. Quando os jesuítas criaram a dança de Santa Cruz, ligou-se a ela como complemento; o mesmo aconteceu ao se ajustar aqui a dança portuguesa de São Gonçalo, cuja estrutura coreográfica sofreu influência marcada do cateretê; finalmente, já com certeza em pleno século XVIII, êle se ligou também à festa portuguesa do Divino Espírito Santo. De maneira menos acentuada, ligou-se aos festejos juninos e do Natal, não coreográficos, nem musicais em si. O cururu se entrosa, portanto, no sistema total das festividades religiosas do caipira paulista, e, na ausência de documentos, êste fato basta como fiança da sua antigüidade e do significado profundo que tinha para êle. A hipótese levantada contém implicitamente a sugestão de que tal significado é devido à sua origem indígena, graças à qual pôde estabelecer ligação entre esta e a sociedade caipira, revelando as conexões de ambas no plano das representações e da afetividade.

A análise feita mais alto sugeriu que encontramos todos os elementos constitutivos do cururu nas danças indígenas descritas pelos cronistas e modernamente pelos etnólogos, e, o que é mais importante, a recíproca é verdadeira. Nenhuma outra festividade paulista apresenta número tão elevado de traços coerentemente estruturados, cuja origem pode, sem dificuldade histórica, sociológica ou lógica, ser vinculada à cultura das tribos tupi; o próprio cateretê e a dança de caiapó não apresentam êste caráter de maneira tão nítida. Supondo-se que não provenha diretamente duma *dança ritual do sapo*, resta a conjetura alternativa (e mais prudente) de que é devido a uma reorganização dos referidos traços, por convergência. Assim teríamos um motivo plausível para explicar o fato de o cururu só ter aparecido — ou se desenvolvido — na área paulista: nela, e não em outras, ocorreram condições favoráveis à reorganização dos traços, graças a um sistema sócio-cultural em que se reinterpretaram funcionalmente valores fundamentais da cultura tupi. Caso o ocorrido fôsse a *passagem* de uma dança específica do sapo (o que, aliás, é possível), dificilmente poderíamos entender a sua delimitação geográfica.

O fato de ser o cururu uma dança nestas condições (com integração de elementos ameríndios funcionalmente reinterpretados) leva-nos a pensar na extensão real da intervenção jesuítica. Vimos que o fato de não ha-

verem perdurado os seus aspectos mais puramente europeus — como a imposição do auto religioso — parece indicar, como sugeri, a existência de uma força própria de organização na sociedade paulista tradicional. A intervenção jesuítica precisa, portanto, ser constantemente referida a essa “reação organizatória”, para avaliarmos o seu real significado. E se o cururu representa de fato o que supõe a hipótese aqui levantada, teríamos a conclusão de que as práticas festivas mais características da cultura tradicional paulista foram as que não apenas incorporaram os elementos religiosos, lingüísticos, poéticos e melódicos da cultura colonizadora, mas fizeram-no em conjugação com elementos estreitamente vinculados à cultura tribal do primitivo brasileiro — como foi o caso do cururu e do ca-teretê.

Note-se, aliás, que as práticas festivas de maior aceitação e permanência na cultura caipira são as carregadas de significado religioso mais ou menos vivo. Este significado foi um dos traços que asseguraram o desenvolvimento, nesta parte do mundo, de uma civilização tributária da ocidental — mas lembremos que êle se associou sempre a reminiscências da cultura tribal, que aparece dêste modo como condição do seu funcionamento na sociedade néo-brasileira de São Paulo.

5.

Se encararmos, pois, as atividades lúdico-religiosas do caipira paulista numa perspectiva temporal, encontraremos sempre, associado a elas, o cururu. Sendo o denominador comum, é provavelmente a prática mais antiga e a que mais puramente lembrava ao índio catequizado e ao memeluco a vida tradicional da sua cultura de origem.

Intervindo na vida total do índio, a catequese interveio de modo acentuado na sua vida ritual e recreativa, procurando, como é notório, canalizá-la segundo os interesses da ética e da religião impostas. Daí a substituição de danças e comemorações periódicas por outras tantas de tom cristão. Leia-se, a êste propósito, em Cardim: “três festas celebram êstes índios com grande alegria, aplauso e gôsto particular. A primeira é a das fogueiras de São João, porque suas aldeias ardem em fogos, e para saltarem as fogueiras não os estorva a roupa, ainda que algumas vêzes chamusquem o couro. A segunda é a festa de ramos, porque é coisa para ver, as palmas, flores e boninas que buscam, a festa com que os têm nas mãos ao ofício, e procuram que lhes caia água benta nos ramos. A terceira que mais que tôdas festejam, é o dia de cinza, porque de ordinário nenhum falta, e do cabo do mundo vêm à cinza, e folgam que lhes ponham grande cruz na testa, e se acontece o padre não ir às aldeias, por não ficarem sem cinza êles a dão uns aos outros.”⁴⁹

Aí temos o caso de comemorações tradicionais incorporadas à vida do índio. Há, porém, o caso mais interessante de festas e danças origi-

Não se creia, porém, que o sistema sócio-cultural de São Paulo fôsse do tipo missioneiro, ou paraguaio. A coexistência de culturas foi marcada, aqui, pela predominância dos padrões portugueses, e sempre mais à medida que corriam os tempos. Os líderes da comunidade piratiningana, brancos ou mamelucos, falando embora língua-geral, usando arco-e-flecha, comendo farinha de mandioca, curando-se com a flora aborígene, dançando cateretê, — tais líderes procuraram sempre manter a superimposição de cultura iniciada pelo jesuíta e o descobridor.

Daí decorre o que se poderia chamar, de um ponto de vista europeu, a depuração progressiva da sub-cultura caipira, acelerada no século XIX e já quase perfeita no atual, mas cujas raízes são velhas como o povoamento.

Continuando a tradição metropolitana, e por força de ordenações, a Câmara de S. Paulo, como as demais, devia realizar, cada ano, as três festas do Corpo de Deus, da Visitação de Nossa Senhora e do Anjo da Guarda, de comparecimento obrigatório a todos os moradores, sob pena de sanções legais. E quanto aos folguedos de origem ameríndia, pelo menos alguns deles eram severamente reprovados pela Câmara, estabelecendo-se que “todo homem cristão branco, que não fôsse negro de fora e se achasse em aldeia de negros forros ou cativos bebendo e bailando ao modo do dito gentio sofresse severa punição.”⁵⁴

Desde o primeiro século, portanto, e apesar das condições propícias ao sincretismo, manifestava-se no Planalto, nitidamente, o antagonismo cultural. No entanto é preciso distinguir os aspectos por assim dizer oficializados da vida comemorativa e as manifestações verdadeiramente oficializadas da vida do povo. Esta conservou sempre, até os nossos dias, práticas oriundas da cultura aborígene, fundidas nas que provieram do dominador europeu. Não nos esqueçamos que em tôda a periferia de Piratininga, espalhavam-se as aldeias e vilas oriundas dos aldeamentos indígenas da catequese, e que foram o grande foco de tais práticas. A massa da população paulista, espalhada largamente pelo bandeirismo, participava sobretudo desse universo sincrético, não dos padrões preconizados pelos legisladores da Vila de São Paulo — dominantes, mas não exclusivos. À medida, porém, que marchava o tempo, os paulistas se incorporaram ao sistema geral do país e as cidades cresciam, a cultura caipira deixava cada vez mais os elementos indígenas em benefício dos europeus, e a vitória no longo processo veio afinal caber aos camaristas de mentalidade reinal. Enquanto tal não se dava, todavia, o cururu se formava e diferenciava, refletindo de algum modo a tensão cultural do meio planaltino.

Chegando a esta altura das considerações que venho fazendo, creio já ser possível esboçar um esquema final, sintetizando a sua formação e

tado de pureza entre os *tapuios* da Amazônia, conservando-se inclusive a língua geral.

Suponho que o *sairé* ajuda a entrever a gênese do cururu.

Na primitiva zona paulista de colonização Serra-acima, — Piratininga e aldeias circundantes, como Santo Amaro, Embu, Itapecirica, Píneiros, Carapicuíba, Barueri, Guarulhos, Itaquaquecetuba, Mogi — êle aparece, não isolado, mas como complemento das danças de Santa Cruz e São Gonçalo. Na zona em que se expandiu o povoamento, pelo vale do Tietê, a tradição mais antiga, e grande parte da realidade presente, mostram-no associado às comemorações de Santo Antônio, São João, São Pedro, Natal e Divino Espírito Santo. Parece, pois, que podemos interpretá-lo, sob êste aspecto, como o complemento, de origem ameríndia, que se ligou às comemorações provindas da cultura do colonizador. Comemorações mais prêsas aos seus padrões, como as últimas citadas, ou mais permeadas de elementos ameríndios, como as duas primeiras.

Segundo Oneyda Alvarenga, a dança de São Gonçalo, portugûesa, e a de Santa Cruz, ligada mais frouxamente a costume portugûês, foram, reelaborada uma, elaborada a outra, no processo da catequese, entroncando-se no cateretê.⁵² Em Anchieta e Fernão Cardim, vemos referida a festa tradicional da Santa Cruz, celebrada inteiramente à portugûesa na Bahia, — como, aliás, se celebra ainda hoje por todo o Brasil no dia 3 de maio.⁵³ Em Piratininga, todavia, e área adjacente, e só aí, desenvolveu-se conjuntamente a dança respectiva, complementada pelo cururu. Na mesma zona, êle se ligou também à dança de S. Gonçalo, penetrada de elementos tupi.

Nestas duas danças, que têm estrutura regular, embora a segunda varie geogrâficamente, o cururu foi complemento. Nos festejos, citados, mais importantes do ponto de vista comemorativo, mas sem estrutura coreográfica e musical definida, ou apenas larvar no caso da festa do Divino, êle foi episódio culminante no que se refere ao aspecto lúdico.

6.

Enquanto o cateretê foi incorporado à cultura néo-brasileira por quase todo o país, o cururu parece ter ocorrido apenas em São Paulo e algumas das suas áreas de expansão. Condições especiais, já mencionadas, fizeram com que nesta área as práticas tradicionais portugûesas só se integrassem na cultura popular mediante a mistura maior ou menor de elementos ameríndios; note-se, ainda, que a influência africana só veio a se exercer depois do fim do século XVIII, quando já se haviam estabelecido aqui as características, que ainda hoje encontramos, de uma sub-cultura bastante diferenciada, a caipira, levada pela difusão demo-cultural a grande parte dos atuais estados de Paraná, Minas, Goiás e Mato Grosso.

nadas no processo da catequese pelo encontro das duas culturas em presença. Veja-se, por exemplo, entre os caboclos do Amazonas, o *sairé*, tão bem descrito por Barbosa Rodrigues. Atentemos bem às suas palavras, elucidativas do fenômeno que nos interessa: “Além da dança e do canto festivo têm os tapuios no dia de alguma festa religiosa, como a de S. Tomé, S. João ou Santo Antônio, um canto, antes uma saudação religiosa, introduzida nestas festas pelos missionários e chamada *Sairé* ou *Turiua*.”

Esta é uma espécie de procissão de mulheres em que carregam o instrumento que tem o mesmo nome de *sairé*. Não faz por si a festa, mas, como disse, entra como uma saudação. A procissão dirige-se à Igreja, à casa do Juiz da festa, à do Vigário, etc., e aí as palavras não são as mesmas e sim próprias a quem se dirigem.

A palavra *sairé* deriva-se de *çai* e *eré*. “Salve! tu o dizes” ou saudação, e *turiua*, significa alegria (...)

(O) instrumento inventado pelos missionários para perpetuar e firmar mais a religião entre os índios tem uma significação bíblica (...) O canto é sempre pela língua geral, e repetido em côro pelo mulhero (...). É o *sairé* a última tradição do tempo das missões dos Padres de Jesus.”⁵⁰

Na descrição pormenorizada desta prática, por êle observada no Pará e no Amazonas no decênio de 1870, Barbosa Rodrigues conta que ela envolve danças de três dias, inclusive em frente ao altar, e cantos como o seguinte:

Purgatório porá etá
Uputare nomoessaua
Semué catú pahy,
Anhangá supeuara.

Upauana tecó puranga
Oike tecó pêssassu,
Ianeara tecó ressé
Umumá tecó puranga.

O significado é: “Ensina-me, bom padre, rezas com que possamos salvar nossas almas do purgatório. A vida santa acabou-se, e por vontade do bom Deus entrou outra; isto é, a vida do trabalho.”⁵¹

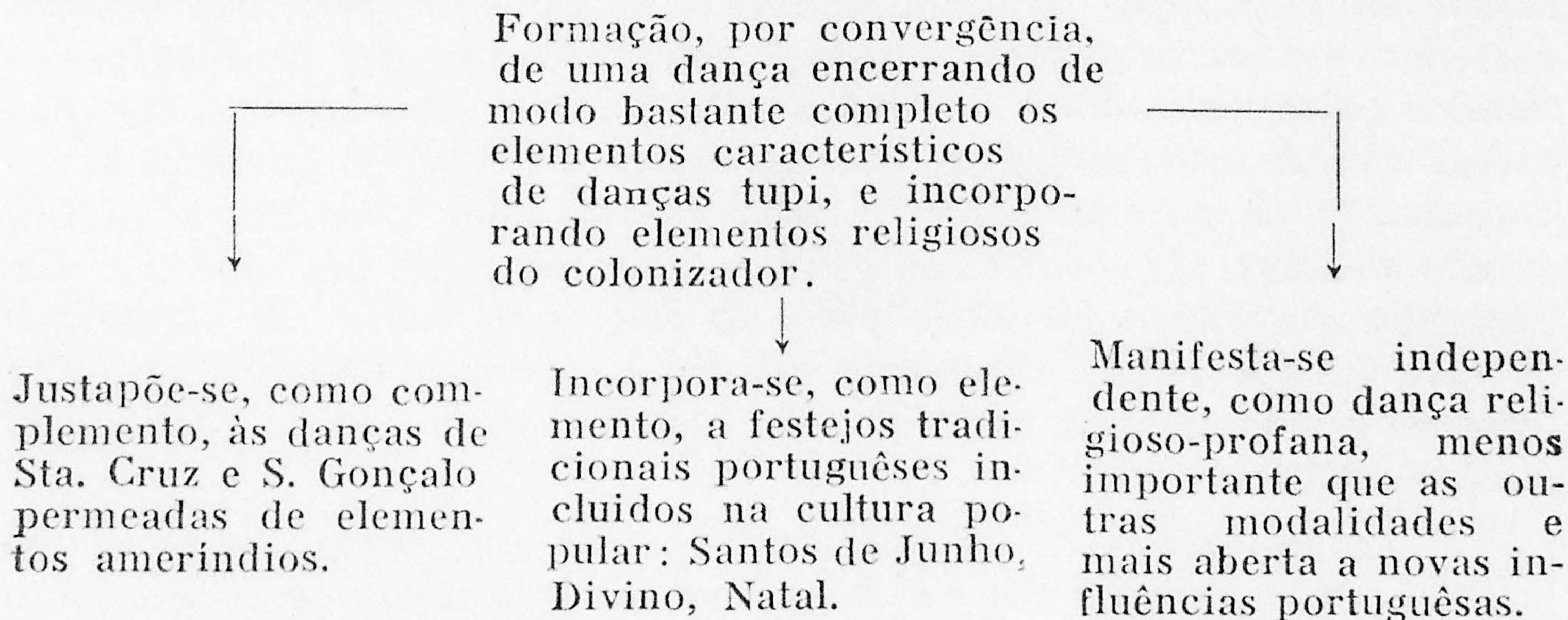
Devemos reter daí os seguintes traços: uma prática introduzida pelo catequizador em festas religiosas, como parte, ou complemento, envolvendo danças e cantos cuja palavras são de cunho didático e piedoso. Nctemos ainda que, dada a permanência de traços ponderáveis da cultura primitiva, (para não falar na raça), esta prática perdurou em es-

posterior diferenciação. Dêste modo, ficarão respondidas, na medida do possível, as questões levantadas no início.

Das danças ameríndias, algumas passaram à cultura néo-brasileira, se não na sua integridade, em elementos que se incorporaram a danças portuguesas, ou formadas aqui. Esta passagem se deu pelo processo normal de difusão, ou foi, em certos casos, dirigida pelo catequizador jesuíta com reinterpretação em termos religiosos. Tanto numa, quanto noutra, agiram as necessidades próprias da nova sociedade. (Enquanto o cateretê parece enquadrar-se nos dois casos, sendo dança predominantemente profana, o cururu se prende mais ao segundo).

O cururu apresenta todos os traços descritos por Fernão Cardim, de maneira completa, e outros cronistas, fragmentariamente, como característicos das danças tupi. Por outro lado, aparece ligado a tôdas as festas tradicionais que se incorporaram realmente à cultura popular na primitiva área de povoamento. Tudo leva a crer que seja uma dança formada pela convergência dos principais elementos das danças tupi, apresentando dêste modo um significado saliente para as populações néo-brasileiras do Planalto. A hipótese da convergência, combinada à da intervenção jesuítica e do acentuado sincretismo luso-ameríndio da cultura caipira, sugere uma explicação possível para o fato de só se haver desenvolvido em São Paulo.

O cururu deve ter sido incorporado como complemento da dança de Santa Cruz, aqui formada, e em seguida da de São Gonçalo, aqui reformada. De modo mais autônomo, incorporou-se também aos festejos populares de junho, de Pentecostes e do Natal, já aí, provavelmente, menos por intervenção jesuítica do que por incorporação espontânea, propiciada pelo seu significado emocional para as populações mamelucas. Êste fato sugere a conjectura de que ocorresse também isolado, desde cedo, como festejo-em-si. A êste título, é provável que tenha sofrido, posteriormente, influências de danças e cantos de origem portuguesa, como o desafio à viola e a cana verde. Teríamos, então, o seguinte quadro:



Esta conclusão é hipotética, para não dizer conjectural, mas de modo algum fantasiosa. O atual cururu permite discernir, em tôdas as formas por que ocorre, elementos fundidos, cuja análise revela verdadeira sedimentação. Aplicando o critério tipológico, êstes elementos se polarizam em tôrno de alguns padrões básicos, que revelam a existência, no tempo, de mais de uma modalidade.

As três modalidades — cururu-complemento, cururu-elemento e cururu independente — devem ter se formado sucessivamente, e o seu destino se liga às próprias vicissitudes do povoamento planaltino. Quanto ao primeiro, tudo leva a crer que só foi praticado na área piratiningana, onde veio até os nossos dias como parte das duas velhas danças. Encontramos a segunda por tôda a zona tietêense e piracicabana, povoada no século XVIII, não havendo elementos para saber se floresceu noutras, de povoamento coevo (caminho do Anhangüera, caminho do Sul, área circundante de Itu) ou anterior (caminho do Rio de Janeiro). A área da terceira é a mesma, e não sabemos se antes ocorreu na da primeira.

Diante disto, não seria impossível concluir que a primeira modalidade foi também a mais importante, senão única a princípio, pois foi a que subsistiu na área de origem. A segunda ter-se-ia desenvolvido principalmente na área povoada dois séculos mais tarde, onde a dança exclusivamente religiosa não se difundiu, pois já a esta altura estava terminada a catequese. Tanto assim que a dança de S. Gonçalo nela se difundiu segundo outros moldes, dissociada do cururu. Êste aparece aí sobretudo como elemento dos festejos mencionados mais alto.

O fato de ocorrer em Mato Grosso e Goiás sobretudo a terceira modalidade, ela sugere que no século XVIII ocorriam não apenas na área tietêense — de onde partiam as monções para a primeira capitania — mas na piratiningana, onde se radicava o caminho para a segunda. Como quer que seja, a primitiva área de catequese viu florescer a primeira modalidade até os nossos dias; as duas seriam de aparecimento tardio e talvez nunca muito importante, tendo-se afinal extinguido. Nas outras áreas em que se expandiu o povoamento piratiningano, encontramos a segunda e a terceira modalidade na zona tietêense-piracicabana, a terceira em Mato Grosso e Goiás. Mais do que sugerimos, seria difícil sugerir, sem cair na fantasia.

NOTAS

(1) *Poesia Popular e Mudança Social*, em elaboração.

(2) Andrade, 1942, p. 146.

(3) Gêraldo Brandão, estudando a dança de S. Gonçalo, mas abordando também a de Sta. Cruz e o cururu, discute com pertinência alguns aspectos dêste problema, procurando levar em conta não apenas a herança indígena, como a portuguêsã, cujo interrelacionamento íntimo sugere. (v. Brandão, 1953.)

(4) Beaurepaire-Rohan, 1889. Ver Martius, 1867, p. 44.

(5) Ver, respectivamente: Nordenskiöld, 1912, p. 219-222 e Métraux, 1948b, p. 484; Nimuendajú, 1944, p. 32; Baldus, 1931, p. 213-214; Baldus, 1937, p. 215; Baldus, 1936, p. 755; Métraux, 1948-a, p. 438; Snethlage, ap. Baldus, 1931, p. 213-214 e 1937, p. 215-216; Baldus, 1952, p. 484-485.

(6) Ver, respectivamente, Nordenskiöld, cit., loc. cit., e Métraux, 1948-b, loc. cit., Nordenskiöld, cit., p. 266.

(7) Métraux, 1948-a, p. 448; Baldus, 1937, p. 200-201 e 212.

(8) Baldus, 1937, p. 212-213 e tb. 1931, p. 213. Do primeiro estudo parti para quase tôdas as referências acima.

(9) Baldus, 1937, pp. 213-216 e 1931, p. 213-214.

(10) Barbosa Rodrigues, 1886-7, p. 315.

(11) Ribeiro, 1919, p. 230.

(12) Colbacchini e Albisetti, 1942, pp. 395-396.

(13) Schmidt, 1942, p. 109-110, 114-117, 123 (V. Métraux, 1946, p. 418); Döppenschmidt, 1951, p. 107-108.

Note-se que entre os Guató apresenta cunho puramente recreativo; entre os Kinikinau está ligado a acentuados elementos religiosos, mostrando a dissociação funcional que se pode verificar no processo de difusão de cultura.

(14) V. Silvio Romero, 1883, I, p. 132: "(...) Êstes versinhos creio que são cantados e dançados, pois são precedidos dêstes: "Sapateiro novo /me faz um sapato/ de sola bem fina/ pr'a dançar o sapo". A quadra foi colhida em Sergipe. Seria uma reminiscência de dança dêste tipo?

(15) V. discussão recente do problema em Schaden, 1954, § IV, que pende para a hipótese plausível de os Guaianá serem Tupiniquim.

(16) Métraux, 1946, p. 446.

(17) Carta de Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, julho de 1552, em Leite, 1940, p. 29-30. Anchieta, 1933, p. 478. Cardim, 1939, p. 270.

(18) Nóbrega, cit., p. 32.

(19) Esta reflexão não se refere, é claro, à política desenvolvida nas Missões do Sul e do Paraguai, mas à catequese do Brasil.

(20) Cardim, ob. cit., p. 258.

(21) Idem, p. 271.

(22) Idem, p. 300.

(23) V. *Confissões da Bahia*, 1935, p. 28-29, 78-80, 87-89, 104-107, e sobretudo 167-173, bem como as reflexões de Capistrano de Abreu no "Prefácio", XVIII-XIX. Notem-se dois tipos de apropriação do carisma por parte do catecúmeno: no caso da Santidade, — em que o ex-aluno dos jesuítas batiza — há uma espécie de concorrência heterodoxa à atividade do padre; no do exemplo abaixo há refôrço da catequese: "(...) e se acontece o padre não ir às aldeias, por não ficarem sem cinza êles a dão uns aos outros, como aconteceu a uma velha que, faltando o padre, convocou tôda a aldeia à igreja e lhes deu a cinza, dizendo que assim fariam os *Abarés*, sc. padres, e que não haviam de ficar em tal solenidade sem cinza." (Cardim, cit., p. 280).

(24) Leite, 1938, II, p. 102-103. Cfr. Couto de Magalhães, 1935, p. 317: "... a (dança) brasileira, essencialmente paulista, mineira e fluminense, é o cateretê, tão profundamente honesta (era dança religiosa entre os tupis) que o padre Joseph de Anchieta a introduziu nas festas de Sta. Cruz, São Gonçalo, Espírito Santo, São João e Senhora da Conceição, compondo para elas versos em *tupi*, que existem até hoje e de que possuo cópia".

(25) "Na verdade, entre a vida americana e o cristianismo, que principiava, era mister uma ponte". Leite, 1938, p. 12.

(26) "Arremedam pássaros, cobras, e outros animais, tudo trovado por comparações". Cardim, ob. cit., pág. 271. "Além desta celebram os mundurucús outras festas no correr do ano, mas não guerreiras; são as festas dos animais (...) Depois de uma grande caçada fazem grandes danças em que arremedam a voz dos animais que festejam". "... cantam e dansam (os Pariqui) várias peças, que, tôdas no canto mostram costumes de animais, assim como as danças arremedam o seu viver (...), tendo cada animal o seu canto mais ou menos variado, mas sempre suave e harmonioso, tendo alguns semelhança com as nossas modinhas". "Nestas danças (os Tembê) imitam os costumes do animal que representam caçar". Barbosa Rodrigues, 1881, págs. 43-52-53 e 50. Tôdas as tribos citadas são do grupo lingüístico Tupi.

(27) Léry, 1880, II, p. 70.

(28) Cardim, 1939, p. 154.

(29) Soares de Sousa, 1851, p. 324.

(30) Métraux, 1946, p. 468-9.

(31) Barbosa Rodrigues, 1881, p. 49; Nimuendaju, 1948, p. 319.

(32) Léry, 1880, II, p. 71-72.

(33) Soares de Souza, 1851, p. 324.

(34) Cardim, 1939, p. 155.

(35) Wagley and Galvão, 1948b, p. 175 e 1948a, p. 143.

(36) Cardim, 1939, p. 271.

(37) Cardim, 1939, p. 312 e 300. O primeiro passo é referente a São Paulo, o segundo ao Espírito Santo.

(38) Anchieta, 1948 e 1950.

(39) Métraux, 1946, p. 468.

(40) Cardim, 1939, pág. 155.

(41) Soares de Souza, 1851, p. 324.

(42) Wagley and Galvão, 1948b, p. 174.

(43) Idem, 1948a, p. 144.

(44) Staden, 1942, p. 132-133. Cp. Thevet, 1878, p. 178.

(45) Salvador, s/d, p. 53.

(46) Cardim, cit., p. 272.

(47) Anchieta, 1933, p. 433.

(48) "Possivelmente Cururu venha da deturpação do vocábulo "Cruz", que o gentio pronunciava "curuce", "curu". A repetição da última sílaba é bem do sabor das línguas primitivas. E, como dança catequizadora, era realizada diante da cruz". (Maynard de Araujo, 1952, pág. 23) Se tal hipótese fôsse possível, teríamos um indício seguro para o esclarecimento do problema. Os especialistas do Departamento de Etnografia Brasileira e Língua Tupi-Guarani da Universidade de São Paulo, consultados, informam-me todavia ser improvável a derivação sugerida.

(49) Cardim, ob. cit., p. 280.

(50) Barbosa Rodrigues, 1881, p. 56, 57 e 59. Também 1890, p. 279-286.

(51) Barbosa Rodrigues, 1881, p. 58.

(52) Alvarenga, 1950, p. 206-7.

(53) Anchieta, 1933, p. 396.

(54) Taunay, *São Paulo, nos primeiros anos*, apud Ribeiro, 1946, p. 113-114. O citado ato da Câmara é de 19 de janeiro de 1583. As festas reprovadas chamavam-se genéricamente *tapuiadas*.

O B R A S C I T A D A S

Alvarenga, Oneyda

1950 — *Música Popular Brasileira*, Editora Globo, Porto Alegre.

Anchieta, José de

1933 — *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre* () (1554-1584), Civilização Brasileira S. A., Rio de Janeiro.

1948 — *Auto representado na festa de São Lourenço*, Peça trilingue do séc. XVI, transcrita, comentada e traduzida, na parte tupi, por M. L. de Paula Martins, São Paulo.

1950 — *Na vila de Vitória e na Visitação de Santa Isabel*, Peças em castelhano e português, do séc. XVI, transcritas e comentadas por M. L. de Paula Martins, São Paulo.

Andrade, Mário de

1942 — *Pequena História da Música*, 2.^a edição, Livraria Martins, São Paulo.

Baldus, Herbet

1931 — *Indianerstudien im Nordöstlichen Chaco*, C. L. Hirschfeld Verlag, Leipzig.

1936 — “Ligeiras notas sobre duas tribus tupis da margem paraguaia do Alto Paraná”, *Revista do Museu Paulista*, XX, São Paulo, p. 479-756.

1937 — *Ensaio de Etnologia Brasileira*, Brasiliana, vol. 101, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

1952 — “Breve notícia sobre os Mbyá-Guarani de Guarita”, *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, VI, São Paulo, p. 484-485.

Barbosa Rodrigues, João

1881 — “O canto e dança selvícola”, *Revista Brasileira*, IX, Rio de Janeiro, p. 32-60.

1886-7 — “Poranduba Amazonense”, *Anais de Biblioteca Nacional* XIV, 2.^o, Rio de Janeiro.

Beaurepaire-Rohan, Tenente General Visconde de

1889 — *Dicionário de Vocábulos Brasileiros*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

Brandão, Geraldo

1953 — *Notas sobre a dança de São Gonçalo do Amarante* (sem menção de lugar ou editor).

Capistrano de Abreu, J., ed.

1935 — *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça*, etc. Confissões da Bahia, 1591-92, com Prefácio de J. Capistrano de Abreu, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Rio de Janeiro.

Cardim, Fernão

1939 — *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Introdução e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia, Brasiliana, vol. 168, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Colbacchini, P. Antonio, e Albisetti, P. Cesar

1942 — *Os Boróros Orientais Orarimogodógue do Planalto Oriental de Mato Grosso*, Brasiliana, Série Grande Formato, vol. 4, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Couto de Magalhães, General

1935 — *O Selvagem*, 3.^a edição completa, Brasiliana, vol., 52, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1935.

Döppenschmidt, Edmund

1951 — “Weihnachten bei den Kinikináus-Indianern”, *Serra-Post Kalender*, Ijuí, p. 99-110.

Leite, Serafim

1938 — *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo II (Século XVI - A Obra), Livraria Portugalia, Lisboa.

1940 — *Novas Cartas Jesuíticas* (De Nóbrega a Vieira), Brasiliana, vol. 194, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Léry, Jean de

1880 — *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil*, Nouvelle édition avec une introduction et des notes de Paul Gaffarel, Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, 2 vols.

Martius, Carl Friedrich Phil. von

1867 — *Wörtersammlung Brasilianischer Sprachen*, Friedrich Fleischer, Leipzig.

Maynard de Araújo, Alceu

1952 — *Documentário Folclórico Paulista*, Prefeitura de São Paulo, Departamento de Cultura, Divisão do Arquivo Histórico, São Paulo.

Métraux, Alfred

1946 — “The Caingang”, Julian Steward, Editor, *Handbook of South American Indians*, volume 1, *The Marginal Tribes*, Washington, p. 445-506.

1948a— “The tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters” Idem, volume 3, *The Tropical Forest Tribes*, p. 381-454.

1948b— “The tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes”, Idem, *Ibidem*, p. 465-506.

Nimuendajú, Curt

1944 — *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, Tradução de Juan Francisco Recalde, Edição mimeografada, S. Paulo.

1948 — “The Cayabí, Tapanyuna, and Apiacá”. *Handbook of South American Indians*, Vol. 3, p. 307-320.

Nordenskiöld, Erland

1912 — “La vie des indiens dans le Chaco”, *Revue de Géographie*, VI, fasc. III, Librairie Ch. Delagrave, Paris, p. 1-278.

Ribeiro, João

1919 — *Folk-Lore* (Estudos de literatura popular), Jacinto Ribeiro dos Santos, Rio de Janeiro.

Ribeiro, Joaquim

1946 — *Folklore dos Bandeirantes*, Coleção Documentos Brasileiros, vol. 53, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro.

Romero, Sylvio

1883 — *Cantos Populares do Brasil*, acompanhados de introdução e notas comparativas por Theophilo Braga, Nova Livraria Internacional Editora, Lisboa, 2 volumes.

Salvador, Frei Vicente do

s.d. — *História do Brasil*, 3.^a edição revista por Capistrano de Abreu e Rodolpho Garcia, Comp. Melhoramentos de São Paulo.

Schaden, Egon

1954 — “Os primitivos habitantes do território paulista”, *O Estado de São Paulo*, Edição do IV Centenário.

Schmidt, Max

1942 — *Estudos de Etnologia Brasileira*, Peripécias de uma viagem en-

- tre 1900 e 1901. Seus resultados etnológicos. Tradução de Catarina Baratz Canabrava, Brasileira, Série Grande Formato, vol. 2, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Soares de Sousa, Gabriel
1851 — *Tratado descritivo do Brasil etc.*, edição ... por Francisco Adolpho de Varnhagen, Typographia Universal de Laemmert, Rio de Janeiro.
- Staden, Hans
1942 — *Duas Viagens ao Brasil etc.*, Transcrito em alemão moderno por Carlos Fouquet e traduzido desse original por Guiomar de Carvalho Franco, com uma introdução e notas de Francisco de Assis Carvalho Franco, Publicações da Sociedade Hans Staden, São Paulo.
- Thevet, André
1878 — *Les Singularitez de la France Antarctique*, nouvelle édition avec notes et commentaires par Paul Gaffarel, Maisonneuve & Cie., Paris.
- Wagley, Charles, and Galvão, Eduardo
1948a—“The Tenetehara”, *Handbook of South American Indians*, vol. 3, p. 137-148.
1948b— “The Tapirapé”, *Handbook of South Americans Indians*, vol. 3, p. 167-177.

EARLY EUROPEAN TRADE AMONG THE SOUTH
AFRICAN BANTU, AND SOME SOCIAL
CONSEQUENCES OF IT

Bertram Hutchinson

(Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais)

The study of culture contact is nowadays an accepted and a significant part of the field of studies in which the anthropologist works. We have many studies whose primary purpose has been the analysis of the process of acculturation, and, indeed, there must be few field anthropologists who have not been obliged to take account of culture contact (particularly with western culture) in the communities they study. But while the phenomena of culture contact are not new, the disciplined study of them is, and material collected in the field is almost entirely modern. If we are to learn anything of earlier processes of culture contact — and it is well to remember, for example, that contact between primitive communities and western society as we know it may have begun two centuries or more in the past — we must make use of documentary material from contemporary sources. We do not have such material for every society with which the west began contact in an earlier century. On the other hand, for some of them the material is quite rich, and readily available, one of these societies being that of the Bantu-speaking people of South Africa. I have therefore selected a restricted area of culture contact, that of European trading and the growth of new material wants among the Bantu, and I have attempted to reconstruct, from the historical material, the course of events and some of the social consequences which flowed from them. For it is only rarely that material innovations are not followed by a social aftermath. In South Africa the innovations were numerous, the forces behind them potent, and the social consequences of a corresponding gravity.

There were from the outset two principal and converging forces which gave rise new material wants among the Bantu. First, and possibly primary both in time and in importance, was the progressive shrinking of their economic resources following European settlement of the country. In the course of time the Bantu no longer possessed the means of supporting themselves exclusively by their traditional agricultural methods. What they could no longer produce for themselves they had

to obtain by playing a part (albeit an irregular one) in the European economy. In a significant sense they were caught up involuntarily in the economic revolution. But it was not entirely unsought. In addition to these primary and objective pressures there were personal incentives which caused increasing numbers of the Bantu people to seek European goods not, or not merely, because they "needed" them, but because they "desired" them. One of the earliest, and one of the most direct, means by which these new wants were aroused is to be found in the commercial activities of European traders.

It is curious to remember that the Colonial Government's policy during the early years of the 19th century was the discouragement of contact between European and African. In pursuance of this policy European trading with the Bantu was prohibited. However, there were immense social and economic pressures working in favour of contact, and by 1830 the Government was forced to compromise to the extent of permitting trading to Europeans who had been licenced and were of "good character"¹. Even so, the number of licenced traders increased slowly, and eighteen years later, in 1848, there were only 38 of them in British Kaffraria, together with a few more who had pushed on into Natal.² Few in numbers though they were, the volume of trade with the Bantu people for which the traders were responsible grew steadily. By 1834 the value of trade on the eastern frontier approached £40,000 sterling per year³. Between 1799 and 1827 the export of hides from Cape Town increased from 2,500 to 75,000 annually, and the export of horn and ivory rose correspondingly. In 1828, the weekly fair at Grahamstown had brought about the barter of 3,380 pounds of beads, 46,373 dozen buttons, 3,249 pounds of brass wire (together with an indefinite number of knives, axes and tinder boxes), for 2,218 pounds of ivory, 20,572 hides and 78 cattle⁴. The vigorous activity of this fair is well described by a missionary who visited it at this time:

"During the morning", he writes, "I witnessed . . . the Caffre Fair, a market held weekly for barter with the natives. Nearly a thousand were present. The commodities brought by them were various; I noticed hides, horns, baskets, hats, mats and rims (or halters), birds, brooms, honey, corn, pumpkins and milk, together with ornaments of various kinds; all of which they were intent on getting changed for beads, buttons and brass wire. They manifested no great desire for clothes, nor do I think the fair will create in the Caffres a love for wearing apparel; this must be done by the influence of missionary stations, around which clothes are generally esteemed and sought after"⁵.

Meanwhile, on the eastern frontier trade was beginning to involve many more utilitarian articles. The Bantu people in increasing numbers were seeking such things as spades, hoes, blankets, tobacco, sugar, rice,

and these were beginning to take the place of articles of luxury which for long had been a near-monopoly of chiefs and others of high status in the tribe. There is some evidence, indeed, that the earlier forms of trade involving luxuries (e. g. beads, wire, buttons), served to reinforce the status of traditional tribal authorities. This was most evident in Natal, where trade was closely restricted by the chiefs to themselves, the people as a whole having little interest in the matter. In any case, the main article of trade, ivory, was by tradition the property of chiefs, who saw the advantage of enforcing this privilege when the coming of European traders gave to the ivory an added value⁶. Beads, one of the most common articles which traders gave in exchange for African produce, were at first carefully adapted to traditional patterns of prestige:

“The natives”, wrote J. W. Colenso in 1855, “it appears, are as capricious in their taste for beads as any English lady in the choice of her bonnet . . . One fine blue bead was oval, not round as it ought to have been, another black round one was a little too large. The choicest kind are the *umGazi* (blood), a small red bead; . . . a beautiful new sort has just come out, likely to have a large run; but Panda will not allow any of his people to buy any, until he has seen and approved the pattern . . . There is one large bead, like a pigeon's egg, which no-one but himself and his great captains are allowed to buy”⁷.

Many tribal chiefs were acutely conscious of the advantages they could derive from trade with the Europeans, and did much to encourage it, some making formal application to the Government for a resident trader⁸. By 1847 the Government had fully reversed its earlier policy. The goal was now to introduce the Bantu as quickly as possible to European civilisation. Trade was to be given every assistance, and traders were urged “to teach the Kafirs the use of money, and to clothe themselves”, and to bring for trade “not baubles and trash of beads”, but articles of utility and agricultural implements⁹. The greater range of goods which thenceforward entered into trade was to have its own far-reaching effects upon the social organisation and system of values of the Bantu people.

It must be remembered that, for many Africans, the traders had a significance that was additional to their economic function. They represented close at hand an example of a new way of life, and sometimes an avenue of escape for discontented Africans from the old ways to the new¹⁰. Perhaps the material aspects of their daily life had at first little to attract, or even to interest, the observant African. An English traveller passing through the country in 1835 has described the traders' stations of the period as “wretched, mudbuilt hovels . . . with two rooms . . . an odoriferous melange of garbage, fat and filth . . .”¹¹ Sociologically, however, they may have been more interesting to a people whose social

horizons had been narrow, and whose knowledge of other ways of life was correspondingly small. It was many years before traders felt their position sufficiently secure to justify them in bringing European wives to live with them. In the meantime, many traders took African women as "wives", though on what terms of responsibility we do not know¹². Contemporary travellers were unanimous in accusing the Natal traders in particular of leading "immoral lives"; and Gardiner, who was not, like so many writers of the period, hostile to the Europeans, states that Natal traders were inducing Africans, especially young African women, to leave their tribes, secreting them "in their wagons and (conveying) them by stealth to Port Natal".¹³ Speaking generally, the behaviour of traders in all respects seems to have been somewhat in conflict with the Christian principles which were being disseminated at the same period by the missionaries. Indeed, the traders were accused of attempting deliberately to thwart missionary efforts. It is difficult to estimate how much weight we should give to such accusations. There is the contrary evidence that some traders, sensing in missionary education a means of increasing the desire among Africans for European goods, helped and encouraged the missionary schools, and themselves "from principle... kept holy the Sabbath."¹⁴ There is, nevertheless, at least the likelihood that a seeming disagreement between the system of values taught by the missionaries and that on which the traders ordered their lives was confusing to a people beginning to feel more strongly the impact of culture contact. Moreover, when eventually the European traders were accompanied by their European wives and children, in so doing they were displaying to the Bantu a different form of organised family life of the conjugal rather than the consanguine type with which the Bantu had hitherto been exclusively familiar.

The presence of the European trader, and the spectacle of his way of life, were probably in themselves factors disturbing to the equilibrium of Bantu life. And yet the impact of the different habits of life followed by small numbers of isolated traders cannot, by itself, have been great. The fact is that the traders were a vehicle by which a far more powerful force was brought to bear upon Bantu society: the growth of new material wants and the desire for their satisfaction. In comparison with European standards, the material level of Bantu life was low. Other African people with whom the Bantu may have been in contact had a material standard of life little different from their own; and, indeed, there were some, such as the Bushmen, who had an appreciably lower standard. Before the coming of the Europeans only in an abstract sense were the Bantu people poor. Since they had no means of comparison, no knowledge of the heights which material life could reach, they were naturally satisfied with what they had. Bantu society was organised to make possible

for all the satisfaction of a stringently limited range of wants within its framework. The wants which Bantu society stimulated in its members were those which, under carefully defined rules, could be easily satisfied. Individual differences in wealth, though they existed, were not great, and the disintegrating effects of envy and competition were largely absent. Relatively rigid forms of organisation ordered economic production and distribution (giving to the traditional ways the appearance, almost, of a law of nature), and it did not encourage the emergence of individual improvements in agricultural methods or pastoral yield. There were no doubt some individuals, as there are in any society, however rigid, who, to a limited extent, broke with tradition in order to further their own interest; but new desires could not emerge on a large scale where there was no means of satisfying them. It was European contact which showed the way to new satisfactions, and alternative ways of obtaining the old ones.

It fell to the individual, rather than to Bantu society as a coherent whole, to take advantage of the new opportunities. But in order to do this he had to break away, either permanently or temporarily, from tribal controls, for these did not encourage effort for ends in which personal advantage was dominant and community considerations made subordinate. The values of the new, European economy gave the traditional Bantu system of mutual obligation (especially that part of it which required the son to give the utmost economic and social support to the father) the appearance of social parasitism. It was inconsistent with the individualist outlook which was becoming necessary if new desires were to be satisfied. Nor was the entry into the European economy the outcome only of personal covetousness, though this was stimulated by the traders. The purchase of goods was becoming necessary to the Bantu in order to make up the deficiency in their economy which followed the European dispossession of Bantu land resources. The new economic wants were in this way given a dual aspect: communal in so far as their satisfaction contributed to family and tribal subsistence, and personal in the degree to which they were connected with personal satisfaction and prestige. In either case, however, as the original system of trade and barter by tribal *representatives* with Europeans gave way to a money economy which accompanied a growing need among Europeans for cheap labour, the acquisition of new material goods became an *individual* function.

The direct assault of the European economy was accompanied by the powerful influence of the Christian missions in spreading the knowledge of, and the desire for, western merchandise. Some of the mission-stations set up a special section for trading with the African population¹⁵, and the annual turnover was sometimes quite considerable. It was

especially characteristic, of course, that the missions inculcated a desire for western forms of clothing: in many areas such clothing was obligatory upon all Christian converts. For many years the adoption of western clothing was as much an article of faith as any of the more philosophic notions which the Christian missions were seeking to impart. Few, however, could afford to have more than a single set of European clothing, and opportunities for laundering were therefore rare. The celebrated remark of Krelî, a Xosa chief of the 19th century, that he hated the smell of Africans who kept their western clothing on their unwashed bodies does more than merely indicate the growing schism within the Bantu community: it illustrates also the lack of foresight which the missions frequently displayed in their impatient desire for social change among the people they had taken under their care. For, unlike the Bantu blanket, European clothing cannot be easily put off, so Africans continued to wear it even after it was sodden with rain. The spread of tuberculosis and other respiratory troubles, not to mention rheumatism, though no doubt largely the result of new infections, poor diet and bad housing conditions following European colonisation, was encouraged by the introduction of western clothing unaccompanied by either a proper knowledge of its limitations or a sufficient wardrobe. It is also worthy of note that the spread of disease had a further consequence: the need for European methods of medical treatment¹⁶.

The influence of the missionaries was not confined to the introduction of western clothing, for in addition to spiritual guidance, most missionaries gave instruction to the people in the "useful arts". It was in any case necessary for missionaries to cultivate their land for their own subsistence; but there were some, especially the Moravian Brothers, who laid great emphasis upon the introduction to the Bantu people of new agricultural methods, and other practical matters. They tried to set an example to them in the growing of unfamiliar crops, in the use of new tools and in novel techniques like the digging of irrigation canals. Such examples were not by any means always followed, and, as we know, to the present day African agriculture remains underdeveloped. One tool, however, gained immediately in popularity: the plough; and because of the particular social consequences which flowed from its use it deserves special comment.

By 1861 there was a total of 528 ploughs in British Kaffraria (that is, excluding "the Colony") among a Bantu population estimated at some 72,000¹⁷, or one plough to approximately 136 persons. When it is considered that a considerable amount of borrowing within the kinship group probably went on, the changes that were occurring in Bantu methods of agriculture must have been large. But so revolutionary a change in agricultural technique clearly entails widespread social adjustment.

The initial purchase of the plough must have contributed to family and social disturbance, for money had to be earned in distant work centres. Moreover, the use of the plough in cultivation depended upon the employment of cattle as draught animals; and the employment of cattle in this utilitarian way contradicted the traditional aura of symbolism and sentiment which, for the Bantu, surrounded these animals. Their use, moreover, entailed certain changes in the old forms of sexual division of labour. The cultivation of the fields had been women's work, and as such was derogatory to the dignity of men. Conversely, Bantu women were held to have a malign influence upon the cattle, especially during periods of menstruation, and were therefore to concern themselves as little as possible with them. It followed that, if the plough were to be employed in the fields, the men would have to use it, for it was unthinkable to allow women to work with the cattle, even in agricultural labour. The conflict was resolved, however, by the realisation that, now that cattle had an important place in agriculture, the work was consequently ennobled to the extent that men no longer need feel shame in performing it. Under the influence of these new pressures men began to move out from the shade of their kraals into the fields, where they began to plough and sow, working side by side with their women; and in the course of time old forms of sexual division of labour became blurred¹⁸. And with this problem at least temporarily resolved, the demand for the plough increased, so that a trader in the Hart River district near Kimberley could claim that by 1876 he himself was selling them at the rate of one a day¹⁹.

II

Trade with the Bantu people had grown remarkably by the last quarter of the 19th century, when the mining industry was beginning to assume the dominating position in the South African economy which it has held ever since. Those tribes which had early placed themselves under the protection of the Colonial Government, such as the "Fingoes", were buying European goods particularly readily. Western clothing was becoming indispensable. Paper collars were in especial demand. Some chiefs were having visiting cards printed. In some areas the traditional round hut was being replaced by the square house. In many Bantu homes, round or square, hinged doors were being fitted, with locks, — the symbol of the breakdown in mutual trust and in group sanctions. Government officials reported a growth in the desire for the acquisition of property, a keener sense of the value of money, and an understanding of the function of employment as a means of obtaining luxuries²⁰. There were some outstanding Bantu people coming to the fore who were suc-

successful almost entirely within the framework of European individualist values, like the following man, described in 1870 by a missionary²¹:

“Mahanga is one of the best specimens of a thoroughly civilized and Christianised Tambookie Kaffir. Some twenty-four years ago he was a red-clayed and barbarous heathen; but now he lives in a large and beautiful house, which he has built at a cost of £400, on a splendid farm (in Glen Grey) of two thousand five hundred acres, with flocks and herds, etc., all his own, and surrounded by a loving family”.

For the majority of the Bantu people, although it was by *individual* effort that trader's goods had now to be obtained (for the old system of barter was dying) with money obtained through working on European farms, in the diamond or gold mines, or in the towns, the process of purchase nevertheless often remained a matter of group interest. Personal prestige and group approval were still linked in a direct way which was later to disappear with the growth of personal anonymity in the urban centres. The following scene described by Sarah Heckford, a trader in the Transvaal in the eighties, succeeds, despite its air of condescension, in giving us something of the atmosphere of this phase²²:

““Some absurd looking savage in a blanket”, she writes, “would ask to see a shirt, or a coat, or a pair of trousers, or perhaps a hat. The assembled multitude would become all attention. He would be turned round and round, the critics would fall back a pace or two, and look at him with thoughtfulness, while he watched their faces anxiously: No, there was a bulge at the back! or the brim was a little too narrow — he must try another. Or perhaps when the critics were satisfied, the purchaser would screw himself round, and gazing down his own back, would say, ‘Don’t you think it would be better if it were a little more this, or a little less that’ and his friends would discuss the matter, gravely walking round him with their heads on one side, until it was settled to general satisfaction. The trying on of boots was very fine — the would - be purchaser often having very little on him except the boots. After pulling them on, he would promenade backwards and forwards in them, trying how they felt. When the purchase, whatever it might be, was concluded, the purchaser frequently celebrated the event by a ‘breakdown’ amid universal applause”.

The individual was not yet as free of community opinion as he was to become, either in the purchase of European goods or in the adoption of European habits. He was still seeking community approval even though this was merely to improve his personal prestige within it. But this was decaying in places where men lived no longer among the tribe but among an agglomeration of individuals with a common habitat. African labour tenants, farm workers, mine workers and the growing number of urban dwellers, by the last decades of the 19th century, were living

away from their tribes for long periods of the year, and some permanently. In such circumstances, purchases could be made in isolation. The employed Bantu tribesman was no longer directly guided by the opinions of his fellows, but by only his personal opinion as to the choice which would bring him the maximum social recognition and prestige. He could follow, if he wished, a more rapid rate of personal adjustment than was usual at home among the tribe. Moreover, prestige now had to be sought in the first place among the collection of individual workers in the labour centres, among whom vagaries of personality and personal taste were accorded a higher value than they were at home.

Meanwhile, the increasing degree to which the Bantu were entering the European economic nexus was accompanied by a decline in Bantu subsistence production. While the habits of tradition expected every Bantu household to produce most of what it required, there was now a growing tendency for European goods to take their place. Traditional family life was thus deprived of one of its strongest cohesive forces as the old economic functions of the household were reduced in importance, or, in the towns and on the mines, disappeared completely. It was easier, when it was financially possible, for the African to buy his grain from the trader rather than to grow it himself. In any case, periods of drought, inefficient planting and, in latter years, loss of fertile land to the Europeans, made his own food supply irregular to the extent of causing periods of semi-starvation. Traders were not slow in extending credit facilities in order ultimately to increase their sales.

"It is no uncommon thing", wrote Sir John Robinson on conditions in Natal, "for them to pledge their crops beforehand, and this has an unfortunate effect upon their industry, for they say, 'Of what use is it to cultivate our fields well, their produce belongs to the storekeeper, not to us. I cannot but think that this disposition on the part of European tradesmen to prey upon the weakness and the cupidity of the natives by giving them credit, and inducing them to buy largely, will thus tend to check agriculture...'"²³.

Equally common was the extension of credit, with the family cattle as security. The people were becoming dependent upon the trader, not only for the satisfaction of desires they never had before, but also for the primary needs of subsistence. The degree of this dependence was dramatically revealed on the occasion of the rinderpest outbreak among Bantu cattle in 1899; and it also increased it. The rinderpest left the African "less independent, more inclined to work, less impudent and generally better in every way than he was before", wrote a contemporary administrator²⁴.

However this might be, there is little doubt that the expansion of money-lending facilities by traders throughout South Africa was, by

the turn of the century, encouraging Bantu understanding of a money economy. For in addition to the crop credits which we have already noted, traders began to make money advances to people wishing to travel to the labour centres. Such advances were ostensibly to cover the expenses of travel, and were to be repaid out of the worker's first earnings. Very high rates of interest were charged, and so profitable did money lending become that traders devoted more attention to it than to ordinary business. Before long money was lent indiscriminately to anyone who applied, whether he was going away to work or not, mainly on the security of family cattle. Such sums, ranging in value from £1 to £100, were likely to be spent in the indulgence of personal wishes rather than in the support of family and community obligations, and Africans who were in a position of tribal responsibility watched the effects with dismay²⁵. In consequence, money lending was in later years subject to control, and by 1933 the sums involved, at least in the Transkei, were usually no more than £3 - £5, such loans going mainly to "join-boys" recruited by traders for the mines²⁶.

The social effects of money lending were considerable. The ease with which money could be obtained in this way was a powerful incentive to men to leave their community for the labour centres. Not only did it whet their appetite for European goods: it obliged them to go away in order to earn the money to repay the loan, for few were willing to forfeit the cattle they had given as security. Moreover, the loans themselves made it possible for poor men, who otherwise could not afford it, to face the expense of a long journey to the labour centres. Petty criminals, people who had incurred tribal displeasure, those who, for any reason, wished to desert their family and their tribe, could thus disappear in the anonymity of the railway. The disappearance was the more secure if, as was often done, a man took the precaution of borrowing money from a trader in a district in which he was not known. Again, at times of wedding festivities the bridegroom would seek an advance of money from the trader, ostensibly to defray the customary expenses of such celebrations. And yet an African Transkeian Councillor could complain:

"Children, youths and girls went to the stores when a wedding was about to take place, without informing their parents as to what they were about, but on the wedding morn a father would be astounded to see his son attired in the most foppish fashion, with a big collar that would stand up till sunset, tanned boots as if he were a theatrical artist about to do a stage turn, and everything else in keeping"²⁷.

Very often the consequence was that, immediately after the marriage, the bridegroom went away to earn the money to repay the loan, leaving his father at home to provide for the bride, and handicapped for want of his son's help on the land. A father could obtain a loan on the security

of his daughters if he had no cattle²⁸, or on his sons if they seemed reasonably likely to go away to work. But although the authority of the Bantu father over his children had been profound in the past, it was now weakening. Children were becoming unwilling to accept parental exploitation of them in such ways, just as the growing sense of personal responsibility and a desire for freedom from community and familial control were making them impatient of more traditional forms of duty to parents. An indirect result of indiscriminate traders' loans was therefore a protest against parental authority which took the active form of escape to the cities.

While the credit facilities themselves were increasing the familiarity of the Bantu people with European goods, this process was extended further by a continuous increase in the number of traders concerned with the African market. For example, the number of trading stations in the Cape Colony, the Bechuanaland Native Reserves and the Transkei increased from 645 in 1903 to 827 in 1904 — an increase of twenty-eight per cent. within a year²⁹. Despite the vigorous opposition of the Europeans, a few educated Bantu were by this time taking out licences in order to become traders themselves³⁰. Business was profitable because many Bantu families were becoming, as we have seen, increasingly dependent upon the local store for at least part of their food, and upon wage-earning in order to pay for it. Without simple necessity as a goad, agriculture began to be neglected, and domestic production of goods fell off. Even tobacco was no longer domestically produced by 1904, but was bought from Asian immigrant growers³¹; and the role of the home as the place for eating meals began to be undermined by the growth of "Native Eating Houses", haunted by prostitutes, which were set up by Europeans, Asians and occasionally by Africans³². The combination of these various factors meant that in many Bantu households the housewife no longer had to work as hard as in the past³³: no new functions had so far taken the place of those which had decayed. But if the women had increased leisure, they had generally to spend it away from their husbands when the latter were absent earning money, and extra-marital sex relations became common. The position of women was changing in another way, partly as a result of the expense of buying the European goods that were now become necessities, for husbands were finding that after paying for these they could not so easily afford the luxury of a second wife. The Chief Magistrate of the Transkeian Territories, reporting in 1902 on the fact that polygamy was "fast decreasing", said that monogamists in the Territories now outnumbered polygamists in the proportion of three to one. He went on:

"...tribes which have been longest in contact with European civilisation are those among whose people the decrease of polygamy is most marked... in the Xalanga district the percentage of married

men who are polygamists is only five, and eight in those of Butterworth and St. Marks, whereas in some districts where religious and other civilising influences are not so strong the percentages are as high as 30 and 33" ³⁴.

III

It is evident in much of what we have been discussing that there are difficulties inherent in the use of historical material in the study of culture contact and culture change. The process of culture change is fundamentally indivisible, and the abstraction of certain phases of it for separate study has an air of unreality. So closely related functionally are the various phases of change that we are never wholly successful in examining one in isolation, while holding the others constant. It is almost inevitable in so doing that we go beyond the limits we have set ourselves in order to offer a full explanation of social change.

This is clear from our evidence on the effects of new material wants upon Bantu social organisation. It is possible to trace a threefold division of this process and its consequences. First there is the role of the traders as bearers or exemplars of new habits and behaviour. This seems to have been of greater importance in Natal where, as we have seen, traders lived with African women, and were the agencies by which people were moved from their tribe to the coastal areas. To a limited degree also the traders, through the example of their daily lives, were among the earliest sources from which the Bantu people could learn something of the culture of the Europeans. This first role, however, was really only incidental, and was not dependent upon the trading functions of the Europeans involved.

Secondly, there were the consequences which flowed from the acquisition of the new goods themselves. It seems likely that in the early phase of trading some of these goods (such as beads) could be, and were, used to reinforce traditional status within the tribe. This might have continued had it been possible for chiefs to maintain the limitation of trading to themselves. The forces of change, however, doomed this to an early failure. To the influence of the traders and of the missionaries, in inculcating a desire for European merchandise among the people generally, there was added the paramount fact of European colonisation. For this process, by depriving the Bantu people of sufficient land to support themselves entirely, made it necessary to make up the disparity from European sources. The necessity of supplementing their livelihood was one of the main reasons for the movement of tribesmen to the various labour centres throughout South Africa. But the introduction of the new goods in many cases, as we have seen, had profound social consequences. If the evidence were available, it might be possible to trace

the social consequences of each of the range of European goods which the Bantu people were beginning to consume. In this paper we have taken a small number of examples as illustrations of the process. We have seen something of the effect of the introduction of western goods and of the rise of "eating-houses". In each case it has been clear that the introduction of new goods, seemingly simple, had its sequel in social readjustment sometimes extensive, sometimes limited. In particular it seems to have been the primary units, the family (or kraal) and the kinship group, which were most affected. It is possible to see that the new goods alone were capable of destroying some of the foundations on which the family and the kinship group as an economic unit, and as an arbiter of individual behaviour, were built.

Thirdly, there were the indirect consequences of the rise of new material needs; and these were the most profound. The passing of the early barter method of exchange and the extension of a European money economy to include the Bantu people meant that money had to be earned if the new wants were to be satisfied. The family, and indeed the tribe generally, was split and shaken by the constant stream of men and women flocking to the towns and the minefields, temporarily or permanently, to earn money. This development and its consequences are familiar enough to need no reiteration here³⁵. The tendency of the times was towards a realisation of a new way of thinking about economic needs and material wealth: that of individualism. The credit extended by the traders, the personal nature of earnings, the purchase of many goods for private rather than group satisfaction, the different speed at which the several members of a single family made themselves ready to accept novelties: all these factors, and others like them, were elevating the individual at the expense of the group from which he came. But the seed from which these changes sprang was sown by the traders, and by other agencies, who first inculcated among the Bantu people a desire for the new material wealth. Without this incentive the course of social change among them would have been very different.

FOOTNOTES

(1) Governor's Ordinance of December 23rd, 1830: *Parliamentary Papers* (Great Britain), 1835, xxxix (252), 615.

(2) The distance of Natal from the commercial centre at Cape Town at first limited trade in this territory. General trading was not developed for a number of years, the Zulu people, in the meantime, remaining largely unaffected by the new economy. See the report by Sir Benjamin D'Urban, *Parliamentary Papers*, 1835, xxxix (252), 630.

(3) *Cambridge History of the British Empire*, viii, 819.

(4) Bannister, S., *Humane Policy; or Justice to the Aborigines of New Settlements*, London, 1830, 110; 128.

- (5) Methodist Missionary Society, *Notices*, vi, 1829-1831.
- (6) See *Parliamentary Papers*, 1835, xxxix (252), 528, 588; also Isaacs, N., *Travels and Adventures in Eastern Africa*, London, 1836, ii, 34.
- (7) Colenso, J.W., *Ten Weeks in Natal*, Cambridge, 1855, 30.
- (8) For example, the case of the chief Dingaan: *Parliamentary Papers*, 1835, xxxix (252), 588.
- (9) Government Notice, December 23rd, 1847: *Parliamentary Papers*, 1847-8, xliii (969).
- (10) Traders frequently protected refugee Africans, and provided means for their transport to the coast. *Parliamentary Papers*, 1835, xxxix, (252), 630.
- (11) Gardiner, A.F., *A Journey to the Zoolu Country*, London, 1836, 9-10.
- (12) *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren*, xxix, 176.
- (13) Gardiner, A.F., *op. cit.*, 208.
- (14) Report by the Wesleyan missionary, John Ayliff, in *Parliamentary Papers*, 1837, xliii (503), 554-5.
- (15) *Parliamentary Papers*, 1836, vii (538), 93. Also see Bannister, S., *op. cit.*, 130.
- (16) In the 'fifties of the last century the colonial administration sought to increase the demand among Africans for European medical treatment. The motive for this policy was not so much official benevolence as a feeling that it might increase African friendship for the Europeans. Charles Brownlee, a Colonial Commissioner, made special efforts during this period to induce as many Africans as possible to place themselves under the care of an army doctor. The policy was not unsuccessful. Within three months, in 1856, over 2,000 Africans had sought medical treatment, many coming from distant parts of the Colony. (*Parliamentary Papers*, 1857, x, (2202), 456-458). The emergence, however slow, of this new habit had important consequences for the structure of traditional Bantu life, which had its own patterns for the treatment of sickness and the care of the sick. In these the witch doctor had a primary role, as he had in many other moments of social crisis. The witch doctor was a powerful and a conservative force which the Europeans were not unwilling to see destroyed, and the efforts that were made to introduce the Bantu people to European medicine were influenced by the hope that this obstacle to European influences would be removed (*Parliamentary Papers*, 1856, xlii (2096), 341-343). But one of the most important results the coming of European medicine, apart from its effect upon the witch doctor's prestige, was the making of ill-health an individual matter, instead of the group or kinship problem it was traditionally thought to be.
- (17) *Parliamentary Papers*, 1865, xxxvii (3436), 30.
- (18) On the effects of the introduction of the plough, see, for example, the following: Junod, H.A., *The Life of a South African Tribe*, London, 1927, i, 538-9; ii, 48, footnote; Hunter, M., *Reaction to Conquest*, London, 1936, *passim*; Schapera, I., *Married Life in an African Tribe*, London, 1940, 131-2; 162.
- (19) *Parliamentary Papers*, 1877, lx (C. 1776), 390.
- (20) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 27, 1874, 4; 59.
- (21) Methodist Missionary Society *Notices*, 4th Series, ii, 133.
- (22) Heckford, S., *A Lady Trader in the Transvaal*, London, 1882, 250-251.
- (23) Robinson, Sir J., *Notes on Natal*, London, 1872, 48.
- (24) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 31, 1889, 81.

(25) For example, see the comments of Councillor Xabanisa in the *Proceedings and Reports* of the Transkeian Territories General Council, 1913, 26.

(26) Haines, E. S., "The Transkei Trader", *South African Jour. Econ.*, i, 1933, 211.

(27) Councillor Mamba, reported in the *Proceedings and Reports* of the Transkeian Territories General Council, 1914, 39.

(28) Union of South Africa: *Second-Sixth Report of the Select Committee on Native Affairs*, S. C. 6.^a, 1917, 211.

(29) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G. 12, 1904, 151, 172, 178, 198.

(30) South African Native Affairs Commission, 1903-5, *Minutes of Evidence*, paragraphs 21,221-8.

(31) *Ibid.*, paragraph 20,046.

(32) *Natal, Blue Book on Native Affairs*, 1904, v.

(33) Cf. the evidence given by Sir James Hulett, former Natal Secretary for Native Affairs, to the South African Native Affairs Commission, 1903-5: *Minutes of Evidence*, paragraph 20,046.

(34) Cape of Good Hope, *Blue Book on Native Affairs*, G.29, 1903, 47-48.

(35) For example, consult Hellmann, E., "Native Life in a Johannesburg Slumyard", *Africa*, viii, 1935; Hunter, M., *Reaction to Conquest*, London, 1936; Rheinallt Jones, J.D., "Social and Economic Conditions of the Urban Native," in I. Schapera (ed.), *Western Civilisation and the Natives of South Africa*, London, 1934; Schapera, I., "Economic Changes in South African Native Life", *Africa*, i, 1928; Schapera, I., "Economic Conditions in a Bechuanaland Native Reserve" *S.Afr. Jour.Sci.*, xxx, 1933; Schapera, I., *Married Life in an African Tribe*, London, 1940, especially Chapter v.

ACULTURAÇÃO DE ALEMÃES E JAPONESES NO BRASIL

(Trechos de uma conferência)

Egon Schaden

Professor da Universidade de São Paulo

I. *Alemães e teuto-brasileiros*

Assim como a aculturação das populações indígenas em estado de marginalidade solicita o nosso interesse de um lado pelos resultados teóricos que o seu estudo promete e começa a surtir e de outro pela perspectiva de conseqüências práticas, também as pesquisas relativas às populações alienígenas trazidas da Europa e da Ásia, a partir do século passado, para incrementarem o desenvolvimento de nossa lavoura, se nos apresentam com essa duplicidade de aspectos.

Todavia, entre nós, o estudo sistemático da aculturação e assimilação dos imigrantes é, por sua vez, um campo apenas parcialmente explorado. Com referência aos colonos alemães e seus descendentes nos Estados do Sul, a situação se tornou bastante auspiciosa com os trabalhos de Emílio Willems, publicados nos últimos 20 anos, de modo que já se conhecem pelo menos algumas das linhas fundamentais dos processos de integração sócio-cultural desses grupos na comunidade nacional mais ampla. Alguns estudos menores de outros autores abrem mais algumas perspectivas para a continuação e aprofundamento das pesquisas. Com referência aos japoneses não há por enquanto nenhum estudo de envergadura, mas apenas trabalhos parciais e levantamentos preliminares realizados para melhor situação dos problemas. Mas estamos pelo menos em condições de esboçar alguns dos aspectos mais característicos. Com os alunos do curso de especialização em Antropologia encaminhamos na Universidade de São Paulo uma investigação sobre a aculturação dos imigrantes nipônicos em território paulista, com focalização especial dos problemas de aculturação econômica, sistemas de cooperação, conflito de gerações, aculturação religiosa e aculturação lingüística. Os resultados não estão, por enquanto, suficientemente precisos e seguros para permitirem formulações por assim dizer definitivas. Tudo, porém, faz prever que depois se revelarão sobremodo instrutivos os confrontos entre a aculturação dos japoneses e a dos alemães, principalmente no tocante à divergência em que se manifestam os fenômenos sócio-psíquicos resultantes dos choques culturais.

Os trabalhos de Emílio Willems sobre as populações teutas do Brasil tomaram caráter ora mais sociológico, ora mais antropológico, circunstância pela qual o autor conseguiu, como nenhum outro, esclare-

cer as relações entre sociedade e cultura com referência a fenômenos de aculturação no ambiente brasileiro. É neste setor particular que se encontra, a nosso ver, a sua principal contribuição ao conhecimento antropológico do Brasil. Tentamos aqui uma síntese das principais conclusões a que chegou no decorrer de prolongados estudos, sobre a base de pesquisas de campo e de material bibliográfico. Em boa parte, a nossa tarefa é facilitada pelo recurso a um sumário — excelente, aliás — que o próprio autor redigiu para uma revista sociológica alemã.¹

Como ponto de partida, Willems toma as condições ecológicas da colonização alemã no Brasil. Em cerca de oitenta anos, o país recebeu somente uns 200.000 imigrantes alemães, mas o movimento de auto-colonização, bem intenso, veio garantir à etnia teuta maior importância na vida nacional. Se bem que não haja uniformidade na constituição dos núcleos rurais — uns, fundados logo no início, sem depois receberem novos contingentes; outros, formando-se de levas sucessivas; outros, enfim, de origem recente —, pode-se apontar, como condição ecológica fundamental o isolamento das colônias, que retardou a aculturação. Fundaram-se os núcleos, em sua maioria, numa região situada entre o litoral, com economia de pesca e pequena lavoura, e o planalto latifundiário de economia pastoril. O regime principal das colônias — pequena propriedade com economia familiar — foi a causa principal da impermeabilidade destas. Não havendo lugar para trabalhadores rurais brasileiros, a estrutura social constituiu-se quase exclusivamente de elementos teutos, mais ou menos homogêneos do ponto de vista cultural. De outro lado, porém, a falta de artesãos nas zonas luso-brasileiras semi-urbanas atraiu para lá certo número de imigrantes, que se assimilaram em pouco tempo.

Na transformação das comunidades teuto-brasileiras, distinguem-se três processos importantes para a assimilação: a urbanização, a industrialização e a formação de classes sociais. A urbanização, que se inicia com pequenos núcleos em torno da igreja, da escola, da venda, de pontos essenciais para o tráfego, e a industrialização, consequência do incremento que as pequenas oficinas locais tomaram na primeira guerra mundial, transformaram a estrutura da sociedade teuto-brasileira e as relações desta com a sociedade luso-brasileira. As vilas teuto-brasileiras receberam funcionários públicos, médicos, operários e outros elementos luso-brasileiros, que aí vieram encontrar ocupação e meio de vida, estabelecendo-se contactos primários, estímulos para a aculturação e a miscigenação. Ampliando-se, além disso, o horizonte cultural dos teuto-brasileiros, pelos interesses comerciais e outros, surge a tendência para a aprendizagem do idioma português, o conhecimento das leis do país e a vinculação com a vida nacional. A aculturação atende, destarte, a dois estímulos: além de ser facilitada pela intensificação dos

contactos, é compensadora, prometendo vantagens econômicas, políticas e sociais.

Aos processos indicados liga-se a formação de classes sociais. Uma fase de reorganização, sobretudo sobre base econômica, sucede à nivelção inicial dos imigrantes. A classe superior constitui-se de negociantes de gêneros coloniais, que se tornam grandes comerciantes; de donos de primitivos teares domésticos, que se tornam industriais; e de industrializadores de produtos coloniais, que passam a ser donos de empresas consideráveis. Simultaneamente forma-se a classe proletária pelo recrutamento de trabalhadores para a indústria. Pelo fato de serem de origens étnicas diversas e de se unirem por uma solidariedade de classe sobreposta às diferenciações culturais, os componentes do proletariado tendem para a aculturação rápida, que os aproxima da população dominante na vida política. Por seu turno, a classe média, mais rural e de limitadas possibilidades econômicas (não podendo, por exemplo, proporcionar instrução secundária aos filhos), revela maior resistência à aculturação, ligando-se mais às sociedades escolares locais e, em certos casos, à igreja protestante.

É interessante observar a atitude em face da aculturação e assimilação nas colônias teuto-brasileiras desde o fim da última guerra. Elementos arvorados em líderes culturais germânicos, repudiando, embora, toda ligação política com a terra dos antepassados, fizeram nascer um movimento de — poderia dizer-se — recuperação cultural, centralizado principalmente em torno do problema lingüístico, menos no sentido de consciente atitude anti-aculturativa do que no de uma solução de compromisso, através do bilingüismo. Diante da dificuldade de obter a necessária repercussão nos antigos meios coloniais, onde as crianças freqüentam as escolas públicas, o movimento assumiu feições de organização estruturada, com imprensa própria e outros meios de propaganda. Por enquanto, não é possível prever os resultados, que merecerão depois o interesse dos antropólogos. A idéia central é a de uma cultura própria (mais ou menos germânica) nas áreas de colonização, distinta da cultura luso-brasileira dominante no país, cultura essa, porém, que não excluiria a participação plena de seus portadores da existência política e administrativa da Nação. Como se trata de processos em andamento, não se dispõe ainda, para o seu estudo, da necessária perspectiva antropológica; enquadraram-se, evidentemente, a título de episódio, no conjunto da marcha aculturativa e só como tais podem ser compreendidos. A pretensão de analisá-los em separado despí-los-ia de seu caráter dinâmico, essencial em todo fenômeno de aculturação. Assinala-se, por enquanto, apenas o esforço de se dissociar o aspecto cultural do político e de se defender uma posição de compromisso, na qual haveria o cidadão brasileiro portador de cultura germânica, figura em todo

caso problemática a vários títulos numa nação que nasceu sob o signo da unidade cultural.

II. *Japoneses e nipo-brasileiros*

Em confronto com a aculturação dos alemães, a dos japoneses assume muito mais abertamente a situação de conflito propriamente cultural, de vez que se trata de configurações bem mais distanciadas entre si. Sem falar da distância racial que separa os colonos nipônicos da população nacional e que dificulta a miscigenação, fazendo recrudescer, ao contrário, as valorações etnocêntricas, o idioma, a religião, o sistema familiar, as concepções políticas, os hábitos de higiene, a cozinha e uma infinidade de costumes são de tal modo díspares que a aculturação exige uma prévia fase de desintegração cultural bem mais radical e profunda nos japoneses e nipo-brasileiros do que em imigrantes de proveniência européia. Além disso, cumpre atender a importante fator histórico. A aculturação dos alemães se iniciou, embora lentamente, na primeira metade do século passado, tendo atravessado algumas de suas fases cruciais concomitantemente com a formação das primeiras gerações de teuto-brasileiros. No momento em que, motivado pela situação política internacional, o governo do país chamou a si a tarefa de incrementar o processo, já havia numerosos valores, padrões de comportamento, técnicas e instituições integrados na cultura *sui generis* em elaboração. Recrudescendo embora, em virtude de condições políticas, o conflito cultural não chegou mais a um ponto em que originasse inteiro desequilíbrio de instituições. Bem diversa é a situação dos japoneses. Iniciada pouco antes da primeira guerra mundial, a imigração era recente demais para que pudesse ter dado origem a gerações intermediárias de nipo-brasileiros que servissem, por assim dizer, de para-choque entre culturas antagônicas. A substituição de valores — políticos, religiosos, familiares etc. — se dá em cheio entre a geração dos que imigraram e a primeira dos que nasceram aqui. Talvez se deva a isso o grande número de personalidades neuróticas, a insegurança de atitudes e o freqüente recurso a soluções extremas a que se assiste nos grupos japoneses de São Paulo. A elevada freqüência de homicídios, suicídios, movimentos místico-políticos e manifestações congêneres mereceriam acurado exame antropológico a êste respeito.

De qualquer forma, a rapidez com que o choque cultural entre japoneses e brasileiros assume feições de conflito, não requerendo, em geral, o espaço de uma geração, nos parece o motivo principal do fato de não se constituir aqui uma “cultura nipo-brasileira”, ao contrário do que Emílio Willems julgou poder mostrar com referência a uma “cultura teuto-brasileira”. Também a realidade desta não será reconhecida, sem mais discussão, pelos estudiosos do assunto, porquanto talvez não haja bastante uniformidade, nem suficiente estabilidade de padrões nas

regiões coloniais do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul para que se possa usar o termo. Com menos razão, porém, se há de falar em "cultura nipo-brasileira". Tal seria possível se a aculturação, nas colônias japonesas, se desenvolvesse de forma que, após uma fase de nivelamento cultural e social de cada núcleo, houvesse tempo e condições propícias para uma rediferenciação sobre a base de uma estratificação social no interior dos próprios núcleos. Foi o que se deu com os alemães. Estes — e seus descendentes — antes de volverem as suas atenções para a cultura nacional, luso-brasileira, como veículo de ascensão social, puderam diferenciar-se em suas próprias colônias, através da formação de classes intra-étnicas. Somente mais tarde a população teuto-brasileira haveria de ocupar de algum modo o lugar de classe média na estrutura social do Brasil meridional.

Os japoneses e seus descendentes, por seu turno, não encaram a possibilidade de uma solução, por assim dizer, de compromisso. Ou se apegam ferrenhamente à cultura tradicional, ou a renegam de maneira cabal; na maioria dos casos são as atitudes de duas gerações sucessivas, a dos que vieram do Japão e a dos que nasceram aqui, o que não raro, como é fácil prever, acarreta fenômenos de desorganização familiar.

A luta por um status social mais elevado não se desenvolve em geral no seio da comunidade colonial japonesa. Na medida em que existe, a diferenciação, especialmente sobre base econômica, não chega a caracterizar os núcleos coloniais como sociedades nitidamente estratificadas. A ascensão na escala social se dá por meio de competição com a população nacional, luso-brasileira e urbana. O japonês abandona então a colônia e as atividades da lavoura, migrando para a cidade, onde umas tantas atividades técnicas ou comerciais lhe proporcionam um meio de integrar-se na sociedade local e de nela competir com elementos que não são de sua etnia. Mas esta migração é também a mola principal para incentivar processos aculturativos e assimilatórios.

Sobretudo a impossibilidade de fundarem no Brasil estabelecimentos de ensino secundário segundo seus padrões tradicionais é de importância para a aculturação e assimilação dos elementos nipônicos. Velho traço da cultura japonesa, a valorização do estudo e do saber livresco e a preocupação com a instrução dos filhos fazem que o colono japonês venha espontaneamente aproximar-se da cultura nacional, enviando os filhos às escolas normais e ginásios que fornecem diploma oficial e abrem o caminho para os institutos de ensino superior, a que o japonês devota o mais profundo respeito. A aculturação dos japoneses é, assim, um problema de uma ou duas gerações; incrementa-a a competição por um "status" na sociedade nacional, competição em que o nipão recorre ainda a valores de sua cultura tradicional e que não se resumem, mas encontram uma de suas mais significativas expressões no aprêço que à escola e ao estudo livresco dispensa a tradição japonesa.

Enquanto permanece no meio rural, o japonês tem como maior barreira à aculturação o etnocentrismo que assume e nutre em face das populações brasileiras com que entra em contacto. Trata-se geralmente de caboclos que vivem segundo padrão econômico bem inferior ao do colono japonês. E quando se estabelecem relações entre as duas etnias, o japonês é que aceita trabalhadores rurais caboclos, o que, por sua vez, tende a acentuar as atitudes etnocêntricas.

Difícil é que, entre outras coisas, se incremente, em tal situação, o número de casamentos mistos, indispensáveis à assimilação, i. é, à absorção dos elementos nipônicos pela sociedade nacional. Ademais, tanto a estrutura da família patriarcal japonesa, quanto a relutância dos brasileiros em aceitarem cônjuge de origem japonesa são obstáculos não menos poderosos nesse sentido. Um inquérito realizado por Willems entre alunas brasileiras de escolas normais de São Paulo mostrou que somente 6% das interrogadas admitia a possibilidade de ter um japonês como membro de família.

Enfim, a aculturação dos alemães e a dos japoneses, em que pese o número de linhas paralelas de seu desenvolvimento, toma feições características entre uns e outros em virtude de situações histórico-ecológicas especiais, que possibilitaram aos alemães a formação, não talvez de uma cultura híbrida, mas de combinações culturais várias como outras tantas soluções transitórias, elaboradas e sedimentadas durante mais de um século, e que, por outro lado, levaram o japonês a decisões muito mais rápidas, mais incisivas e mesmo radicais. Em um e outro caso, porém, a integração do imigrante de seus descendentes na comunidade nacional brasileira se processa através da luta por um status nessa comunidade, sendo decisivo o fato de a língua portuguesa e muitos elementos culturais brasileiros assumirem a função de fatores de distinção social. E através da ascensão na escala social se prepara, por sua vez, o terreno para número maior de casamentos mistos. A intensidade dos conflitos inter-étnicos que acompanham a aculturação e a assimilação, de um lado, e a absorção biológica, do outro, é antes de mais nada, decorrência do ritmo em que se desenvolvem, e no qual interferem fatores históricos modificados pelas situações ecológicas das colônias. Daí a necessidade de se intensificarem as pesquisas pormenorizadas dos núcleos de imigrantes, a fim de que a comparação dos resultados particulares possa pôr a descoberto fenômenos que, no estado atual dos nossos conhecimentos, só podemos indicar de modo sumário, mas que merecem a atenção e o estudo acurado dos antropólogos.

NOTA

- 1) Emilio Willems, "Zur sozialen Anpassung der Deutschen in Brasilien", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1. Jahrg., Heft 3, S. 64-71; Köln-Opladen, 1948-49.

LA MÁS ANTIGUA CULTURA AGRÍCOLA DE BOLIVIA

Dick Edgar Ibarra Grasso

Director del Museo Arqueológico
Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia

“Este es un capítulo que prácticamente está todavía en blanco en la investigación. Nada se sabe de los pueblos agricultores más antiguos del país, y prácticamente todos los autores parten de la civilización del Tiahuanaco Antiguo como la forma originaria de la agricultura en Bolivia. No se han encontrado o presentado todavía restos arqueológicos que se pretendan ser anteriores.

“Sin embargo esto no puede ser así. La cultura del Tiahuanaco Antiguo se origina, naturalmente, en las antiguas culturas del Perú. Los verdaderos puntos de donde arranca no han sido bien identificados todavía y la discusión sobre ello arranca, científicamente, desde los tiempos de Max Uhle y sus comparaciones con la civilización de Nazca. También hay muchas comparaciones hechas con la cultura Chavín, particularmente entre la Puerta del Sol y la estela Raimondi.

“No estamos nosotros en situación de aclarar este problema, al menos nuestros trabajos arqueológicos no nos han proporcionado todavía elementos suficientes como para hablar con seriedad, aunque sí hemos encontrado algunos de gran interés”.

Con los párrafos anteriores comenzamos nuestro primer capítulo en “Un nuevo panorama...” etc., y, como se vé, todavía nuestras investigaciones no nos habían aclarado tan fundamental problema. Esto, hace no más de tres años.

El caso ha variado ahora, y, en verdad, debía haberlo hecho hace mucho. Hace veintitantos años, cuando el Dr. A. Métraux era Director del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, en un viaje que hizo a Oruro encontró, en la localidad de Belén al N. O. de la ciudad, una serie de monolitos o cabezas de piedra toscamente talladas en forma naturalista, las más o casi todas de animales; también algunas piedras con relieves pequeños de diseños geométricos. Todo esto se hallaba o en las casas de los pobladores de la zona, o en lo alto de una pequeña loma. Ningún resto de edificio fué encontrado allí, y la cerámica que se recogió era tosca y sin pintura.

Métraux no tuvo tiempo de estudiar el sitio; en la publicación que hizo sobre ésto (en el *Journal de la Société des Américanistes*, recien-

temente traducida en La Paz) se inspira en el kalasasaya pequeño de Tiahuanaco, y atribuye que las esculturas dichas pueden haber servido de adornos en las paredes de un edificio similar. Ninguna prueba había de ello, pero esa fué su interpretación.

Los otros autores han ignorado la existencia de este yacimiento, y ni siquiera lo citan.

En 1940 pudimos ver varias piezas de este estilo en el Museo de La Paz, a donde habían sido llevadas por el Prof. Maks Portugal, poco antes y en tiempo en que fué director del mismo. Después, en 1947, vimos las piezas originales de Métraux, que se encuentran todavía en el Museo dicho de Tucumán.

Nuestra opinión no pudo formarse entonces. La falta de cerámica pintada nos impedía formarnos una mayor idea de esta cultura.

A fines de 1953 fuimos a Sora-sora, el S.E. de la ciudad de Oruro, y obtuvimos allí 17 esculturas similares a las de Métraux y en la misma forma en que las obtuvo éste: tanto de los pobladores como superficiales en un yacimiento. En la zona había cuatro yacimientos con este tipo de restos; dos de ellos, los más típicos, eran un *mound* bajo y expandido; la superficie estaba llena de restos de cerámica rota, lisa o con pocos adornos incisos; abundaban mucho las hojas de azada de piedra, de forma similar a las del Campiniense europeo. En la pequeña excavación que pudimos hacer, aparecieron dos entierros: uno de criatura en un cántaro, y otro de un adulto sencillamente en tierra, en posición de costado y encogida; el cráneo con una fuerte deformación circular oblicua.

En aquel momento no pudimos formarnos ninguna nueva idea sobre esta cultura. En Cochabamba había muchos *mounds* similares a los dichos, pero sin las cabezas esculpidas. Bennett había estudiado a algunos de ellos y clasificó la cerámica que allí aparecía en dos grupos o culturas: la primera pertenecía claramente al Tiahuanaco Decadente (hoy Tiahuanaco Expansivo para los investigadores que trabajamos en Bolivia) y la segunda, que era rojiza y sin pintura, la consideró de origen Guaraní y posterior a la cerámica tiahuanacoíta. Nosotros seguimos al principio esta interpretación, aunque considerando que la dicha cerámica rojiza no podría ser Guaraní (Chiriguana), sino más bien de pueblos Arawak.

En 1952, el investigador sueco Stig Rydén, junto con nosotros y la Sra. Byrne de Caballero, estudió un yacimiento con cerámica de este tipo, en Cochabamba, a dos leguas de la ciudad, y opinó que era anterior a Tiahuanaco. La cerámica de estos yacimientos cochabambinos es rojiza y lisa, a veces gris o negruzca.

En los años siguientes descubrimos personalmente varios yacimientos con cerámica similar, particularmente en la localidad de Cliza, a 40 kilómetros de Cochabamba, en onde hay varios *mounds* muy típicos, incluso con abundancia de urnas funerarias para adultos. Con todo, todavía seguíamos con las ideas de Bennett.

Luego descubrimos dos yacimientos de este tipo, sin cabezas de piedra (acaso llevadas hace tiempo por los pobladores), cerca de la frontera argentina y a pocos cientos de metros de las vías del ferrocarril internacional. Esto empezó a hacernos modificar nuestras ideas. Bennett había dicho que la cerámica lisa de Cochabamba era Guaraní; como esto no podía ser, nosotros habíamos modificado la idea en el sentido de ser amazónica, proveniente de una invasión prehistórica, siempre posterior al dominio del Tiahuanaco Expansivo en Cochabamba.

El yacimiento de Mojo, al lado de la frontera argentina y casi sobre la vía del ferrocarril internacional, nos obligó a modificar todo esto; ninguna invasión amazónica podía haber llegado tan alto en la Cordillera; a la vez, la cerámica encontrada allí relacionaba íntimamente los yacimientos de Oruro y de Cochabamba. No había otra explicación posible que la existencia de una capa cultural muy difundida, que tenía que ser anterior a la expansión tiahuanacota.

Un último descubrimiento completó el proceso interpretativo. En enero del corriente año visitamos tres nuevos yacimientos de este tipo en Oruro; uno de ellos está dentro mismo de la ciudad, en uno de sus arrabales y es lugar donde los chicos suelen ir a "buscar flechitas"; los otros se encuentran a un par de leguas de distancia.

En uno de estos últimos uno de nuestros guías, profesor universitario, había encontrado cabezas esculpidas, pero ya se hallaban demasiado revisados por los viajeros para que todavía existieran otras; acaso las haya enterradas. La cerámica y las hojas de azada denunciaban claramente el tipo cultural de los yacimientos; pero también hubo un hecho nuevo: en el yacimiento de Oruro y en uno de los otros aparecieron numerosas puntas de flecha; en el tercer yacimiento las hubo de otro tipo, que era muy escaso en los dos primeros.

Las puntas de flecha de los primeros yacimientos corresponden a otro descubrimiento que hemos realizado en Bolivia. En pleno Altiplano, a mitad de camino entre las ciudades de La Paz y Oruro, en la localidad de Viscachani, encontramos hace dos años un gran yacimiento precerámico, mejor dicho, con instrumental de tipo paleolítico; los restos hallados corresponden a dos culturas, la más antigua de las cuales (la *Viscachanense*) nos parece corresponder, en sus instrumentos de piedra, a un tipo cultural de finales del Paleolítico inferior; la segunda sería un Solutrense, ya bastante desarrollado. Esta segunda cultura ya se conocía en la Argentina, donde el Dr. A. Rex González la ha estudiado y denominado *Ayampitinense*. Su antigüedad se ha calculado en unos 5.000 ó 6.000 años antes de Cristo.

El *Ayampitinense*, según los restos de la Argentina y Bolivia, parece poder subdividirse en tres períodos, aunque todavía falta una cronología sucesiva estudiada en los yacimientos. Los dos primeros nos presentarían puntas de jabalina, o lanzas arrojadas, y el tercero, Ayam-

pitinense III, se caracterizaría por la aparición de las puntas de flecha, pequeñas en comparación con las anteriores.

Volvamos a los yacimientos con cerámica, de que estamos tratando. Las puntas de flecha de los dos primeros yacimientos corresponden a las que en Viscachani hemos llamado Ayampitinense III; las del tercer yacimiento son más pequeñas, muy finas, de franco tipo eneolítico comparándolas con la arqueología de otras regiones; junto con ellas hallamos un pequeño cincel de cobre. Nuestro acompañante había hallado anteriormente diversos *topos* (prendedores) del mismo metal. Ningún resto de construcción de piedra, de pared o cimientos, apareció en estos yacimientos.

Cabezas de piedra del tipo que tratamos han aparecido en la Isla del Sol y en Tiahuanaco mismo, particularmente en las paredes del kalasasaya pequeño, donde servían de adorno. No corresponden a la época de construcción de dicho edificio, sino que son anteriores.

Con lo dicho, y algunos datos más que agregaremos, tenemos lo necesario para explicar nuestra actual interpretación. La extensión que presentan los hallazgos hechos de restos de esta cultura obligan a considerarla como anterior al mismo Tiahuanaco Antiguo. El hecho de presentarse en varios de sus yacimientos puntas de flecha que corresponden a una cultura anterior de cazadores (puntas que no aparecen en Tiahuanaco), hace suponer que la cultura que tratamos es la primera con agricultura que se ha presentado en el Altiplano.

Para nosotros, esta cultura debe relacionarse con las fases más antiguas de la cultura Chavín del Perú, y debe haberse difundido sobre la población cazadora de la última fase de Ayampitín, a parte de la cual ha aculturado, explicándose por esto la presencia de sus puntas de flecha en los yacimientos. Las cabezas esculpidas es lo más probable que no pertenezcan a ningún edificio, sino que sean estelas de tumbas.

En cuanto a los *mounds* dichos, no hemos podido hacer en ellos ninguna excavación importante que nos revelara su naturaleza, pero los cortes hechos nos muestran la existencia de diversas capas en ellos, las cuales son generalmente alternadas de capas de ceniza y capas de arcilla; estas últimas nos parecen corresponder a adobes deshechos. En último término, todo el *mound* no sería más que la acumulación de deshechos de casas y de restos de cocina, o sea, no sería de fabricación voluntaria y artificial.

La difusión que presenta esta cultura en Bolivia es, prácticamente, por toda la zona Andina que conocemos; también es muy probable que haya influenciado las regiones más cercanas de la floresta, en época antigua; al menos eso parece por algunas formas de cerámica de aquellas regiones.

Igualmente su influencia parece haber abarcado mucho del Noroeste argentino, a donde habría llegado ya sin sus características escul-

turas de cabezas, pero sí, en cambio, con muchas de sus formas de cerámica y su falta de pintura, substituída por escasos adornos incisos.

Muchas piezas del Noroeste argentino, de cerámica, son muy semejantes a las de la cultura que tratamos; las mismas no corresponden a ninguna de las grandes culturas conocidas comúnmente (Diaguitas, Draconiano etc.), sino que en su mayor parte son de hallazgos ocasionales y se encuentran sin mayores datos en los diversos museos del país; en el Museo Arqueológico del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, por ejemplo, hay vasos y urnas idénticos a los que hemos encontrado en Cliza, y lo mismo ocurre con el Museo Arqueológico del Convento de San Francisco en Catamarca. Estas piezas son de color rojizo y sin pintura, como las que estamos tratando.

Corresponde ahora dar algunos mayores detalles sobre la formas de las cerámicas que aparecen en nuestra cultura. Existen en ella, en primer lugar, y en contra de toda nuestra creencia anterior que suponía que las urnas funerarias no eran andinas sino amazónicas, varios tipos de urnas funerarias (sin pintura siempre), tanto para adultos como para criaturas, de boca muy ancha y base pequeña; las ollas comunes también se han usado como urnas.

Las piezas pequeñas son abundantes y de variadas formas; en cambio de la ornamentación pintada que falta, y de la incisa que es escasa, se encuentran abundantes apéndices modelados tanto en piezas chicas como en grandes; los mismos representan tanto cabezas de animales como humanas, con ojos en grano de café y oblicuos en las representaciones humanas. Los platos son hondos y con una sola asa horizontal; los cántaros o jarras llevan una asa vertical.

El tipo más sorprendente de piezas de alfarería que nos presenta esta cultura son unos cántaros de tamaño variable, desde poco más de 20 centímetros hasta más de 60; no presentan adorno de ninguna clase. Su forma es de lo más extraño para ser piezas indígenas americanas, ya que recuerdan de inmediato formas griegas antiguas. Son altos y esbeltos, con la mayor anchura cayendo hacia la parte superior del cuerpo (lo cual aumenta su impresión de esbeltez); con la mayor frecuencia el cuerpo es algo achatado en su parte media; el cuello es relativamente alto y las asas, siempre dos y verticales, van colocadas algo más abajo de la mitad del cuerpo y en forma algo asimétrica, es decir, un poco hacia adelante.

Ahora diremos algo de los objetos de piedra pequeños. Además de las cabezas esculpidas que aparecen en Oruro, en Cochabamba, en diversas localidades y sobre todo en Cliza, han aparecido una serie de pequeñas esculturas en piedra, casi todas menores de 20 centímetros; el trabajo es mucho más fino que en la piezas grandes de Oruro, y se han utilizado piedras duras, bien pulidas (las cabezas de Oruro son de arenisca, sin pulimento); en su mayor parte estas piezas pequeñas son antro-

pomorfas, aunque hay algunas de tipo zoomorfo; las figuras que podríamos llamar de dioses abundan. Todas son masculinas. Predomina en ellas la existencia de una espira en la parte inferior, como en las piezas grandes.

Algunas de estas estatuillas tienen dos o más cabezas; tenemos una de tres y hemos visto otra de cinco; estas piezas son más o menos de la forma de una mano, más angostas hacia abajo y en su parte superior presentan las cabezas dichas, que siempre son humanas. La de tres cabezas nos hizo recordar enseguida, cuando su encuentro, la descripción del ídolo *Tanga-tanga* de Chuquisaca según Garcilazo, que semejaría la trinidad cristiana.

En cuanto al uzo del cobre, además de su existencia en Oruro, lo hemos confirmado también en Cliza al hallar un adorno de cobre dentro de una urna funeraria para adultos.

En resumen, la cultura que tratamos se nos presenta como la más antigua cultura agrícola que ha aparecido en Bolivia y, probablemente, también ha sido la más antigua del Noroeste argentino; hacia el Perú, debe formar las capas más antiguas de la cultura Chavín.

No parece presentarnos una absoluta unidad en todas las regiones en donde aparece y creemos que lo más probable es que las diferencias observadas correspondan más bien a épocas distintas, que a diferenciaciones regionales contemporáneas.

Se puede hacer la siguiente clasificación:

a) Yacimientos de Oruro, caracterizados por la aparición de las cabezas grandes de piedra, toscamente esculpidas; abundancia de hojas de azada tipo Campiñense; cerámica rojiza y gris, con escasos adornos incisos; un cántaro tipo griego, de paredes delgadas.

b) Yacimientos de Cochabamba y Sur de Potosí, sin cabezas grandes; en su lugar, en Cliza principalmente, pequeñas estatuillas naturalistas antropomorfas; sin hojas de azada; cerámica rojiza, excepcionalmente gris, casi sin adornos incisos, y en su lugar apéndices esculpidos; vasos griegos en abundancia, de paredes más gruesas.

Los vasos griegos no aparecen en todos éstos yacimientos. En Cochabamba los hay en Tarata y Arani, pero faltan en Cliza, al menos hasta ahora; según esto pudiera ser que el yacimiento de Cliza sea de una época aún más reciente. Los yacimientos de Oruro, y las piezas halladas en Tiahuanaco, serían los más antiguos.

Es temprano todavía para hablar más de lo dicho sobre esta cultura, y especialmente sobre sus posibles y lejanas relaciones, razón por la cual terminamos ahora y quedamos a la espera de que aparezcan mayores materiales.

Cochabamba, 1-IX-1955.

PEQUENAS COMUNICAÇÕES

COMENTARIO SOBRE LA CLASIFICACIÓN Y EL ORIGEN DE LAS RAZAS

Introducción

Acabamos de leer un trabajo monográfico que nos ha impusado a escribir estas líneas críticas. Se trata de *Grupos sanguíneos e Raça* de F. Ottensooser, del Laboratório Paulista de Biologia; el mismo ha sido publicado en la *Revista de Antropologia* dirigida por el Dr. Egon Schaden, vol. 3.º, n.º 1, São Paulo, junio de 1955.

No escribimos ésto en forma de una crítica bibliográfica, como al parecer correspondería, en razón de que no pretendemos comentar ese trabajo en lo que trata a fondo, es decir, en lo que nos dice de los grupos sanguíneos y su relación con las razas; lo que pretendemos es comentar y criticar una serie de ideas iniciales del autor, puestas como en una especie de introducción, y sus ideas finales que figuran como conclusiones. Pero, aún así, como estas ideas son comunes a muchísimos otros autores, no utilizaremos al escrito dicho sino como pretexto para contradecirlas en general.

Como se verá, nuestra contradicción se refiere no solo a las ideas sobre grupos sanguíneos y razas, sino también a la mayor parte de las interpretaciones comunes que existen entre los antropólogos sobre estos temas. No dudamos que hemos de provocar resistencias, pero ello redundará siempre en provecho del desarrollo de nuestra ciencia. Si estamos equivocados, será de provecho el que se dilucide el tema.

I

Hemos notado, ya hace tiempo, que todos los investigadores que se dedican a estudios serológicos utilizan una clasificación de las razas humanas extremadamente sencilla. Los más de ellos se limitan a las tres clásicas y bíblicas (blanca, negra y amarilla), o bien las aumentan a las cinco de Blumenbach, relacionadas con las cinco partes del mundo, como inclusive lo dice el autor que tratamos. Otros autores las aumentan un poco más, seis es un número común, pero no se va más allá.

Estas clasificaciones usadas por los serólogos son normalmente tomadas de los antropólogos, y, también normalmente, no de los más recientes de ellos, cosa natural pues no se puede pedir a individuos no

especializados en el tema el que estén al día en estas investigaciones. El resultado es esa sencillez clasificatoria que acabamos de comentar.

El segundo resultado de esto es que los serólogos no nos han presentado hasta ahora, como creemos que debía haberse hecho, una clasificación racial propiamente serológica, es decir, basada exclusivamente en los resultados del estudio de los grupos sanguíneos. En vez de eso se nos ha presentado, en todos los estudios de esta clase que conocemos, una subordinación de los resultados obtenidos a las clasificaciones antropológicas tradicionales. Ningún grupo racial nuevo ha aparecido o ha sido aislado gracias a los estudios de los grupos sanguíneos.

II

El por qué de lo dicho nos parece que está bastante claro, y no hay que buscarlo en los estudios hechos sobre los grupos sanguíneos sino en la misma Antropología clásica; comenzó hace mucho tiempo y sigue ahora.

Hay un punto de partida errado, que consiste en *medir y sacar términos medios de grandes series de individuos*. Este error inicial parte de otro anterior, que consiste en creer que en un territorio dado las razas tienen que presentarse más o menos puras.

Comenzaremos con el primer error dicho. Ottensooser nos dice: "Podemos, agora, precisar o conceito de raça. Dos numerosos gens que o indivíduo possui, pouquíssimos são privilégios de sua raça. Via de regra, os diversos gens ocorrem em tôdas as raças, porém, — e é isto que distingue as raças — em proporções diferentes. Um gen abundante em uma raça escasseia em outra, dando-se com outros o inverso. Daí decorre a definição genética de raça: A raça é um conjunto de frequências características de vários gens". (Pág. 46).

Es decir, una raza no está formada por la existencia de un tipo de genes, o grupo de genes, que caracterice a un tipo humano, sino por el número proporcional, o término medio, en que tales y cuales tipos de genes se encuentren en un pueblo dado.

En otras palabras: *no es una herencia pura lo que caracteriza una raza sino una proporción de mezcla de genes en el conjunto de los individuos, que debe ser constante.*

Dicho así, como lo acabamos de expresar, el hecho parece absurdo, pues está en contradicción con todas las ideas que tenemos sobre lo que son las razas, pero, dicho en la forma en que lo ha hecho nuestro autor, que por lo demás es común a la mayoría de los antropólogos, parece muy seria y se acepta como verdad científica.

III

Tenemos ahora que tratar el segundo de los errores dichos, que por demás es el inicial en todo: el de suponer que en un territorio dado la raza

humana que lo habita tiene que ser más o menos pura, salvo raros lugares de transición entre las grandes razas.

A este punto de partida errado se juntan otros, como ser: que ya no hay razas puras, siendo todos los pueblos mezclados; que la raza es una abstracción ideal; que el aislamiento geográfico es el fundamental motor que forma las razas, etc.

En todo esto no hay sino una idea: la idea de lo que son las razas humanas, y más aún el lugar o territorio geográfico que habitan, ya está hecha, hace mucho tiempo, y lo que se hace es subordinar todos los factores que se estudian a ese territorio geográfico, que existe en forma previa.

Tal vez no se entienda en forma suficientemente clara lo que acabamos de decir. En otras palabras, es lo siguiente: Pasaremos por un momento a tratar de las razas animales, y vegetales si es preciso; nadie hace sobre ellos razas geográficas; por ejemplo, los perros domésticos de los europeos (antiguos y actuales), de los asiáticos, de los indígenas americanos, no constituyen razas que se denominan *canis europeus*, *canis asiaticus*, etc.; no hay forma científica de hacerlo, pues pertenecen, en cada región, a varias razas que pueden o no estar difundidas mundialmente.

Pero si, en vez de examinar cada tipo racial perruno y establecer sus razas no por el conjunto de sus características, por sus características básicas principalmente, e *individuales*, midiéramos series heterogéneas de perros, tomándoles la altura, el largo de los miembros, la anchura y largo de la cabeza, del hocico, etc., y sacáramos índices con ello, haciendo, finalmente, un resumen del término medio de todo el grupo canino medido, resultaría, como primera medida, que ese grupo heterógeno quedaría homogéneo dentro de su término medio. Los individuos distintos desaparecerían en el grupo, y así un galgo se juntaría con un pequinés.

Ampliando lo dicho, haciendo series de perros europeos y asiáticos, no hay duda que saldrían diferencias, resultantes de la proporción en que se encontraran en uno y otro territorio geográficos las distintas razas perrunas. Y ahora cabe preguntarse: Tendría ello algún valor científico?

Pues lo mismo se hace con las medidas antropológicas y con los grupos sanguíneos.

IV

Malo resulta criticar cuando no se hace a la vez alguna obra constructiva, pero la verdad es que esta vez tenemos que criticar a fondo primero.

Acabamos de ver, de decir mejor dicho, que las razas humanas se encuentran hechas exclusivamente sobre territorios geográficos, y que se supone que en cada de ellos hay una raza humana pura o poco menos.

Esto extrañará a todos, pues es sabido que las razas humanas se describen según una serie de características (color, medidas, índices, grupos sanguíneos, etc.), hecho que contradice todo lo dicho.

Sin embargo, todos los rasgos que se usan en esas descripciones han sido obtenidos como resultado de una subordinación a los territorios geográficos dichos: se han sacado términos medios de sus habitantes y los resultados de esos términos medios son los que se dan como característicos y definatorios de las razas.

Como es que se ha producido esta forma de interpretación de lo que son las razas humanas? Para poder responder cumplidamente a esta pregunta tenemos que hacer un ligero análisis histórico de los hechos. Ello, mejor que nada, nos ha de dar respuesta a varios problemas que se nos presentan ahora.

V

La primera clasificación de las razas humanas que nos presenta la historia se encuentra en una serie de pinturas del antiguo Egipto, de unos 2.000 años antes de Cristo; en ellas encontramos la representación de cuatro razas, que son: la egipcia, pintada de rojo; la semita, de amarillo; la negra, de negro, y la libia, de blanco. Estas razas y sus colores no eran, naturalmente, clasificadas según un concepto biológico, sino la resultante de una concepción cosmogónica de los egipcios; para ellos el mundo era un disco chato y repartido en cuatro partes, a cada una de las cuales asignaban un color. Las pinturas que caracterizaban a las razas eran simplemente las del color del oriente en que se encontraban; ellos al Norte y así las demás.

Egipcios, libios y semitas pertenecen, según todas las clasificaciones actuales, a la raza mediterránea o variantes de ella; tienen un solo color, moreno o blanco mate según los investigadores de hoy, pero ya hemos visto que los egipcios los pintaban en tres colores distintos.

Hay una vieja clasificación india, de la India, que subsiste en la actual clasificación de las castas (casta significa color en la palabra indostana que las designa: *varna*); aquí los colores se conciben en una serie evolutiva. Todas las razas, o castas, habitan los mismos territorios.

La clasificación griega, de los tipos humorales sanguíneo, melancólico, etc., nos da otra clasificación hecha en base a los colores cardinales (basta recordar la *bilis negra*, etc., que es lo que forma los tipos); lo mismo que en el caso anterior, los tipos resultantes se encuentran habitando en los mismos sitios, no repartidos geográficamente.

De estas tres clasificaciones originarias, la indostana no ha influido en la ciencia europea más que en algunos racistas; la griega domina todavía hoy, en sus múltiples derivaciones, en la ciencia médica; la egipcia domina en la Antropología.

La misma imagen primera de la clasificación grega aparece en nuestros tipos biológicos médicos: todos y cada uno de los tipos aparecen en las mismas regiones y pueblos, pero se los subordina a los tipos antropológicos. La misma imagen primera de la clasificación egipcia domina en la Antropología: cada uno de los tipos, caracterizados fundamentalmente por un color, tiene una zona geográfica en donde habita sola y no hay mezcla sino en los territorios marginales.

VI

Hay varias formas clasificatorias de las razas que nos dan toda la vía de evolución seguida por estas clasificaciones hasta llegar a la actual ciencia europea, pero no trataremos sino una de ellas, la de Linneo.

Linneo repartió a las razas del mundo en cuatro, con los mismos colores que aparecían en las antiguas razas egipcias, e incluso hizo dos importantes innovaciones, en lo que nos atañe. La primera fué reunir en una misma clasificación a las griega y egipcia, asignando el tipo sanguíneo a la raza blanca, y así a las demás; los americanos eran coléricos, etc. La segunda innovación fué el desarticular el sistema de los colores y sus orientes, que hasta ese momento se había conservado intacto; el rojo era el color de Norte, y al concebirse a los europeos como blancos ese color había sido trasladado a los lapones, pero los lapones eran un pueblo muy chico para representar una de las cuatro grandes razas humanas, y Linneo trasladó el color rojo a América.

Influencias clasificatorias bíblicas hicieron luego discutir la verdad de las cuatro razas originarias, y generalmente se procuró eliminar a la raza roja, cosa que llegó a tener éxito. El aumento de las razas a ser cinco, realizado por Blumenbach, tiene la consecuencia de que otros autores quieren también ser creadores primeros de nuevas razas y las razas se multiplican en muchos autores.

Lo importante es que las razas primarias son tres o cuatro en las clasificaciones de hoy; la raza roja americana rara vez figura entre ellas pero se la substituye con la australiana o australoide; la tesis de las tres razas primarias tiene muchos partidarios, acaso la mayoría.

El resultado final es que las grandes razas están hechas de antemano; es decir, aunque se usen denominativos de color para denominarlas, su territorio es esencialmente geográfico, y los pueblos que allí habitan pertenecen a esa raza: solo los territorios confinantes son territorios de mezcla. El color amarillo, originariamente asignado a los semitas por los egipcios, se trasladó más hacia el Oriente y se asignó a los mongoles, que con frecuencia son más claros que los europeos del Sur. El color blanco se extendió por Europa, y absorbió a los rojos y amarillos más cercanos. El color negro fué el único que quedó en su sitio.

VII

Nos toca hablar de las medidas antropológicas, el índice cefálico, la estatura y demás. Ya los antiguos egipcios median la estatura de los individuos, pero para identificarlos. El índice cefálico es de creación reciente, y de él salieron todos los demás; se usó por primera vez a mediados del siglo pasado, y fué el origen, creemos, de la manía que tienen los antropólogos de medir los huesos, y más recientemente, las vísceras internas.

Este sistema de mediciones, fuera de la Antropología, tiene un origen un poco más viejo; desconocemos quién lo empleó por primera vez, pero recordamos que en la Historia Natural de Buffon hay medidas del mismo tipo; por ejemplo, medidas de todo el cuerpo de una comadreja, de su tamaño, huesos, intestinos, etc. La antropología actual reproduce eso y se especializa en su desarrollo.

La multitud de medidas que se usan, tanto en los seres vivos como en los cráneos y esqueletos, resulta que no sirven al final de cuentas para darnos ninguna nueva clasificación racial, por más que con frecuencia se utilizan para presentarnos subdivisiones de las grandes razas, o bien razas menores.

Ninguna de las grandes razas se encuentra hecha sobre las medidas antropológicas, y ello se comprueba fácilmente al observar que todas las medidas que se utilizan aparecen en todas las razas, por más que en proporciones distintas. Braquicéfalos y dolicocefalos hay en todas las razas, por más que durante algún tiempo se pretendió que la braquicefalía era característica de la raza amarilla.

Pasa sencillamente que las grandes razas ya están *hechas*, en sus territorios geográficos, a lo más con algunos datos históricos cuando ellos no se pueden negar.

Los términos medios que se sacan de las series sirven para poder hacer, establecer, la relación entre el territorio geográfico y los pueblos que allí habitan; los extremos individuales desaparecen y queda una media que se supone los representa a todos.

VIII

Con los grupos sanguíneos nos ocurre exactamente lo mismo que con las medidas: se hacen primero territorios geográficos, y luego se sacan términos medios de las proporciones que existen en ellos.

No creemos que ello sea un procedimiento muy de acuerdo con la ciencia biológica de nuestros días, por más que numerosos investigadores se enpeñan en demostrarlo así.

Podemos volver a la clasificación de los animales. En la clasificación de todos nuestros animales domésticos, que naturalmente son los que mejor conocemos y donde podemos distinguir bien a los individuos, las clasi-

ficaciones usadas difieren diametralmente de lo que lo son las de los seres humanos. La base que se usa es la de su forma constitucional total, o sea, algo mucho más semejante a lo que nos da la clasificación griega; también, fundamentalmente la herencia, pero la herencia en los individuos, no en masas de individuos.

En esto se diferencia mucho la Antropología: trata sobre masas de individuos, a los cuales reduce a una unidad por el procedimiento de los términos medios, en vez de tratar individuos y su herencia.

Daremos un ejemplo práctico: para clasificar un grupo de animales, digamos un grupo de vacunos, no los medimos ni sacamos el término medio de esas medidas; simplemente *los vemos*, y si conocemos las razas de esos animales la clasificación está hecha sin más dificultades. No importa el territorio que estén, si en Europa o en América, y con la vista separamos los de una y otra raza, por más que estén en el mismo grupo.

Lo mismo debería hacerse con los seres humanos, pero resulta que aquí intervienen factores psicológicos que nos impiden, razón por la cual ha subsistido hasta hoy la antigua clasificación egipcia.

Nada que sea herencia, herencia real, puede aparecer en ella; es sencillamente una clasificación *clasificatoria* (una *clave*) de grupos humanos en regiones geográficas, incluso en contradicción con las medidas que se pretenden utilizar para clasificarlos.

IX

Si las medidas e índices que se utilizan en Antropología para la supuesta clasificación que se hace de las razas, fueran de verdadero valor y su interpretación fuera correcta, deberían haber salido de allí clasificaciones que nos dieran razas distintas de las originarias egipcias, pero no las hay. Si el uso de los análisis sanguíneos fuera correcto, debería ocurrir lo mismo en ello, pero tampoco ocurre.

Para comprender mejor esto diremos lo siguiente: si los diversos grupos sanguíneos clasificaran verdaderamente razas, su interpretación actual por lo menos es errada. No es posible establecer razas sobre grupos de proporciones de genes distintos en la herencia, es necesario harcelo sobre cada uno de esos tipos de genes, separando a los individuos de los conjuntos en donde se encuentren.

Nos limitaremos a los grupos sanguíneos clásicos: A, B, O, y AB. No corresponde, en manera alguna, hacer una raza blanca europea en base a la proporción en que cada tipo sanguíneo aparezca en Europa, ya que cada uno de ellos proviene de una herencia distinta. Si los grupos sanguíneos marcan razas, con herencia individual en cada tipo y caso, hay que deshacer los grupos actuales y *establecer razas nuevas*, uniendo, por ejemplo, en un solo conjunto a todos los individuos que presenten el tipo de sangre A, por más que aparezcan en todo el mundo; lo mismo los otros grupos.

En la Antropología de mediciones e índices, si ellos valen y se heredan, hay que hacer lo mismo, lo cual nos indica que los tipos de las clasificaciones médicas probablemente corresponden mucho más a las razas reales, que todas las de los antropólogos.

X

La clasificación racial que nos presentaría el mundo, hecha en la nueva forma que decimos, sería verdaderamente un caos, tenemos que reconocerlo, pues habría tantas clasificaciones distintas como métodos de medición o análisis se utilizaran, pero también sería el principio para llegar a obtener algo más real de lo obtenido hasta ahora, cuando, se pudieran aislar los rasgos más fundamentales y representativos de las razas.

Ninguna de las razas de las clasificaciones actuales podría subsistir en un trabajo hecho así, que por demás nos proporcionaría una visión de la prehistoria mucho más completa de lo que se hace hasta el momento.

Nuestro autor comentado, al final de su trabajo, quiere presentarnos algo de esto, de la prehistoria de las razas, y allí hallamos lo mismo en cuanto a simplicidad que en su clasificación racial. La especie humana habría salido de Asia, pasando a Oceanía, África y Europa, en una directa emigración; luego inmovilidad hasta ahora. Nos parece que los datos que tenemos nos muestran algo mucho más complicado que todo eso, que por demás es una visión que no han conseguido superar una gran parte de los antropólogos.

Conclusiones

El resumen de lo dicho es que nos parece que la Antropología Física, tanto en lo que respecta a la clasificación de las razas como a los métodos que utiliza para ello, ha tomado, desde su principio, un camino errado, y que la Zoología en su clasificación de las razas animales se encuentra en un estado de mayor desarrollo.

La causa de este desvío y atrazo proviene de la subsistencia en la Antropología de hoy de una antigua clasificación egipcia, de origen mitológico; es una trampa en la que se ha caído, sin verla. El error principal de los métodos de trabajo de hoy, es trabajar con masas de individuos y términos medios, en vez de con individuos y su herencia.

En la nueva clasificación racial, que se hará algún día, desaparecerán todas las razas actuales, y será algo más semejante a lo que nos presentan las clasificaciones médicas.

En cuanto a los grupos sanguíneos, es probable que tengan un lugar destacado en la nueva clasificación, pero eso será si los investigadores de ellos se apartan de los conceptos geográficos y de los términos medios,

y buscan, en cambio, el estudio de los individuos y su herencia, y el ver las relaciones que pueda tener cada grupo sanguíneo con los tipos constitucionales.

Dick Edgar Ibarra Grasso

* * *

AINDA SOROLOGIA ANTROPOLÓGICA

O artigo precedente nos dá ensejo para esclarecer alguns mal-entendidos.

Para demonstrar o valor do método sorológico aos não especializados, que na abundância do material se possam perder, melhor que discussões gerais será, quiçá, um exemplo concreto. Na África do Sul foi realizada, há três anos, a seguinte pesquisa⁷. Colheram-se de brancos e de Bantu 60 amostras de sangue, cada qual designada por um número. O sorologista, desconhecendo a origem das amostras, se de branco ou de preto, verificou a combinação, o mosaico de diversos gens sanguíneos em cada indivíduo. Na base das freqüências de cada combinação em brancos e pretos, descartou de antemão 13 amostras, nas quais não arriscou diagnóstico de raça. Dentre as restantes 47 amostras identificou a raça em 45, errando em duas. O resultado era, pois, imperfeito, mas significativo. Hoje, incluindo aquisições mais recentes^{4, 6} seria bem melhor. Dispõe-se, por exemplo, de um sôro para *Duffy a* revelando os heterozigotos, e qualquer dia pode se achar um sôro análogo para *Duffy b*. Estes dois soros talvez sejam por si só suficientes para separar brancos e pretos corretamente. Em tese, o que importa não é que o resultado seja 100 por cento certo já agora ou somente em alguns anos, mas sim a eficiência intrínseca do método.

Ibarra Grasso condena, generalizando demais, o uso de valores médios em Antropologia. Bem se sabe que exigem interpretação criteriosa. No caso dos grupos sanguíneos representamos⁵ as freqüências gênicas, sempre que possível, em faixas, colunas, indo desde as menores porcentagens encontradas até as maiores, destacando ainda os valores mais comuns. Para alguns gens essas freqüências ficam constantes por sobre vastos territórios, sendo as porcentagens, digamos de 200 indivíduos, sempre as mesmas dentro dos limites do erro estatístico. Outros gens acusam gradientes, subindo ou descendo-lhes as freqüências através de continentes inteiros. Ainda diferente é o caso de populações heterogêneas, por exemplo, numa ilha em que as freqüências de alguns gens caracterizam a grande raça, enquanto as de outros gens, se determinadas em muitos indivíduos, indicam distinções mais finas de origem. Além disso, ocorre descontinuidade acentuada nas freqüências gênicas, por isolamento social prolongado, como nas castas, na Índia, onde abundam também outros núcleos de composições gênicas bastante divergentes. São pequenas sub-

raças sorológicas. Conhecemos maiores, os Ainu, os lapões, e não insistimos no termo "sub"-raças, porquanto análise mais detalhada possivelmente mostrasse que essas populações diferem das grandes raças tanto quanto estas entre si. Teríamos, então, "novas" raças sorológicas.

Há, pois, variações consideráveis de freqüências gênicas não só dentro da raça, como no interior de coletividades menores. Ao contrário do que nosso crítico afirma, aceitamos mistura racial não apenas em "raros lugares de transición".

Ao apresentar suas objeções e propostas, tomou o nosso modesto trabalho⁵ por "pretexto" e suspeitamos que o tenha percorrido apenas ligeiramente. Senão, dificilmente se explicaria o ataque a uma idéia que seria nossa, mas não é; deve tê-la encontrado alhures: a Ásia seria o berço da humanidade. Emitimos, e com tôdas as ressalvas, a hipótese, não de uma, mas de duas "raças velhas", ao lado da protomongolóide ainda a protonegróide. Os índios teriam provindo da primeira, enquanto os brancos possuiriam, além de componente mongolóide, ainda uma ou mais outras.

Ibarra Grasso visa nada menos que a destruição total da Antropologia física junto com a sorológica. E que pretende dar-nos em troca? Coisa semelhante aos tipos constitucionais dos velhos gregos, incluindo "provavelmente" os grupos sangüíneos, aliás segundo princípio inédito.

Quais as bases dessas idéias tão revolucionárias? É uma só e de surpreendente "simplicidad". A gente "vê" os tipos constitucionais, bem como as raças de animais domésticos, nos quais, de resto, a própria domesticação e criação intencional implicam problemas especiais. Ora, podemos "ver" também brancos, pretos e mongóis e, mais, comprovar geográfica e sorològicamente a classificação, o que com os tipos constitucionais não acontece.

Deixemos, no momento, os grupos sangüíneos com seus alicerces de provas reproduzíveis, para pisar o terreno movediço dos tipos constitucionais. Eles não se acham puros, mas sempre mistos, donde uma porção de esquemas em medicina e psicologia, por exemplo, com dois ou três tipos apenas. É admissível que tais tipos reflitam peculiaridades enzimáticas e hormonais, mas não se sabe quais. Anomalias enzimáticas hereditárias estão sendo estudadas a fundo em bactérias; todavia, conhecem-se também exemplos no homem. Parecem até existir relações especiais entre grupos sangüíneos e enzimas, hajam vista a secreção de substâncias de grupo, a prevalência do grupo O na úlcera duodenal² e a do grupo A no câncer gástrico¹ e em outras doenças com hipoacidez³. Por certo, seria altamente desejável que a sorologia se aproximasse mais da enzimologia. De qualquer maneira, já se divisa a imensa complexidade dos processos enzimáticos e hormonais relacionados com os tipos constitucionais. Portanto, êstes não têm significado antropológico antes de sua exploração genética.

Teríamos, na nova Antropologia, uma raça de representantes do grupo sanguíneo A, outra de B, e assim por diante para qualquer gen. Raça ficaria sinônimo de gen, com o que nada se ganha. Para sermos conseqüentes, haveríamos de incluir na "raça" A não só os macacos A, mas também eqüinos A, suínos A, até certos cogumelos e o pneumococo XIV, que tem uma substância muito semelhante à humana A.

Ibarra Grasso espera obter revelações pré-históricas mediante suas raças — mas em vão. Tomemos os casais freqüentes A com O. Homens e mulheres A têm freqüentemente o genotipo AO. Já na primeira geração a metade dos filhos não será A, mas O. Nas gerações subseqüentes de casais AO com OO a diluição de A continua da mesma forma. É um exemplo particularmente simples, mas em outros casamentos a segregação intervém também. Nosso autor esqueceu esta lei elementar de genética. Ou será que êle rejeita ainda a genética sumariamente? Não é assim que se constrói uma nova ciência.

BIBLIOGRAFIA

- 1 — I. Aird, H. H. Bentall, J. A. Mehigan e J. A. Fraser Roberts. The blood groups in relation to peptic ulceration and carcinoma of colon, rectum, breast and bronchus, *Brit. Med. J.* 1954, II, 315-321.
- 2 — C. A. Clarke, W. K. Cowan, J. W. Edwards, A. W. Howel Evans, R. B. McConnel, J. C. Woodrow e P. M. Seppard. The relationship of the ABO blood groups to duodenal and gastric ulceration. *Ibid.* 1955, II, 643-646.
- 3 — cit. *in* 2.
- 4 — A. De Natale, A. Cahan, J. A. Jack, R. R. Race e R. Sanger. V, a "new" Rh antigen, common in Negroes, rare in white people. *J. Am. Med. Ass.* 1955, 159, 247-250.
- 5 — F. Ottensooser. Grupos sanguíneos a raça. *Rev. de Antropol.* 1955, 3, 45-63.
- 6 — R. Sanger, R. R. Race e J. Jack. The Duffy blood groups of New York Negroes. The phenotype Fy (a-b-). *Brit. J. Haematol.* 1955, 1, 370-374.
- 7 — Shapiro M. Blood groups and skin colour. *J. Forensic Med.* 1953, 1, 2-10.

F. Ottensooser

* * *

BREVES CONSIDERACIONES SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DEL FOLKLORE PARAGUAYO

(Glosando algunos capítulos de *Tobatí — Paraguayan Town*, de Elman R. Service and Helen J. Service, University of Chicago Press, 1954).

El Dr. Julian H. Steward, en su prefacio de "Tobatí", se refiere al servicio que han hecho los autores demostrando lo insostenible que es el "mito guaraní", según el cual preponderan los elementos aborígenes

en la cultura de las clases rurales del Paraguay. Esta cultura es, dice, enteramente hispánica porque, si se exceptúa la lengua, no se hallan en ella sino apenas vestigios de influencia guaraní.¹ “Las innumerables creencias y prácticas populares (folk beliefs and practices) registradas por los Service, tales como el Mal de Ojo (Evil Eye) . . . son todas de origen europeo”. pp. V/XVI.

Este Mal de Ojo o Evil Eye citado por el Dr. Steward es el *Ojeo* o *Jeharú* del folklore médico paraguayo, como lo dicen los autores a p. 214. En ciertos pueblos del Sur como Caazapá y Yuty, y en los de Misiones (Santa María, Santa Rosa, San Ignacio, etc.) se le aplica también el nombre de *Tupichúa*, palabra que en guaraní clásico significa espíritu familiar, es decir, el espíritu que acompaña a un hechicero o *pajé* ejecutando sus designios y, a veces, aconsejándole.² Basándome en este nombre, en lo respecto de *tupichúa* dice Ruiz de Montoya en su clásico “Tesoro . . .”, y en otros datos que respecto al tema pude obtener, aventuro la opinión, en unos apuntes que tengo en prensa, que el *Ojeo*, *Jeharú* o *Tupichúa* posiblemente sea una reminiscencia, disfrazada, de una forma de hechicería guaraní. La hipótesis se basa en una investigación incompleta; pero el solo nombre de *tupichúa* utilizado por nuestros campesinos del Sur, demuestra que la afirmación, basada en los escuetos datos contenidos en “Tobatí”, que el *Ojeo* de la medicina popular paraguaya es el *Evil Eye* europeo, es muy aventurada.

“La cultura guaraní debiera haber influenciado la medicina popular, pero tampoco aquí hallamos pruebas inequívocas de ello . . . La característica más sobresaliente de la medicina popular del Paraguay es la relacionada con poderes existentes en las distintas hierbas (the greatest folk medicinal emphasis in Paraguay has to do with powers residing in various herbs). Algunas contadas variedades de las hierbas empleadas posiblemente sean autóctonas, pero el concepto es típicamente europeo”. p. 284.

La creencia que ciertas plantas poseen determinadas propiedades curativas (o malignas) es también característica del folklore médico de tres grupos guaraníes que no se han incorporado a la cultura “mestiza”. Véase “Drogen und Medikamente der Guaraní (Mbyá, Chiripá und Pãi) Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay”, del P. F. Müller; Viena, 1928; y mi “Síntesis de la Medicina mbyá-guaraní”, en *América Indígena*, 1949, comparando estos nombres citados en dichos trabajos: *Vy'ajá* — productor de la felicidad; *memby rakú i ja* — productor de la fertilidad (en la mujer); *memby ve'y ja* — productor de la esterilidad (en la mujer); *poã pochy* — remedio furioso; *Tajy* (Tecomá ipe) — árbol de alma maligna, etc. De que este concepto data de la época precolombina y que no puede calificarse de préstamo, hallará numerosas pruebas el estudioso tanto en el clásico “Tesoro de la Lengua Guaraní” de Ruiz de Montoya como en los nombres de árboles y plantas del guaraní con-

temporáneo. En otras palabras, puede hablarse de similitud o paralelismo; y así como los autores afirman que esta creencia es un concepto típicamente europeo, el partidario "à outrance" del *mito guaraní* con igual derecho podría decir que es un concepto típicamente aborígen.

"Algunas contadas especies de las hierbas empleadas (en medicina) posiblemente sean autóctonas" p. 284. "Ninguno de los remedios empleados parece ser autóctono. La gran mayoría son hierbas empleadas en la medicina popular europea". p. 317.

Estas apreciaciones se basan en 34 nombres de enfermedades y 50 de plantas citados en el Apéndice, y reflejan indudablemente los conocimientos de un campesino típico cualquiera sin conocimiento de medicina popular. En cuanto a los curanderos e herbolarios, mientras recogía unos datos sobre el particular para el Servicio Interamericano de Cooperación Agrícola (aún inéditos), obtuve de algunos herbolarios guaireños los nombres de un centenar de nombres de enfermedades en guaraní y los de unas 300 plantas empleadas en su tratamiento. Los nombres de 40 de estas plantas figuran en el "Tesoro . . .", es decir, son indígenas; y esta proporción, a juzgar por los nombres guaraníes, es mucho más elevada. Conversaciones mantenidas con herbolarios de los suburbios de Asunción y uno de Santa Rosa (Misiones) sugieren pocas diferencias entre este aspecto de la medicina de una y otra zona.

"En el Paraguay rural de hoy en día no sobrevive, fuera de la lengua, virtualmente ningún elemento cultural guaraní.¹ Un cuidadoso análisis de cosas como la mitología, el folklore, las supersticiones y la medicina popular, no revela nada de indiscutible origen guaraní (of certain guaraní origin)". pp. 283/84.

En "El culto al árbol y los animales sagrados en el folklore y las tradiciones guaraníes", AMERICA INDIGENA, 1950, dije al pasar revista a una decena de mitos, leyendas y supersticiones paraguayas: ". . . el folklore paraguayo, pintoresca amalgama en la que, en íntima fusión con lo europeo, se conservan casi intactas las tradiciones autóctonas. . ." Posiblemente el folklore de Villarrica donde recogí mis impresiones sea más rico en reminiscencias guaraníes que el de Tobatí, pero creo que lo que dije acerca de la mayoría de los temas que cité, y otros, es válido para cualquier región del Paraguay. Sirva para muestra el caso del Jasyjateré (Yasyyateré), duendecillo rubio del folklore paraguayo del que dicen los autores de "Tobatí" a p. 245: "De supuesto origen guaraní autóctono (supposedly aboriginal Guaraní in origin) los cuentos de Jasyjateré se asemejan mucho a algunos de los cuentos de la Bruja de la Siesta (Midday Witch) de la Europa Central". En mi trabajo citado describí el origen de este duende en la mitología mbyá-guaraní; y posteriormente comprobé que también los Guajakí tienen uno duendecillo rubio que silba y hace que la gente se extravíe (v. "Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí", ANTHROPOS, Band 50, 1955). En otras palabras, el Jasyjateré es de indiscutible origen autóctono (of certain Guaraní

origin) y el bastón de oro que lleva y otras similitudes halladas por los autores de "Tobatí" entre este duende y la "Midday Witch" son, aquel un ejemplo de "la íntima fusión de elementos europeos y autóctonos en el folklore paraguayo" a que aludí; y éstas, indudablemente otro de los casos de paralelismo, a los que recuerdo haber hecho referencia, entre otros, F.S.G. Schaden, en su "Índios e Caboclos; páginas de etnografía e folklore", São Paulo, 1949.

Estos escuetos datos referentes a dos o tres de los numerosos temas estudiados en "Tobatí — Paraguayan Town", poco influirán en el ánimo ni de los partidarios del "mito guaraní", ni de quienes como los autores, y con ellos el Dr. Steward, afirman que en el Paraguay rural no sobrevive ningún elemento cultural guaraní. Mientras el folklore paraguayo no sea objeto de un minucioso estudio de parte de investigaciones que no sean ni partidarios del "mito guaraní" ni del "mito hispánico", haremos bien en atenernos a lo que ha dicho un avezado antropólogo que, si no ha escrito sobre cultura paraguaya, ha estudiado a fondo la cultura de tres sub-grupos guaraníes: "...é notório que a cultura Guaraní e seu substrato biológico estão profusamente representados na atual população mestiça, mormente no Paraguai, tendo aí dado origem a uma *cultura híbrida ibero-indígena sui generis, merecedora de cuidadosa análise antropológica, sobretudo por sua multiplicidade de aspectos*". (Egon Schaden, en: *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*, p. 21. São Paulo, 1954.) Lo subrayado es mío.

NOTAS

(1) Un cronista de la *Compañía* de Jesús, si mal no recuerdo Cardiel en su *Declaración de la Verdad*, ya hace 200 años se mofaba de la jerga híbrida hablada en el Paraguay, y citaba ejemplos para demostrar que únicamente en las Misiones se hablava guaraní castizo. La lengua, como es natural, ha venido degenerándose más y más; y poca semejanza guarda la "lingua franca" contemporánea con el guaraní de Montoya, por ejemplo, o el de Mbyá, Pãi o Chiripá. Quienes, como nuestros autores, consideran que la cultura de las clases rurales del Paraguay no contiene sino vestigios apenas perceptibles de elementos guaraníes, podrían aducir el caso de la "iberización" de la lengua para reforzar sus argumentos.

(2) V. las palabras "espírito familiar" en el *Vocabulário na língua brasilica*, Universidad de São Paulo, 1952; y "tupichúa" en el *Tesoro de da lengua guaraní*, de Ruiz de Montoya, Edición Platzmann, 1876.

León Cadogan

NOTICIÁRIO

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

ESTATUTOS

TÍTULO I

Dos objetivos

Art. 1.º A ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (A.B.A.), sociedade civil de âmbito nacional, fundada pela 2.ª Reunião Brasileira de Antropologia, na cidade de Salvador, Bahia, em julho de 1955, tem por objetivo congregar os especialistas em Antropologia, com exercício nos setores profissionais do ensino e da pesquisa, para intercâmbio de idéias, debate de problemas e defesa dos interesses comuns.

Art. 2.º Para atingir seus objetivos a A.B.A. promoverá reuniões periódicas dos seus associados; divulgará regularmente matéria de interesse profissional; proporá medidas relativas ao aperfeiçoamento do ensino e da pesquisa, e à melhoria das condições de trabalho dos profissionais que exercem as suas atividades em qualquer desses setores; providenciará a difusão da sua influência por todo o país mediante a criação de Secções Regionais, ou por meio de convênio com organizações similares.

Art. 3.º A A.B.A. não poderá tomar parte em manifestações de caráter político ou religioso, nem pronunciar-se sobre assuntos estranhos aos seus objetivos.

Art. 4.º A A.B.A. tem sede e fôro na cidade do Rio de Janeiro.

TÍTULO II

Dos Associados

Art. 5.º A A.B.A. terá associados de três categorias: a) membros efetivos; b) colaboradores; c) sócios correspondentes.

Art. 6.º A categoria de *membro efetivo* é reservada exclusivamente aos professores de Antropologia e ciências afins de estabelecimentos de ensino superior, aos especialistas qualificados de institutos oficiais de pesquisa e aos autores de obra antropológica de notório valor, a juízo do Conselho Diretor.

§ 1.º A proposta para membro efetivo deverá ser feita por três membros efetivos e enviada à Secretaria Geral, juntamente com o *Curriculum vitae* do candidato.

§ 2.º A proposta será estudada pelo Conselho Diretor, que a submeterá, com o seu parecer, à consideração da Assembléia dos membros efetivos; será considerado eleito o candidato que obtiver a maioria absoluta dos votos.

§ 3.º Quando uma proposta não obtiver aprovação do Conselho Diretor, só será levada à deliberação da Assembléia dos membros efetivos

mediante requerimento escrito dos três signatários da proposta e neste caso será acompanhada de um pronunciamento, também, escrito, do Conselho Diretor.

§ 4.º As votações poderão ser feitas por correspondência, em ocasiões determinadas pelo Conselho Diretor, nos intervalos das Assembléias Gerais ordinárias.

Art. 7.º A categoria de *colaborador* é destinada às pessoas que manifestam interesse particular pelos estudos de Antropologia.

Parágrafo único. Será sócio colaborador todo aquele que, proposto por um membro efetivo, tiver a sua indicação aprovada pela maioria dos sócios presentes à reunião da Secção Regional a que for submetida.

Art. 8.º Os membros efetivos pagarão à Tesouraria Geral da A.B.A. a anuidade estabelecida pelo Conselho Diretor; como associados de uma Secção Regional pagarão a mensalidade que fôr fixada pelo respectivo Regulamento.

Art. 9.º Os sócios colaboradores pagarão apenas a mensalidade da Secção Regional a que pertencerem.

Art. 10. A falta de quitação importará na suspensão de todos os direitos de associados da A.B.A.

Art. 11. Será *sócio correspondente* o profissional estrangeiro ligado ao Brasil pelas suas atividades de pesquisa ou de ensino no campo da Antropologia e das ciências afins.

Parágrafo único. Só poderá ser admitido como sócio correspondente o profissional estrangeiro indicado por cinco membros efetivos, pelo menos, e aceito por 2/3 dos associados do mesmo quadro.

Art. 12. Os associados não respondem nem solidária, nem subsidiariamente pelos compromissos assumidos pela Diretoria.

TÍTULO III

Da Administração

Art. 13. A A.B.A. será administrada por um CONSELHO DIRETOR, composto da Diretoria, do Conselho Científico e do último presidente da Associação.

Parágrafo único. Só poderão ser membros da Diretoria e do Conselho Diretor membros efetivos da Associação.

Art. 14. Compete ao Conselho Diretor: a) traçar os princípios normativos que servirão de roteiro para as atividades técnico-científicas da A.B.A.; b) pronunciar-se a respeito das propostas para membros efetivos; c) tomar tôdas as medidas necessárias para a realização das *Reuniões Brasileiras de Antropologia*; d) preencher, em caráter interino, as vagas verificadas em qualquer dos órgãos de direção, fora da época normal de eleição; e) autorizar a instalação de Secções Regionais; f) deliberar sobre os casos omissos nestes Estatutos.

§ 1.º As deliberações do Conselho Diretor serão tomadas em reuniões ou por meio de correspondência, promovidas pelo presidente da Associação.

§ 2.º O Conselho Diretor delibera por maioria absoluta.

Art. 15. A DIRETORIA será composta do Presidente da Associação, do Secretário-Geral e do Tesoureiro-Geral.

§ 1.º Poderá ser eleito presidente da A.B.A. qualquer membro efetivo, de qualquer núcleo profissional do país.

§ 2.º O presidente da Associação não poderá ser eleito consecutivamente mais de uma vez.

Art. 16. Ao presidente compete: a) tratar dos interesses gerais da Associação, representado-a em juízo ou fora dêle; b) presidir às reuniões da Diretoria e do Conselho Diretor; c) presidir à reunião de instalação da

Assembléia Geral; d) elaborar, juntamente com o Conselho Diretor, o programa anual de atividades científicas da Associação, dentro do prazo de um mês após a sua eleição; e) apresentar, no término do seu mandato, um relatório das atividades da Associação.

Art. 17. Ao secretário-geral compete: despachar o expediente e, de acôrdo com o presidente, administrar a associação, substituindo-o nas faltas e impedimentos.

Art. 18. Ao tesoureiro-geral compete: gerir os bens e interesses financeiros da Associação, de acôrdo com o presidente.

Art. 19. O secretário-geral e o tesoureiro-geral serão necessariamente associados residentes na sede e fôro da Associação.

Art. 20. O CONSELHO CIENTÍFICO será composto de nove membros, renovados de um terço de dois em dois anos.

Art. 21. Ao Conselho Científico compete: a) opinar sôbre tôdas as questões de caráter técnico-científico; b) dar parecer sôbre a admissão de novos membros efetivos, na forma dos estatutos.

Art. 22. A diretoria e a parte renovável do Conselho Científico serão eleitas pelos sócios efetivos em Assembléia Geral e empossados sem outra qualquer formalidade.

§ 1.º A eleição será feita por escrutínio secreto.

§ 2.º O membro efetivo que não puder comparecer à Assembléia Geral poderá enviar à Secretaria Geral o seu voto em sobrecarta fechada e sem qualquer sinal que a identifique, fazendo-a acompanhar de uma comunicação com a sua assinatura. Serão apurados todos os votos enviados até a data da eleição.

TÍTULO IV

Das Reuniões

Art. 23. A A.B.A. realizará reuniões ordinárias e extraordinárias em Assembléia Geral.

Art. 24. A assembléia geral ordinária terá a denominação de REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, precedida do número de ordem.

§ 1.º A escolha do local e da data de cada reunião será feita na assembléia precedente, por maioria absoluta dos membros efetivos presentes. Na mesma ocasião será designada uma Comissão Organizadora local.

§ 2.º O temário de cada assembléia geral ordinária será organizado pela referida comissão e submetido à aprovação da Diretoria, obedecendo-se na mecânica das assembléias ao sistema já tradicionalmente seguido nas REUNIÕES anteriores, de grupos de discussão e mesas redondas sôbre os temas aprovados, permitindo-se, porém, o convite a um ou mais conferencistas, de acôrdo com a Diretoria.

§ 3.º A comunicação da data e local fixados e o programa da reunião serão enviados aos membros efetivos e às diretorias das Secções Regionais com sessenta dias de antecedência, no mínimo.

Art. 25. As reuniões extraordinárias da Assembléia Geral serão realizadas na sede da A.B.A., por convocação do Presidente em exercício, sômente quando requeridas pela maioria absoluta dos membros efetivos, e para tratar de assuntos constantes do requerimento.

Parágrafo único. A secretaria geral expedirá as comunicações necessárias, com trinta dias, no mínimo, de antecedência.

Art. 26. Todos os associados poderão comparecer às assembléias gerais ordinárias e tomar parte nos debates, mas sômente os membros efetivos terão direito de voto.

Art. 27. A diretoria poderá convidar pessoas estranhas ao quadro da Associação para assistir às assembléias gerais ordinárias.

TÍTULO V

Do Patrimônio

Art. 28. O patrimônio da A.B.A. será formado pela renda líquida das contribuições dos membros efetivos e pelas subvenções e doações que lhe forem feitas.

Art. 29. Em caso de dissolução da A.B.A., seu patrimônio será entregue a uma sociedade congênere, ou a instituição de ensino ou de pesquisa, que fôr indicada pelo voto de dois terços dos membros efetivos em pleno gozo dos seus direitos.

Art. 30. O patrimônio da A.B.A. será distinto do das Secções Regionais.

TÍTULO VI

Das Secções Regionais

Art. 31. Serão criadas Secções Regionais da A.B.A. a requerimento de um membro efetivo residente no local, e mediante autorização do Conselho Diretor.

Parágrafo único. O requerimento deverá ser acompanhado de um projeto de regulamento e de um relatório sôbre as possibilidades de trabalho da Secção Regional proposta.

Art. 32. As Secções Regionais terão existência autônoma em tudo o que disser respeito aos seus interesses próprios e naquilo que não colidir na forma ou no espírito com os presentes Estatutos.

Parágrafo único. A Secção Regional poderá abranger mais de uma unidade da Federação.

Art. 33. O diretor da Secção Regional deve ser um membro efetivo da A.B.A.

§ 1.º A diretoria da Secção Regional deve participar a sua eleição ao presidente da A.B.A., para efeitos do seu reconhecimento legal.

§ 2.º A diretoria da Secção Regional deverá apresentar um relatório anual ao Conselho Diretor da A.B.A.

TÍTULO VII

Das Publicações

Art. 34. A A.B.A. promoverá a divulgação das suas atividades na REVISTA DE ANTROPOLOGIA, publicada pela Cadeira de Antropologia da Universidade de São Paulo.

Art. 35. A A.B.A. poderá editar outras publicações especiais, a critério do Conselho Diretor.

TÍTULO VIII

Disposições Gerais

Art. 36. Qualquer membro do Conselho Diretor, com exceção do Secretário Geral e do Tesoureiro Geral, conforme o Artigo 15, poderão residir fora da sede da Associação.

Art. 37. Os presentes Estatutos poderão ser reformados em todo ou em parte pelos votos da maioria absoluta dos membros efetivos da Associação, reunidos em assembléia geral.

Parágrafo único. Qualquer iniciativa de reforma dos Estatutos deverá ser comunicada por escrito, com trinta dias de antecedência, pelo menos, a todos os membros efetivos.

Art. 38. A A.B.A. só poderá ser dissolvida pelo voto de três quartos do total dos membros efetivos.

Art. 39. Os casos omissos nos presentes Estatutos serão resolvidos pela Assembléia Geral, ou pelo Conselho Diretor, *ad referendum* da mesma Assembléia.

TÍTULO IX

Disposições Transitórias

Art. 40. São considerados membros efetivos da A.B.A. os membros da primeira Diretoria e do primeiro Conselho Científico, escolhidos por aclamação na sessão plenária do dia 8 de julho de 1955, da 2.^a REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, realizada em Salvador, Estado da Bahia.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Conselho Diretor

Conselho Científico

Eduardo Galvão
Egon Schaden
Fróes da Fonseca
Heloisa Alberto Torres
Loureiro Fernandes
Marina Vasconcelos
Renato Locchi
René Ribeiro
Thales de Azevedo

Diretoria

Luís de Castro Faria
Presidente

Darcy Ribeiro
Secretário-Geral

Roberto Cardoso de Oliveira
Tesoureiro-Geral

* * *

CURSO DE APERFEIÇOAMENTO EM ANTROPOLOGIA CULTURAL

Foi criado no Rio de Janeiro, graças a um convênio entre a Campanha de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural (CAAC), com o propósito de proporcionar aos licenciados das Faculdades de Filosofia e outros cursos superiores que ministrem o ensino das Ciências Sociais, uma oportunidade de especialização que os capacite a realizar pesquisas no campo da Antropologia e à aplicação prática dos recursos científicos no tratamento dos problemas sócio-culturais.

O pessoal especializado formado pelo CAAC destina-se aos quadros técnicos de várias instituições do país.

Constando o curso de aulas teóricas e práticas, em regime de tempo integral, divide-se em dois períodos, que somam doze meses de trabalho intensivo: o primeiro, de nove meses, dedicado aos estudos teóricos e ao treinamento em técnicas historiográficas, museológicas e outras; o segundo, de três meses, dedicado a pesquisas, tendo início logo após o término do

primeiro. Na primeira etapa, os alunos têm uma bolsa mensal de quatro mil cruzeiros; nos três meses seguintes, dedicados à pesquisa de campo, recebe o aluno uma bolsa global de vinte e cinco mil cruzeiros para a realização de um trabalho no qual segue projetos cuidadosamente elaborados e conta com a assistência dos professores do Curso.

O programa de aulas, visando à transmissão dos assuntos comuns e pacíficos do sistema interpretativo da Antropologia e da Sociologia, da metodologia e dos resultados alcançados em pesquisas de campo realizadas no Brasil e já divulgadas, é ministrado através de quarenta conferências, de duas horas de duração, seguidas de debates, para cada uma das quais se exige a leitura de uma bibliografia mínima. Os tópicos gerais das conferências são os seguintes: Introdução à Antropologia Geral, Introdução à Antropologia Biológica, Introdução à Antropologia Cultural, Introdução à Antropologia Brasileira e Estudos Brasileiros de Antropologia. Há, ainda, seminários especiais com o fito de suprir as lacunas de formação dos estagiários. Cada estagiário tem um professor-orientador de seus trabalhos.

O corpo docente do CAAC é constituído de *professôres orientadores*, que formam o conselho de direção e são responsáveis pelo seu funcionamento e pela orientação dos alunos, e *professôres conferencistas*, especialmente convidados para palestras em suas especialidades. Constituem o grupo de professores orientadores os seguintes antropólogos e sociólogos: Darcy Ribeiro (também diretor do Curso), Joaquim Matoso Câmara Júnior, José Bonifácio Rodrigues, Kalervo Oberg, Luís Aguiar Costa Pinto, Luís de Castro Faria, Edison Carneiro, José Honório Rodrigues, Josildeth Gomes, Manuel Diégues Júnior, Marina Vasconcelos e Vítor Nunes Leal. Professor Assistente: Roberto Cardoso de Oliveira.

A seleção dos estagiários é feita mediante entrevista pessoal com o Diretor do CAAC ou seu assistente ou por meio de uma prova escrita sobre tema escolhido de uma lista de dez, apresentada ao candidato com uma semana de antecedência. É não apenas uma prova de conhecimentos, mas da capacidade de formular interpretativamente as próprias experiências de observação dos fenômenos sócio-culturais. Os candidatos aprovados nos exames de seleção são inscritos como estagiários do Museu do Índio e só podem ser desligados, nos três primeiros meses, por iniciativa do Diretor do Curso, caso não se ajustem às condições do trabalho. O aproveitamento do candidato é aferido em entrevistas semanais com o seu professor-orientador. No terceiro mês do curso, o aluno deve registrar na Secretaria o tema escolhido para pesquisa de campo, na forma de uma pequena exposição de motivos, teóricos e práticos, que o levaram a escolhê-lo; no fim do curso, apresenta o plano de pesquisa à base da bibliografia mais autorizada, concluindo pela apresentação de um programa de pesquisa de campo.

O curso não tem ouvintes ou outra categoria de alunos além dos estagiários em regime de tempo integral, sendo permitido, contudo, acumular as atividades de estagiário com a frequência aos cursos de Didática das Faculdades de Filosofia.

As inscrições abrem-se no dia 20 de janeiro e encerram-se a 11 de fevereiro. O exame de seleção é feito no dia 25 de fevereiro, iniciando-se o ano letivo a 1.º de março.

BIBLIOGRAFIA

UM NOVO DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA

A Editôra Enke, Stuttgart, lançou em 1955 um novo dicionário de Sociologia, "Wörterbuch der Soziologie", do qual são os organizadores responsáveis o Dr. Wilhelm Bernsdorf e o Professor Dr. Friedrich Bülow. Nas 640 páginas de verbetes, colaboraram cerca de 80 autores, na sua maioria das gerações mais novas de cientistas.

Os dicionários (tal como acontece com os manuais) não representam, para a ciência da esfera cultural alemã, produtos surgidos como peças casuais na engrenagem científica. Pelo menos costumam ter significado diverso do que assumem nos Estados Unidos ou no Brasil, onde freqüentemente não constituem senão instrumentos de ensino. É verdade que também não falta às realizações alemãs neste terreno o intuito didático. Contudo, êsse não é o verdadeiro sentido da criação de tais obras. Ao contrário, os dicionários aparecem na literatura científica alemã quando se sente a necessidade de fixar o estágio a que chegou a ciência, fazer o balanço do saber naquele momento e torná-lo claro, imprimindo-lhe forma simples e prática. Concentrando-se o saber de forma clara, através dêsse recurso artesanal, espera-se com isso que êle possa servir de ponto de partida relativamente homogêneo para uma atuação mais fecunda no futuro.

Ponto de partida da crítica

Uma publicação dêsse gênero depara com certas dificuldades surgidas do esforço de corresponder às expectativas com que é recebida. Mesmo que os organizadores Bernsdorf e Bülow não tivessem, na dedicatória e numa observação do prefácio, ressaltado que o atual trabalho não pretende ser o sucessor do "Handwörterbuch der Soziologie", de Vierkandt, sempre se teria em mente, qual modelo involuntário de apreciação, essa última obra. Tal fato representa, na realidade, dura prova de resistência, porquanto a publicação de Vierkandt, datada de 1931, é uma das realizações máximas da ciência alemã da primeira metade do século. O balanço do saber da jovem ciência em 1931, em surto laborioso e em plena formação, foi realizado com êxito quase completo mercê da direção de um espírito de inspiração filosófica que se propôs a dominar a ciência. O resultado foi uma síntese de saber no campo da Sociologia: a multiplicidade das intelecções, nos mais variados campos de interesse, é animada, em tôdas as páginas, pela unidade de uma visão realmente sociológica. O mestre soube distribuir de tal forma os vários territórios especiais no "globus intellectualis sociologicus" que êste se tornou acessível, quase por completo — segundo o estágio da ciência de então — às andanças do viajante, com apenas umas poucas zonas inexploradas. A elaboração dos vários temas foi atribuída a homens que sabiam desdobrar todo o vigor de seu saber nos respectivos campos de sua especialidade. Inserindo na

obra análises próprias, acrescentou a ela não somente peças de um trabalho científico de primeiríssima ordem, como também lhe deu equilíbrio e fez dela uma síntese de relevância sistemática, inspirada pelo seu espírito unificador, graças à seleção da temática e à redação coordenadora daquele mosaico de colaborações. Vierkandt conseguiu insuflar à estrutura da obra, imposta pela colaboração, a marca distintiva de um estilo, o que elevou o livro a um nível superior. Um "precursor" desse calibre representa, na realidade, uma força ameaçadora aos expoentes da geração seguinte a quem cabe a sucessão.

Contudo, diga-se desde o início que Bernsdorf e Bülow se propuseram editar apenas um "dicionário" e não um "manual" que visasse tornar claras as linhas fundamentais da sistemática do saber. Um dicionário, enquanto dicionário, tem por objeto esclarecer o significado da terminologia de uma ciência; no caso, não lhe cabe a exposição das idéias diretrizes e fundamentais do sistema sociológico, idéias que representam o grau de desenvolvimento da Sociologia atual, mas apenas a elucidação da terminologia essencial, especializada.

Todavia, este objetivo mais modesto, evidente já no título, mas ainda no prefácio da obra, não impede que ela seja considerada, se não como manual, pelo menos como dicionário conceituado segundo critérios extraídos da realização de Vierkandt.

Do exame — neste sentido, de grande relevância — não convém excluir, e nem se deve fazê-lo, o critério provisório de até que ponto a disposição e a execução da obra correspondem às regras elementares de confecção, isto é, as questões relativas ao princípio em que se baseia o Dicionário, seu caráter sistemático, a apresentação mais ou menos completa da terminologia, o conteúdo mínimo dos verbetes, etc. Qualitativamente, a verdadeira questão é, em seguida, verificar em que sentido o Dicionário apresenta qualidades que ultrapassam as exigências mínimas. Na parte final tentaremos destacar alguns traços particularmente característicos da obra do ponto de vista da ciência sociológica de nosso tempo.

Exigências mínimas

1. Os objetos formal e material da Sociologia foram elucidados, de maneira clara, por Bülow nos respectivos verbetes (Sociologia, social). A concepção por ele apresentada é a universalmente reconhecida. O *objeto material* é a vida social (em oposição à vida individual) do ser orgânico. O *objeto formal* são as "formas e manifestações de mudança da convivência".

Uma reflexão segundo o ângulo determinado por esta definição, bem como pelas pressuposições teóricas da Sociologia como ciência, permite verificar facilmente se foi abrangido o vocabulário dos ramos sociológicos essenciais.

O caráter social não é privativo do ser humano, mas estende-se também ao mundo vegetal e animal. Esse ponto de vista foi respeitado nos artigos sobre a Sociologia vegetal e animal, embora os respectivos comentários sejam apenas marginais. O dicionário põe toda a ênfase na Sociologia Humana, da qual vários setores (problemas sociais, ecologia, problemática racial e cultural, problemas de comportamento social, teoria das instituições, complexo de socialização do indivíduo) foram devidamente considerados. Mesmo que se percorra o território da Sociologia segundo outros critérios, como os da Sociologia especial (teatro, esporte, arte, religião), ainda assim se pode verificar que a seleção dos termos é satisfatória.

Ademais, o Dicionário vem de encontro a necessidades que dizem respeito aos princípios teóricos e às condições básicas da Sociologia como ciência. Mencionam-se conceitos filosóficos gerais que desempenham certo papel na Sociologia (tais como função, substância, espírito), bem como os recursos conceptuais específicos representados por vocábulos como camada social, distância social, relação social, etc. Tampouco faltam informações a respeito da terminologia relacionada com as técnicas de trabalho e o método da Sociologia. O leitor verifica com satisfação o espaço concedido aos verbetes que situam a Sociologia no âmbito das ciências afins. Desta forma, no relativo a "ciências sociais" (p. 491), a Sociologia, como "ciência dos processos, relações e estruturas sociais como modos de manifestação do ser social", é diferenciada (p. 493) da Psicologia, da Biologia, de Economia, da História e da Filosofia Sociais. E, através de muitos comentários da obra, se patenteia o esforço para realçar, de forma clara, o teor peculiar da visão sociológica em face da concorrência, não raro perturbadora, das demais.

2. A obra satisfaz, portanto, à exigência fundamental a que um dicionário deve corresponder, qual seja, a de que todas as partes do sistema da ciência respectiva sejam devidamente tratadas. O exame crítico que se segue diz respeito: a) a omissões eventuais na seleção dos verbetes e b) ao critério da seleção.

a) É bem possível que não se tenha conseguido, sob todos os aspectos, uma realização completa, qualitativamente falando, e com certeza os organizadores, depois de encerrados os trabalhos, não terão deixado de sentir-se assediados por auto-censuras, lamentando terem deixado de lado termos significativos da linguagem sociológica. Em tal emergência, omissões desse tipo se apresentam aos responsáveis quase sempre como imperdoáveis. Cumpre lembrar aqui a palavra de ordem de Willamowitz-Moellendorff, segundo a qual o empenho de ser completo é a morte da ciência. A seleção abrange, indubitavelmente, o essencial. Não se pode exigir mais. Em parte, a escolha ou omissão de determinados termos depende do julgamento dos organizadores.

Contudo, parece-nos representar certa falha o fato de expressões como *marginal man*, *configuration*, *pattern*, *acculturation*, *Leitidee* (idéia diretriz) não terem merecido tratamento independente, aparecendo dispersos em outros contextos, falha que se torna ainda mais grave em vista da posição de destaque que esses termos ocupam na atual literatura sociológica.

b) No que diz respeito ao critério de seleção, seja permitida uma observação crítica. Em certos casos, alguns vocábulos foram objeto de comentários, embora não se possa reconhecer-lhes, por ora, direito à inclusão na linguagem geral e científica. Essa crítica diz respeito à aceitação de certas criações verbais de pensadores de originalidade um tanto arbitrária ou caprichosa, como H. L. Stoltenberg, que acreditam ser necessário criar uma nomenclatura particular ao lado da convencional, recorrendo a termos como "Leball", "Gar" ou "Tum".

A incorporação precipitada de tais produtos verbais no catedal da linguagem sociológica, mercê da atitude benevolente dos organizadores, talvez mereça crítica especial devido à tendência atual que facilita a destruição do corpo lingüístico tradicional pelo comportamento verbal, audaz e provocador, de certos indivíduos, principalmente em se tratando de uma publicação que visa, afinal de contas, a comentar a terminologia de emprêgo geral a todos os interessados.

3. Outra questão que forçosamente se levanta é a relativa ao modo pelo qual são feitos os comentários.

O imperativo mínimo se esgotaria na tarefa singela de familiarizar, com responsabilidade, o leitor, mormente o estudante e os que se dedicam ao trabalho social prático, com o significado geralmente aceito e tido como válido do termo em aprêço.

Pode-se admitir que tal alvo elementar foi atingido em quase todos os artigos, apesar das ponderáveis oscilações de nível entre êles e que o mecanismo da seqüência alfabética torna, por vêzes, chocantemente manifestas. De maneira geral, os comentários são bem estruturados, revelam riqueza material, e foram redigidos à base de amplo conhecimento da matéria. Sòmente uns poucos casos causam certa estranheza ao leitor, como, por exemplo, quando Bülow, no seu artigo sôbre "Sociologia", destaca Talcott Parsons como o porta-voz da importância do empirismo na pesquisa sociológica, em vez de acentuar, de preferência, que, como aluno de Max Weber, êsse cientista, é, nos Estados Unidos, o arauto da orientação apriorística.

Exceção a essa correspondência às pretensões mínimas é constituída pelas contribuições de Richard Thurnwald, que, deixando de enquadrar-se funcionalmente nos objetivos da publicação, representam más repetições de pensamentos extraídos de seu livro sôbre a sociedade humana, obra já histórica há muito tempo. Acresce que essas exposições só se tornam inteligíveis aos que conheçam aquêle livro bastante antiquado. Condescendendo com a colaboração dêsse patriarca emérito e venerável da pesquisa etnológica, os organizadores não lhe prestaram nenhum serviço, contribuindo apenas para enfraquecer, de modo acentuado, trechos importantes do Dicionário.

Qualidades que superam as exigências mínimas

Apenas uns poucos colaboradores, como, por exemplo, E. E. Hirsch, se limitam a imprimir ao que escrevem o caráter de informação impessoal, elucidando o sentido do termo sem penetrar na problemática mais profunda do tema e sem deixar entrever a multiplicidade das abordagens subjetivas possíveis. A maior parte dêles (e apenas para citar e não para fazer distinções quanto à qualidade das excelentes contribuições, lembro os nomes de Brehpohl, Beck, Bülow, Geiger, Heistermann, Kroh, Leschnitzer, Mierendorf, Mühlmann, Schwidetzky, Solms, Vaerting, Vierkandt, Weber) esforça-se por traçar, de forma mais concreta, as linhas que ligam sua matéria a outros objetos situados no âmbito da Sociologia, além de estabelecer relações com casos concretos. Ademais, procuram elaborar e destacar certas gradações nas formulações conceptuais em confronto com outras possibilidades. Nesses casos, acentua-se o coeficiente pessoal do cientista na abordagem de um problema como *seu* problema: abrem-se perspectivas colaterais de ordem histórica, psicológica e antropológica; aduzem-se opiniões que têm as suas raízes no espírito da época, discute-se a matéria destacando-a do plano de fundo; proporciona-se orientação de tipo especial e, com freqüência, sente-se o pêso de tôda uma vida de pesquisador a emprestar vigor e consistência a um comentário de pouca extensão. (Note-se, porém, que há verbetes que chegam a 14 páginas, como, por exemplo, o artigo "Schichtung").

O recurso inevitável do lexicógrafo de apresentar o material em seqüência alfabética produz uma constelação especial devida ao fato de se tratar de textos de alto valor, impregnados de diferenciações e de sensi-

bilidade pessoal. As partes do Dicionário não foram “afinadas”, quer quanto ao seu conteúdo, quer à sua concatenação lógica. Ao contrário, concepções em parte divergentes encontram-se lado a lado. O todo apresenta-se, assim, como uma ordem cujas várias peças, em virtude de sua disparidade, criam uma tensão singular. Fixando na mecânica da enumeração alfabética um acervo cognoscitivo muito vivo — embora não ainda ajustado em seus itens — o Dicionário exerce sobre o leitor um efeito particularmente sugestivo. Os *autores* dos comentários, ignorando cada qual a colaboração dos demais, redigiram suas exposições sem saberem em que âmbito de saber se situaria a sua contribuição. Os *leitores*, ao travarem conhecimento com os comentários elaborados em relativo isolamento, guiados pela ordem alfabética e apoiados num amplo sistema de referências, queiram ou não, sentem-se espicaçados por certa falta de uniformidade nos verbetes e vêem-se na contingência de elaborá-los em sua própria mente. O Dicionário, em que se acolheram não apenas informações sóbrias e impessoais, mas também o pensamento diferenciado e pessoal de 80 cientistas, converte-se, pela tensão que inevitavelmente cria, num provocador de fricções e estímulos para o pensamento científico produtivo. Por essa característica a obra ultrapassa a exigência mínima que se pode fazer a um dicionário. É um elemento positivo, muito embora lhe diminua a utilidade para o círculo numeroso de principiantes em Sociologia.

Alguns traços característicos do Dicionário

Quais são as novidades relativas ao pensamento sociológico alemão contemporâneo reveladas pela publicação? A esta pergunta se pode responder, de forma significativa, depois de destacados os traços comuns à Sociologia alemã atual e à antiga. O fato de, não obstante a concisão dos comentários, se esclarecer a terminologia especializada não apenas na forma de singela informação, mas também de um pensamento que penetra a própria problemática, apresenta a vantagem de permitir que se extraiam, com certa facilidade, elementos característicos da teoria sociológica alemã contemporânea. A pergunta se justifica não só pela reflexão geral de que em vista do conhecido dinamismo das coisas alemãs, o espaço de um quarto de século permite pressupor construções e criações novas, como ainda pela circunstância evidente de que o corpo dos que se dedicam à Sociologia mudou em boa parte. De fato, a transformação não atingiu apenas o grupo na sua constituição individual — hoje, ao que parece, invadido a tal ponto pelas novas gerações que somente uns poucos representantes da velha guarda nele se incluem (Vierkandt e Weber, por exemplo) — como também o clima espiritual que anima o círculo. Ao pensamento do grupo falta hoje o traço patriarcal: já não depende, de forma tão decisiva como antes, de algumas personalidades proeminentes, como Simmel, Steinmetz, Vierkandt, Wiese e os irmãos Weber. Os patriarcas, mesmo quando ainda vivos e atuando como colaboradores, já não são influências determinantes; mantêm a sua posição apenas por uma espécie de “liderança anônima”, decorrente da qualidade de suas realizações científicas. Surge como porta-voz um novo tipo de cientista, aliás já descrito por Max Weber: o integrante de uma equipe que pode ser substituído por outrem. Talvez estejamos enganado, mas quer nos parecer improvável que um único sequer dos modernos representantes da juventude venha irradiar aquela aura patriarcal que para nós, os mais velhos, emanava dos grandes vultos da década dos 20 e dos 30, como também nos parece pouco provável que um deles sequer, mesmo em suas divagações, ouse vislumbrar-se a si mesmo naquele papel de patriarca.

Uma coisa está fora de dúvida: os hodiernos representantes da especialidade são amplamente considerados por conteúdos e formas da Sociologia de há 25 anos, aceitando muitos de seus ensinamentos. A tradição cognoscitiva criada desde o início do século não se afigura impotente a ponto de não continuar atuando vigorosamente até os nossos dias. Principalmente o espírito das contribuições de Max Weber é palpável em quase tôdas as páginas. Também a maneira pela qual os atuais cientistas desenvolvem o pensamento permaneceu a mesma (maneira que, aliás, não caracteriza somente o pensamento sociológico): é o “princípio semântico” do pensamento germânico, que, numa certa aversão ao resultado rigorosamente acabado, se debruça sobre o movimento elementar do pensamento, preferindo o dinamismo do processo em si aos produtos dêle resultantes. Outro traço antigo é ainda certo “impulso noemático” (Sinndrang) do movimento científico: a Sociologia, afinal, só se afigura ao alemão como Sociologia na medida em que desemboca na Ontologia ou se envolve em problemas metafísicos. Poder-se-ia provavelmente descobrir ainda outros traços característicos comuns à nova e à antiga ciência.

Por outro lado, nos comentários do Dicionário surgem muitos fatores determinantes que faltavam ao pensamento sociológico de outrora. Acreditamos poder descobrir tais traços, em primeiro lugar, no processo de maturação imanente à ciência como tal, em segundo lugar, numa revitalização dos conhecimentos através da experiência vivida na época presente e, em terceiro, numa ampliação do horizonte teórico pela ruptura do encausamento etnocêntrico.

Em resumo, devemos destacar os seguintes pontos:

1. A nova Sociologia adquiriu, de forma mais clara do que no manual de Vierkandt, a consciência dos limites essenciais da validade de seu saber, bem como das possibilidades contidas dentro dêsses limites. Esclarecidos por muitas objeções da crítica (S. Landshut, Th. Litt, H. J. Liebert), os sociólogos atuais renunciaram a tôda espécie de sociologismo, a essa tendência do pensamento unilateral que tende a acentuar exclusivamente o condicionamento social dos conteúdos da consciência humana. A declaração expressa (p. 506) não é mera teoria: Amadurecido, o pensamento sociológico é hoje considerado uma das possibilidades do jôgo de perspectivas da ciência que, visando a realidade social, somente pode dar solidez a seus resultados pelo convite generoso a intenções cognoscitivas concorrentes (História Social, Psicologia Social), sem que com isto sinta diminuído o valor do próprio objeto formal.

Essa posição leva, de um lado, a apoiar a idéia de uma “Antropologia sintética”. A Sociologia apreende-se a si mesma como ciência que, a seu modo, contribui para o conhecimento do ser humano. De outro lado, é esclarecida, com maior nitidez, a sua relação com a Filosofia. Como ciência, a Sociologia não é Filosofia: A atitude filosofante — legado e mal histórico — é eliminada em grande parte, enquanto, ao mesmo tempo, se mantém contacto produtivo com a Filosofia: a) pela consciência da necessidade de uma fundamentação filosófica do método e b) pela consciência da comunhão de interesses referentes à problemática material. Tanto a Sociologia como a Filosofia têm em mira o conhecimento da existência humana.

2. Os acontecimentos desencadeados a partir de 1933 revitalizaram, de forma extraordinária, o pensamento sociológico alemão. Se a Sociologia é a ciência do ser social no que diz respeito “às formas e mudanças da convivência”, é fácil compreender que os acontecimentos da época, em certo sentido revolucionários, proporcionaram aos cientistas dessa especia-

lidade um ensino prático de uma proximidade imediata e, por vêzes, pouco cômoda. Não precisamos tomar em consideração a experiência pessoal de diversos sociólogos aos quais se negaram, durante doze anos, condições de vida para a sua ciência e, por conseguinte, para a sua própria existência. A visão de muitas situações da vida social foi enriquecida no tocante às categorias de pensamento. Demonstram-no numerosos artigos, como os sôbre lider, estratificação, opinião publica, família, burocracia e anti-semitismo. Parece também que se intensificou a consciência da responsabilidade dos sociólogos. Uma coisa é clara: Se em 1933 os conhecimentos tivessem atingido o nível de hoje, ou se, mesmo no estágio científico de então, quando a camada intelectual declinava, tivessem alcançado um círculo maior da elite politica, provavelmente o movimento catastrófico não se teria podido alastrar a tal ponto, porquanto uma das múltiplas condições indispensáveis à sua propagação foi, com certeza, a incapacidade de personalidades então dirigentes de compreenderem adequadamente os processos sociais.

Tal consciência — e isso é sugerido pelos comentários — desenvolve uma responsabilidade angustiada do pensamento para recuperar o que não aproveitou e para não obliterar, por negligência, a tarefa imposta pela atual situação concreta, qual seja, a de apreender o âmbito total dos conhecimentos; ao mesmo tempo, nota-se certa precaução na divulgação do conhecimento científico e no modo de expô-lo. Por vêzes se observa até um teor de apêlo.

3. O Dicionário revela que a Sociologia alemã aceitou em grande escala as formas de pensamento, método e técnicas da ciência americana. Revive, assim, padrão imanente ao espírito alemão (a vontade de vencer as fronteiras etnocêntricas do pensamento, o impulso à "Weltliteratur", à literatura universal, de Goethe).

De há muito se tinha considerado a atividade norte-americana neste setor (Max Weber), mas, em consequência de acentuada orientação apriorística tradicional oriunda da Filosofia, a Sociologia germânica não levou muito a sério a ciência transoceânica, particularmente no que diz respeito à sua tendência empirista ou à sua atitude pragmática. Essa ciência parecia sufocar-se em problemas particulares (alcoolismo, escravatura e negros, família). Cabe a Wilhelm Mühlmann, mormente em seu livro "Rassen- und Völkerkunde" (Braunschweig, 1936), o mérito pioneiro de ter libertado os alemães da dificuldade de compreender o pensamento norte-americano, tornando-o fecundo à própria ciência alemã.

Revelam os textos do Dicionário que a Sociologia alemã se apressa, por assim dizer, em assimilar as conquistas americanas, tendência manifesta, externamente, em primeiro lugar, na aceitação de considerável número de termos ingleses da Sociologia americana (*social action, adaptation, adjustment, control, interaction, socialization, social mobility, social status, stratification, cultural lag, etc.*) e, em segundo lugar, na extraordinária freqüência com que numerosos colaboradores citam autores americanos. A orientação e o conteúdo de muitos comentários mostram, porém, que a americanização do pensamento sociológico alemão não se deteve na aceitação de um vocabulário, mas que êsse pensamento está realmente impregnado de uma esquemática especificamente americana.

Dessa forma, liberta-se o pensamento alemão de certo comportamento provinciano que até há pouco o caracterizava. A Sociologia alemã tornou-se universal se por isso se entende o rompimento de barreiras etnocêntricas e a assimilação do modo de pensar dominante de outras nações.

Se “progresso” do conhecimento é ativação de possibilidades imanentes ao saber, o enriquecimento do pensamento pelos estímulos do mundo ambiente no seu assédio insistente, bem como a espontaneidade da apreensão de conhecimentos e inteleções até o momento não aproveitadas — então se pode caracterizar a transformação da Sociologia alemã pela atuação das novas determinantes como transformação em sentido progressivo.

Até que ponto, de resto, as características reveladas pela leitura do Dicionário exprimem a situação geral da Sociologia alemã no presente, é uma questão que só poderá ser respondida após a leitura de uma obra de exposição sistemática como o “Handbuch der Soziologie”, em vias de publicação pela mesma casa editôra.

E. A. von Buggenhagen

* * *

ILSE SCHWIDETZKY, *Grundzüge der Völkerbiologie*. 312 págs., com 55 ilustr. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1950. (Preço: broch. DM 17. —, encad. DM 19.60).

Esta obra, que acaba de ser traduzida para o espanhol, é acessível ao leitor latino-americano que não domina a língua alemã. Não é, porém, tal circunstância o motivo principal para comentá-la nesta revista. É pelo conteúdo e pela qualidade que o livro merece a atenção da crítica.

A autora considera a etno-biologia parte necessária de uma compreensiva ciência da vida em geral. Seu objeto material peculiar são as relações entre a estrutura hereditária do homem e o ambiente, definidas em termos de adaptação. “A totalidade dos processos etno-biológicos pode resumir-se, portanto, em um único conceito latente: a adaptação das comunidades de vida humana às condições do meio ambiente em que se situam” (p. 7).

A etno-biologia tem por objeto formal a exposição de conexões, capazes de serem expressas em leis e que atuam de forma determinante, entre a estrutura hereditária do homem e o respectivo ambiente. Para a autora, essa ciência tem de investigar principalmente três setores fundamentais:

1. o da biologia das migrações: De que forma atuam os fatos biológicos em relação com o espaço vital? Dêste ponto de vista abordam-se problemas tais como impulsos migratórios, mobilidade de povos, formas de peneiramento e seleção migratória.

2. o da biologia social: Quais os fatores biológicos responsáveis pelas mudanças na estrutura da sociedade; quais as reações, favoráveis ou desfavoráveis, sobre as disposições biológicas?

3. o da biologia da procriação, que investiga os aspectos biológicos da escolha de parceiro, do crescimento demográfico, da seleção natural na espécie humana, etc.

Os pontos de vista formais, em que pese o seu apriorismo, não decorrem de pura especulação, mas de observação cuidadosa em séries de vasto material empírico, tendo se revelado como os mais adequados à apreensão do objeto.

Longe de desdenhar o ceticismo em face do método da jovem ciência, a autora acentua a “falta de nitidez específica” condicionada pelo próprio objeto, isto é, pelos fenômenos de adaptação altamente complexos. É por isso que a etno-biologia, comparada a outras ciências naturais, obtém resultados exatos e seguros em grau muito menor. Pela própria natureza do objeto complexo — e não só pelo acervo ainda diminuto de conhecimentos

— o pensamento permanece não raro no plano de meras possibilidades, não podendo firmar-se, por ora, com segurança, no solo da investigação empírica. (p. 8-11).

Quem quer que se interesse pela matéria não deixará de considerar o livro de Schwidetzky obra de consulta obrigatória. À base do triplice ponto de partida acima mencionado, a autora expõe numerosas idéias altamente sugestivas. O leitor integrado nas condições do continente americano sentir-se-á particularmente atraído pelas páginas relativas à biologia das migrações, em que os problemas são formulados e discutidos de maneira bastante original. Há mais, porém. Ainda que um tema como a "mobilidade dos povos" seja de importância também para a Europa, cujas unidades etno-biológicas resultaram de múltiplos movimentos de indivíduos, grupos e etnias, não resta dúvida de que os movimentos transoceânicos dos europeus para a América representam os fenômenos clássicos de migração; são também mais facilmente acessíveis à ciência, mercê de fontes históricas.

A autora aborda o objeto com a maestria já demonstrada em outros trabalhos. Já numa crítica anterior (*Revista de Antropologia*, vol. 3.º, n.º 1, p. 71-73), relativa a seu livro "Das Problem des Völkertodes", tivemos ensejo de apreciar as qualidades distintivas de sua atitude na investigação de problemas específicos. Tais qualidades sobressaem nesta obra, em que a autora, no entanto, não aborda apenas um campo limitado, mas expõe princípios fundamentais, realizando uma sinopse de toda a disciplina. Schwidetzky conseguiu dispensar o seu interesse, de forma homogênea, a todos os setores de tão amplo campo, resumindo os problemas particulares numa visão sistemática, sem se deixar levar por suas próprias predileções. A exposição caracteriza-se pela linguagem singela e pela organização correta dos pensamentos, enfim, pela ausência de complicações na expressão verbal e na condução do raciocínio.

Afigura-se interessante a manifestação, em alguns trechos da obra (p. 30 e 129-130), de pontos de vista condicionados por uma concepção do mundo; não se trata, porém, de simples opiniões pessoais, mas de idéias de fundo objetivo. Depois de verificar que a redistribuição de espaços costuma fazer-se pela violência, a autora pergunta, por exemplo, se a obediência a essa lei natural seria a única possibilidade de o homem agir em face de seus semelhantes. E externa uma idéia otimista: "Logo que o homem, como ser dotado de inteligência e de capacidade moral, obtenha clareza acerca de sua ação incoerente, não poderá aceitar, para o convívio dos grupos, normas diversas das que regem o convívio dos indivíduos" (p. 32).

A afirmação de que, no tocante à existência política, o passado animal do homem decorre da ignorância ontológica do cérebro humano, certamente não é só muito verdadeira: é, antes de tudo, uma interpretação "realista" em sentido mais elevado. Contudo, não é preciso ser profeta para predizer a multiplicidade de tentativas violentas, fontes de profunda miséria, que no futuro ainda se tornarão necessárias para levar as elites políticas a desistirem da tradição multimilenar da sua mentalidade, tornando-as acessíveis, após essa capitulação, ao apêlo das possibilidades da liberdade humana que se vislumbram do lado luminoso da realidade antropológica.

E. A. von Buggenhagen

JORGE DIAS: *Rio de Onor*. Comunitarismo Agro-Pastoril. 610 págs. Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular; Porto, 1953. (Cancioneiro de Margot Dias e Desenhos de Fernando Galhano).

Jorge Dias tem oscilado, em seus estudos, entre duas preocupações essenciais e complementares: de um lado, e antes do mais, determinar os aspectos peculiares a cada uma das pequenas unidades desse mosaico de regiões culturais de seu país, configuradas sob o jôgo de influências várias, procurando destacar sobretudo os fatores geográficos, as contribuições históricas específicas e, como decorrência, a origem dos elementos culturais mais significativos desta diferenciação; de outro, caracterizar a cultura portuguesa no que tem de distintivo como totalidade.

A familiaridade do autor com as diversas áreas naturais e culturais de seu país, e mesmo da Espanha, aguça-lhe o sentido das identidades e diferenças, levando-o antes ao destaque daquelas características do que a uma análise realmente sincrônica da realidade social investigada.

Tendo escrito há pouco dois artigos de síntese, "Os elementos fundamentais da cultura portuguesa", (Coimbra, 1955) e "Algumas considerações acêrca da estrutura social do povo português" (*Revista de Antropologia*, S. Paulo, Vol. 3.º, n.º 1, 1955; ps. 1/20), torna-se fácil localizar *Rio de Onor* dentro dos objetivos expressos pelo próprio autor. Distinguindo, grosso modo a região ao sul do Tejo da região ao norte deste rio, por todo um conjunto de características diferenciais, Rio de Onor, como Vilarinho da Furna (objeto de sua monografia anterior, 1948), ambas ao norte do país, representariam, em "regiões privilegiadas pelo isolamento... comunidades excepcionalmente preservadas, onde o etnólogo pode estudar, como num laboratório, formas de organização social cujas raízes mergulham no clã proto-histórico" ("Algumas considerações...", p. 6). Considerando que "a organização comunitária não é atributo de uma determinada raça, mas sim uma fase na evolução social de muitos povos" (*Rio de Onor*, p. 61), o grande número de exemplos de outras áreas portuguesas (cf. especialmente as notas das páginas 29/36), onde, em comparação com Rio de Onor, a expressão do fenômeno é menos rica, leva-o a afirmar, nesta base empírica, ser a comunidade em aprêço "o caso mais típico de organização comunitária em Portugal" (p. 19). Este simples enunciado poderia dar idéia de uma ênfase simplificadora na evolução do fenômeno, impressão que o autor já em *Vilarinho da Furna* (ps. 54/55) procura desfazer: "A realidade viva mostra-nos uma variedade infinita de formas, nas quais o espírito de abstração pode ver a unidade, mas sem esquecer os diferentes esforços de adaptação ao particular. Organizações comunitárias conheceram-na muitos povos... Porém, que diferenças enormes não há, por vezes, sob esta designação genérica de comunitarismo?"

No caso de Rio de Onor, apela para a geografia como explicação, mas sobretudo enquanto fator condicionante de isolamento preservador: "A explicação da persistência, nesta região, de formas de exploração coletiva do solo e de organizações sociais adequadas às exigências desse tipo de economia, deve encontrar-se na geografia. Com o decorrer dos tempos, as terras férteis e abertas às influências estranhas foram passando por sucessivas fases de evolução agrária e social, enquanto as mais pobres e fechadas ao convívio mantiveram até nossos dias aspectos econômicos e sociais oriundos de um passado muito remoto. Rio de Onor, pela sua especial situação geográfica, deve ser o caso mais perfeito de conservação de um tipo de economia e organização social que se manteve desde os vacéus até nossos dias" (*Rio de Onor*, p. 63).

O conservantismo que a situação geográfica torna possível, porém, diz respeito a um mundo de influências várias que se amalgamaram para constituir uma cultura local integrada, numa região de “confluências culturais as mais variadas” (p. 64) e de uma “riqueza de complexos culturais tão flagrante que os próprios habitantes das várias aldeias têm consciência disso e, mais, estão mesmo convencidos de diferenças étnicas” (p. 65). Contudo, embora ressalte que “a extensão do fenômeno (organização comunitária) não implica, necessariamente, que tivesse havido unidade cultural no passado, da qual os vestígios comunais, encontrados nas regiões serranas, seriam prova irrefutável” (p. 21), conclui que “é indiscutível que os traços comunitários são mais vivos na região da Península onde houve maior influência céltica” (p. 62), como é o caso de Rio de Onor.

Nesta resenha, porém, são outros os aspectos que queremos focalizar e que dizem respeito, particularmente, a *Rio de Onor* enquanto estudo de comunidade. Em primeiro lugar, o fato de tratar-se de uma povoação de fronteira, situada entre Portugal e a Espanha. Em segundo lugar, o de tratar-se de uma estrutura social altamente preservada através do tempo e que tem atuado não apenas como elemento de conservantismo, como de inovação.

A pequena aldeia, com seus 348 habitantes, localizada num vale entre planaltos transmontanos do nordeste, “região típica de povoamento concentrado” (p. 90), torna-se cenário onde se mesclam, através de uma estrutura social persistente e aproveitada, as influências bem sedimentadas de uma tradição multissecular, as inovações técnicas de um mundo civilizado e “exterior” e as agências de uma organização e de um controle que se situam no plano nacional. “Rio de Onor não é uma comunidade primitiva, nem uma civilização. Está incorporada entre duas nações civilizadas, das quais recebeu e recebe numerosas contribuições; mas mantém ainda um fundo tradicional de raízes muito remotas e que lhe dão uma feição típica, que facilmente a individualiza no conjunto nacional” (p. 543). O fato de ser cortada pela fronteira política faz com que a maioria de seus habitantes sejam bilingues e mesmo trilingues (português, castelhano e rionorês), distinguindo-se Rionor de Arriba, ou Rio de Onor de Espanha, e Rionor de Abajo, ou Rio de Onor de Portugal. Une-os, porém, a mesma cultura e dialeto (p. 79) e as nacionalidades diversas não são obstáculo aos intercassamentos (p. 137). “As canções portuguesas misturam-se às espanholas e a faceira do pão não tem fronteira. Tanto espanhóis como portugueses possuem terras nos dois países” (p. 196). Uma ou outra vez percebem-se influências nacionais na vida local, como a da Guerra Civil de Espanha na vida de Rionor de Arriba (p. 133), ou a manifestação da consciência nacional, como por ocasião da segada do couto (terras comunais de feno), uma das maiores festas do ano (cf. p. 195), ou das *malhas* do trigo (p. 204), quando os brios são alevantados em termos de nacionalidade e a competição se converte numa competição entre grupos dos dois lados da fronteira.

Encarada como um todo, Rio de Onor apresenta uma série de facetas organizatórias pelas quais é justamente esta espécie peculiar de “todo”. (Cf. principalmente o Cap. V., ps. 133/162, “Estrutura Social”). Se, como diz Firth, os elementos essenciais da estrutura social são aqueles que, subtraídos, fariam com que a comunidade deixasse de existir na forma em que existe, tenderíamos a ver, como elemento mais constante da individualização de Rio de Onor, o seu *conselho*. Contudo, há a possibilidade alternativa de análise e que consiste, como sugere Redfield, em tomar-se a estrutura social como idéia central, procurando-se ver, através dela, todas as outras manifestações da vida local. Esta focalização evita que se tenha que

estabelecer primazia ou predomínio entre as relações sociais criticamente importantes e duradouras, o que aliás não seria fácil no caso, porquanto a *família extensa*, por exemplo, está “de certo modo relacionada com as formas sociais de raízes comunitárias”, verificando-se “maior densidade da família extensa nas regiões montanhosas e planálticas do norte, onde existem vestígios nítidos de comunidades semi-autárquicas, de feição comunitária, e diminuição progressiva para o sul, onde não se encontram vestígios comunitários para além do Tejo” (Art. “Algumas considerações...”, ps. 5/6). Diga-se, aliás, de passagem que a *família nuclear* e o parentesco ritual têm em Rio de Onor pequena importância (*Rio de Onor*, p. 137).

É através da família extensa e do conselho que a comunidade se organiza em seus planos essenciais e se verifica a posse e a administração dos bens locais, de sorte que por todo o livro a palavra *conselho* evoca “coutos” (prados de feno), “monte” (terras de pastagem) e “roçadas” (terras de sementeira), bem como forno, lagar, forja e moinho coletivos, da mesma forma que *família extensa* evoca a *casa* (a unidade simbólica da família, conjunto de bens móveis e imóveis) mantida indivisa. Passa-se, contudo, insensivelmente da família extensa à comunidade: cada fogo (casa) representa um “vizinho” e cada vizinho tem a sua representação no conselho (embora depois de 1914 se pronunciem certas tendências desorganizadoras neste sentido e haja, no momento, famílias que não gozem dessa representação, sendo as mais pobres da comunidade. Cf. p. 136 e 163). “O Conselho (*al conselho*) rionorês é a organização de todos os participantes na propriedade coletiva integral. Pode dizer-se que até princípios do séc. XX, o conselho era a organização social que permitia a todos os habitantes comunitários de Rio de Onor fazer face aos múltiplos problemas da sua economia de povos ganadeiros e lavradores” (p. 137). O conselho é, portanto, decorrência da propriedade coletiva, embora não se limite à sua administração: “A ação do conselho é importantíssima em toda a vida da comunidade, e não só regula as atividades quotidianas e tradicionais, como resolve muitos casos acidentais e, por vèzes, inéditos... O conselho não intervém só nos trabalhos da propriedade colectiva. Inúmeros trabalhos agrícolas da propriedade privada estão igualmente sujeitos à regulamentação do conselho” (p. 138).

Rio de Onor tem uma economia agro-pastoril relativamente recente (antes, era predominantemente pastoril), quase de subsistência, com poucas relações de mercado, no qual “além do gado, apenas o trigo lhe dá algum dinheiro” (p. 164), realizando a maioria de suas permutas internas *in natura* (pagamento de multas com vinho, dos segadores com castanhas cozidas, de outros artigos com centeio). “Rio de Onor é uma comunidade em que a economia agrícola e pastoril se combinam e equilibram perfeitamente. Contudo, é a vida pastoril, com as necessidades de organização própria, que dá coesão à vida da sociedade rionoresa e lhe confere características especiais, que a distinguem da maioria das comunidades portuguesas. Os prados comuns, muito extensos e diversos, determinam a variedade dos rebanhos e de tipos de pastoreio, que ali se encontram. De todos os pastos os mais importantes são os *Coutos*, que servem para alimentar a vacada” (p. 168).

O conselho, completado pela instituição dos *mordomos* (em número de dois, cada um representando uma das margens do rio, as duas partes em que a aldeia é dividida, eleitos anualmente, antes por sufrágio direto e atualmente por rodízio, “não podendo fugir à atribuição o vizinho quando lhe chegue a vez”, e constituindo a autoridade local suprema — cf. ps. 140/42) e pela dos *homens de rodra*, designados pelos mordomos, e que, além de uma atribuição policial interna, servem de articulação com o mundo de fora (pagamento de impostos em Bragança, aquisição de artigos

de outras procedências, etc.), dá ao local o caráter do que o autor chama de "uma democracia representativa" (p. 138). Mordomos e homens de rodra não são escolhidos entre os vizinhos que "possuem em plenitude o que os demais possuem com lacunas", como diria Freyer: todos, indistintamente, são obrigados ao encargo.

A estrutura de interdependência que une os vizinhos entre si estende-se ao sobrenatural para incorporá-lo na vida comunitária, expressando-se pelos mesmos padrões que presidem as relações entre os homens. Assim, "as propriedades da igreja são chamadas *dal santo*. O santo possui vinha, hortas, lameiros e terras de pão, que são cultivadas aos domingos, por todo o povo, segundo a orientação da *comissão fabriqueira* (comissão de vizinhos, eleita anualmente pelo abade da freguesia). Esta recompensa os trabalhos com alguns copos de vinho, pagos com o dinheiro tirado do santo" (p. 286). São João, como padroeiro local, é o maior proprietário (p. 287).

Na medida em que se pode encarar a estrutura social também como uma série de paradigmas éticos (Redfield), como um sistema ideal nem sempre cumprido sem desvios, um dos aspectos que confere ao local realmente o seu caráter de comunidade é o funcionamento de sua justiça independente da justiça de Bragança, não apenas por uma formulação de penalidades e multas sobre o comportamento desviante (em geral pagas em vinho, prática tão repetitiva que chega a ser o padrão para saldar qualquer compromisso), mas pela firmeza com que são aplicadas, com a prontidão e a eficiência dos que se movem por um *consensus*. Na maioria dos casos, o conselho e os mordomos tomam as decisões devidas por meio de votação nas "talas" ou da prática a que chamam de "lançar piedra" (votação por meio de pedras recolhidas num chapéu) e aplicam, incontinenti, o devido corretivo ou tomam a devida decisão.

Dentro da série de seus paradigmas éticos está, por exemplo, o uso dos coutos: destacando-se como um dos muitos elementos de uso coletivo, "os coutos não são propriamente baldios do povo... Mas o sentido comunitário é tão forte que, apesar de se tratar de propriedade privada perante a lei, funciona, na prática, como propriedade coletiva" (p. 169). É a forma pela qual a comunidade resolve, em seu interior, a neutralização das conseqüências da posse diferencial de bens, reduzindo-lhe os efeitos na produção. Jorge Dias vê justamente aí um ponto-chave a ser considerado na possível alteração da vida local: o aparecimento de conflitos futuros entre os interesses da família extensa e os realmente comunitários (cf. p. 140 e a nota 6 da página 161). No estado vigente, porém, as próprias atividades individuais, quando os produtos resultantes são de interesse geral, são determinadas pelo conselho em vários pontos de sua seqüência. Assim, por exemplo, algumas fases do cultivo da uva e da castanha estão debaixo dessa norma e sobre elas exerce o conselho ação fiscalizadora e protetora (ps. 219/220), cabendo aos homens de rodra as rondas noturnas de controle de seu cumprimento.

A família extensa e o conselho (subsidiado pelos mordomos e homens de rodra) são, portanto, as principais unidades organizatórias locais, canalizando quase todas as atividades comunitárias e a lealdade de seus membros.

A recorrência de certas ações e reações em diversas situações da vida do grupo, a constância dos modelos básicos, repetitivos, dão à cultura local uma estrutura bastante definida, facilitando a apreensão de muitos de seus princípios implícitos, o que leva o autor a afirmar que "nada se apresenta com caráter espontâneo ou individual; a organização tradicional prevê tudo e todos se submetem às suas disposições" (p. 283).

É evidente que não se pode pretender esgotar a vida de Rio de Onor dentro de uma simples análise de estrutura. Por isso mesmo, cumpriria ressaltar outros aspectos da vida comunitária, tratados na obra, como a sua visão do mundo, a personalidade básica do rionorês, os ritos de intensificação e os de passagem (êstes últimos merecendo do autor análise minuciosa na forma de uma seqüência de eventos que caracterizam a vida do morador local, resultando num desenvolvimento humano característico ou numa espécie de "biografia generalizada"), uma porção de detalhes, ricos de significação simbólica, de seu cerimonialismo, o seu cancionero (cuidadosamente coletado por Margot Dias), os "aspectos materiais" de sua cultura (que mereceram especial atenção e são farta e detalhadamente ilustrados por Fernando Galhano) e uma multiplicidade de outros que uma resenha não permite focalizar. Contudo, é ainda à estrutura social e à organização social que mais uma vez queremos nos referir: "Tôdas as atividades do conselho e dos mordomos, embora sujeitos à tradição, adaptam-se às novas circunstâncias, mas dentro dos princípios estabelecidos pelo costume. Desta maneira, o sistema, apesar de rígido, apresenta grande maleabilidade e capacidade de improvisação, quando colocado perante novas situações" (p. 146). Na medida em que um estudo de comunidade pode ser feito à base das contínuas integrações e reintegrações locais, está-se assistindo a uma nova integração cultural em que os elementos estão sendo selecionados através de uma estrutura que persiste firme como canal organizatório: "A engrenagem está intacta; o conselho continua a funcionar e procura enfrentar as situações novas" (p. 572).

O presente volume, como os demais trabalhos de Jorge Dias, nos é particularmente significativo por fornecer pontos de referência seguros para a análise de retenções, reinterpretaciones e sincretismos no Brasil. E pelo menos de certo modo, permite-nos abalisar a persistência de algumas formas culturais, os fatores e modalidades de suas alterações, quando nos é dado verificar em áreas brasileiras (principalmente as de povoamento antigo) tradições facilmente localizáveis num Portugal de hoje. Ademais, ao remontar os elementos culturais que estuda às condições de um passado que não se confinam a Portugal, cenário histórico de fenômenos de aculturação sucessivos e intensos, o autor nos arrasta indiretamente nesta focalização, ampliando bastante a dimensão temporal de nossa cultura.

Fugindo ao que Oscar Lewis chama de "localismo ideológico", não enfeixa seus interesses dentro unicamente da comunidade que estuda, mas estende suas considerações à região e à nação. A vivacidade da linguagem e a visão simpática com que apresenta a vida de Rio de Onor encantam aos que já se viram na contingência de dar ao leitor, da comunidade que estudam, um quadro daquela totalidade da qual os estudos dessa natureza procuram legitimar a pesquisa e analisar os componentes. É isto que leva Redfield a não se cansar de repetir que os estudos de "todos" humanos, de que o de comunidade seria o mais acabado, se situam no limiar entre a ciência e a arte. Captando êsses "todos" a que se tem dedicado, não apenas através de um prisma pictórico, mas de uma série de concepções e métodos que muito têm esclarecido a posição dessas unidades particularmente no plano espacial e temporal da cultura, Jorge Dias está passando agora, cada vez mais, à análise dessas mesmas unidades por meio de concepções e métodos realmente sincrônicos.

Gioconda Mussolini

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

- Anais do I Congresso Brasileiro de Sociologia*. 21-27 de junho de 1954. 361 pp. Sociedade Brasileira de Sociologia. São Paulo, 1955.
- ANCHIETA, S.J., JOSÉ DE: *Poesias*. Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrição, traduções e notas de M.L. de Paula Martins. Edição comemorativa do IV centenário da fundação de São Paulo. XXVII, 833 pp., com 22 figs. Museu Paulista. Boletim IV, ano IV-VI. Documentação Lingüística, 4. São Paulo, 1954.
- ALVARENGA, ONEYDA: *Chegança de marujos*. 317 pp., il. Registros sonoros de Folclore Musical Brasileiro, V. Discoteca Pública Municipal. Departamento de Cultura. Prefeitura do Município de São Paulo, 1955.
- Anthropological Papers*. Numbers 43-48. Bulletin 157. IV, 415 pp., with 23 figures and 76 plates. Contents: Stone Monuments of the Río Chiquito, Veracruz, México, by M.W. Stirling; The Cerro de las Mesas Offering of Jade and Other Materials, by Ph. Drucker; Archeological Materials from the Vicinity of Mobridge, South Dakota, by W. R. Wedel; The Original Strachey Vocabulary of the Virginia Indian Language, by J.P. Harrington; The Sun Dance of the Northern Ute, by J.A. Jones; Some Manifestations of Water in Mesoamerican Art, by Robert L. Rands. — Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1955.
- AZEVEDO, FERNANDO DE, ed.: *As ciências no Brasil*. 2 vols. 412 e 399 pp., il. Edições Melhoramentos. São Paulo, s.d.
- Bali*. Menschen zwischen Göttern und Dämonen. Sonderausstellung 1. Oktober 1955 bis 30. April 1956. 16 pp., mit 16 Tafeln. Museum für Völkerkunde, Basel, 1955.
- BREITINGER, E.: *Zur Morphogenese und Typologie der Brauen*. Sep.: Homo, 6, pp. 5-19, mit 9 Abb. 1955.
- BÜHLER, ALFRED: *Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1954*. Sep.: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, 66; 25 pp., mit 4 Tafeln. Basel, 1955.
- CADOGAN, LEÓN: *Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí*. Sep.: Anthropos, 50, pp. 149-154. Posieux, 1955.
- CÂMARA JR., J. MATOSO: *Crônica lingüística*. Sep.: Revista Brasileira de Filologia, I, pp. 187-195. Rio de Janeiro, 1955.
- *Primeira Reunião de Antropologia*. Sep.: Revista Brasileira de Filologia, I, pp. 251-260. Rio de Janeiro, 1955.
- CARRIZO, JUAN ALFONSO: *História del Folklore argentino*. 187 pp., il. Ministerio de Educación. Instituto Nacional de la Tradición. Buenos Aires, 1953.

- CARVALHO NETO, PAULO DE: *La obra afro-uruguaya de Ildefonso Pereda Valdés*. 141 pp., ilustr. Biblioteca de Antropología y Folklore, I. Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay. Montevideo, 1955.
- CASTALDI, CARLO: *Um exemplo de catolicismo de "folk" na Bahia*. Sep.: Sociologia, 17, pp. 231-253. São Paulo, 1955.
- Catecismo maior o Doctrina Christiana Clarissima, y brevissimamente explicada, y repartida en 44 Lecciones*. Catecismos vários, IV, Boletim n.º 200. Etnografia e Tupi-Guarani, n.º 30. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1955.
- COMAS, JUAN: *Las fantasías prehistóricas y antropológicas de Leo Pucher*. 21 pp. México, 1955.
- *Conferencia de Ciencias Antropológicas*. I. Actas y Trabajos. 233 pp., ilustr. Escuela de Altos Estudios. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1951.
- COOK, S.F.: *The Epidemic of 1830-1833 in California and Oregon*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 43, pp. 303-326. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1955.
- COSTA, AIDA: *O problema do bilingüismo infantil*. Sep.: Revista de Pedagogia, 1, pp. 29-37. São Paulo, 1955.
- COSTA PINTO, L.A.; CARNEIRO, EDISON: *As ciências sociais no Brasil*. 111 pp. Série Estudos e Ensaio, 6. Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Rio de Janeiro, 1955.
- DAMIANOVIC, JUAN: *Realidad Sanitaria de la Población Indígena de la Zona Austral Antártica*. Sep.: Revista Chilena de Higiene y Medicina Preventiva, 10, 15 pp. Santiago de Chile, 1948.
- ESCALANTE ANGULO, CARLOS: *Aspectos del hombre y la cultura en Colombia*. Edición mimeografada. 17 pp. Sociedade Linneana. Sincelejo (Colombia), 1955.
- EVANS, CLIFFORD: *A Ceramic Study of Virginia Archeology*. Bulletin 160. VIII, 195 pp., with 23 figures and 30 plates. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1955.
- EWERS, JOHN C.: *The Horse in Blackfoot Indian Culture*. Bulletin 159. XV, 374 pp., with 33 figures and 17 plates. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1955.
- FERNANDEZ GUIZZETTI, GERMAN: *Fronteras epistemológicas entre la lingüística y la psicología: la teoría del lenguaje*. Sep.: Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología, I, pp. 343-354. Universidad Nacional de Tucumán.
- GARMA, ANGEL: *Vicissitudes of the Dream Screen and the Isakower Phenomenon*. Sep.: The Psychoanalytic Quarterly, 24, pp. 369-382, ill. 1955.
- *Serpentine Ornamentation and Anal Regression*. Sep.: The American Imago, 12, pp. 293-297. 1955.
- *Zur Pathogenese des Kopfschmerzes*. Sep.: Psyche, 9, pp. 414-435. Stuttgart, 1955-1956.
- GIRARD, RAFAEL: *Informe del XXXI Congreso Internacional Americanista*. 58 pp., ilustr. Departamento Editorial. Ministerio de Cultura. San Salvador, 1955.

- HAEKEL, JOSEF: *Der 31. Internationale Amerikanistenkongress 1954*. Sep.: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 83, pp. 221-223, Wien, 1954.
- *Die Bedeutung P. Wilhelm Schmidts für die Ethnologie*. Sep.: Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 31, pp. 30-34. 1954-1955.
- KAUFMANN, HÉLÈNE: *Indice skélique et indice cormique: classifications et nomenclatures*. Sep.: Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie (30), pp. 61-66. 1953-1954.
- *Aspects nouveaux du problème des Walser suisses par l'étude des groupes sanguins*. Sep.: Archives suisses d'Anthropologie générale, 19, pp. 58-65. Genève, 1954.
- KAUFMANN, HÉLÈNE; ADÉ, BORIS: *Observations sur le rythme de synostose des sutures craniennes de Pygmées de l'Ituri*. Sep.: Archives des Sciences, 6, pp. 154-158. 1953.
- KOPPERS, WILHELM: *Diffusion: Transmission and Acceptance*. Sep.: Yearbook of Anthropology — 1955, pp. 169-181. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. New York, 1955.
- LEHMER, DONALD J.: *Archeological Investigations in the Oahe Dam Area, South Dakota, 1950-51*. River Basin Surveys Papers. Inter Agency Archeological Salvage Program. N.º 7. Bulletin 158. XI, 190 pp., with 6 maps., 56 figures and 22 plates. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington. 1954.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes Tropiques*. 462 pp., avec 53 illustr. et une carte dans le texte et 62 fotogr. hors texte. Librairie Plon. Paris, 1955.
- LIPSCHUTZ, ALEXANDER: *Results of a Recent Expedition to Tierra del Fuego*. Sep.: Man, 48, pp. 7-8, London, 1948.
- *On the Reliability of Some Written Sources of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Sep.: American Anthropologist, 52, pp. 123-126. 1950.
- *La noción, o definición del indio, en la reciente legislación protectora en las Américas*. Sep.: Journal de la Société des Américanistes, n. s., 41, pp. 63-80. Paris, 1952.
- *El movimiento indigenista, y la reestructuración cultural americana*. Sep.: América Indígena, 13, pp. 275-290. México, 1953.
- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO; MOSTNY, GRETE: *Cuatro Conferencias sobre los Indios Fueguinos*. 86 pp., con 53 figs. Revista Geográfica de Chile. Santiago, 1950.
- LIPSCHUTZ, ALEXANDER; MOSTNY, GRETE; ROBIN, LOUIS: *The bearing of ethnic and genetic conditions on the blood groups of three Fuegian tribes*. Sep.: American Journal of Physical Anthropology, n. s., 4, pp. 301-322, with 5 plates. Philadelphia, 1946.
- LIPSCHUTZ, ALEXANDER; MOSTNY, GRETE; ROBIN, LOUIS; SANTIANA, ANTONIO: *Blood Groups in Tribes of Tierra del Fuego and their Bearing on Ethnic and Genetic Relationships*. Sep.: Nature, 157, p. 696, May 25, 1946.
- LIPSCHUTZ, ALEXANDER; MOSTNY, GRETE; HELFRITZ, HANS; JELDES, FIDEL; LIPSCHUTZ, MARGARET: *Physical characteristics of Fuegians. An analysis aided by photography*. Sep.: American Journal of Physical Anthropology, n. s., 5, pp. 295-307, with 14 plates. Philadelphia, 1947.
- LO CELSO, A. T.; SACCHETTI, A.: *Factores psicogenéticos en el arte*. 51 pp., con 4 láminas. Universidad Nacional de Córdoba. 1955.

- MALES, BRANIMIRO: *Antropología y etnología en la enseñanza universitaria*. Sep., Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 2, pp. 279-294. Universidad Nacional de Tucumán. 1954.
- MELO CARVALHO, JOSÉ CÂNDIDO DE: *Notas de viagem ao Javari-Itacoai-Juruá*. 81 pp., com ilustr. e 4 mapas. Publicações avulsas, 13. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1955.
- *Notas de viagem ao rio Paru de Leste*. 82 pp., com 18 figs. Publicações avulsas, 14. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1955.
- MORGENTHALER, PETER W.: *Quelques remarques au sujet de l'inclinaison et la rétroversion du tibia*. Sep.: Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, 31, pp. 45-59, avec 1 fig. 1954-1955.
- OBERACKER JR., KARL HEINRICH: *Der deutsche Beitrag zum Aufbau der brasilianischen Nation*. 448 pp., mit 16 Bildtafeln. Herder Editôra Livraria Ltda. São Paulo, 1955.
- PARANHOS DA SILVA, M.: *Synthèse de civilisation brésilienne*. Conférence prononcée le 24 novembre 1944 à la Société de Géographie de Genève. 28 pp. Genève, 1945.
- PÉRIER, ALBERT; ADÉ, BORIS: *Observations sur les particularités maxillo-dentaires normales et pathologiques d'un groupe de Pygmées de l'Ituri (7 crânes)*. Sep.: Archives des Sciences, 6, pp. 151-154. 1953.
- PISCHEL, BARBARA: *Verwurzelung und Brauchtumswandel in der Grossstadt (am Beispiel Berlins dargestellt)*. Sep.: Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen, 1, pp. 171-185. Otto Müller Verlag. Salzburg 1955.
- REIS, ARTHUR CEZAR FERREIRA: *Aspectos sociais da valorização da Amazônia*. Publicações Avulsas, n.º 1. 22 pp. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1955.
- SAAKE, WILHELM: *Wilhelm Schmidt 1868-1954*. Sep.: Revista do Museu Paulista, N. S., 9, pp. 307-318, com 1 retrato. São Paulo, 1955.
- SACCHETTI, ALFREDO: *Teoria demogenética*. Sep.: Revista de la Facultad de C. Exactas, Físicas e Naturales, 17, pp. 113-199. Universidad Nacional de Córdoba. 1955.
- SALDANHA, PEDRO H.; GUINSBURG, SÔNIA: *Taste thresholds for phenylthiourea among students in Rio de Janeiro*. Sep.: Revista Brasileira de Biologia, 14, pp. 285-290. Rio de Janeiro, 1954.
- SANCHEZ ALBORNOZ, NICOLAS: *El neolítico final en España en el tránsito a la Edad de los Metales*. Sep.: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, 2, pp. 47-85. Universidad Nacional de Tucumán. 1954.
- SAUTER, M.-R.; ADÉ, BORIS: *Quelques caractères pithécoïdes du crâne chez les Pygmées de l'Ituri*. Sep.: Archives des Sciences, 6, pp. 158-160. 1953.
- SAUTER, M.-R.; F. PRIVAT: *Sur un nouveau procédé métrique de détermination sexuelle du bassin osseux*. Sep.: Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, 31, pp. 60-84, avec 6 figs. 1954-55.
- SAUTER, MARC-R.; PICK, DALIAH: *Essai sur les composants raciales d'une série d'Italiens du Nord*. Sep.: Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie (31), pp. 10-11. 1954-55.
- SCHMIDT S. V. D.; WILHELM: *Das Mutterrecht*. 186 pp. Studia Instituti Anthropos, vol. 10. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien—Mödling, 1955.

- SCHULTZ, APOLPH H.*: *Die Foramina infraorbitalia der Primaten*. Sep.: Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie, 46, pp. 404-407, mit 1 Figur und 1 Tabelle im Text. Stuttgart, 1954.
- *Bemerkungen zur Variabilität und Systematik der Schimpansen*. Sep.: Säugetierkundliche Mitteilungen, 2, pp. 159-163, mit 3 Abb. im Text. Stuttgart, 1954.
- *The position of the occipital condyles and of the face relative to the skull base in primates*. Sep.: American Journal of Physical Anthropology, n. s., 13, pp. 97-120, with three figures. Philadelphia, 1955.
- SERAINÉ, FLORIVAL*: *Reisado no interior cearense*. 40 pp. Sep.: Revista do Instituto do Ceará. 1954.
- *O Barão de Studart e o Folclore*. Sep.: Revista do Instituto do Ceará. Tomo especial, dedicado ao Barão de Studart, pp. 93-107. Fortaleza, 1956.
- SIMÃO, AZIS*: *O voto operário em São Paulo*. Sep.: Anais do I Congresso Brasileiro de Sociologia. São Paulo, 1955.
- STEWART, JULIAN H.*: *Teoría e práctica del estudio de áreas*. 86 pp. Manuales Técnicos, II. Oficina de Ciencias Sociales. Departamento de Asuntos Culturales. Unión Panamericana. Washington, 1955.
- STEWART, JULIAN H.*; *ADAMS, ROBERT M.*; *COLLIER, DONALD*; *PALERM, ANGEL*; *WITTFOGEL, KARL A.*; *BEALS, RALPH L.*: *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América*. Estudios Monográficos, I. VI, 82 pp. Oficina de Ciencias Sociales. Unión Panamericana. Washington, 1955.
- STIRLING, M. W.*: *Seventy-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1953-1954*. 17 pp. Smithsonian Institution. Washington, 1955.
- UNESCO-ANHEMBI*: *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. Sob a direção de Roger Bastide e Florestan Fernandes. 554 pp. Editôra Anhembi Limitada. São Paulo, 1955.
- Völkerforschung*. Vorträge der Tagung für Völkerkunde an der Humboldt-Universität Berlin vom 25.-27. April 1952. 199 pp. Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band 5. Akademie-Verlag. Berlin, 1954.
- Von fremden Völkern und Kulturen*. Beiträge zur Völkerkunde. Hans Plischke zum 65. Geburtstage. 284 pp., illustr. Droste-Verlag. Düsseldorf, 1955.
- WAGLEY, CHARLES*; *HARRIS, MARVIN*: *A Typology of Latin American Subcultures*. Sep.: American Anthropologist, 57, pp. 428-451. 1955.
- WILLEMS, EMILIO*: *Protestantism as a Factor of Culture Change in Brazil*. Sep.: Economic Development and Cultural Change, 3, pp. 321-333, 1955.
- *Die Familie in Portugal und Brasilien: ein strukturvergleichender Versuch*. Sep.: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7, pp. 24-42. Köln-Opladen, 1955.
- *A família portuguesa contemporânea*. Publicações Avulsas da Revista "Sociologia", n.º 1. 59 pp. Escola de Sociologia e Política de São Paulo. 1955.
- ZERRIES, OTTO*: *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika*. Sep.: Proceedings of the Thirtieth International Congress of Americanists, (Cambridge, 1952), pp. 162-178. The Royal Anthropological Institute. London (1955).
- *Das Lasha-Fest der Waika-Indianer*. Die Umschau, 55, pp. 662-665, ill. Frankfurt a. M., 1955.

PERIÓDICOS

América Indígena (México)

15. 1955. 3. *J. Collier*, La permanencia del descubrimiento social. — *L. Thompson*, La reorganización indígena de los Estados Unidos considerada como un experimento en la investigación de acción social. — *P. H. Ezell*, Indians under the Law. México, 1821-1847. — *A. D. Marroquín*, Factor económico y cambio social. — *A. Monzón*, La extensión del seguro social al medio rural.

Anthropologica (Ottawa)

2. 1956. *Père Adrien, O. F. M. Cap.*, Conservatisme et changement chez les indiens Micmacs. — *J. J. Honigmann*, Notes on Sarsi Kin Behavior. — *G. R. Lefebvre*, Remarques phonologiques pour une orthographe du dialecte eskimau de l'est de la Baie d'Hudson. — *R. G. Williamson*, Slave Indian Legends. — *M. Rioux*, Remarques sur les concepts de schème et de modèle culturels. — *G. Laviolette, O. M. I.*, Notes on the Aborigenes of the Prairie Provinces. — *J. H. MacNeish*, Leadership Among the Northeastern Athabascans. — *A. Balikci*, Note sur le Midewiwin.

Anthropos (Posieux)

50. 1955. 1-3. *J. F. Rock*, The ¹D'a ³Nv Funeral Ceremony with special reference to the origin of ¹Na-²khi weapons. — *C. Laufer*, Aus Geschichte und Religion der Sulka. — *Ch. M. Camp and B. Nettl*, The Musical Bow in Southern Africa. — *J. Henninger*, Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? — *L. Cadogan*, Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí. — *W. Wortelboer*, Zur Sprache und Kultur der Belu (Timor). — *Ch. Estermann*, Divers rites de purification du sud-ouest de l'Angola. — *M. Vanoverbergh*, Religion and Magic among the Insneg: Samples of Pakkáv. — *J. Ittmann*, Gottesvorstellung und Gottesnamen im nördlichen Waldland von Kamerun. — *L. Meiser*, The "Platform" Phenomenon along the Northern Coast of New Guinea. — *A. H. J. Prins*, Shungwaya, die Urheimat der Nordost-Bantu. — *S. Verri*, Il linguaggio degli Ingassana nell'Africa Orientale. — *A. Gerstner*, Die glaubensmässige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten. — *J. Frick*, Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai. — *M. Meggitt*, Djanba among the Walbiri, Central Australia. — *A. Kruse*, Purá, das Höchste Wesen der Arikená.

4-6. *K. J. Narr*, Interpretation altzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen. — *E. A. Worms*, Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern North Kimberley. — *J. Knobloch*, Eine kabardinische Fassung des Motivs "Wer ist stärker" als Textprobe aus Kizburun. — *S. Silva*, Traces of Human Sacrifice in Kanara. — *A. Brüzzi Alves da Silva*, Os ritos fúnebres entre as tribos do Uaupés (Amazonas). — *F. Nicolas*, Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de Pest. — *J. Frick*, Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai. — *O. Mors*, Geschichte der Bahinda des alten Kyamtware-Reiches am Victoria-Nyanza-See. — *M. Topno*, Funeral Rites of the Mundas on the Ranchi Plateau. — *J. Trippner*, Ackerdüngung in der Provinz Ch'ing-hai, China. — *J. M. Garvan* †, Pygmy Personality. — *P. B. Lafont*, Notes sur les familles patronymiques Thai Noires de So' n-la et de Nghĩa-lô. — *R. Rahmann and M. N. Maceda*, Notes on the Negritos of Northern Negros. — *F. Eichinger*, Frauen-

arbeit bei den tibetischen Nomaden im Kukuror-Gebiet. — *D. Schröder*, Zur Struktur des Schamanismus. — *P. Schebesta*, Hrolf Vaughan Stevens.

Antiquity and Survival

1955. 2. *G. D. van der Heide*, Archaeological Investigations on New Land; the Formation, Development and Human Occupation of the Zuyder Zee Territory. — *J. Emperaire*, Survivors from the Stone Age in the Magellan Archipelagoes. — *A. Roes*, Merovingian Fibulae. — *E. Ionescu*, Rumanian Folk Art.

3. *E. P. Prins de Jongh*, An Introduction to Etruscan Art: Metals. — *A. Laming*, An Interpretation of Prehistoric Art: Lascaux. — *G. D. van der Heide*, Archaeological Investigations on New Land: The Excavation of Wrecked Ships in the Zuyder Zee Territory.

4. *M. W. Stoop*, Some Observations on the Recent Excavations on Ischia. — *G. Lilliu*, Small Nuraghi Bronzes from Sardinia. — *J. Auboyer*, Pilgrimage Bowls and Tantalus Vases in Asia. — *A. W. Ligtoet*, An Interesting Musical Instrument from New-Ireland. — *C. Fain*, The People of the Lake.

Boletim do Instituto de Pesquisas Educacionais (Rio de Janeiro)

1. 1955. 4. *M. J. Pourchet*, Contribuição ao estudo antropofísico de escolares descendentes de portugueses.

Boletim do Museu Nacional (Rio de Janeiro). N. S.

16. 1954. *P. E. de Lima*, Deformações tegumentares e mutilação dentária entre os índios Tenetehára.

Boletim Paulista de Geografia (São Paulo)

1955. 19. *P. Petrone*, Contribuição ao estudo da região do Cariri, no Ceará. — *J. Roche*, Pôrto Alegre, metrópole do Brasil Meridional. — *C. Prado Jr.*, A evolução da geografia e a posição de Aires do Casal. — *L. M. Rodrigues*, Duas décadas a serviço da Geografia.

20. *P. Petrone*, Crato, "capital" da região do Cariri. — *M. L. de Melo*, Os estudos regionais e o papel das Universidades.

Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (México)

17. 1954. Contém abundante informação sobre congressos científicos e outras atividades na Europa e em países americanos, bem como numerosas resenhas bibliográficas.

Bulletin de la Société Suisse des Américanistes — Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft (Genève)

1954. 8. *R. d'Harcourt*, Une broderie sur filet de Nazca, Pérou. — *F. Termer*, Die Marschroute des Pedro de Alvarado durch El Salvador im Jahre 1524.

1955. 9. *M. Paranhos da Silva*, Archéologie de la Guyane brésilienne.

10. *A. Métraux*, Les Dieux et les Esprits dans le Vodou Haïtien. — *E. Gerdtz-Rupp*, La Protection des Indiens dans l'Empire colonial espagnol. — *R. Naville*, L'enfant momifié du Cerro El Plomo.

Ciencias Sociales (Washington)

6. 1955. 31. *J. Ycaza Tigerino*, Las clases sociales en Nicaragua. — *G. Germani*, La sociología en Francia.

32. *G. Aguirre Beltran*, Teoría de los Centros Coordinadores. — *St. F. de Borhegyi*, Cambios en los tipos de poblamiento. — *O. G. Simmons*, Lo "criollo" en la cultura peruana.

33. *R. Clemens*, Informe sobre la Mesa Redonda acerca de la enseñanza de las ciencias sociales. — *C. Esteva Fabregat*, El cambio cultural. — *R. Wauchope*, Las fechas del carbón radioactivo y la arqueología americana.

Homo (Göttingen)

5. 1954. 2-4. *H. Spatz*, Gehirn und Endocranium. — *H. Hofer*, Die cranio-cerebrale Topographie bei den Affen und ihre Bedeutung für die menschliche Schädelform. — *F. Schwarzfischer*, Über Beziehungen zwischen Schädelbasis und Schädelinnenraum bei *Hylobates*. — *W. F. H. Ströer*, Über die Bedeutung der Gehirnfunktion bei Mensch und Tier für einige vegetative Prozesse. — *U. Oltersdorf*, Die Anthropologie als Weg der Pneumatisationsforschung. — *J. Biegert*, Das Kiefergelenk der Primaten — ontogenetisch und phylogenetisch gesehen. — *W. Bergerhoff*, Beurteilung von Form und Grösse des Hirnschädels im Röntgenbild auf mathematisch-statistischer Grundlage. — *W. Lehmann* u. *H. W. Kirchhoff*, Die Bedeutung der Schäeldiagnostik für die Beurteilung kindlicher Wuchs- und Reifestörungen. — *K. H. Schiffer*, Die Ableitung von Entwicklungsvorgängen aus dem Röntgenbild des Schädels. — *H. Grebe*, Mikrocephalie als diagnostisches und ätiologisches Problem. — *U. Ebbecke*, Angeborene Verhaltensweisen. — *O. Koehler*, Vom Erbbgut der Sprache. — *K. Goerttler*, Die Entwicklung der menschlichen Glottis als deszendenztheoretisches Problem. — *H. Gött*, Über das Einschlafverhalten des Kindes. — *P. Spindler*, Die Bedeutung des menschlichen Verhaltens für die physische Anthropologie. — *B. Staehelin*, Soziale Gesetzmässigkeiten im Gemeinschaftsleben Geisteskranker, verglichen mit tierpsychologischen Ergebnissen. — *P. Leyhausen*, Vergleichendes über die Territorialität bei Tieren und den Raumanpruch des Menschen. — *H. Bober*, Über die Umweltabhängigkeit einiger menschlicher Verhaltensweisen. — *F. Keiter*, Kunstwerke als reaktionsauslösende Attrappen und Überattrappen. — *P. J. Waardenburg*, Variabilität und Erblichkeit der Struktur der menschlichen Iris. — *J. Weninger*, Variabilität der Struktur der menschlichen Iris. — *H. Baitsch*, Über Korrelationen und Generalfaktoren in der Struktur und Pigmentierung der menschlichen Iris. — *R. K. Bauer*, Über die Möglichkeit des Einsatzes der Diskriminanzanalyse bei der Beurteilung von Irismerkmalen. — *G. Ziegelmayr*, Über Irismerkmale bei Rothaarigen. — *H. Fleischhacker*, Geschlechtsunterschiede der Augen- und Haarfarbe. — *E. Böshaar*, Altersveränderungen der Augenfarbe. — *G. Kurth*, Einige Probleme der Körperhöhenbestimmung aus den langen Gliedmassenknochen. — *M. Weninger*, Ein Torus mandibularis am Unterkiefer eines "Awaren"-skelettes. — *K. Gerhardt*, Bemerkungen zur Anthropotypologie der Etrusker. — *J. Schaeuble*, Anthropologische Beobachtungen an hethitischen Skelettfunden aus Bogazköy. — *H. Schade*, Kulturentstehung und Kulturablauf als bevölkerungs-biologisches Problem. — *W. E. Mühlmann*, Das Negerproblem in den Vereinigten Staaten.

6. 1955. 1. *H. Kneiphoff*, Veränderung des rassischen Bevölkerungsbildes durch die Flüchtlinge in NW-Deutschland? — *E. Breiting*, Zur Morphogenese und Typologie der Brauen. — *L. Loeffler*, Familienunter-

suchungen über den Hinterhaupts- und Nackenhaarstrich. — *W. Bauermeister*, Untersuchungen über die Vererbung einiger metrischer Merkmale des Kopfes. — *G. G. Wendt*, Über weisse Linien im Abdruck der Fingerbeere. — *T. Duis*, Pathologische Befunde bei der Nachuntersuchung einer Zwillingsserie. — *I. Schwidetzky*, Morphologie und Statistik im Vaterschaftsnachweis.

2. *H. Jakob*, Begräbnisstättenforschung und Phosphatmethode. — *G. Kurth*, Zum Anteil von Erbanlage und Modifikation in der Ausprägung des Geschlechtsdimorphismus wie auch Gruppenunterschieden am Gliedmassenskelett mesolithischer Funde. — *B. Lundmann*, Etwas über die Ursachen der jetzigen Körperhöhensteigerung in Skandinavien (und anderswo). — *H. Hochholzer*, Der Pubertätsverlauf des männlichen Jugendlichen. — *H. Baitsch*, Zur Technik der Abnahme von Fingerabdrücken. — *H. Schade*, Zur Untersuchung der Irisstruktur für die Vaterschaftsbegutachtung. — *K. Leonhard*, Das Ausdrucksspiel, eine Ursprache des Menschen. Bemerkungen zu dem japanischen Film "Rashomon".

3. *W. Huesch*, Die Schrittfrequenz der Stadtbevölkerung. Funktionsanthropologische Untersuchungen in der Schweiz. — *G. Lemme*, Zusammenhang von Hauptlinienverlauf und Interdigitalraumbreite der menschlichen Palma. — *O. Steiner*, Empirische Bestimmung der topographischen Streuung von anthropologischen Häufigkeitszahlen. — *J. Uria Riu*, Nuevos hallazcos esqueleticos de la edad del bronce en la mina del Aramo.

4. *G. Kurth*, Vorbericht über anthropologische Beobachtungen bei der Jerichograbung 1955. — *H. Walter*, Der Männerwall bei niedersächsischen Städten. — *W. Huesch*, Die Motilität der Stadtbevölkerung in verschiedenen Umweltsituationen. — *B. Lundman*, Die Vergleichbarkeit verschiedenartiger Angaben über die Körperhöhe im Aushebungsalter und in späteren Jahren. — *I. Schwidetzky*, Zur Differentialdiagnose zwischen Nordischen und Mediterranen auf Grund von Schädel- und Skelettmaterial.

7. 1956. 1. *M. Wolf*, Der Rhein als Heirats- und Wandergrenze. — *I. Schwidetzky*, Vaterschaftsdiagnosen bei unfraglichen Vätern. — *J. Gottschick*, Menschenkultur und Menschenhirn.

New World Antiquity (London)

2. 1955. 7. *K. B. Jamieson*, Biforms of the Americas (I).

8. *K. B. Jamieson*, Biforms of the Americas (II).

9. *J. Witthoft*, Texas Street Artifacts.

10. *J. Witthoft*, Man in America: a Typological Judgement. — *K. B. Jamieson*, Six Churches and Seven Caves: a Reply.

Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (México)

14. 1954-1955. 1. *M. Maldonado-Koerdell*, La historia geohidrológica de la Cuenca de México. — *H. K. Erben* y otros, Una contribución geológico-arqueológica. — *L. A. Arroyo de Anda*, Productos geológicos del Valle de México. — *R. Martín del Campo*, Productos biológicos del Valle de México. — *E. Dávalos Hurtado* y *A. Romano*, Las deformaciones corporales entre los mexicas. — *M. Vargas Castelazo*, La patología y la medicina entre los mexica. — *J. A. Hasler*, Los cuatro dialectos de la lengua nahua. — *J. A. Hasler*, Método de clasificación dialectal por correspondencia. — *J. A. Hasler*, Presencia poblana (?) en el náhuatl del Distrito Federal. — *G. Stresser Peau*, El nombre huasteco de la Ciudad de México. — *E. E. Wallis*, Toponimia otomí del Valle de Mezquital. — *H. Andrews*, Otomi place-names in the State of Mexico. — *H. Spotts*, Mazuhua place-names. —

D. Bartholomew, Palabras prestadas del español en el dialecto otomí. — *M. Swadesh*, Algunas fechas glotocronológicas. — *S. Rendón*, Morfología del nahuatolteco. — *O. Uribe*, Toponímicos otomies. — *C. G. Carlo Antonio*, La pluralización en pame meridional. — *W. Jiménez M.*, Síntesis de la historia precolonial del Valle de México. — *C. Lizardi Ramos*, Sincronología azteca-europea. — *P. Kirchhoff*, Calendarios tenocha, tlattelolca y otros. — *R. Noriega*, Sistema calendárico de los antiguos mexicanos. — *R. Hernández Rodríguez*, El Valle de Toluca. — *C. E. Dibble*, Los chichimecas de Xólotl. — *C. C. de Leonard y E. Lemoine V.*, Materiales para la geografía histórica de la región Chalco-Amecameca. — *P. Kirchhoff*, Composición étnica y organización política de Chalco. — *A. Olivera Sedano*, Cuitláhuac. — *N. Molins Fábrega*, El Códice Mendocino y la economía. — *A. Palerm y E. R. Wolf*, El desarrollo del área clave del Imperio Texcocano. — *P. Kirchhoff*, Land tenure in ancient México. — *F. Gillmor*, Estructuras en la zona de Texcoco. — *S. U. de Fernández de Córdoba*, Las ideas morales y el derecho penal entre algunos pueblos prehispánicos. — *C. Martínez Marín*, La "migración acolhua" del siglo XIII. — *G. Borgonio Gaspar*, Organización militar de los tenochca.

Sociologia (São Paulo)

17. 1955. 2. *A. Maynard Araujo*, A família numa comunidade alagoana. — *E. Borges Costa*, Relações de família em Cerrado e Retiro. — *A. Trujillo Ferrari*, A família em Potengi. — *H. Saito*, O cooperativismo na região de Cotia: estudo de transplantação cultural (III).

3. *C. Castaldi*, Um exemplo de catolicismo de "folk" na Bahia. — *H. Saito*, O cooperativismo na região de Cotia: estudo de transplantação cultural (IV). — *E. de Moraes Filho*, A Sociologia do jovem Comte (I).

4. *M. I. Pereira de Queiroz*, Funções sociais do teatro francês nos fins do século XIX. — *L. da Câmara Cascudo*, Considerações sobre as relações de vizinhança. — *H. Saito*, O cooperativismo na região de Cotia: estudo de transplantação cultural (V). — *E. de Moraes Filho*, A Sociologia do jovem Comte (II).

Wiener Völkerkundliche Mitteilungen (Wien)

3. 1955. 1. *Ch. von Fürer-Haimendorf*, Changes in the Authority System of a Deccan Tribe. — *H. Mandorff*, Problems of Fundamental Education in South Indian Villages. — *E. Stiglmayr*, Schamanismus der Negrito Südostasiens (II). — *J. Haekel*, Bestattungsbräuche und Totenerinnerungsmaße bei den Indianern Nordwestamerikas. — *Fr. Katz*, The Causes of War in Aztec Mexico. — *H. Fuchs*, Die Dekoration der Cunany-Keramik. — *H. Blaha*, Bemalte Hausmauern in Negerafrika. — *P. Fuchs*, Vorbericht über die Arbeiten der österreichischen Sahara-Expedition 1955. — *W. Loebel*, Einige Beobachtungen über religiöse Anschauungen bei den Mada und Sulgo der Mandaraberge (westliches Zentralafrika). — *M. Riad*, Some Observations of a Fieldtrip among the Shilluk. — *K. A. Rasoul*, Zar in Egypt. — *A. Hohenwart-Gerlachstein*, The Legal Position of Women in Ancient Egypt. — *W. Hirschberg*, Kultureinflüsse Meroes und Napatas auf Negerafrika.

2. *H. Bokelmann*, Ethnologie und Kulturphilosophie. — *M. Riad*, Of Fung and Shilluk. — *K. L. Fuchs*, "Mutterrechtliche" Spuren bei Berberstämmen. — *J. Haekel*, Zum ethnologischen Aussagewert von Kulturparallelen. — *G. Ansari*, Muslim Marriage in India. — *H. Stangl*, Ugarit und das Problem seiner Religion. — *O. Zerries*, Die Ayoré in Ostbolivien.



sociological abstracts

shows you:

WHAT is published

WHERE

by **WHOM**, in

England, Germany, France, India, Spain, the United States, Denmark, Japan, Brazil, Mexico, and shortly Finland, Sweden, Turkey and China.

sociological abstracts is published quarterly and contains over 1,000 abstracts yearly, of 200-300 words each.

For information
and subscription:

Leo P. Chall, Editor
SOCIOLOGICAL ABSTRACTS
218 East 12 Street
New York 3, N. Y., U. S. A.

Subscriptions are: \$3.50 to individuals; \$4.50 to libraries and institutions; \$5.00 foreign except Canada and Mexico.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA

ORGANO DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

Director: Dr. Lucio MENDIETA Y NUNEZ

SUMARIO DEL VOL. XVIII. NUM. 1.

1. — SOCIOLOGIA DEL ARTE. — Por Lucio MENDIETA Y NUNEZ.
2. — LA IDEOLOGIA COMO ELEMENTO COMPONENTE DE LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO. — Por Joseph S. ROUCEK.
3. — ASPECTOS IDEOLOGICOS Y DE JEFATURA DE LA REVOLUCION MEXICANA. — Por Rex D. HOPPER.
4. — ANALISIS DE LOS GRUPOS SOCIALES RURALES EN DOS SUB-DIVISIONES DIVERGENTES EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO: COLOMBIA (1930) Y HUNGRIA (1920). — Trabajo colectivo dirigido por Emile SICARD.
5. — CONSIDERACIONES DE ORDEN DOCTRINAL SOBRE LA REFORMA AGRARIA EN BOLIVIA. — Por Arturo URQUIDI.
6. — NECESIDAD DE UNA DISCIPLINA ESPECIALIZADA EN EL ESTUDIO DE LA REFORMA AGRARIA. — Por Luis E. HEYSEN.
7. — LA SOCIOLOGIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. — Por Bruce E. MELVIN y Abdul J. ARAIM.
8. — REQUERIMIENTOS Y TRINSECOS DE LA PESQUISA SOCIAL Y RESPONSABILIDADES DEL INVESTIGADOR. — Por Oscar URIBE VILLEGAS.
9. — LA SOCIOLOGIA EN AMERICA LATINA. — Por Robert WILLIAMSON.

La Revista cuenta, además, con importantes secciones bibliográficas e informativas.

Los pedidos y la correspondencia deberán dirigirse a:

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNAM.
TORRE DE HUMANIDADES 5.º PISO
CIUDAD UNIVERSITARIA
VILLA OBREGON 20, D. F.
MEXICO.

PAUL EHRENREICH

CONTRIBUIÇÕES PARA A ETNOLOGIA DO BRASIL

Tradução de Egon Schaden

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

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

Preço: Cr\$ 120,00

À venda na

LIVRARIA AGIR

Rua Bráulio Gomes, 125

São Paulo

STADEN-JAHRBUCH

Beiträge zur Brasilkunde

Vol. 4.º — 1956

Anuário de estudos brasileiros em língua alemã, publicado sob a direção do Professor Egon Schaden, da Universidade de São Paulo. Edição do Instituto Hans Staden.

Contém mais de vinte trabalhos originais sobre os mais variados aspectos da terra e da gente brasileiras, destacando-se estudos sobre Geobotânica, Zoologia, História, Folclore, Sociologia e Antropologia.

1 volume de 326 páginas, com numerosas ilustrações

Preço: Cr\$ 240,00

Pedidos ao INSTITUTO HANS STADEN

Rua Conselheiro Crispiniano, 53 — 12.º andar

São Paulo