

Revista de Antropologia

S U M Á R I O

THEODOSIUS DOBZHANSKY: A evolução humana	97
FREI PROTÁSIO FRIKEL OFM: Sinais e marcos de orientação e advertência indígenas	103
YOLANDA LHULLIER DOS SANTOS: A festa do <i>kuarüp</i> entre os índios do Alto-Xingu	111
EGON SCHADEN: Karl von den Steinen e a exploração cientí- fica do Brasil	117
FLORESTAN FERNANDES: Psicanálise e Sociologia	129
EGON SCHADEN: A Antropologia em face da Psicanálise	143
CARLOS BORGES SCHMIDT: Áreas de alimentação	151

PEQUENAS COMUNICAÇÕES

NOTICIÁRIO ● BIBLIOGRAFIA ● PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

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

A REVISTA DE ANTROPOLOGIA, órgão oficial da ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, publica-se duas vêzes 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

A EVOLUÇÃO HUMANA *

Theodosius Dobzhansky

Prof. da Columbia University, N. York

A descoberta de Darwin de que o homem é descendente de ancestrais não humanos pareceu repugnante a alguns de seus contemporâneos e ainda parece a algumas pessoas. Existe uma boa anedota de que, ouvindo a teoria de Darwin, uma senhora inglesa exclamou: "Nós descendentes de macaco, meu Deus! Esperemos que não seja verdade, mas se fôr, então queira Deus que não se torne geralmente conhecido". Para essa senhora era degradante estar relacionada, ainda que remotamente, ao macaco. Mas a novidade tornou-se geralmente conhecida e a maior parte da humanidade acostumou-se a êsse estranho parentesco. A teoria da evolução, ou melhor, o evolucionismo, tornou-se não apenas uma teoria científica, mas parte integrante da cultura ocidental. O universo não foi sempre como o observamos agora; é um produto da evolução cósmica, o começo da qual foi talvez uma tremenda explosão atômica, que, os físicos especulam, aconteceu há cinco e meio milhões de anos. O mundo vivo, a humanidade, assim como tôda a sua cultura e todo o progresso material, social e intelectual tudo isso evoluiu gradualmente a partir de antecessores diferentes.

Ainda há gente que discute se a evolução em geral, e se a evolução do homem em particular, é um fato, apenas uma teoria ou uma mera hipótese. A maior parte dessa discussão é devida apenas a um pensamento confuso. A maior parte da evolução aconteceu naturalmente nos tempos passados, quando ainda não existia ser humano, capaz de observar os acontecimentos e de nos transmitir essas observações. Os fatos pré-históricos não podem ser observados diretamente no presente. Não é possível repetir no laboratório a evolução do cavalo atual, a partir da espécie de cavalo com três unhas em cada pé até o cavalo moderno, com uma só. Não é possível repetir no laboratório a evolução humana do *Australopithecus* até o *Homo sapiens* moderno. E' evidente que êsses acontecimentos só podem ser conhecidos indiretamente mediante o método científico de indução e de dedução.

Mas isso não significa, naturalmente, que a teoria da evolução seja uma mera hipótese não comprovada. A teoria da evolução é bem provada por milhares de fatos observados por botânicos, zoólogos e antropólogos. São fatos que não têm sentido, exceto quando interpretados à luz dessa teoria. E' verdade que hoje em dia continua a existir gente que duvida da teoria da evolução. A maior parte dessas pessoas é sim-

*) Conferência realizada a convite do Grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 21 de maio de 1956.

plesmente ignorante dos fatos em que teoria se baseia. Porém, êste não é o caso de todos. Existem alguns (raras exceções) que conhecem os fatos relevantes, mas não aceitam a teoria da evolução. Êstes anti-evolucionistas são pessoas com preconceitos tão fortes que no caso dêles é totalmente inútil argumentar ou citar fatos. Infelizmente, se temos um preconceito emocional contra uma certa teoria, não a aceitamos. Há poucos anos existia um certo senhor no interior dos Estados Unidos que duvidava de que a Terra fôsse redonda — acreditava que era chata. Então, alguém lhe aconselhou que fizesse uma viagem ao redor do mundo. Êle fêz a viagem e continua convencido de que a Terra é chata, porque em nenhuma das partes do mundo em que viajou a viu redonda. Naturalmente da mesma forma é possível dizer que todos os fatos de homologia das estruturas orgânicas são simplesmente fatos sem significação; os órgãos homólogos são feitos apenas para nos atrapalhar, não significando nada. Mas êsse ponto de vista em nada ajuda. Na vida prática agimos como se a Terra fôsse uma esfera e não chata. Da mesma forma, moléculas, elétrons e tôdas as partículas dos físicos e químicos são hipóteses; mas nós também agimos como se essas hipóteses fôssem verdadeiras. Parece-me razoável dizer que a teoria da evolução está em situação análoga. Podemos agir como se fôsse verdadeira, embora não tenhamos visto a transformação de um *Australopithecus* em Neandertalense e a do Neandertalense em *Homo sapiens*.

No século passado, desde o tempo de Darwin até o fim do século, e no comêço do atual, os esforços dos biólogos eram consagrados primariamente a provar que a evolução de fato aconteceu. Como houvesse muita gente que duvidasse disso, os biólogos fizeram esforços para conseguir provas, especialmente no caso do homem. Preocupados com êsse assunto, não perceberam ou talvez não tenham acentuado o fato de que a evolução humana é um processo único, profundamente diferente da evolução dos outros organismos.

Não há dúvida razoável de que a nossa espécie, a humanidade, desce de outras espécies, não humanas e muito diferentes do homem. Nesse sentido a evolução humana é igual, é semelhante à de todos os outros organismos. Também não há razão para se supor que a base genética ou os mecanismos biológicos da evolução humana tenham sido diferentes dos que presidiram à evolução de todos os outros organismos. Os fatores genéticos, mutação, seleção, recombinação gênica no processo da reprodução sexual, todos êsses fatores que são importantes na evolução dos outros organismos, são-no também na evolução humana.

Mas isso é apenas uma parte da história. A evolução humana era caracterizada e continua a sê-lo pela existência de um fator único, que é a cultura. As bases da cultura humana são a capacidade de aprendizagem e a de transmissão dos conhecimentos adquiridos, não através das células sexuais, como é o caso da herança biológica, mas pela aprendiza-

gem. Tal capacidade existe quase exclusivamente em nossa espécie; entre os animais, apenas nas formas mais rudimentares. A diferença entre a evolução humana e a evolução biológica pode, pois, em atenção a êsse fator, ser chamada de diferença qualitativa.

As forças biológicas por si só não são suficientes para uma compreensão perfeita da evolução humana. Talvez um dia alguém escreva um livro sobre a história dos erros cometidos na interpretação do homem. Aí certamente serão mencionadas duas classes de erros. Para alguns a espécie humana é apenas uma espécie biológica, e os únicos fatores que nela agem são fatores biológicos. Êsse super-biologismo é a fonte dos erros do racismo e de muitos outros com êle relacionados. De outro lado, há muitas pessoas que julgam ser suficiente ignorar a natureza biológica do homem para fazê-la desaparecer. Tanto uns como os outros estão errados. A compreensão da natureza humana só é possível por meio de uma síntese do ponto de vista biológico com o da história da cultura humana.

A hipótese básica, na biologia moderna, para explicar a evolução biológica é que a adaptação dos organismos aos ambientes é a causa principal das mudanças evolutivas. As espécies biológicas mudam por ficarem melhor adaptadas aos ambientes, ou pela necessidade de manterem a adaptação a ambientes que mudam. O ambiente e a natureza biológica do organismo variam conjuntamente, em relações muito estreitas. Além disso, há na adaptação dos organismos ao meio ambiente dois aspectos que devem ser tomados em consideração.

O conceito de ambiente inclui não só fatores físicos, como temperatura, umidade, alimento, mas também relações entre organismos, entre indivíduos da mesma espécie e entre espécies diferentes que existam na mesma zona geográfica. No caso do homem, o ambiente inclui também as relações culturais e sociais.

O ambiente não permanece constante, não só no curso dos períodos geológicos, mas transforma-se também de um instante para outro. Logo, o organismo, para sobreviver, deve ser adaptado não a um ambiente, mas a uma série de ambientes diversos. Um organismo adaptado a um único ambiente não viveria por muito tempo. Sempre deve ser adaptado a vários.

Há dois métodos de adaptação orgânica à variedade dos ambientes. São: a) a especialização genética, b) a plasticidade geneticamente controlada.

Quando uma espécie vive numa região geográfica em que existem matas e campos, lugares mais quentes e mais frios, mais secos e mais úmidos, pode ela diferenciar-se em raças diversas, cada uma das quais é genética, hereditariamente, adaptada ao seu ambiente, ou melhor, a um ciclo de ambientes que existem na zona por ela habitada. É um processo de diferenciação orgânica; tipos biológicos são especializados para aproveitar diferentes aspectos do ambiente.

O outro método de adaptação é o desenvolvimento da plasticidade. O organismo reage às mudanças do ambiente por reações fisiológicas e psicológicas que são adaptativas a essas mudanças do ambiente. Há muitos exemplos de tal adaptação. O caso mais simples no homem é a manutenção da temperatura constante do corpo. No verão e no inverno a temperatura do nosso corpo é mais ou menos estável, porque existe uma série de mecanismos homeostáticos que reagem à mudança de temperatura do ambiente, de tal modo que a temperatura do organismo permanece mais ou menos constante. Graças aos mecanismos homeostáticos, a vida do organismo pode continuar normalmente nos ambientes instáveis. Outro exemplo: quando mudamos de altitude — digamos, gente que mora ao nível do mar viajando para montanhas ou vice-versa — enfrentamos mudanças de pressão de oxigênio no ar que respiramos. Mudanças de pressão de oxigênio provocam uma série de mudanças fisiológicas. A composição do sangue é alterada, e essa alteração adapta o organismo ao ambiente com diferentes pressões de oxigênio. Nas altas montanhas a quantidade de eritrócitos por mm^3 de sangue fica muito maior, dando-se também mudanças químicas na composição do sangue. Depois de morar na altitude, digamos, de 4.000 a 5.000 metros durante algumas semanas, o homem fica adaptado a essas grandes altitudes, não sofrendo mais com falta de oxigênio como sofria no começo.

Tal plasticidade do organismo, a sua capacidade de reagir por mudanças adaptativas, é naturalmente determinada pela herança — é determinada geneticamente. Isso é importante, porque na história da biologia existiu o erro do Lamarckismo. Os Lamarckistas pensavam que as relações são contrárias, isto é, que a adaptação ao ambiente é que muda a herança. De fato, a relação é justamente oposta: a capacidade do organismo de ser mudado pelo ambiente é determinada pela hereditariedade, pela estrutura genética do organismo.

Temos, portanto, dois métodos de adaptação do organismo à variedade dos ambientes: a especialização genética e o desenvolvimento de plasticidade por mecanismos fisiológicos homeostáticos. De fato, esses dois métodos não são alternativos. Na evolução orgânica, sempre existem lado a lado, sempre agem juntos, embora em algumas espécies, em certas condições, o método da especialização seja mais importante do que o da plasticidade e vice-versa. Na evolução do homem, a adaptação ao ambiente tornou-se cada vez mais deste segundo tipo. O ambiente físico em que vive a nossa espécie está ficando mais uniforme do que foi no passado. Tendo roupas quentes, podemos enfrentar temperaturas baixas; a refrigeração ajuda a enfrentar temperaturas altas. Enfim, com a tecnologia moderna é possível viver nos trópicos ou perto dos polos em temperatura mais ou menos semelhante. Temperatura, alimento, enfim o ambiente físico da nossa espécie é cada vez mais padronizado com o desenvolvimento da cultura. Exatamente o contrário se

passa com o ambiente social. As interrelações entre indivíduos, entre pessoas humanas — o ambiente social — se diversifica e complica progressivamente.

A adaptação ao ambiente por meio de especialização biológica é vantajosa quando o ambiente em cada zona habitada por uma raça ou uma espécie é mais ou menos constante. Quando o ambiente é instável e muda rapidamente, a adaptação mais eficiente é devida à plasticidade, por meio da capacidade de reagir adaptativamente a ambientes diferentes.

O desenvolvimento cultural, ou melhor, o desenvolvimento da base biológica para o desenvolvimento cultural deu grandes vantagens biológicas para a sobrevivência da nossa espécie. A herança biológica é transmitida de pais a filhos através das células sexuais. Toda a herança biológica que um indivíduo recebe de seus pais é transmitida através dessas células microscópicas. O óvulo e o espermatozóide contêm a soma total da herança biológica. A herança biológica pode ser transmitida exclusivamente de pais a filhos. Ninguém pode transmitir ou dar seus genes aos melhores amigos. Ao contrário, a herança cultural, a transmissão dos conhecimentos, dos costumes, dos pensamentos, de preconceitos, enfim, a transmissão da cultura é feita por intermédio de mecanismos totalmente diferentes. É realizada por aprendizagem. A transmissão da herança cultural é então muito mais eficiente do que a da herança biológica.

Em princípio, a herança cultural pode ser transmitida de qualquer pessoa a qualquer outra, independentemente das relações biológicas. A existência da herança cultural deu à nossa espécie uma vantagem absoluta sobre todas as outras espécies biológicas. A especialização genética nos caracteres psicológicos, no comportamento e nas características culturais, seria altamente inconveniente do ponto de vista da adaptação biológica.

Aqui talvez possamos mencionar um argumento falacioso, freqüente nas discussões sobre a evolução humana. É o seguinte: nós conhecemos raças de cavalos, raças de cachorros e de outros animais que diferem geneticamente no seu comportamento. Então é evidente que raças e tipos diferentes de homens têm diferenças psicológicas, diferenças de comportamento também geneticamente fixadas. Esse argumento é errado pela seguinte razão: as raças dos animais domésticos são adaptadas pela seleção humana a funções diferentes. Um cavalo de corrida foi selecionado para correr. Um cavalo de tração foi selecionado para este fim. Um cavalo de corrida com um sistema nervoso de um cavalo de trabalho não ganhará corridas. Um cavalo de trabalho com comportamento de cavalo de corrida seria um animal perigoso e inútil para a sua função. As diferenças psicológicas, as diferenças de comportamento, são, pois, uma

parte da adaptação dêesses animais às diferentes funções que o homem deseja ver neles para servi-lo.

Com o homem dá-se o contrário. Em tôdas as culturas conhecidas, em culturas primitivas e ainda mais em culturas avançadas, a fixidez de comportamento teria uma grande desvantagem. Em tôdas as culturas existem funções diferentes que o mesmo indivíduo realiza em períodos diferentes de sua vida. Também os filhos freqüentemente ganham a vida de modo diverso de seus pais. Os filhos de pescadores não raro são forçados a ganhar a vida como agricultores e os filhos de agricultores tornam-se pescadores. E nos tempos modernos, nas culturas mais avançadas, tais mudanças são ainda mais freqüentes e mais rápidas do que nas sociedades primitivas. Consideremos a revolução industrial. Foi um processo que mudou a profissão de milhões de pessoas no mundo inteiro. Os filhos dos agricultores se tornaram trabalhadores nas indústrias e nas outras funções da sociedade industrial. A especialização genética seria evidentemente um método insuficiente e ineficiente para a adaptação humana ao seu ambiente social. A singularidade da evolução humana sempre foi e continua sendo o desenvolvimento da plasticidade, especialmente nas características psíquicas. A evolução humana conduziu à estrutura biológica, estrutura genética da nossa espécie, que permite a todos os indivíduos normais aproveitarem a experiência da vida, aprendendo coisas novas e ajustando o seu comportamento a condições variáveis.

O homem continua ao mesmo tempo como espécie biológica, mas é um ser único no mundo vivo. E' uma espécie cuja evolução continua a realizar-se por meio dos mesmos mecanismos biológicos que podemos estudar nas môscas drosófilas, no milho, nos camondongos e até nas bactérias. Mas a evolução humana tem também outro aspecto, que é a evolução cultural. Esta é condicionada por bases biológicas, mas não determinada por elas.

A evolução cultural é uma terceira espécie de evolução que existe no Universo. Temos a evolução cósmica, que começou há talvez cinco bilhões de anos. Há dois bilhões de anos a evolução cósmica produziu uma nova forma de evolução — a da vida. E' evidente que a origem da vida há dois bilhões de anos não significava a cessação da evolução cósmica. A evolução cósmica e a biológica prosseguem conjuntamente. Entre um e meio milhão e um milhão de anos, apareceu uma espécie biológica nova, uma espécie altamente singular em comparação com tudo o que existia antes. E' a espécie humana, que desenvolveu uma nova faculdade, a da transmissão cultural. Iniciou um terceiro tipo de evolução, que é a evolução humana. As três evoluções prosseguem, pois, ao mesmo tempo.

Para compreender a nossa própria natureza e o ambiente em que vivemos precisamos levar em conta essas três evoluções: a cósmica, a biológica e a humana ou cultural.

SINAIS E MARCOS DE ORIENTAÇÃO E ADVERTÊNCIA INDÍGENAS

Frei Protásio Friel OFM

Também o natural das selvas faz uso, em seus sertões inóspitos, de sinais orientadores para a indicação de caminhos, viagens e outros fins. De certa maneira, constituem êles uma forma direta, embora bastante primitiva, de transmissão de mensagens, quer com sentido amistoso, quer hostil. Darei aqui algumas informações sôbre êsses sinais, que fiquei conhecendo entre os índios Kachúyana, tribo caraíba já bem dizimada do Rio Trombetas, bem como as explicações que a respeito obtive dos próprios silvícolas.

Entre êsses sinais podem-se distinguir duas categorias: 1.º Sinais puramente indicativos de caminhos, referentes exclusivamente à orientação de vias ou rumos a serem tomados. São o *osma yatótpere* e o *skarkátpere* ou *tskarkátpere*. 2.º Sinais informativos pessoais, ou seja, sinais que simbolicamente representam pessoas e que, antes do mais, informam sôbre elas, podendo, contudo, não excluir o sentido da orientação de caminhos. São os *kukúru*.

1. Sinais indicativos de caminhos

Existem duas espécies de sinais de orientação, feitos, principalmente na mata, por meio de galhos ou pequenos arbustos quebrados — o *osma yatótpere* e o *skarkátpere*, respectivamente — e usados tanto nas viagens como nas caçadas, ou seja, sempre que os índios andam em grupos separados. Os que vão na frente, marcam o rumo e os que os seguem podem, desta forma, encontrar com facilidade o caminho certo ou os companheiros que os precederam.

a) *Osma yatótpere*. E' empregado onde existem picadas ou trilhos de caça ou caminhos de comunicação entre as malocas. Podemos considerá-lo adequadamente como um sinal de fechamento ou trave feito nas encruzilhadas ou nas bifurcações dos caminhos; como um sinal negativo de orientação que indica por onde não se deve transitar. Quebra-se um galho mais ou menos grosso ou corta-se uma árvore fina de modo a que atravesse o caminho errado, fechando-o. Quem segue atrás fica orientado e sabe que deve tomar o caminho "aberto".

b) *Skarkátpere*. Enquanto o *osma yatótpere* é sinal de orientação em caminhos existentes, o *skarkátpere* o é na mata virgem, onde não existem trilhos. Assim, por exemplo, no ponto em que o caçador abandona a vereda de caça, primeiramente “fecha” o caminho com o *osma yatótpere*, indicando que aí terminou a sua marcha e que se desviou da vereda. A seguir, à medida que vai caminhando, vai quebrando um galho ou arbusto pequeno, de forma que a ponta quebrada indique o rumo de sua marcha. Este sinal é sempre feito quando se muda de rumo. Mas mesmo perfazendo trechos em linha reta, quando longos, de tempo em tempo se renova o *skarkátpere*. O caçador indígena está tão acostumado a usar este sinal que não se esquece de realizá-lo mesmo correndo atrás da caça — porco, anta ou o que quer que seja. O *skarkátpere* tem, assim, dupla finalidade: é um marco para os companheiros que vêm atrás, permitindo-lhes seguir as pegadas com facilidade, e é também sinal de indicação de rumo para o próprio caçador em seu regresso, quando se aventura em zona nova e desconhecida.

Querendo-se mais uma vez destacar a relação entre estes dois tipos de sinais, pode-se dizer que o *osma yatótpere* é um indicador de caminhos e estradas em áreas habitadas e conhecidas, enquanto o *skarkátpere* é, antes do mais, sinal de rumo em território sem caminhos.

2. Os *kukúru*

Um complexo de sinais de orientação um tanto diferentes e que se relacionam, principalmente, com pessoas ou suas atitudes, são os *kukúru*, termo que significa: imagem, figura, símbolo ou simplesmente sinal. Servem estes *kukúru*, em primeiro lugar, para uma orientação em sentido amistoso, sendo, em geral, convidativos. Entre eles se encontra o chamado *prêhnó kukúru*, o “sinal da gente” ou “figura simbólica da gente”, que por sua vez tanto pode ser um *totó-kukúru*, figura ou símbolo de homem, como um *worêdz.-kukúru*, figura de mulher. De outro lado, porém, existem, baseadas nestes mesmos conceitos de *kukúru*, expressões de uma atitude hostil ou, melhor, sinais de advertência ou ameaça. São o *prauwe-kukúru*, o sinal da flecha, e o *kami-kukúru*, o sinal de sangue, de que existem duas variantes: o sinal de sangue grande e o pequeno.

a) Os *kukúru* convidativos

Os *kukúru* consistem em paus ou varetas, mais ou menos retas e lisas, às vezes descascadas, de cerca de 1 m de comprimento, e que são fincadas no chão no meio do caminho, na porta, à frente ou mesmo dentro da casa. A vara simboliza a pessoa ou “gente”, sem distinção de sexo, idade ou número. Donde seu nome mais genérico de *prêhnó-kukúru* ou “sinal, figura, símbolo de gente”. No uso corrente, cada vara equívale a

um indivíduo. Querendo-se especificar o número de pessoas, usam-se varretas em quantidade equivalente. Conforme o sexo: uma vara simples, lisa, significa "homem". E', então, *totó-kukúru*, ou seja, símbolo, figura, sinal de homem. Um *kukúru* amarrado pelo meio com uma fibra de fôlha de palmeira, simboliza a mulher. O sinal assim diferenciado chama-se, então, *worêdz.-kukúru* ou seja, figura simbólica de mulher. Pode bem ser que esta diferenciação pela fôlha de palmeira provenha do costume de, em viagem, ser a mulher índia quem carrega o panacu ou jamachim, feito de palha, de sorte que a palha nas costas se teria tornado a expressão típica da mulher viajante. As crianças em geral não são indicadas ou, se crescidas, são mencionadas segundo a forma já relatada, como homens ou mulheres. Se houver necessidade de especificar as crianças com precisão, fincam-se junto ao grande *worêdz.-kukúru* outras varretas, *totó-kukúru* ou *worêdz.-kukúru* pequeninos, conforme seu número, o que é interpretado como a mãe com os respectivos filhos, meninos ou meninas.

Digno de menção é ainda o modo pelo qual êsses *kukúru* são fincados. Verticais, significam que as pessoas em aprêço estão presentes e se acham perto, na redondeza. Inclinação, porém, indicam a direção do local em que as pessoas representadas se encontram e devem ser procuradas.

O *prêhnó-kukúru* pode, por vêzes, expressar a idéia de coletividade ou totalidade (principalmente nos sinais de advertência, como depois veremos). Neste caso, usa-se uma vara ou pau mais grosso, de cêrca de 10 a 20 cm de diâmetro, que exprime a idéia de casa, clã, tribo, conjunto de homens, guerreiros etc.

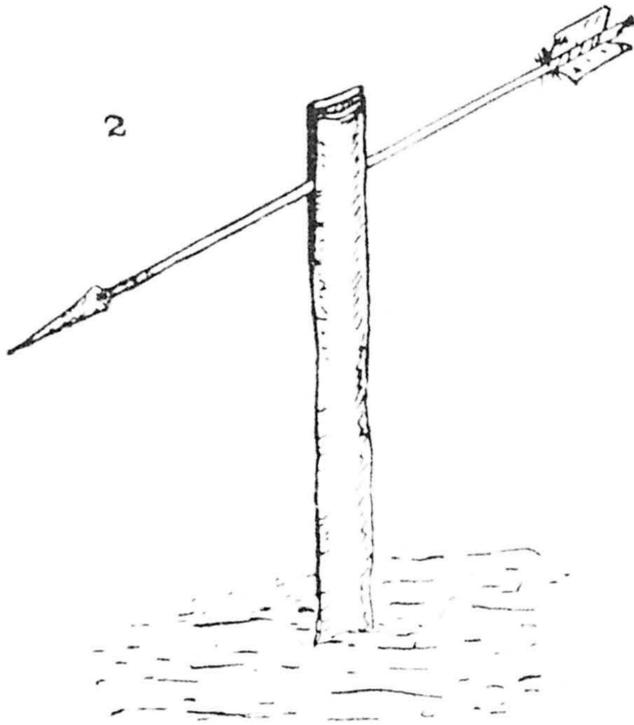
Apresentaremos agora alguns exemplos práticos, explicativos, fornecidos pelos próprios Kachúyana.

Suposição: 3 homens e 2 mulheres vão em visita a parentes ou amigos de outra maloca ou passam, no percurso de uma viagem, por uma maloca conhecida. Acontece, porém, que os moradores estão ausentes. No momento da partida, deixam, para noticiar a sua visita, estada ou passagem, os *prêhnó-kukúru* fincados quer dentro da casa, quer em determinada bôca de estrada, quando existem vários caminhos que saem da aldeia para o interior. Os próprios índios desenharam-me o esquema reproduzido na fig. 1. A representação pode ser interpretada da seguinte maneira: 3 *totó-kukúru* e 2 *worêdz.-kukúru* no caminho que segue o rumo da serra. Ou seja: passaram por aqui duas famílias, 3 homens e duas mulheres, que continuaram viagem pelo caminho da serra. Dessa forma, os habitantes da maloca ficam logo informados, em seu regresso, de que os transeuntes eram amigos, conhecidos ou, pelo menos, gente de paz. O aviso os tranqüiliza caso lhes faltem alguns objetos (digamos, uma pe-neira ou uns rolos de massa de mandioca) que os viajantes tomaram emprestados para a viagem. A dedução de que se trata de duas famílias é tirada da ordem ou do seguimento na colocação dos *kukúru*. Visto que

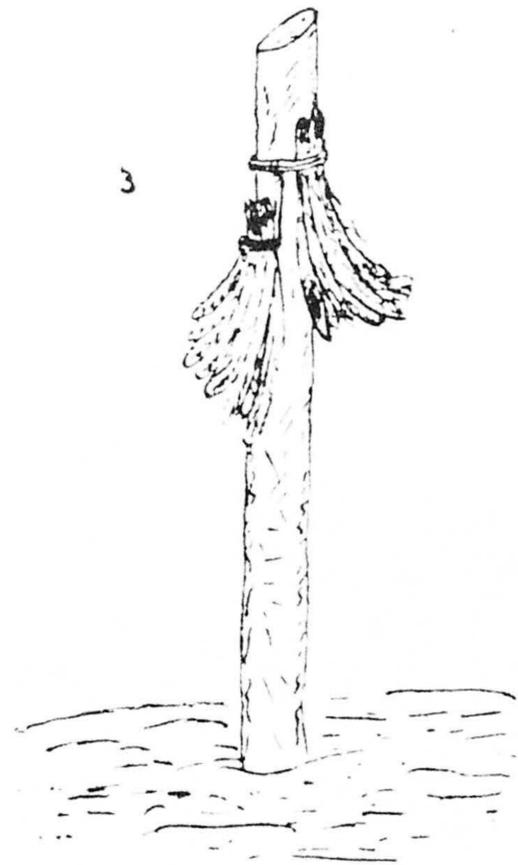
1



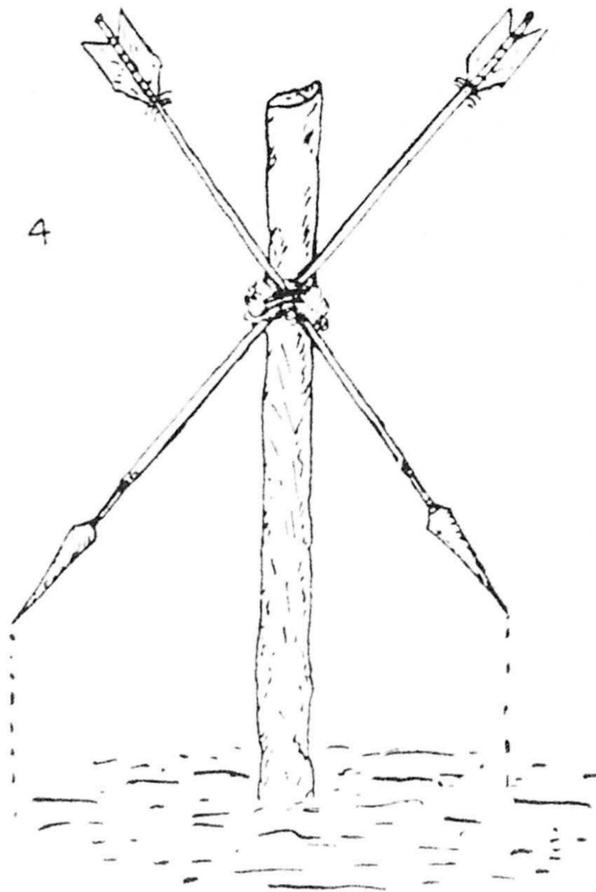
2



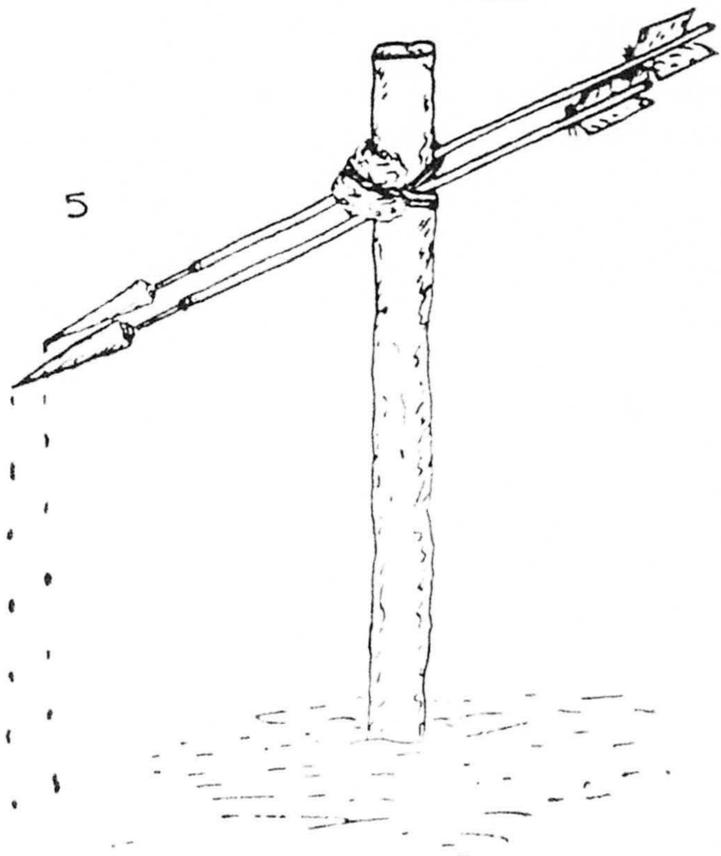
3



4



5



na marcha normalmente a mulher indígena precede o homem, a seqüência mulher-homem-mulher-homem-homem revela que se trata de duas famílias, a segunda provavelmente com um filho já adulto ou algum companheiro de viagem.

Além disso, o *prêhnó-kukúru* pode servir de aviso da parte dos moradores de uma maloca a outras pessoas.

Suposição: Alguém aguarda visita ou companheiros para uma viagem previamente combinada. Por qualquer motivo, a chegada desses companheiros tarda mais do que foi previsto. Não se querendo ou não se podendo mais esperá-los, deixa-se o *prêhnó-kukúru* dentro de casa, no caminho, no pôrto ou em outro lugar visível e apropriado, para indicar que se partiu e para onde se foi, mencionando-se inclusive aspectos circunstâncias, como, por exemplo, o número de pessoas que seguiram. Pelo número de varetas, os retardatários poderão, inclusive, saber se ainda há gente na maloca que lhes possa dar melhores informações.

Em se tratando de viagem em canoa, procede-se de modo semelhante. Fincam-se à beira do rio ou no pôrto os *prêhnó-kukúru* com as respectivas indicações, principalmente do rumo em que a viagem deve ser feita — rio-abaixo, rio-acima ou em sentido transversal do rio. Caso o pôrto ou ponto de saída fique longe da maloca, emprega-se um *kukúru* duplo: o primeiro, perto da casa, no caminho que conduz ao pôrto ou ao lugar das canoas, e o segundo, neste último local. Ou então, fecham-se todos os caminhos por meio do *osma yatótpere*, exceptuando-se aquêle que vai ter ao pôrto das canoas (que fica desimpedido, “aberto”), lugar onde depois se encontra nova orientação na forma de outros *kukúru* mais explícitos.

O *prêhnó-kukúru* também pode ser de importância no caso da aproximação de estranhos. Suposição: Avistam-se índios (ou civilizados) desconhecidos no pôrto. Se forem notados a tempo pelos moradores da maloca distante, a reação pode ser de dois tipos. Supondo-se que a visita seja de paz, não havendo, portanto, motivo para alarma, as coisas se passam sem maiores conseqüências, permitindo-se a aproximação dos forasteiros. Se, porém, os desconhecidos forem numéricamente superiores e se se observar em sua atitude algo inquietante, receando-se encontros desagradáveis, em geral se opta por uma retirada estratégica, quer desaparecendo simplesmente na mata virgem, quer, o que é mais freqüente, refugiando-se em maloca vizinha de parentes, para maior conforto e segurança. Não havendo na retirada nenhuma intenção hostil, mas simples precaução, e desejando-se, apoiado no refôrço da maloca vizinha, entrar em contacto com os estranhos, falar ou até mesmo negociar com eles, finca-se no chão o respectivo sinal, na boca da estrada que conduz ao lugar em que se encontram no momento. As mais das vêzes é esse sinal um *prêhnó-kukúru* coletivo, um pedaço de pau roliço, meio grosso, do comprimento de um *kukúru* comum, o qual, por sua grossura, ex-

pressa a idéia de coletividade (casa, tribo etc.). Tal sinalização revela que, se os estranhos forem pacíficos, poderão seguir o caminho indicado e encontrar a gente tôda naquela maloca. Mas que, se agirem de má fé, deverão contar com a resistência de tôda a tribo. Para demonstrar a boa intenção de sua parte, “fecham” todos os caminhos secundários ou bifurcações com os *osma yatótpere*, deixando aberto apenas o caminho certo. Em tais casos, os forasteiros podem prosseguir sem medo ou receio de cilada, pois se trata de sinais amistosos, convidativos.

b) *Os kukúru de advertência*

Continuando na suposição acima formulada, pode acontecer, ao contrário, que de modo algum queiram receber os estranhos ou entrar em contacto com êles, com receio de danos ou inimizade, feitiço ou doenças. Para expressar essa atitude, fincam-se no caminho os sinais de advertência. São expressões de admoestação, de ameaça, de hostilidade, de um “alto lá!” e de uma ordem de retirada. Embora o Caraíba hoje em dia já não possua muitas qualidades guerreiras, tendo se tornado covarde e traiçoeiro em seu modo de guerrear, atacando apenas quando em superioridade numérica, não deixa de conservar ainda certos costumes dos antepassados. Não mata sumariamente o seu adversário real ou suposto, mas chama-lhe primeiro a atenção, ameaça-o com certos sinais amedrontadores e dá-lhe, de início, oportunidade para retirar-se (o que, em geral, mais lhe agrada). Neste ponto conservou ainda algo da tradição de guerra de seus ancestrais, que, em muitos aspectos, realmente conheciam o “fair play”, mesmo na luta.

Geralmente o primeiro sinal de advertência e ameaça é o chamado *prauwe-kukúru* ou “sinal de flecha”. Consiste numa vareta mais forte, fincada no meio da estrada, em pé, para indicar parada forçada: “Alto lá!” Na extremidade superior, é fendida, e nesta fenda se encaixa uma flecha do tipo *rahó*, flecha de taquara (fig. 2). Na realidade, é uma flecha de caça destinada a animais maiores (porcos, antas etc.), mas serve também para a guerra. Se há tempo suficiente, fabrica-se para o *prauwe-kukúru* uma flecha especial, chamada *kuhakpá*, flecha de guerra, destinada exclusivamente a matar homens. A *kuhakpá*, que é também de taquara, distingue-se, porém, da flecha de caça tanto na forma, como na colocação da ponta. Sempre, porém, a ponta da flecha do *prauwe-kukúru* é tinta com urucu para simbolizar o sangue. A flecha é dirigida na direção da qual se esperam os estranhos ou inimigos. Êste *prauwe-kukúru* é quase sempre o primeiro “sinal de sangue” e de ameaça; fala a linguagem clara de uma atitude hostil. Deve ser interpretado da seguinte maneira: “Para trás! Aqui estão os homens da tribo (símbolo: vareta grossa, coletiva; *prêhnó-kukúru* ou *totó-kukúru* coletivo) para barrar-vos o caminho com as armas (símbolo: flechas dirigidas contra os ádvenas, no meio do

caminho), que se tingirão em vosso sangue (símbolo: a ponta de flecha vermelha de urucu)". Ou, mais precisamente, na expressão do índio Muí: "Vai-te embora ou minha flecha te come!...".

Ao conhecedor da mata e de seus habitantes, êste sinal é suficiente para que inicie a retirada. Mas, pode acontecer ou que não se veja o *prauwe-kukúru* ou que os invasores não levem a advertência muito a sério ou, ainda, que a tomem como rebate falso, sem conseqüências. O índio, porém, que vê no prosseguimento da marcha e na aproximação, depois dêsse primeiro aviso, uma atitude hostil, põe, então, um segundo marco de parada forçada ou caminho, o *kamí-kukúru*, ou "sinal de sangue", que pode ser feito de dois modos, sendo designado, conforme a variante, por *ptchine*, ou seja, sinal de sangue "pequeno", ou por *akáne*, *akánro*, sinal de sangue "grande".

Também êste sinal de sangue pequeno consiste em um pau fincado no meio do caminho. Ao redor da vareta, no centro, são amarrados alguns tufo de penas de arara vermelha (*kuyari*), as quais, mais uma vez, exprimem a idéia de sangue (fig. 3). O modo de ler êste *kamí-kukúru* é o mesmo já mencionado; mas êle é mais insistente: "Alto! Aqui estamos nós, os homens da tribo (símbolo: o *totó-kukúru* no meio da estrada). Para trás! Senão corre sangue! (símbolo: as penas vermelhas de arara)".

Mas existe, mesmo na opinião dos índios, gente "cabeçuda", que, atrevida demais, passa por cima de tôda e qualquer advertência e ameaça. A inobservância do *prauwe-kukúru* e do *kamí-kukúru* dá ao índio a certeza da intenção hostil dos estranhos. Mesmo assim, o índio lhes dá ainda uma última oportunidade, na forma de uma admoestação que, ao mesmo tempo, equívale a uma declaração de guerra e sentença de morte. E' o "grande" sinal de sangue, *kamí-kukúru akánro*. Novamente, no meio da estrada, finca-se uma vara mais grossa. Mas desta vez, colocam-se duas flechas do já mencionado tipo *rahó* ou *kuhakpá*, em forma de cruz. Elas são encaixadas na fenda da madeira ou simplesmente amarradas ao lado, de modo a fecharem a estrada, enquanto suas pontas são inclinadas para baixo como que provindo da mata vizinha (fig. 4).

Uma variante dêsse tipo consiste numa colocação diferente das flechas. Neste caso, não são amarradas uma sôbre a outra, em forma de cruz, mas paralelamente, à direita e à esquerda do *prêhnó-kukúru*, endereçadas no rumo de onde devem vir os forasteiros (fig. 5). E', portanto, um *prauwe-kukúru* mais elaborado.

Em ambos os casos, porém, as pontas das flechas são abundantemente tintas com urucu e na emplumação ou também na ponta da amarração no *prêhnó-kukúru* coloca-se um novêlo de entrecasca bem desfiada, da castanheira de macaco (provavelmente a *Couroupita guyanensis*). Ensopa-se bem êste novêlo com a seiva expremida da própria casca, misturada com água. Devido à colocação inclinada das flechas, o líquido escorre lentamente, flecha abaixo, até a ponta, colorindo-se com o urucu, e "a flecha pinga sangue". Êste sinal é o último apêlo e significa: "Parem

aqui ou corre sangue! As nossas flechas vos alvejarão de ambos os lados da estrada e vos matarão!...”.

Pelo sentido, uso tradicional e aplicação atual dêsses *kukúru*, sejam êles sinais amistosos e convidativos, sejam ameaçadores e hostis, pode-se concluir que os Caraíba de outrora devem ter tido um amplo código de civilidade e honra guerreira, do qual os atuais *kukúru* provàvelmente não passam de fragmentos. De fato, os próprios índios contam que “os antigos”, quer dizer, seus antepassados, possuíam e usavam muito maior número dessas convenções da mata, as quais, com o correr dos tempos, caíram em desuso e esquecimento. Aqui, como em muitos outros setores, observa-se mais uma vez o murchar e a decadência de uma cultura condenada a extinguir-se, mesmo sem a influência direta da civilização moderna.

Especialmente os sinais de advertência hostil podem ser de interêsse, pois que permitem vislumbrar algo dos antigos costumes de guerra. Como se vê, pelos vários *kukúru* (*prauwe-* e *kamí-kukúru*) procura-se intimidar e amedrontar o inimigo real ou suposto. E obedecendo a êstes sinais, o adversário tem a retirada franqueada. Hoje, pelo menos, não agrada ao índio tomar a iniciativa de lutas e contendias e — diga-se de passagem — na maioria dos casos realmente emprega êstes sinais como rebate falso para enganar o adversário, especialmente quando se sente inferior, fraco e em posição desvantajosa.

Segundo a explicação dos Kachúyana, tanto os sinais indicativos de caminhos, como os *kukúru* pròpriamente ditos, são convenções “intercaraíbas”. São entendidos e usados por tôdas as tribos de seu mundo, que é o Rio Trombetas e seus afluentes. Outrossim, que êstes sinais são antiqüíssimos, arraigados pela tradição, e de grande valor prático na vida nas selvas, revela-o o simples fato de, mesmo entre os caçadores amazônicos da população cabocla e semi-civilizada, de descendência indígena, o costume das marcações de caminhos e rumos (*osma yatótpere; skarkátpere*) se conservar até hoje em uso com o mesmo sentido e na mesma forma de execução encontrados entre os índios Kachúyana e outras tribos do Rio Trombetas .

A FESTA DO KUARÜP ENTRE OS ÍNDIOS DO ALTO-XINGU *

Yolanda Lhullier dos Santos

Do ponto de vista etnológico, a zona compreendida pelos rios da cabeceira do Xingu, apesar de apresentar um mosaico de tribos provinidas de grupos lingüísticos diversos, se caracteriza por uma relativa homogeneidade cultural. Já Karl von den Steinen insistia, em fins do século passado, no elo comum que ligava tôdas essas tribos. O mesmo aspecto foi notado pelo Capitão Vasconcelos, que, em seu livro "Expedição ao Rio Ronuro", diz: "As populações indígenas, que aí se encontram, vivem na maior intimidade, umas com as outras, e possuem essencialmente, como é natural, os mesmos costumes e tendências. Se é verdade que não falam a mesma língua, entendem-se mütuamente, tanto assim que se visitam assiduamente, mantendo grande convivência entre si, pois suas aldeias são franqueadas, umas às outras, por bons e limpos caminhos, absolutamente desprovidos de qualquer defesa". (Pág. 81). Em nossos dias, alguns estudiosos também chamaram a atenção para o fato de tôdas as tribos, a despeito de sua diversidade, possuírem muitos elementos culturais em comum, devido, em grande parte, à constância e intensidade das relações comerciais intertribais. Na mitologia, grande número de textos, como o da origem do fogo, do aparecimento do dia (sol), da formação dos rios, são comuns a tôdas as tribos da região.

A festa máxima dos índios xinguanos é a do *kuarüp*, a única grande festa religiosa aí realizada, comemoração de tristeza e pesar. Antes do *kuarüp*, fazem a festa do *javari*, que é uma preparação daquela. O *javari* é uma festa levada para o Xingu pelos índios Trumái e mais tarde adotada pelas outras tribos. E' realizada em homenagem ao desaparecimento de um cacique de sangue, e quem a patrocina é sempre um parente do morto, ou pessoa que vivia em sua casa.

Não há época para a realização de um *kuarüp*; entre um e outro, intercala-se às vêzes um período de vários anos.

Os preparativos processam-se com vários dias de antecedência. E' durante êste período que os guerreiros pintam o corpo com urucum (côr vermelha) e carvão resinoso (côr preta). Alguns dêles usam também

*) Agradecemos a Orlando Vilas-Boas as facilidades que nos proporcionou durante a permanência no P. I. Capitão Vasconcelos.

vários enfeites. As lutas (*ruka-ruka*), características das tribos do Xingu, são realizadas todos os dias e servem de treino aos guerreiros que irão lutar no dia de festa, como também de ensinamento para os meninos. O capitão e os guerreiros da tribo fazem as demonstrações.

Os ensaios dos tocadores de flauta (*uruá*) também são feitos com alguns dias de antecedência. As flautas, de uns dois metros de comprimento, têm dois canos, um para o som grave e outro para o agudo. Tomam parte só dois índios, geralmente de tribo vizinha. No *kuarüp* a que assistimos em julho de 1956, quem dava a festa eram os Yaulapití com a cooperação dos Meináko, duas tribos muito ligadas uma à outra por grande número de casamentos.

Os índios que tocam o *uruá* pintam-se cuidadosamente com os motivos ornamentais característicos da pintura corporal, vestindo os apetrechos da festa: braçadeiras, diadema, colares etc. O movimento que fazem é o seguinte: dois índios, um ao lado do outro, começam a tocar. O ritmo é monótono, pois é sempre o mesmo. O compasso é dado pela batida do pé direito, com mais força que o esquerdo. Principiam a andar, sempre batendo com o pé, para marcar o ritmo. Dirigem-se para uma das casas e aí fazem três movimentos, fazendo menção de entrar, mas só entram no terceiro. Dentro da casa, fazem três evoluções, cruzando-se um com o outro, e saem novamente, um atrás do outro (por ser a abertura da casa muito estreita). Quando entram numa das casas, convidam duas moças para segui-los, e se o aceitam, elas os acompanham, seguindo-os uma de cada lado, com o braço direito no ombro do homem, e o outro fazendo um movimento rítmico de encontro ao peito, que serve para marcar o compasso. Pedem, ao entrar em cada casa, ao espírito mau que permaneça afastado, e que dentro da casa reine a alegria. É considerada a única demonstração de alegria feita num ritual xingano. Neste ritual permanecem horas e horas sem descanso. Além da constante batida do pé, é difícil manter levantada a flauta, que é bem pesada.

Outro preparativo muito importante, essencial para a realização da festa, é a pesca do timbó. Partem para o "timbó", como eles dizem, todos os guerreiros da tribo, enquanto as mulheres ficam na aldeia, preparando os beijus, que são feitos em grande quantidade para o dia da festa. Os pescadores levam os apetrechos necessários para uma ausência de três dias ou mais.

Para a pesca do timbó escolhe-se de preferência um lugar em que haja muito peixe. Cortam-se vários paus, que são fincados nágua, formando uma barreira. Depois, batendo com timbó, os índios conseguem empurrar para o local o peixe, que é ali aprisionado. Logo após a pescaria, assam os peixes, sem limpá-los.

A volta dos que foram para a pescaria do timbó é esperada com muita ansiedade; logo após marca-se a data, geralmente para daí a uns

três dias, para haver tempo de se enviarem os mensageiros (*pariá*) às outras tribos e se esperar a chegada destas.

Um grupo de guerreiros parte para o mato a fim de cortar os troncos cerimoniais que ainda faltam, pois alguns já foram cortados anteriormente. Irão servir para os *kuarüp*, nome que se refere à madeira empregada, jatobá ou ipê.

Os *pariá* enviados às outras aldeias partem algumas vêzes acompanhados, outras não, mas vão sempre com seus adereços e apetrechos. Ao chegarem à aldeia que vai ser convidada, o cacique lhes pede que se sentem no terreiro, oferece-lhes piqui e beiju, e recebe o convite. Após uma troca de presentes, os *pariá* voltam e a tribo começa a preparar-se para ir ao local da festa.

Na manhã da festa, pintam os troncos, cerimônia a que as mulheres não podem assistir. Os troncos, cortados e preparados, são da altura de 1,40m, e bem grossos, tendo todos a mesma grossura. A pintura é feita com tinta preta e vermelha. Os ornamentos representam simbolicamente os que são usados no corpo humano. No alto, há um cocar de penas de côr amarela, tendo prêsas seis penas grandes, de diversas côres (azul, amarelo, vermelho e prêto), que representam o cocar usado pelo índio. Logo abaixo, vem uma parte de poucos centímetros de tronco descoberto, a seguir, vem amarrada uma braçadeira (de tiras de algodão pintado de vermelho), que representa a que é usada na parte superior do braço. Mais abaixo, a pintura ornamental (em prêto e vermelho), com os motivos característicos do respectivo sexo. O motivo indica, pois, se o *kuarüp* é de sexo masculino (se morreu um cacique ou alguém importante) ou feminino. Após o desenho que representa o tronco vem uma parte descoberta, e mais abaixo uma jarreteira, seguindo-se por fim a zona correspondente à parte inferior das pernas e aos pés. Assim, cada *kuarüp* representa um indivíduo que morreu e vai ser comemorado na festa. O respectivo *kuarüp* é preparado pela família do morto.

No dia da festa dá-se a tirada do luto. Um índio lava o outro com um pouco d'água, simbolizando que está livre do luto que vinha mantendo por um morto da família. A viúva cujo marido morto deva ser comemorado põe-se a lamentá-lo.

Alguns índios, inclusive mulheres e crianças, fazem escoriações no corpo. Usam, para isto, um pedaço de madeira em que estão inscrutados dentes de peixe; passam-no pelas costas, braços e pernas, em movimentos ao longo do corpo. Depois de as escoriações sangrarem um pouco, passam às vêzes pimenta, para mostrar que resistem bem à dôr, demonstração de sofrimento pelo morto que cultuam na festa. A tarde tôda se passa com os preparativos: tirada do luto, chôro, escoriações e pintura do corpo.

Ao entardecer começa o afluxo de mulheres e crianças yaulapití para o terreiro, onde estão plantados os troncos. Até aí as mulheres não participaram da festa, a não ser no preparo do piqui e do beiju.

Os pajés ornamentados vêm com dois maracás, e começam a cantar. Pulam de uma perna para a outra, sempre acompanhando a mesma cantilena. As outras tribos se aproximam dando pequenos gritos. Mandam na frente os *pariá* e os pajés, que tomam assento no terreiro, defronte dos troncos que estão cobertos por um estrado de sapé. Aí a tribo hospedeira lhes oferece charutos (de fumo selvagem) e deixa-os sòzinhos. Assim, cada tribo vem até o terreiro: a dos Auetí, a dos Aurá, a dos Kamayurá e a dos Guikúru.

Cada grupo, formado pelos pajés e *pariá*, fica isolado num canto. Mais tarde aproxima-se a tribo, só os homens, que vêm pintados e com todos os apetrechos: arcos e flechas, carabinas (alguns a têm), cocares, diademas, braçadeiras, uruá e archotes na mão. Pulam e dançam, cantando uma canção guerreira. Fazem algumas evoluções, tendo como centro do círculo o terreiro, onde estão plantados os troncos, e, para finalizar, dirigem-se para o centro, brandindo as armas; dispersam-se logo em seguida, encaminhando-se cada qual para o lugar em que se encontra a sua tribo acampada. Nos acampamentos, a mais ou menos um quilômetro do terreiro, pois não podem aproximar-se mais, estão as mulheres e as crianças das tribos visitantes, que não tomam parte na festa.

O resto da noite, à volta dos troncos, permanece apenas a tribo que dá o *kuarüp*, além dos pajés e *pariá* das tribos visitantes. Aos visitantes servem piqui, peixe e beiju em abundância.

No dia seguinte, quando o sol já está alto, começa o *ruka-ruka*, que é uma luta esportiva, em que tomam parte todos os guerreiros das tribos componentes da festa. Chegam as tribos com os apetrechos (panelas, cestos, rêdes etc.), instalando-se cada qual num canto do terreiro. Na frente senta-se o cacique e atrás dêle as mulheres com as crianças, formando a assistência. A tribo hospedeira espera os visitantes no centro do terreiro. Chegam os guerreiros, que são apresentados pelos caciques. Postam-se em fila, e é feita a chamada dos nomes dos lutadores. Tomam posição, um na frente do outro, limpam as mãos na areia, agacham-se. Um segura a mão direita do outro e, com a esquerda, tenta agarrar-lhe o pescoço. Vencedor é quem consegue fazer com que o adversário tire o joelho da terra; assim, derruba-lo-á facilmente, fazendo-o cair de costas. Gritam muito durante a luta, tanto os lutadores como a assistência.

Verifica-se que lutam por esporte, sem rancores, e até os meninos lutam. Porém a atenção sempre está dirigida para a competição dos caciques de duas tribos, principalmente se estas estão em choque. Antes do sol muito forte, encerra-se a luta e as tribos visitantes preparam-

se para partir. Enquanto isto, se serve mais beiju, peixe e piqui, e os tocadores de flauta das tribos visitantes fazem uma oferenda ao hospedeiro. O piqui oferecido é tirado do fundo do rio, onde há oito meses está depositado.

A festa do *kuarüp* é, como já dissemos, uma comemoração fúnebre. Nela tomam parte ativa somente os homens, pois as mulheres fazem apenas o choro ritual, em que são secundadas por algumas crianças.

O mito em que a festa se baseia dá como local de sua criação a região da praia do Morená, na confluência dos rios Ronuro, Batovi e Culue-ne, que são os formadores do Xingu. Foi aí que *Maivotsin*, o herói mítico, criador do seu povo, plantou na areia da praia doze toros de madeira, sendo seis representativos do sexo feminino e seis do masculino. Em cada tronco pintou os motivos correspondentes: o do sexo feminino (a jibóia) e o do sexo masculino (o peixe), o que servia para diferenciar os troncos que dariam origem ao homem e à mulher.

Maivotsin, o pai das tribos, fez um fogo diante de cada tronco. Entoou um canto, evocando todos os protetores para que dessem vida a esses troncos. Cantou durante a noite toda, desde antes do pôr do sol até de madrugada, mas os troncos não se animaram. Começou a chorar. Aí os peixes saltaram de dentro da água e se regozizaram com a criação. Os peixes e os pássaros fizeram uma grande algazarra. O sol surgiu, e os troncos começaram a movimentar-se. *Maivotsin*, ao ver tal fato, começou a cantar animado. Chegaram as onças (que representam as outras tribos vizinhas) e começaram a lutar com os peixes (que são as pessoas de status social mais baixo da tribo criada).

Interpretação. Com esse mito os índios xinguanos não explicam a criação da espécie humana, mas a de um determinado povo, os *yaulapití*, pois *Maivotsin* é um velho índio *yaulapití*, que existiu há muito tempo. Todas as tribos xinguanas, porém, realizam a festa do *kuarüp*, com exceção dos Trumái.

Feito o *kuarüp*, que tem por ensejo a morte de um chefe influente, acreditam os índios que os espíritos dos mortos são libertados, seguindo para uma aldeia distante que fica no alto (talvez o céu). Assim como o herói cultural cria a dinastia dos chefes, o *kuarüp* liberta o espírito do morto, que vai reviver em outra aldeia. Acreditam que antes de ser feito o *kuarüp*, o espírito do morto estava prêsso à terra (às árvores, às florestas, aos rios). Só com a realização do ritual, em que o espírito é encarnado na madeira (tronco do *kuarüp*), é ele libertado.

Os toros criados por *Maivotsin* representam indivíduos de alta posição social (como seja um capitão ou cacique). Como os troncos são individuais, o número de pessoas influentes é sempre reduzido. Os índios de status inferior, representados pelos peixes do mito, não possuem *kuarüp*, podendo, no entanto, ser cultuados durante a festa.

De manhã encerra-se a festa, por ter a fôrça dos mortos voltado para os vivos. Então os *kuarüp* são atirados ao rio, permanecendo para sempre no leito profundo das águas.

* * *

BIBLIOGRAFIA

- Karl von den Steinen, *O Brasil Central*. Tradução de Catarina Baratz Canabrava. Brasiliana Formato Grande, vol. III, São Paulo, 1942.
- Karl von den Steinen, *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Tradução de Egon Schaden. Departamento de Cultura, São Paulo, 1940.
- Capitão V. da F. Vasconcelos, *Expedição ao Rio Ronuro*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, publicação n.º 90. Rio de Janeiro, 1945.

KARL VON DEN STEINEN E A EXPLORAÇÃO CIENTÍFICA DO BRASIL *

Egon Schaden

Professor da Universidade de São Paulo

Nota biográfica

Em 7 de março de 1955 transcorreu o centésimo aniversário do nascimento de Karl von den Steinen, cientista ativo e competente que, realizando duas expedições às nascentes do Xingu, contribuiu de maneira notável para o conhecimento das nossas culturas indígenas e, de modo geral, para a exploração científica do Brasil.

Natural de Mühlheim sôbre o Ruhr, Karl von den Steinen concluiu o curso secundário aos 16 anos de idade, passando a estudar medicina em Zurique, Bonn e Estrasburgo, e especializando-se depois como psiquiatra em Berlim e Viena. Interessado na investigação de problemas ligados às enfermidades mentais e ao seu tratamento nos diferentes países, empreendeu aos 24 anos uma viagem em redor do mundo (1879-1881), por ocasião da qual se encontrou na Polinésia com Adolf Bastian, o fundador do museu etnológico de Berlim. O fato teve importância decisiva para o jovem cientista, cuja carreira, confessava-o êle próprio, teria tomado rumo bem diverso, não houvesse êle deparado no registro de hóspedes do hotel de Honolulu com a indicação "Dr. Bastian — Berlim". Bastian cativou-o logo através do poder sugestivo de sua personalidade, entusiasmando-o pela etnologia¹. Imediatamente von den Steinen pôs mãos à obra, colhendo com algumas tribos polinésicas as suas primeiras experiências, que mais tarde, daí a vários decênios, quando realizou o estudo exaustivo da arte dos marquesanos, sôbre a qual escreveu uma obra prima em três volumes, se lhe haveriam de revelar bastante úteis. A viagem seguinte, de 1882 a 1883, realizou-a à Geórgia meridional na qualidade de membro da expedição alemã à região polar, incumbido principalmente de fazer observações no campo das ciências naturais. Ao regressar, empreendeu em 1884, partindo de Buenos Aires, a sua primeira expedição etnológica ao território do alto Xingu, no Brasil Central. Nos anos de 1887 a 1888 tornou a percorrer a região, com o intuito de visitar as tribos indígenas do Kulisehu, tributário oriental do Xingu. Depois de voltar à pátria, dedicou-se à elaboração do material colhido, foi nomeado professor da Universidade de Marburgo e, a seguir, de Berlim, realizou

*) O presente trabalho, escrito em língua alemã para o "Staden-Jahrbuch" (edição do Instituto Hans Staden, São Paulo), que o publica em seu 4.º volume (correspondente a 1956), foi apresentado, em português, à 2a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador no mês de julho de 1955.

uma expedição científica às Ilhas Marquesas e organizou a secção sul-americana do museu etnológico de Berlim, onde mais tarde exerceu as funções de diretor. Faleceu no dia 4 de novembro de 1929 em Cronberg no Taunus.

Posição científica

No tocante às suas preocupações teóricas, Karl von den Steinen pertencia a uma corrente etnológica ordinariamente caracterizada pelo rótulo de evolucionismo. Adolf Bastian, o principal representante dessa teoria na Alemanha, esforçava-se naquele tempo, através de inúmeros livros e artigos, por fundamentar uma ciência humana que, pelo recurso aos conhecimentos etnológicos, levasse finalmente a uma nova psicologia, mais bem alicerçada. Tratava-se de investigar a psique através de sua manifestação na pluralidade das configurações culturais, que, porém, sempre e em tôda parte teria por base a unidade fundamental do gênero humano. Filha do século dezenove, essa teoria, orientando-se pela noção do progresso, levava os cientistas, no estudo dos povos primitivos, a descobrir o que nestes houvesse de primitivo ou pouco diferenciado, com o objetivo de determinarem a linha geral da evolução das culturas. Deve-se todavia notar que Bastian e sua escola não tomaram sem mais nem menos da idéia de evolução tal qual ela se difundia rapidamente pelos escritos de Darwin, transpondo-a para o domínio da pesquisa etnopsicológica e etnológica. O próprio Bastian, por exemplo, era adversário decidido do evolucionismo biológico. E, além do mais, os referidos etnólogos, embora interessados primordialmente na descoberta de leis interiores que regessem os processos de mudança cultural, não deixaram, contudo, de investigar também as relações histórico-culturais, na medida em que lhes parecessem significativas e passíveis de análise no tempo e no espaço, quer se tratasse das migrações desta ou daquela tribo, quer da transmissão de determinados elementos culturais. Era natural que tais fatos ocupassem o segundo plano na ordem das cogitações, uma vez que se tinha em mente a constituição de uma etnologia como disciplina psicológica, e não histórica. E isto por sua vez decorria do fato de até os fins do século passado faltarem de todo os estudos metodológicos que pudessem servir de base a uma etnologia como história cultural dos povos primitivos, ou seja, das tribos "sem história".

A posição científica de Karl von den Steinen era, sem dúvida, evolucionista, porquanto êle se preocupava, antes de mais nada, em reconhecer no aborígene brasileiro o homem da idade da pedra, investigando-lhe as formas de vida com a finalidade de, como êle próprio dizia, obter uma visão mais profunda da pré-história do espírito. Com efeito, interessavam-no especialmente os problemas relativos à origem dos mais variados elementos culturais. Por outro lado, não deixou de dar atenção às relações históricas, sempre que a sua análise lhe parecesse elucidativa. De mais a mais, os esforços no sentido de se remontar às origens dos elementos

culturais se prendem necessariamente a toda teoria etnológica que focalize a dimensão temporal das culturas, quer seja ela uma teoria evolucionista, quer histórico-cultural. Assim, por exemplo, o Pe. Wilhelm Schmidt, notável propugnador e representante da etnologia histórica, escreveu uma obra em doze volumes sobre a "origem da idéia de Deus", embora se conservasse até o fim da vida inimigo ferrenho de qualquer forma de especulação evolucionista.

As viagens

A contribuição de Karl von den Steinen para o conhecimento científico do Brasil começa no campo da geografia. Antes d'ele, ninguém conseguira — nem pelo lado de Cuiabá, nem pelo norte — determinar as nascentes do Xingu. Em 1843 tentara-o o Príncipe Adalberto da Prússia, subindo o rio até a aldeia indígena de Piranhaquara, situada a 4º de latitude sul; tivera de voltar, porém, pela impossibilidade de vencer as cachoeiras. Karl von den Steinen, partindo em 1884 da capital mato-grossense em companhia de seu primo Wilhelm von den Steinen e do físico e astrônomo Otto Clauss, rumou primeiro para as aldeias dos Bakairí mansos do Rio Novo e do Paranatinga, na região do alto Tapajós. Prossequindo em direção nordeste, os expedicionários atingiram as nascentes do Batovi (denominado Tamitotoala pelos índios), desceram o rio até a sua embocadura no Xingu, continuando por este até o Amazonas. De Cuiabá até Belém a jornada durou mais de cinco meses. Estavam descobertos os afluentes do Xingu, e Clauss, além de fazer o levantamento cartográfico até Piranhaquara, realizara inúmeras observações meteorológicas².

E' fácil imaginar os perigos de uma expedição dessa natureza. O governo imperial, aliás, recebeu com desconfiança a idéia do audacioso plano. Logo que o Ministério dos Estrangeiros tomou conhecimento do projeto da expedição, o diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Ladislau Neto, foi incumbido de elaborar um parecer. Na informação que redigiu lê-se que os três alemães de maneira alguma poderiam percorrer as nascentes do Xingu, a menos que se lhes proporcionassem recursos especiais; que seria indispensável fazê-los acompanhar de uma bem selecionada força militar e de alguns intérpretes conhecedores dos idiomas indígenas da região; que, ademais, seria recomendável enviar-lhes ao encontro, Tapirapé acima, um grupo de vaqueanos e intérpretes; que, entretanto, o melhor de tudo seria conseguir que os três estrangeiros desistissem da difícil tarefa, que afinal incumbiria ao governo do Império e da qual se tornara vítima Crévaux; que, aliás, o governo francês, após a morte de Crévaux, havia preparado nova expedição, com o objetivo de explorar o Xingu da embocadura em direção às nascentes³. — Como quer, porém, que fôsse, o governador de Mato Grosso, Barão de Batovi, recebeu recomendação especial de apoiar o intento dos três alemães, que, por seu turno, traziam de Buenos Aires uma carta ao repre-

sentante brasileiro com a informação de que o imperial Ministro da Guerra havia determinado se fizesse acompanhar a expedição de uma escolta militar. Partiram, assim, de Cuiabá com 25 soldados sob o comando de dois capitães; um dêstes, todavia, depois de poucos dias teve de ser mandado de volta por causa da escassez de mantimentos e de outras dificuldades.

Concluída com êxito a expedição, os viajantes foram alvo, no Rio de Janeiro, das mais inequívocas manifestações de reconhecimento pelos serviços prestados. O diretor do museu, que antes se pronunciara contra o audacioso projeto, comunica agora ao govêrno imperial a exploração do Xingu, observando tratar-se de um dos acontecimentos "mais importantes para as ciências e geografia desta parte da América", e lembrando a conveniência de se remunerarem condignamente os viajantes com uma distinção honorífica⁴. A "Sociedade Brasileira de Geografia" fêz questão de incluir os expedicionários em seu quadro social (9-12-1884), recebendo-os em sessão solene na presença do imperador (30-12-1884). Honra semelhante lhes foi tributada pelo "Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro"⁵.

Conquanto na segunda viagem ao Xingu (1887-1888), destinada especialmente à solução de determinados problemas etnológicos, o interesse geográfico não passasse para o primeiro plano, não se pode dizer que não tenha alcançado importância também neste sentido. Karl von den Steinen seguiu novamente em companhia de seu primo Wilhelm von den Steinen, que, na qualidade de exímio desenhista, já prestara bons serviços na viagem anterior. Integram a expedição o etnólogo Paul Ehrenreich e o astrônomo Peter Vogel, além do Tenente Luís Perrot, pôsto à disposição dos cientistas pelo govêrno imperial.

O estímulo para o novo empreendimento dera-o um mapa das nascentes do Xingu com as respectivas populações aborígenes riscado na areia em 1884 por um chefe da tribo Suyá. Viajava-se agora em procura das aldeias índias que deviam existir nas margens de um confluente mais oriental, o Kulisehu, rio ainda inteiramente desconhecido também do ponto de vista geográfico. Partindo de Cuiabá em fins de julho de 1887, a expedição atravessou o Batovi um pouco acima do ponto em que três anos antes se haviam tomado as canoas, avançou até o Kulisehu, seguindo-o — primeiro pelas margens, depois sôbre a água — até a sua confluência com o Xingu. Destarte foi possível fazer também o levantamento cartográfico do Kulisehu. Uma série de contratemplos, como doenças e falta de mantimentos, cêdo forçaram os viajantes a regressar a Cuiabá, onde chegaram, por um caminho diferente, na véspera do Ano Bom. Antes de seguir para o Rio de Janeiro, fizeram ainda uma visita aos Borôro do São Lourenço, a sueste da capital mato-grossense⁶.

O etnólogo

Para apreciar em seus devidos têrmos o alcance da contribuição de Karl von den Steinen para a exploração etnológica dos indígenas brasi-

leiros, bem como a influência que exerceu no desenvolvimento da etnologia na Alemanha, seria necessária uma extensa dissertação. Contentemo-nos aqui com algumas observações. Numa pequena conferência, realizada por ocasião do 31.º Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo, agosto de 1954), já procuramos pôr em relêvo certo número de aspectos significativos⁷. De modo geral, convém acentuar que o mérito de Karl von den Steinen decorre menos dos resultados imediatos de suas expedições científicas do que da influência decisiva que lhe coube exercer, em parte consciente e diretamente, em parte indiretamente, sobre o espírito de outros sábios que vieram dedicar-se ao estudo das populações tribais brasileiras. Em belo necrológio, que lhe dedicou o sueco Erland Nordenskiöld, lê-se a justa observação de que não raro algumas poucas linhas da autoria desse homem genial foram suficientes para inspirar tratados inteiros a outros⁸.

Difícilmente haverá um especialista em etnologia brasileira que deixe de reconhecer que os resultados das duas referidas expedições ao Xingu no último quartel do século passado abriram uma nova era no estudo de nossas culturas aborígenes. A obra básica para o conhecimento dos indígenas brasileiros fôra até então o compêndio "Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerikas zumal Brasiliens", da autoria de K. F. Ph. von Martius. Esse trabalho, publicado em 1867, continha uma visão panorâmica do conjunto das tribos brasileiras até então conhecidas, diligentemente elaborada mediante recurso a tôdas as fontes de informação acessíveis, mas que não obstante não podia deixar de ser excessivamente esquemática e imperfeita. E se cabe a afirmação de que as viagens de von den Steinen se encontram no limiar de uma nova fase, é sobretudo porque depois delas os especialistas, longe de se contentarem com a compilação de notícias mais ou menos fortuitas, passam à investigação sistemática de determinados conjuntos de problemas⁹.

Lembra o Barão de Nordenskiöld, no mencionado necrológio, que foi uma felicidade não ter sido feita a primeira exploração do Xingu por um viajante que não tivesse outra ambição senão a de preencher alguns claros do mapa com nomes de rios e serras; e, mais ainda, terem-no levado as suas expedições a uma área habitada por tribos portadoras de culturas ainda pouco influenciadas pela civilização.

Pois, como acima dissemos, a etnologia da época procurava, antes de mais nada, remontar até o berço da humanidade, a fim de melhor compreender, através da evolução dos sistemas de vida, a própria natureza humana. Problemas dessa ordem, no entanto, podiam ser discutidos somente com referência a tribos que não tivessem perdido as suas características originais pelo contacto com o mundo ocidental. As observações que pôde fazer entre os Bakairí, os Nahukuá, os Mehinakú, os Kustenáu, os Auetö, os Yaulapití, os Kamayurá e outros índios proporcionaram a Karl von den Steinen numerosos pontos de apóio para a tentativa de ex-

plicar a origem dos mais diversos elementos da cultura material e não-material. Diante da posição teórica em que se instalara, compreende-se que na formulação das hipóteses muitas vêzes deixasse de atender a umas tantas diferenças entre uma cultura e outra, que a nós hodiernos talvez pareçam essenciais, mas que para êle eram pouco significativas, uma vez que as tribos pertenciam tôdas mais ou menos ao mesmo “estágio” cultural. Entre os problemas que mais o interessavam estava o da origem dos adornos e da indumentária, o da invenção da cerâmica, da descoberta do molinilho de fazer fogo, das origens do desenho ornamental e da representação plástica, da magia, das representações com máscaras e das danças — problemas que investigava no intuito de melhor compreender a mentalidade do homem primitivo. E é de justiça assinalar, por exemplo, que não será fácil encontrar, na literatura etnológica anterior às páginas de von den Steinen sôbre o mito dos heróis e outros textos Bakairí, interpretações de alguma tradição mítica que ponham a descoberto com igual perspicácia a concepção do mundo que nela se espelhe. As incursões pelo terreno da mentalidade e da estrutura do pensamento dos índios induziram-no a examinar a sua arte de contar e a formular uma teoria sôbre a origem do número 2, conceitô que teria nascido da divisão do todo em suas metades. Certo, muitas dessas idéias estão hoje antiqüadas; mas, em lugar de ridicularizá-las, talvez convenha lembrar que, em oposição a hipóteses anteriores, essas tentativas de compreensão marcavam notável passo à frente no sentido de tôdas elas, embora altamente especulativas, se basearem na observação direta do aborígene.

As dificuldades que teve de vencer no levantamento do idioma Bakairí — e que podem ser avaliadas sômente por quem já tenha enfrentado tarefa semelhante — levaram a atenção do sábio para o problema das relações entre a língua e a estrutura do espírito, considerado sobremodo significativo também na etnologia contemporânea. A fim de mostrar a maneira pela qual abordava tais questões, citamos um trecho de sua obra principal: “A pobreza de seu idioma consiste essencialmente na falta de conceitos genéricos, como se dá com todos os povos primitivos. Têm uma palavra para “ave”, que provàvelmente significa “alado”, mas os Karaíb do norte têm um outro radical, *toro* — ou *tono* —, que ainda é empregado pelos Bakairí para designar determinadas aves, muito comuns, uma espécie de papagaios ou de galináceos silvestres. Cada papagaio tem seu nome especial; o têrmo mais geral “papagaio” falta inteiramente, como também não possuem palavra para dizer “palmeira”. Conhecem, porém, muito bem as características de cada espécie de papagaios e de palmeiras, e prendem-se assim a esta infinidade de conhecimentos particulares, de modo que não se incomodam com os caracteres comuns, destituídos de interêsse. Vê-se, pois, que a sua pobreza é apenas uma pobreza em unidades mais elevadas; sufoca-os a quantidade da matéria e são incapazes de dominá-la de forma econômica. Só têm, até ago-

ra, um intercâmbio com moeda divisionária, mas, quanto ao número de unidades que possuem, devem ser antes considerados como riquíssimos do que como pobres. Na construção de seus pensamentos, reúnem os conceitos como que para formar um muro incomensuravelmente longo de pedras tôdas iguais, e quase não têm ainda idéia do que seja uma estrutura arquetônica”¹⁰.

Um dos problemas a que von den Steinen dedicou particular interesse era o da pátria primitiva dos Karaíb. Compreendendo que não o poderia resolver exclusivamente sôbre a base de uma etnologia de orientação psicológica, não teve dúvidas em estender as suas pesquisas ao campo das relações histórico-culturais e lingüísticas. Ao contrário da opinião tradicional, que fôra defendida, por exemplo, por Alexander von Humboldt, e segundo a qual as tribos Karaíb, vindas do norte, se teriam espalhado por vastas áreas do continente sul-americano, a tese de von den Steinen aponta os Karaíb do Brasil Central, especialmente os Bakairí e Nahukuá por êle visitados, como os mais primitivos, quer do ponto de vista lingüístico, quer do cultural, e o território em que vivem, as nascentes do Tapajós e do Xingu, como a pátria de origem de tôda a família lingüística. Partindo dessa região, os Karaíb no decorrer de muitos séculos se teriam deslocado, em levadas sucessivas, em direção ao norte do continente, atingindo afinal as Pequenas Antilhas. Formada pelo explorador logo em sua primeira viagem, e por êle apoiada depois com argumentos de ordem lingüística, etnobotânica e de outra natureza, essa opinião tem sido submetida à apreciação crítica por outros especialistas, mas até hoje nenhum dêles a refutou de maneira cabal. No afã de determinar o foco de irradiação e as rotas migratórias dos Karaíb, o etnólogo se aplicou à análise da distribuição e das relações culturais das tribos indígenas na zona tropical sul-americana, conseguindo elucidar vários aspectos no sentido de garantir maior segurança no levantamento de problemas significativos a serem enfrentados de maneira sistemática por outros pesquisadores.

Seria injusto, pois, não insistir no extraordinário impulso que as obras e a influência pessoal de Karl von den Steinen imprimiram, principalmente na Alemanha, ao estudo de nossas culturas indígenas. A Paul Ehrenreich, seu companheiro na segunda expedição ao Xingu, sugeriu que a seguir viajasse pelo Araguaia e pelo Purus, com o fito principal de verificar a existência de tribos intermediárias entre os Karaíb do Brasil Central e os das Guianas, que, por conseguinte, servisse de argumento em favor da hipótese há pouco referida. Depois, nos anos de 1895 e 1898, o alto Xingu foi visitado por Herrmann Meyer (o fundador de Neu-Württemberg, hoje Panambi, no Rio Grande do Sul), e em 1900 seguiu-se a quinta expedição alemã a êsse território, dessa vez a cargo de Max Schmidt. Theodor Koch-Grünberg, discípulo de von den Steinen, que acompanhara a Herrmann Meyer em sua primeira viagem, veio dedicar-

se ao estudo das populações aborígenes do noroeste brasileiro e de outras áreas setentrionais da América do Sul, onde a morte o colheu em 1924. — Bastam êstes nomes para dar uma idéia dos incentivos que a etnologia de nossos índios recebeu do primeiro explorador das nascentes do Xingu.

A esta altura vale a pena salientar mais um aspecto. Graças ao seu estilo vivo, cheio de humor e isento de artificialidade, à sua preocupação de não se perder desnecessariamente no reino das considerações abstratas e à amizade pelo índio, que transparece constantemente na descrição da viagem e no tratamento das questões científicas, Karl von den Steinen conseguiu como talvez nenhum outro etnólogo dos princípios dêste século encontrar também grande repercussão e numerosos leitores entusiasmados fora do âmbito dos especialistas. A primeira edição de seu livro principal, “Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens”, vendeu-se em pouco tempo, o que levou a casa editôra a cogitar de uma edição popular, mais barata. Com satisfação, o autor aceitou a idéia, dizendo-se feliz por ter a oportunidade de apresentar a um público menos restrito a imagem viva e genuína do índio, tal qual êle a obtivera por sua própria experiência, imagem que se contrapunha à construção fantástica, bem comum na época, de um “selvagem livremente inventado por via de abstração a partir do homem civilizado, selvagem que, sacudido de arrepios no seio da mata ou na queimada das pradarias, envia as suas orações para o alto; que, observando a ave a construir o ninho, a aranha, a tempestade a fustigar os ramos, inventa as técnicas do trançado, da fiação, da obtenção do fogo; que se veste por sentir vergonha da nudez (. . .)”¹¹. Significativo é, porém, que a edição popular da obra não se distingue da anterior por uma redação simplificada, mas, em essência, pelo corte de alguns capítulos ou trechos. Já na primeira edição, o autor, como êle mesmo o exprime, não fugira ao prazer de escrever de modo a ser compreendido por qualquer pessoa.

O estudo científico dos idiomas indígenas

No setor da lingüística americana, Karl von den Steinen realizou principalmente três tarefas de relêvo: em primeiro lugar, elaborou minucioso estudo monográfico do idioma Bakairí; em segundo, apresentou nova classificação das famílias lingüísticas ameríndias do Brasil, e, finalmente, publicou uma edição comentada de um dicionário Sipíbo baseado no manuscrito de um missionário franciscano anônimo.

“Die Bakairí-Sprache”¹², hoje obra clássica da lingüística sul-americana, não é apenas a gramática de um idioma indígena, mas uma inteligente análise comparativa, empreendida com o intuito de pôr a descoberto as características do idioma fundamental Karaíb. Tomando por base o material sôbre a língua Bakairí colhido na segunda expedição ao Xingu — um vocabulário, numerosas frases e alguns textos míticos —, e utilizando todos os vocabulários e gramáticas de outros idiomas Ka-

raíb da América Meridional e Central que pôde encontrar, o autor se entregou à tarefa de apontar os traços essenciais da língua Karaíb original, explicando, com referência a determinadas leis fonéticas, as transformações que marcam a evolução dos diferentes idiomas do grupo. A segurança do juízo, como a perspicácia com que investiga até as mais insignificantes peculiaridades do idioma Bakairí, despertam verdadeira admiração no leitor, principalmente quando se lembra de que o autor, não sendo lingüista de formação, se muniu supletivamente dos conhecimentos nesse setor, em que haveria de destacar-se de forma tão notável¹³.

A primeira classificação geral das línguas indígenas do Brasil foi proposta por von Martius. Um dos méritos principais de seu trabalho consistia em destacar os idiomas Jê como família especial, sem que, no entanto, o quadro dêses idiomas resistisse, em seus pormenores, à crítica de épocas posteriores. Outro grande grupo do sistema de von Martius era o das línguas Guck, que incluía tôdas aquelas que designam o tio com o termo "guck" ou "kokko". Von den Steinen conseguiu demonstrar, já após a primeira viagem, a inaplicabilidade dêsse critério, e a segunda expedição lhe forneceu novo material para a revisão da classificação dos idiomas aborígenes do Brasil. Graças a uma feliz intuição, dirigira-se exatamente ao centro geográfico do Brasil, o alto Xingu, onde se haviam instalado, em área bastante restrita, tribos representantes das maiores famílias lingüísticas¹⁴.

O "Diccionario Sipibo" contém o registo vocabular de uma língua Páno da região do Ucaiale. Embora os índios em aprêço não se encontrem em território brasileiro, o livro é de interêsse para o conhecimento de nossa lingüística, porquanto os comentários do cientista se referem também a tribos Páno que vivem ou viviam aquém da fronteira. Quanto ao manuscrito, von den Steinen o adquirira a Richard Peyer, velho viajante da Amazônia. Procedendo, na elaboração, com o zêlo científico já demonstrado nos trabalhos anteriores, enriqueceu a bibliografia americanista com uma obra de real utilidade, aliás uma das primeiras relativas a um idioma do grupo Páno¹⁵.

A questão dos sambaquis

Dentre as disciplinas que têm por objeto o Brasil indígena, a arqueologia tem sido uma das menos cultivadas, razão pela qual não estamos nem hoje em dia em condições de esboçar um quadro satisfatório de nossa pré-história. No conjunto das contribuições de Karl von den Steinen à exploração científica do Brasil, que dizem respeito sobretudo à etnologia e à lingüística, a arqueologia ocupa por sua vez o terceiro lugar. Não obstante, merece menção um relatório quase desconhecido sobre o problema dos sambaquis¹⁶. Quando, em princípios de 1887, chegaram ao Rio de Janeiro os componentes da segunda expedição ao Xingu, não podendo seguir para Cuiabá, por causa da epidemia de cólera

que grassava em Mato Grosso, Karl von den Steinen resolveu aproveitar a involuntária demora para pesquisar os sambaquis de Santa Catarina. Visitaram-se ao todo 14 concheiros, especialmente em São Francisco, no norte, e na Laguna, no sul da província, reunindo-se uma boa coleção (amostras de estratos, crânios e outros restos de esqueletos, utensílios de pedra etc.) para o museu de Berlim, e examinando-se tôdas as questões fundamentais ligadas aos concheiros e a sua origem. Von den Steinen, experimentado naturalista, observou uma série de fatos que a outros haviam escapado. Pôde, assim, reformular o problema dos sambaquis num trabalho conciso e, em sua maior parte, constituído de referências pouco explícitas, mas que, entretanto, fornecia novos pontos de vista para discussões ulteriores. Mediante análise dos perfis dos concheiros, reexaminou a questão da estratificação de muitos dêles, relacionado a diferente estrutura dos sambaquis com as peculiaridades geográficas dos arredores. Comparando os concheiros de São Francisco com os da Laguna, chegou à conclusão de que as camadas de areia encontradas nestes últimos proviriam da areia movediça das dunas existentes naquela parte do litoral catarinense. Ponderando sagazmente os argumentos, tentou explicar a origem dos sambaquis, chegando à opinião, ainda hoje defensável, de que, ao menos numa parte dos concheiros, preponderantemente as camadas inferiores remontariam à formação natural da costa, ao passo que a idéia de se tratar de sítios de moradia e restos de cozinha (os chamados *Kjökkenmöddinger*) se aplicaria melhor às camadas superiores, nas quais se descobre maior número de esqueletos humanos e grande quantidade de objetos de pedra. Abordou igualmente o problema da unidade ou pluralidade racial e cultural dos homens que outrora habitaram os sambaquis, dando, em resumo, ao leitor, ainda hoje em dia, a impressão de que o relatório, embora constituído de apenas poucas páginas, continua sendo uma das contribuições mais sensatas que se têm escrito sôbre o assunto. Por isso mesmo é pena que não se oferecesse ao cientista ensejo de aprofundar mais o estudo dêsse tema, que precisamente em nossa época vem despertando a curiosidade de muitos espíritos.

O alto Xingu em nossos dias

Faz setenta anos que as primeiras expedições avançaram para o centro geográfico do Brasil. De então para cá, muita coisa mudou naquelas florestas. As tribos da região, até os fins do século dezenove praticamente isentas das influências da civilização ocidental, recebem hoje a visita regular de aviões modernos e já conhecem bom número dos bons e dos maus aspectos de nossa forma de vida. E' com bastante receio que os amigos do índio registram o desbravamento demasiado rápido dêsse território de promissor futuro econômico; não tardará, por certo,

a acarretar o extermínio total dos aborígenes que aí vivem e cujo número já agora começa a diminuir de forma sensível.

Junto ao Governo Federal se vem desenvolvendo, há anos, um movimento no sentido de se transformar em "Parque Nacional do Xingu" a uma parte considerável da bacia dêsse rio, isolando-a do mundo restante, e garantindo, dessa maneira, ao aborígene maior segurança e a posse das terras que desde sempre lhe pertenceram. A tais pretensões, porém, se opõem ponderáveis interesses particulares, o que deu origem a uma luta ainda não decidida.

A exploração científica da área fêz bons progressos. As condições geográficas, bem como a fauna e a flora estão em parte estudadas de modo sistemático, o que se tornou possível graças à cooperação de várias instituições, entre as quais o Museu Nacional, do Rio de Janeiro. Por seu turno, as culturas das tribos xinguanas têm continuado a merecer a atenção dos etnólogos; assim mesmo, numerosos problemas não foram ainda investigados do ponto de vista das teorias modernas. Em consequência da mudança das condições de vida, as culturas se transformam em ritmo crescente. Não há, pois, tempo a perder. Oxalá Karl von den Steinen encontre, antes que seja tarde, um número suficiente de sucessores ativos e capazes.

NOTAS:

(1) Karl von den Steinen, *Gedächtnisrede auf Adolf Bastian*. Zeitschrift für Ethnologie, vol. XXXVII, págs. 236-249. Berlim, 1905.

(2) Os resultados principais dessa viagem foram expostos na obra de Karl von den Steinen, *Durch Zentral-Brasilien*. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884. F. A. Brockhaus. Leipzig, 1886.

(3) "Ofício informando o Aviso do Ministério dos Estrangeiros relativo ao projeto de três exploradores alemães que desejam percorrer o vale do Xingu". O parecer leva a data de 29 de janeiro de 1884. Cópia no livro de correspondência de 1881-1885 do Museu Nacional do Rio de Janeiro, comunicada graças à gentileza de D. Heloísa Alberto Tôrres, diretora do estabelecimento. — Lê-se no ofício de Ladislau Neto que o ponto mais a montante até então atingido no Xingu era a embocadura do Tucuruí, pouco acima das grandes cachoeiras, onde em 1859 se fundou uma missão. — A referência a Crévaux no texto do parecer pode dar margem a confusão, uma vez que a morte dêsse explorador não se deu naquela área.

(4) Carta de 11 de dezembro de 1884. Cópia no arquivo do Museu Nacional do Rio de Janeiro. (Informação gentilmente prestada pela diretora, D. Heloísa Alberto Tôrres).

(5) Pouco depois, o historiador F. A. Pimenta Bueno, recorrendo em especial a um mapa do ano de 1802, tentou demonstrar que o curso superior do Xingu já fôra percorrido e levantado anteriormente por sertanistas brasileiros. *Memória sobre a exploração do Rio Xingu*. Boletim da Sociedade Brasileira de Geografia do Rio de Janeiro, vol. I, págs. 233-258. Rio de Janeiro, 1885.

(6) V. a obra principal de von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingü-Expedition 1887-1888. Dietrich Reimer. Berlin, 1894.

(7) Sobre as fases sucessivas da etnologia brasileira, v. Egon Schaden, *O estudo do índio brasileiro — ontem e hoje*. Revista de História, vol. V, págs. 385-401. São Paulo, 1952.

(8) *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série; vol. XXII, págs. 221 ss. Paris, 1930.

(9) Egon Schaden, *Karl von den Steinen e a etnologia brasileira*. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo, 1955. V. também, entre outros: Gustav Roessler, *Der Anteil der deutschen völkerkundlichen Erforschung des tropischen Südamerika vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des Weltkrieges*. Göttinger Völkerkundliche Studien, herausgegeben von Hans Plischke; págs. 268-288. In Kommission bei Otto Harrassowitz. Leipzig, 1939.

(10) *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, pág. 81.

(11) *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Zweite Auflage als Volksausgabe. Prefácio, pág. VII. Dietrich Reimer. Berlin, 1897. De um artigo anterior, o autor reproduz aí o seguinte trecho: “Ensina-nos a observação não orientada por quaisquer preconceitos que não há absolutamente “selvagens”, uma vez que em tôda parte se encontra uma ordem social e um patrimônio lingüístico e cultural dotado já dos elementos essenciais de evolução superior; ensina-nos que é preciso ver a característica decisiva de uma cultura superior no fato de nela ir aumentando o número de conceitos mais gerais, a faculdade de abstração e o conhecimento das leis que regem a natureza e a vida. Não serão muitas as singularidades do pensamento dos primitivos que, substituídas ou de outra forma atenuadas, ou mesmo bem autênticas, não possam ser ainda demonstradas com tôda nitidez em *nossas* crenças populares, prolongando-se, através de mil raciocínios e ações obscuras, pelas classes cultas adentro, e manifestando-se acima de tudo no mundo feminino, que adora as coisas convencionais”.

(12) Edição de 1892. Leipzig, K. F. Koehlers Antiquarium. 404 págs.

(13) Fato assinalado também por Wilhelm Koppers num discurso sobre a atividade científica de von den Steinen. *Verhandlungen des XXIV. Internationalen Amerikanisten-Kongresses* (1930), págs. XXXVI-XL. Hamburgo, 1930.

(14) Quanto à questão da classificação lingüística, v. os livros sobre as duas viagens.

(15) Publicada em 1904 por Dietrich Reimer, Berlin. 128 págs.

(16) Karl von den Steinen, *Sambaki-Untersuchungen in der Provinz Sta. Catharina*. *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XIX, págs. 445-450, Berlin, 1887.

PSICANÁLISE E SOCIOLOGIA*

Florestan Fernandes

Professor da Universidade de São Paulo

Introdução

As relações entre as disciplinas científicas podem se alterar tão rapidamente quanto as próprias relações humanas. Nos tempos heróicos da psicanálise, poucos foram os sociólogos que tomaram a sério as descobertas de Freud. Foram os psicanalistas que se arriscaram às incursões pioneiras, tanto na exploração de materiais fornecidos pela filosofia, pela mitologia, pelo folclore, pela etnografia, pela história cultural ou pela sociologia, quanto na caracterização sociológica dos fenômenos psíquicos, onde e quando isso lhes parecesse necessário. O caráter desanimador das primeiras experiências se depreende da afirmação de Freud, segundo a qual a psicanálise, nas suas relações com aquelas disciplinas, antes deu do que recebeu alguma coisa. Ainda que os psicanalistas pudessem manter semelhante opinião, a verdade é que os sociólogos se interessam de modo crescente pelos resultados da psicanálise. Aos psicanalistas que revelam algum ceticismo a esse respeito é recomendável a leitura da recente obra de Roger Bastide, *Sociologia e Psicanálise*¹, na qual não só o tema é debatido, mas ainda se esboçam tendências muito frutíferas de cooperação interdisciplinar.

Essa mudança de atitudes se deve, principalmente, às transformações que se processaram no seio da própria sociologia. Do século XIX, a sociologia conservou muito pouco, além do nome, alguns conceitos básicos e os três métodos sociológicos fundamentais de explicação indutiva da realidade social. A sociologia se tornou uma "ciência de observação" e os sociólogos ganharam, por conseqüência, novas perspectivas para avaliar adequadamente a importância das demais disciplinas que investigam o comportamento humano de outros pontos de vista.

Não me é possível examinar aqui todos os problemas que mereciam atenção cuidadosa. Todavia, é provável que se possa tentar, sem grandes inconvenientes, um balanço geral das alterações dos principais focos de interesses nas relações das duas disciplinas. Como a psicaná-

*) Exposição proferida em 6 de maio de 1956, na sessão solene em comemoração do 'Centenário de Sigmund Freud', promovida pela *Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro* no auditório do Ministério de Educação.

lise pode ser considerada de três ângulos distintos — como técnica terapêutica, como técnica e método de investigação, e como teoria sobre o comportamento humano — procurarei expor os argumentos a serem debatidos segundo essa ordem didática.

A Psicanálise como Terapêutica

Freud interpretou com objetividade os fatores de oposição à psicanálise. As convenções sociais e o influxo quase exclusivo de concepções intelectualistas prejudicaram, inicialmente, a difusão e a aceitação das descobertas dos psicanalistas. Os sociólogos não poderiam constituir exceção, quando os próprios psicólogos não ficaram imunes a tais influências. Contudo, o principal fator negativo na apreciação da psicanálise pelos sociólogos parece ter sido a sua origem clínica. Na transição do século, a maioria dos sociólogos acadêmicos entendia que a investigação sociológica deveria se submeter ao modelo de pesquisa desinteressada das ciências naturais. Uma disciplina cujos conhecimentos dos processos mentais provinham, basicamente, do tratamento dos pacientes, mal mereceria a qualificação de científica.

Atualmente, a mesma circunstância é apreciada de outra maneira pelos sociólogos, que tendem a encarar a associação da psicanálise com a clínica como sendo um dos desenvolvimentos mais promissores e fecundos da psicologia. Essa mudança tão radical de atitudes se prende, naturalmente, a uma compreensão mais objetiva da natureza da psicanálise e da sua significação para as ciências sociais. Mas, ela tem muito que ver com as próprias alterações dos focos de interesses empíricos, teóricos e práticos da moderna investigação sociológica.

Em primeiro lugar, com a progressiva extensão dos limites da pesquisa sociológica, os sociólogos acabaram se dedicando diretamente ao estudo das moléstias mentais. As investigações sobre as condições de existência nas grandes cidades, por exemplo, mostraram que existem certas relações entre a distribuição das moléstias mentais e a organização social. Doutro lado, o rápido crescimento empírico-indutivo da sociologia aplicada criou novos campos de investigação, nos quais os sociólogos se empenham regularmente no estudo da diferenciação, em sentido divergente, do comportamento humano, da personalidade e das instituições ou grupos sociais. Os materiais recolhidos pelos psicanalistas passaram a atrair a atenção dos sociólogos, pois através deles é possível examinar alguns problemas fundamentais na diferenciação da personalidade divergente e nas formas de reação societária a comportamentos imprevistos ou desaprovados, que podem, não obstante, ser tolerados sem o recurso extremo ao internamento dos agentes.

Em segundo lugar, surgiram na sociologia tendências de explicação dinâmica do comportamento humano e da vida social, o que fez com que

os sociólogos tivessem motivos teóricos para pretender aproveitar as contribuições da psicologia, que permitissem considerar a personalidade como um todo. Parsons, um dos sociólogos mais intimamente ligados às referidas tendências, revela perfeita compreensão desse fato. Não só afirma que foi a responsabilidade clínica que levou Freud a encarar a personalidade como um todo e a devotar-se ao estudo da organização da personalidade entendida como um sistema, como ainda demonstra que é exatamente por isso que as descobertas da psicanálise interessam diretamente à sociologia².

Em terceiro lugar, os próprios sociólogos passaram a formular com maior precisão e realismo as questões concernentes aos problemas práticos no campo das ciências sociais. Em consequência, a significação da psicanálise como técnica pioneira de manipulação racional dos problemas humanos acabou se impondo com notável rapidez. De um lado, a exemplo de Mannheim, vários sociólogos viram no tratamento psicanalítico um verdadeiro modelo para a criação e a exploração prática de técnicas sociais. Na cura de moléstias mentais, o psicanalista enfrenta, de fato, uma situação muito parecida com a do sociólogo que se defronte com problemas práticos: trata-se de introduzir alterações em um sistema estrutural e funcionalmente organizado, submetido a padrões próprios de equilíbrio dinâmico, de modo a pôr em atividade construtiva certas potencialidades de poder "adaptativo" conhecido. Por isso, muitos sociólogos se devotaram ao estudo da psicanálise especificamente por que pretendiam conhecer o "segrêdo" e a "natureza" da psicanálise como técnica terapêutica. De outro lado, a sociologia aplicada contribuiu para colocar certos problemas práticos que dizem respeito ao reajustamento dos doentes mentais às condições rotineiras de existência. É sabido que a internação e a segregação, temporária ou permanente, de doentes mentais, se explica como uma reação extrema de defesa, sendo posta em prática nos casos em que as ações ou as atividades daqueles agentes perturbam as condições rotineiras de existência a ponto de se tornarem uma ameaça ao equilíbrio da vida social. As expectativas morais dominantes se orientam, contudo, para a reintegração dos indivíduos que conseguirem a cura em sua antiga posição social, o que lhes assegura, pelo menos teoricamente, a estabilidade na participação dos direitos e deveres reconhecidos socialmente. Na realidade, porém, o reajustamento é penoso: envolve a necessidade de uma reeducação dos indivíduos, afetados pela internação, e das pessoas que convivem com êles, o que nem sempre se realiza de forma satisfatória. O resultado dramático dessa situação, como escreve Lemert, consiste em que as pessoas afetadas acabam carregando consigo a marca da internação, sendo condenadas à marginalidade, oscilando entre duas concepções opostas de si mesmas — curadas ou loucas³. Daí o interesse sociológico pelas técnicas de tratamento mental que prescindam da internação dos pacientes, que favore-

çam a continuidade de suas atividades rotineiras e que possam ser mantidas em sigilo, de acordo com suas conveniências pessoais. É verdade que Freud viu nessa condição da psicanálise uma fonte de prejuízo para o tratamento clínico, continuamente perturbado pelas influências externas, não controláveis pelo médico. Parece, no entanto, que essa condição permite conciliar em alto grau os interesses mais profundos dos pacientes e da sociedade.

Vê-se que não é difícil explicar como e porque os sociólogos mudaram de atitude em face da psicanálise como técnica terapêutica. Mas, há uma questão de ordem mais geral que talvez mereça ser mencionada aqui. Últimamente, tem encontrado certa voga uma espécie de condenação da psicanálise: o psicanalista não ataca verdadeiramente os fatores das moléstias mentais, que estariam na organização de classes da moderna sociedade capitalista, mas os efeitos deles, que se manifestam na vida psíquica individual. Essa crítica traduz uma completa incompreensão da explicação psicanalítica da origem das neuroses e revela uma grosseira deformação da natureza da psicanálise como terapia. Tais pontos, porém, são pacíficos e não me compete discutí-los aqui. O mesmo não se pode dizer das implicações da referida crítica. Elas pressupõem a afirmação de que a psicanálise está vinculada a uma situação de interesses e a uma ideologia, constituindo a sua aplicação um meio de defesa da ordem social vigente.

Segundo penso, esses argumentos não possuem fundamento sociológico. Seria possível lembrar que Freud mantinha uma concepção segundo a qual o observador deve ser neutro, sem que a sua neutralidade signifique conformismo diante da ordem social existente. Eis uma de suas passagens a respeito: "Nós não somos reformadores, é verdade; nós somos meramente observadores; mas não nos podemos impedir de observar com olhos críticos, e parece-nos impossível dar nosso apoio à moralidade sexual convencional ou aprovar decididamente os meios pelos quais a sociedade procura ordenar os problemas práticos da sexualidade na vida"⁴. Ou, que outros psicanalistas, como Fromm, discutem abertamente as possibilidades de colocar os conhecimentos da psicanálise a serviço da construção de uma nova ordem social, que ele designa sob o nome de "socialismo democrático"⁵. Mas, referências dessa espécie não permitem ir além da epiderme da crítica: que existem psicanalistas e psicanalistas, sendo, portanto, variável o grau de vinculação deles com a ordem social existente. O que importa é compreender a inconsistência fundamental dos argumentos: a vinculação da psicanálise com a ordem social existente não é estática, mas dinâmica. Como terapia, a sua descoberta e aplicação se ligam a fatores internos de mudança sócio-cultural que operam no nível da formação e do desenvolvimento da civilização científica no mundo moderno. A terapêutica psicanalítica representa, por isso, muito mais que um mero processo de cura de determi-

nadas moléstias mentais. Ela se inscreve entre as técnicas racionais, postas ao alcance do homem pela ciência, que possuirão tremenda importância para as próximas transformações da nossa civilização. Erich Fromm colocou corretamente a questão, em termos histórico-sociológicos, ao salientar que o equilíbrio dinâmico da personalidade está dependendo, de modo crescente, da consciência e do controle que os indivíduos conseguirem alcançar sobre seus processos mentais e sobre as deformações neles praticadas mediante influências, manipulações ou pressões exteriores.

A contraprova dessa interpretação pode ser obtida facilmente. As investigações psicanalíticas que põem ênfase no condicionamento cultural sugerem que as complicações da vida psíquica acompanham a diferenciação da vida social. Em sociedades nas quais a organização das ações e das relações humanas se processa através de instituições secularizadas, da competição pessoal, da desigualdade econômica e da dominação racional, diversos fatores supra-pessoais podem concorrer para aumentar as fontes de insegurança e de isolamento dos indivíduos. A descrição de Karen Horney da "personalidade neurótica de nosso tempo" ilustra cabalmente essa afirmação. Se a diferença entre a "pessoa normal" e a "pessoa neurótica" chega a ser meramente de grau e quantitativa, como afirma Horney, as exigências das situações acabam pesando de tal modo na vida psíquica individual, que se impõe a invenção de técnicas racionais de restabelecimento do equilíbrio psíquico e seu aproveitamento prático regular passa a fazer parte ativa do sistema adaptativo da sociedade e da cultura. Em tais condições, seria um contra-senso estabelecer vinculações específicas de semelhantes técnicas com determinados aspectos da organização social ou da configuração cultural (como situações de interesses ou ideologias sociais). Esse raciocínio se aplica especificamente à psicanálise, que preenche funções adaptativas em nossa sociedade e em nossa cultura.

Técnicas e Métodos de Investigação da Psicanálise

A psicanálise desenvolveu ou refinou todo um conjunto de técnicas e métodos de investigação ou de interpretação que possuem grande importância para as ciências sociais. Falta-me competência para discutir a fundo os problemas que aqui se colocam, pois só o próprio psicanalista é senhor de seu arsenal de trabalho. Contudo, sinto-me capaz de apontar a sua significação em face da investigação sociológica.

A principal importância da psicanálise, para o sociólogo, estava na solução encontrada por Freud para os problemas da observação, da análise e da interpretação dos processos mentais. De um lado, porque procuravam compreender as manifestações psicológicas das atividades humanas como fenômenos de sentido. De outro, porque assentou a des-

crição e a interpretação dos dados psicológicos em bases puramente qualitativas. A observação em situações clínicas tornou-se o sucedâneo da observação em situações experimentais, mas de tal modo que a utilização de técnicas de investigação adequadas à natureza do objeto da psicologia não afetassem nem a objetividade e a precisão das observações, nem o vigor da análise, nem o caráter indutivo e geral das explicações descobertas.

A situação clínica fez com que a unidade básica de investigação fôsse o paciente e com que a comunicação verbal se constituísse como o instrumento fundamental da observação. Em semelhantes condições, o investigador tinha que usar regularmente duas técnicas de investigação, que permitiam conhecer e reconstruir as experiências anteriores ou atuais do paciente: a entrevista e o estudo de caso, sendo que êste tendia para o modelo da história de vida, embora envolvendo também, de modo parcial, o estudo de determinadas situações de convivência e, especialmente, da família. A situação clínica ainda comportava amplo aproveitamento da observação direta. Em si mesma, ela fornecia ao investigador exemplos concretos da capacidade de ajustamento e de interação emocional ou social do paciente; graças à aplicação de técnicas clínicas, como a hipnose ou a transferência, fornecia um desdobramento da observação direta, deveras fecundo para a descrição de reações ou de tendências dinâmicas, dificilmente acessíveis à simples comunicação verbal. Para o estudo de símbolos e dos sonhos, êsses recursos de investigação foram completados pelo método comparativo. Pode-se afirmar que essas técnicas e métodos de investigação permitiam conhecer os processos mentais em termos de configurações da vida psíquica e conduziam diretamente à descrição destas sob a tríplice perspectiva da herança bio-psíquica, da participação da cultura e dos efeitos psicológicos da socialização.

Como a situação clínica oferecia uma base segura de observação, de crítica e de seleção dos dados, a elaboração interpretativa de materiais com sentido ou de conexões simbólicas podia se concentrar nos caracteres essenciais dos processos mentais, descritos não obstante através de casos particulares. Foi por isso que Freud conseguiu alcançar uma solução para o problema da formação da inferência nas ciências sociais⁷, que não encontra paralelo na obra de nenhum outro grande investigador. Partindo de procedimentos rigorosamente empírico-indutivos (note-se: esta afirmação só se aplica às investigações feitas em situações clínicas), selecionava por meio da análise as instâncias interpretativamente relevantes, agrupava-as para obter uma reconstrução sintética do fenômeno e, por fim, podia alimentar a convicção íntima de lidar exclusivamente com os caracteres típicos ou essenciais dos processos investigados. Essa passagem do *caso particular* ao *caso típico*, às vezes, é conseguida por vias tortuosas e discutíveis ou mediante certos artifícios in-

terpretativos. A verdade, porém, é que Freud foi um mestre insuperável nessa esfera do raciocínio científico. E que, graças a isso, encontrou uma solução positiva para o problema da explicação na psicologia, na qual a abstração e a generalização não se fazem à custa do sacrifício dos fundamentos empíricos e da veracidade materialmente comprovada das inferências.

Peço desculpas por insistir em noções tão conhecidas pelo auditório. Essa digressão era, no entanto, indispensável. Ela nos mostra algo evidente: a situação clínica de investigação deu à psicologia, através da psicanálise, meios propícios para a sua rápida evolução em um sentido empírico-indutivo, como ciência de observação. Um conjunto igualmente feliz de circunstâncias, tão favoráveis à combinação da observação com a explicação segundo o modelo, os alvos e os ideais do pensamento científico, não se reproduziu nas demais ciências sociais. O desenvolvimento da economia, da etnologia e da sociologia foi, por isso, menos homogêneo e, nelas, os problemas relativos à explicação da realidade tiveram de ser resolvidos precocemente, antes da descoberta e utilização de técnicas rigorosas de investigação.

Seria de esperar-se, portanto, que pelo menos por volta da primeira década do século, os sociólogos devotassem alguma atenção às condições e conseqüências do desenvolvimento da psicanálise. A insistência de Freud na atividade dos instintos, nos processos mentais inconscientes e na significação das conexões de sentido na vida anímica contrariariam apóio nas próprias preocupações fundamentais das principais correntes da sociologia na época. Todavia, não foi isso que sucedeu. De um lado, o estado da teoria da investigação científica na sociologia não estimulava uma compreensão exata das conseqüências positivas da observação clínica. Em particular, os sociólogos mal poderiam compreender o uso de casos particulares como recurso para a evidência de caracteres típicos e como meio de abstração do geral. De outro lado, mesmo nas orientações sociológicas em que a descrição do social tomava como ponto de partida os dados da psicologia, existiam limitadas possibilidades de considerar o comportamento humano no plano mesmo de emergência do super-orgânico. A grande contribuição teórica de Freud e de seus discípulos se coloca exatamente aqui. Ora, seria difícil aproveitar construtivamente semelhante contribuição de uma teoria psicológica da função dos instintos na organização da personalidade numa época em que a caracterização sociológica da realidade social incidia sobre os traços formalmente imediatos e irreduzíveis do super-orgânico. Isso explica porque a crítica à psicanálise tomou por objeto os resultados menos relevantes para as ciências sociais — como as que visavam contestar a universalidade do complexo de Édipo; as que foram dirigidas contra as construções conjecturais de *Totem e Tabu*; ou as que lamentavam as tentativas de Freud de explicar, pela indução por ana-

logia, fenômenos histórico-sociais ou culturais que não podem ser interpretados em bases puramente psicogenéticas (como a emergência e a evolução da vida social organizada e da civilização) ⁸.

O clima para uma melhor compreensão da natureza da psicanálise e das suas contribuições à sociologia começa a surgir com as novas orientações empírico-indutivas da investigação sociológica, principalmente a partir da segunda década do século. Mas, aí os sociólogos estavam demasiado absorvidos na solução dos problemas criados pela investigação empírico-indutiva, para que pudessem colaborar frutiferamente na pesquisa dos chamados *fenômenos de fronteiras*. Em consequência disso, os próprios psicanalistas arcaram com a responsabilidade de retificar, no terreno propriamente empírico, as interpretações de Freud que possuíam implicações sociológicas. Os trabalhos de Roheim, de Fromm, de Horney, de Klein, de Kardiner, de Bettelheim e Ianowitz, de Horkheimer, de Adorno, e de tantos outros ilustram o alcance e a vitalidade desse movimento crítico, graças ao qual o ponto de vista sociológico vem encontrando aplicação mais larga e produtiva nas investigações psicanalíticas. Nessa interação com a sociologia, como nos atesta Roheim ⁹, algumas vezes hipóteses e explicações fundamentais de Freud são abandonadas ou negligenciadas, em prejuízo da própria psicologia. Doutro lado, o esforço de aproveitamento do ponto de vista sociológico nem sempre é bem sucedido. São evidentes, particularmente, dois tipos de limitações: 1.º) a tendência a atribuir demasiada significação causal ou funcional a fatores que parecem ser, no plano da organização e da determinação dos processos mentais, meramente condicionantes; 2.º) a tendência a caracterizar as influências dinâmicas, especificamente vinculadas a tais fatores condicionantes, de modo muito geral e superficial. Bem ponderadas as coisas, essas limitações vão para o passivo dos próprios sociólogos, cujas possibilidades de cooperação em trabalhos de equipe são ainda bem reduzidas.

Chegamos, assim, ao problema crucial da cooperação interdisciplinar. Ela é altamente desejável. Mas é duvidoso que o sociólogo possa corresponder, fora de projetos bem definidos e limitados de investigação, às expectativas teóricas dos psicanalistas. Em compensação, a sociologia muito teria a ganhar com o incremento da cooperação interdisciplinar. Em uma análise notável, Lasswell já demonstrou que o conhecimento mais íntimo e a exploração corrente de técnicas psicanalíticas permitiriam melhorar e aumentar a capacidade de observação dos cientistas sociais, principalmente nos estudos sobre personalidade e cultura. Em suma, escreve: "Mais e mais estão os psicanalistas descobrindo a cultura. E, o que é mais importante, eles estão descobrindo a cultura como ela opera em suas próprias personalidades, durante a prolongada intimidade da situação psicanalítica. Eles possuem uma técnica que podem aplicar incessantemente a si próprios, para identificar as resistências à

incorporação anteriormente insuspeita de padrões de sua própria cultura. Esse instrumento para a compreensão da cultura pode ser empregado pelos cientistas sociais tendo em vista maior consciência de si próprios em relação à categoria de personalidade-cultural em que estão incluídos”¹⁰. As vantagens da “análise didática” podem parecer discutíveis, ao contrário do que pensa Lasswell; mas é incontestável que semelhante experiência pode concorrer para alargar o horizonte intelectual do investigador e torná-lo mais sensível às relações dinâmicas entre a personalidade e a cultura.

A Psicanálise como Teoria

A psicanálise pode ser encarada como um dos ramos da psicologia, cujo desenvolvimento teórico tem sido mais rápido. Freud procurou estender a explicação psicanalítica a um número extenso de problemas fundamentais, com o intuito de conseguir uma unificação teórica suficientemente compreensiva dos postulados, hipóteses e conhecimentos positivos, alcançados pela psicanálise na investigação dos processos psíquicos e da vida mental, em suas manifestações patológicas e normais. Um grupo brilhante de pesquisadores deu continuidade a esse esforço de sistematização teórica, embora fragmentando-o em várias direções. Em suas reações à teoria psicanalítica, raramente os sociólogos tomaram em conta o conjunto do edifício construído por Freud e por seus continuadores. As críticas, algumas vezes, encobrem os postulados da explicação psicanalítica; outras vezes, atingem o *corpus* teórico da psicanálise, pondo em dúvida a consistência ou a generalidade de descobertas empírico-indutivas dos psicanalistas; mas, com frequência, elas se dirigem contra a aplicação do ponto de vista psicanalítico à explicação de fenômenos psico-sociais, psico-culturais ou à evolução humana.

E’ lógico que não podemos lidar aqui com todos esses tipos de críticas. Nem isso é necessário. Tomemos um exemplo: Sorokin afirma que a teoria psicanalítica “é totalmente inadequada e insatisfatória” e que “ela não contribuiu em nada para o nosso conhecimento dos fenômenos sociais ou das relações entre o fator sexual e outras categorias de fatos sociais”¹¹. O que há atrás dessa crítica senão uma opinião pessoal e um colossal erro de perspectiva? Em que ela pode afetar os fundamentos e o conteúdo da teoria psicanalítica? Em que ela pode ser útil ao aproveitamento das descobertas da psicanálise pelos sociólogos? E’ evidente que, neste terreno, os próprios psicanalistas estão realizando um esforço mais construtivo e conseqüente de revisão crítica dos postulados, conceitos e explicações da psicanálise, à luz de novas descobertas ou sob influências das outras ciências sociais¹².

Doutro lado, é verdade que a teoria psicanalítica seria totalmente inútil para os sociólogos? Tal opinião é contestada por outros especia-

listas, com experiência mais direta no assunto, como Bastide, Parsons, Ginsberg e Lasswell, a que já nos referimos em outras partes da presente exposição. Seria fácil, em um esforço muito superficial e imperfeito, assinalar diversos aspectos da teoria psicanalítica que possuem especial relevância para a sociologia:

- 1.º) a descrição dos vínculos estruturais e dinâmicos da personalidade com as situações sociais de existência, de modo a discernir a significação funcional e causal da interação das tendências emocionais com os fatores de socialização, inerentes à convivência humana ou à introjeção de normas e valores sociais;
- 2.º) a descrição do condicionamento bio-psíquico do processo de formação de polarizações afetivas e morais da personalidade consigo mesma, com outras pessoas, e com os valores ou as instituições sociais do meio ambiente, orientadas de forma positiva ou negativa;
- 3.º) a descrição das condições ou dos fatores bio-psíquicos e sócio-culturais da diferenciação da personalidade em um sentido divergente e seus efeitos patológicos;
- 4.º) a evidência de que a personalidade constitui um sistema organizado estrutural e funcionalmente, cuja plasticidade não é potencialmente ilimitada e cuja alteração depende de mecanismos internos, só parcialmente determinados por influxos biológicos, culturais ou sociais;
- 5.º) a descoberta da importância da libido na organização da personalidade e na orientação do comportamento humano.

A essa lista ainda se poderia acrescentar outros desenvolvimentos teóricos da psicanálise que afetam direta ou indiretamente o quadro de problemas fundamentais da sociologia. Entre eles, estão as hipóteses de Freud sobre os mecanismos da herança na vida bio-psíquica e suas explicações sobre o *caráter primordial* da emergência do ego e do id, na evolução humana, e sobre o *caráter ulterior* (portanto "histórico" ou "cultural") da emergência do indivíduo como unidade psico-social. Tais temas, é certo, só podem ser debatidos conjecturalmente. Por isso, amedrontam os cientistas modernos. Como dizem respeito a problemas cruciais, embora ainda não resolvidos pela ciência, merecem cuidadosa atenção dos investigadores. Se o sociólogo puder tomá-los em consideração, não terá mais a perder que o biólogo ou o psicólogo.

Quanto às aplicações do ponto de vista psicanalítico à interpretação de fenômenos histórico-sociais ou sócio-culturais é preciso estabelecer certos pontos. Muito do que foi feito por Freud e por seus primeiros colaboradores tem merecido severas críticas; contudo, os trabalhos mais recentes, como os de Bettelheim e Ianowitz, Fromm, Adorno, Kardiner etc., se caracterizam pela observância de procedimentos rigorosos de investigação empírico-indutiva. Isso significa, em outras palavras, que os progressos recentes da investigação psicanalítica reduziram, de forma considerável, o contraste que se estabelecera entre os resultados positivos da pesquisa clínica e as analogias ou as conjecturas proporcionadas pela exploração inadequada de materiais comparativos da etnologia e da história cultural. As restrições que se fazem à teoria psicanalítica, portanto, afetam apenas hipóteses e interpretações prematuras, nascidas antes do afã de generalizar certas explicações do que da análise objetiva dos dados de fato. Segundo se sabe, o próprio Freud reconhecia as inconsistências de suas contribuições à psicologia da cultura¹³.

Em duas circunstâncias são fundadas as críticas dos sociólogos à psicanálise. Primeiro, quando os psicanalistas tentam estabelecer analogias entre os processos da vida psíquica e os processos culturais, para explicar os segundos através de interpretações válidas para os primeiros. A maioria dos resultados da "sociologia psicanalítica", como a designa Bastide¹⁴, cai nessa categoria. Segundo, nos casos em que pretendem explicar fenômenos histórico-sociais mediante conceitos, hipóteses e elaborações interpretativas de natureza psicológica. Como escreve Hollitscher, "a psicologia, ou em nosso caso a psicanálise, não deve tentar oferecer uma explicação direta dos acontecimentos e desenvolvimentos históricos por meio dos sentimentos, desejos, pensamentos e causas de ações por ela descobertos nos homens através da pesquisa"¹⁵. Acredito que, quanto a isso, os psicanalistas e sociólogos estão inteiramente de acordo. No fundo, semelhante princípio envolve a idéia de que existem diferentes níveis de explicação nas ciências sociais e que, por isso, é recomendável uma rigorosa delimitação dos problemas que caem no âmbito de investigação de cada disciplina.

Contudo, é preciso evitar confusões: êsse princípio não significa que o comportamento humano esteja dividido em várias secções e que cada ciência social possua uma secção própria e inalienável para suas investigações. Em se tratando do comportamento humano, é impossível pensar cada nível da explicação científica como se exercitando sobre um sistema fechado. Em conseqüência, tomando como objeto de suas investigações a personalidade como um sistema estrutural e funcionalmente organizado, o psicólogo tem que enfrentar problemas que vão da herança biológica à herança cultural e social dos seres humanos. Trata-se, pois, de um sistema que precisa ser concebido em termos de um número extremamente complexo e variável de situações possíveis. De um

sistema dessa ordem se poderia dizer que êle não oferece limites pré-fixados e inalteráveis à investigação científica. Daí a legitimidade da aplicação do ponto de vista psicológico à investigação de situações que poderiam ser definidas, formalmente, como parte do objeto de outras disciplinas.

O mesmo raciocínio poderia ser desenvolvido com referência às outras ciências sociais. Todavia, não é isso o que interessa aqui. Mas, sim, que à luz dêsses argumentos muitas das tentativas empreendidas por Freud ou outros investigadores, são legítimas e necessárias do ponto de vista psicológico. O psicanalista não pode esperar, de braços cruzados, que o biólogo, o etnólogo ou o sociólogo resolvam certos problemas fundamentais sôbre as relações da psique humana com o organismo, a cultura e a sociedade. O que poderia ocorrer seria que, dependendo do caráter mais ou menos específico dos problemas, êles nunca seriam resolvidos. . . .

O resultado precedente permite colocar em novas bases as tão debatidas interpretações de Freud sôbre os fundamentos da vida grupal e as origens da civilização. A análise que êle faz da importância da vida grupal nas manifestações da libido e da influência de laços libidinais nas relações dos membros do grupo com o líder ou entre si permite colocar questões fundamentais, como as relativas à dinâmica do comportamento individual em situações grupais. O sociólogo nada tem a contestar enquanto a análise permanece dentro de tais limites, podendo, mesmo, beneficiar-se dela. Quando Freud vê nessas conexões um princípio para explicar a origem, a estrutura e o funcionamento dos grupos, a coisa muda de figura. E' que, então, passa a considerar o fenômeno em outro nível de integração, o do sistema da vida grupal, sem tomar os necessários cuidados para redefinir a influência funcional ou causal da libido dentro da nova constelação de fatores ativos¹⁶. Raciocínio similar se aplica às suas interpretações da formação e da evolução da civilização. A idéia de Freud de que o complexo de Édipo permite explicar a origem da civilização e as manifestações primordiais da religião, da moral, da sociedade e da arte encontra sérias objeções na sociologia. Já se disse que ela se baseia em construções conjecturais (suposições concernentes à existência da horda paternal e à sua transformação, pelo parricídio, em bando fraternal) e que envolve uma generalização abusiva dos argumentos fundamentados empiricamente (ou seja: as conclusões não se atêm aos fenômenos investigados e aos seus efeitos — o totemismo, as proibições do incesto e as regras de exogamia, estudados psicológicamente). Contudo, a restrição capital diz respeito aos procedimentos de indução por analogia, explorados por Freud com o intuito evidente de generalizar a teoria do complexo de Édipo. Explicações descobertas pela investigação psicanalítica da formação e da organização da personalidade, foram estendidas e aplicadas interpretativa-

mente além dos limites da vida psíquica individual e sem nenhum propósito claramente definido de assinalar se os *fatôres psicológicos* exercem influências dinâmicas específicas, seja na produção, seja na orientação de determinados processos sócio-culturais.

Isso nos faz voltar ao tema da colaboração interdisciplinar. Esta não poderá significar, de nenhuma maneira, que a solução de problemas específicos da psicanálise, que envolvem polarizações do tipo *personalidade-estrutura social*, possa ser alcançada mediante a associação do psicanalista com o sociólogo. O progresso teórico a ser obtido na cooperação interdisciplinar traduz duas coisas bem diferentes. Primeiro, maior economia e eficiência na organização de pesquisas, pelo emprêgo de técnicas adequadas de coleta, organização e interpretação dos dados. Segundo, possibilidade de formular e resolver novos problemas — referentes à adequação de conceitos, à verificação de hipóteses ou à comprovação de explicações — que se apresentam, geralmente, nas chamadas “*áreas de fronteiras*” das investigações. Na situação atual, os sociólogos podem prestar boa e produtiva colaboração aos psicanalistas apenas no primeiro plano. Ou seja, na cooperação em pesquisas que tomem por objeto fenômenos de interesse mútuo (como o preconceito racial, por exemplo). No segundo plano, a cooperação é mais difícil, porque a sociologia ainda está lutando com dificuldades elementares na esfera da sistematização teórica. Não obstante, algo pode ser conseguido se os alvos teóricos das investigações caírem em campos nos quais a sociologia tem experimentado progressos positivos.

Conclusões

Diante de um auditório de psicólogos, a presente discussão se orientou para temas que dizem respeito ao aproveitamento dos resultados da psicanálise pelos sociólogos e às perspectivas de pesquisas interdisciplinares. Em ambos os assuntos se evidencia que as transformações sofridas nos últimos anos pela sociologia, as quais tendem a valorizar a pesquisa e a definir objetivos teóricos precisos, contribuíram para uma melhor compreensão da psicanálise e para criar condições favoráveis ao trabalho cooperativo. Contudo, os psicanalistas já se acostumaram a resolver por meios próprios os problemas mais complicados e difíceis, o que levanta a questão de saber se tais alterações possuem, de fato, alguma significação para eles.

NOTAS

(1) Roger Bastide, *Sociologia e Psicanálise*, tradução de Lavinia Costa Vilela. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1948.

(2) Talcott Parsons, “Psychology and Sociology”, in John Gillin, ed., *For a Science of Social Man. Convergences in Anthropology, Psychology*

and Sociology. New York, Mac-Millan, 1954. Cap. 4, págs. 97-99. Cf. também M. Ginsberg. "The Problems and methods of Sociology", in *The Study of Society*. Londres, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1939, cap. XIX.

(3) Edwin M. Lemert, *Social Pathology. A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*. New York, Mac Graw Hill Book, 1951. Cap. 11.

(4) Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, tradução de Joan Rivière, prefácio de Ernst Jones. London, George Allen & Unwin, impr. de 1949, pág. 362.

(5) Erich Fromm, *The Fear of Freedom*. London, Routledge & Kegan Paul, 1942. Especialmente cap. VII.

(6) Cf. Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*. London, Routledge & Kegan Paul, 1937.

(7) Segundo a orientação de Kardiner, referimo-nos à psicanálise como parte das ciências sociais (cf. Abram Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*. New York, Columbia University Press, 1945).

(8) Sobre o caráter e o conteúdo de tais críticas, cf. Roger Bastide, *Sociologia e Psicanálise, op. cit.*, terceira parte (*passim*).

(9) Cf. Géza Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*. New York, International Universities Press, 1950. Cf. também "Psychoanalysis and Anthropology", in Sándor Lorand, ed., *Psychoanalysis Today*. New York, International Universities Press, 1944, págs. 381-395. Marie Bonaparte, *Psychanalyse et Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, capítulos VIII, IX e X.

(10) Harold D. Lasswell, "The Prolonged Insight Interview of Freud", in *The Analysis of Political Behavior. An Empirical Approach*. London, Routledge & Kegan Paul, 1948, parte III, capítulo III (citação extraída da pág. 293).

(11) Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*. New York and London, Harper & Brothers, 1928, págs. 607-608.

(12) A êsse respeito, cumpre reconhecer que tentativas críticas do tipo da de Sorokin são verdadeiramente epidérmicas, quando comparadas às dos próprios psicanalistas, como Horney, por exemplo (cf. Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*. New York, W. W. Norton, 1939).

(13) Cf. Walter Hollitscher, *Sigmund Freud. An Introduction. A Presentation of his Theory, and a Discussion of the Relationship between Psychoanalysis and Sociology*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1947, pág. 99.

(14) Roger Bastide, *Sociologia e Psicanálise, op. cit.*, segunda parte (*passim*).

(15) Walter Hollitscher, *Sigmund Freud, op. cit.*, pág. 4.

(16) Na presente discussão, foram tomadas em consideração interpretações desenvolvidas por Freud em: *Totem et Tabu. Interpretation par la Psychanalyse de la Vie Sociale des Peuples Primitifs*, tradução de S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1947; *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tradução de James Strachey, London, The Hogarth Press, impr. de 1945; *The Ego and the Id*, tradução de Joan Rivière, London, The Hogarth Press, impr. de 1947.

A ANTROPOLOGIA EM FACE DA PSICANÁLISE

Egon Schaden

Professor da Universidade de São Paulo

A Antropologia Cultural dos últimos três decênios é marcada de maneira inconfundível pela influência que nela exerceu e continua exercendo o desenvolvimento das teorias psicanalíticas. Para serem bem compreendidas as razões da inquietude que se apoderou dos antropólogos com o advento das idéias de Freud e seus discípulos, cumpre situar o aparecimento da psicanálise não somente no contexto das cogitações antropológicas dos anos que precederam à Primeira Guerra Mundial, como, ainda, pôr em relêvo as suas linhas dominantes em confronto com o próprio objeto da Antropologia. Tomando-se êste em seu sentido mais amplo e compreensivo, e por isso mesmo mais pretensioso, o de encontrar, em plano científico, uma resposta satisfatória para o que Thomas Henry Huxley chamava “a questão de tôdas as questões”, a saber, o lugar do homem na natureza, desde logo se percebe o fato, à primeira vista paradoxal, de que Sigmund Freud, em que pese à originalidade e ao caráter revolucionário de suas idéias, se apresenta no cenário do pensamento não como figura isolada, mas colaborando num sentido bem definido no movimento antropológico dêstes últimos cento e poucos anos. E' êste um período em que a Antropologia, no afã de elaborar uma imagem científica da natureza humana, teve de constituir as suas bases teóricas e os seus métodos de investigação em oposição à imagem do homem que lhe fôra legada pelos pensadores setecentistas do idealismo filosófico e do iluminismo — imagem envolta num halo de misticismo pré-científico, que não satisfazia em absoluto à mentalidade naturalista inaugurada no século dezenove.

Foi grande o número dos pensadores que, ora acertando, ora errando, contribuiriam para o desmantelamento dessa imagem do homem, que não era nem religiosa nem científica, a fim de substituí-la por uma concepção diversa, apoiada em princípios de investigação metódica da realidade objetiva. Dessa coorte se destacam, porém, três espíritos vigorosos, que, lançando teorias heterodoxas e uma curiosa combinação de idéias certas com visões erradas, desencadearam não somente as mais vivas discussões no plano das lides intelectuais, mas vieram constituir em grande parte a imagem do mundo peculiar ao homem civilizado do século vinte. Trata-se de Marx, Darwin e Freud. Não é preciso ser marxista, nem

darwinista, nem freudista para admitir essa verdade. Muito ao contrário, na ortodoxia dêesses pensadores heterodoxos é que as suas doutrinas, encerrando-se na rigidez de sistemas fechados, perdem em grande parte a sua capacidade de motivação, salvo, é claro, como ideologias ou instrumentos de dominação política. No plano do pensamento científico, a sua força reside no impulso que podem provocar, no nervosismo que podem causar, na focalização de problemas cruciais anteriormente desdenhados ou nem sequer percebidos.

Só quem não aprendeu a pensar com independência é que consegue enclausurar-se numa teoria hermética. Enquanto doutrina, o sistema de Freud, da mesma forma como os de Marx e Darwin, não cabe nos quadros da Antropologia científica. Poucos antropólogos são freudistas, muitos ou quase todos são de algum modo — talvez sem o saberem — discípulos de Freud, na medida em que a psicanálise lhes proporciona elementos para uma compreensão menos superficial e menos restrita do homem.

Mühlmann apontou o fato de que as Psicologias analíticas — de Freud, Adler e Jung —, acentuando a necessidade de investigar as camadas profundas da alma, se beneficiaram, de um lado, de um clima espiritual criado pelo romantismo, o descobridor da importância decisiva do inconsciente na vida humana, ao passo que do outro se enquadram em tôda uma série de sistemas psicológicos de desmascaramento da natureza humana: entre outras, são a “Psicologia desencantadora” de Max Weber, a Sociologia do saber, de Max Scheler e Karl Mannheim, a Psicologia social, da fama e do mito-do-gênio, de Lange-Eichbaum¹. Não há dúvida, porém, de que nenhuma teoria psicológica influenciou de tal maneira a Antropologia como a psicanálise.

As relações entre a Antropologia e a Psicologia vinham de longe. Tempos houve em que a primeira teve a pretensão de fornecer novas bases à segunda. Foi o que se deu com a teoria das idéias elementares e idéias étnicas, lançada por Bastian, e sôbre a qual não sômente se esperava construir tôda a metodologia etnológica, como ainda, e a título de coroamento final, tôda uma nova Psicologia — uma Psicologia étnica em substituição à individual, que, no dizer de Bastian, declarara falência. — Por outro lado, a Antropologia, na medida em que evita perder de vista a complexidade da natureza humana (que lhe cumpre perscrutar), sempre sentiu a necessidade de receber e acolher recursos teóricos e metodológicos de fora, viessem de onde viessem, contanto que aplicáveis ao seu objeto de investigação. E’ decorrência natural de seu caráter de ciência integrativa, que lhe dá especial sensibilidade diante de tôdas as inovações que se apresentem em campos afins. Quanto à psicanálise, formulava ela um novo conceito da natureza humana. Havia na Antropologia uma vaga concepção da “unidade psíquica” do homem, mas, como bem diz Hallowell, sem “referência a quaisquer sistemas que pudessem ser relacionados

diretamente com a dinâmica da estrutura da personalidade humana". Em que consiste, a este respeito, a contribuição da teoria psicanalítica? Em apontar e analisar o que se lhe afigura o denominador comum do comportamento de todo ser humano, qualquer que seja a cultura em que este tenha formado a sua personalidade, a saber, o papel do inconsciente e das raízes biológicas da conduta, bem como a ubiquidade de conflito, repressão, sublimação, racionalização e outros mecanismos de ajustamento psíquico. Desde logo, os antropólogos, procurando aproveitar os ensinamentos de Freud e sua escola, aceitam-nos, não como teoria psicanalítica, mas enquanto contribuição psicológica pura e simples. E' o que se dá com Sapir, quando encara com acentuado ceticismo "o complexo de Édipo como imagem normativa ou interpretação definida de certos símbolos ou a natureza marcadamente sexual de certas reações infantis", sem com isso deixar de antever a extraordinária repercussão que as idéias de Freud haveriam de ter no campo dos estudos antropológicos².

A pretensão de Freud não se limitava, entretanto, à de indicar à Antropologia possíveis pistas para o levantamento de problemas. Insistia êle em ter descoberto, com a teoria da libido, uma chave universal para a interpretação das culturas, as quais, em última análise, seriam, pois, redutíveis às características biológicas do homem. "Padrões culturais são conseqüências de impulsos libidinais" é, para o freudista ortodoxo, a fórmula orientadora para tôda e qualquer compreensão antropológica³.

À repressão de impulsos libidinais e sua repercussão no psiquismo individual remontam inclusive os sistemas de valores encontrados nas diferentes épocas da humanidade e em quaisquer regiões da terra. Sôbre a base da tipologia das enfermidades psíquicas, o fenômeno da consciência moral se reduz a uma forma de manifestação do complexo do pai, e a religião a uma simples ilusão, cujas raízes mergulham, por sua vez, nas profundezas do inconsciente. A uma obra sôbre a religião, publicada em 1927, Freud deu mesmo o título "Die Zukunft einer Illusion", nela estigmatizando as religiões como construções fantásticas, incompatíveis com o conhecimento científico da realidade e a tal ponto absurdas que deveriam ser comparadas com alucinações. Tais idéias, recebidas naturalmente com aplausos por ateus e agnósticos e com não menor indignação pelas adeptos dos vários credos religiosos, visavam a fundamentar uma concepção do homem sôbre base exclusivamente naturalista, em que não houvesse resquício de antigas imagens idealizadoras. Dado o relativo hermetismo das interpretações, havia mesmo a tendência manifesta de o freudismo assumir o caráter de base doutrinária de uma nova concepção do mundo, ainda mais por se ver obrigado a desenvolver uma terminologia própria, que ao não-iniciado se afigura necessariamente como portadora de cunho esotérico.

Além de formular explicações gerais da cultura ou de determinadas esferas culturais, como a religião, Freud se apresenta no campo da Antropologia com contribuições tendentes a resolver problemas específicos dessa ciência. Foi assim que se aventurou a formular no "Totem und Tabu" (1912) uma interpretação psicanalítica do totemismo e da proibição do incesto. É a conhecida história da hipotética comunidade primitiva, constituída de um homem adulto e várias mulheres e crianças. Expulsos da horda pelo pai ciumento à medida que alcançam idade adulta, os filhos varões afinal o assassinam e comem, passando a viver com as irmãs. Arrependidos, porém, domina-os um complexo de culpa, e êste seria a origem da instituição do totemismo, com a proibição de consumir o animal totêmico e de casar com pessoa do mesmo clã.

Os antropólogos, por assim dizer unânimemente, receberam a teoria exposta em "Totem und Tabu" com attitude tão negativa que na época dificilmente se poderia ter imaginado a influência que os conceitos de Freud viriam desempenhar mais tarde no estudo das culturas humanas. Tôda a interpretação foi remetida para o reino das construções fantásticas. Kroeber, Malinowski e outros submeteram o livro a cerrada crítica, mostrando a inconsistência da argumentação. Por seu lado, Freud se aferrou à tese até o fim da vida. Ainda em 1939 publicou "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", em que insiste em considerar válida a estrutura anteriormente apresentada. No sentido das críticas de Kroeber faz apenas uma concessão: "o assassinio do pai não foi um acontecimento único, mas na realidade se estendeu por um período de milênios" ⁴.

E, ainda em 1947, Géza Róheim, que chegou a realizar investigações de campo sôbre totemismo entre aborígenes australianos, quebra lanças a favor de "Totem e Tabu", assinalando-lhe o mérito de "ter criado a antropologia psicanalítica, de nela se ter estabelecido definitivamente a posição central do complexo de Édipo para a compreensão da sociedade humana, sem mencionar itens "menores", como os papéis da ambivalência, a magia, projeção e origem dos espíritos" ⁵.

Se é preciso não esquecer que a apologia da contribuição de Freud no sentido de solucionar problemas específicos da Etnologia parte de psicanalistas e não de antropólogos, não é menos certo, como assinala Hallowell, que os antropólogos não tardaram em descobrir que a teoria de Freud levava a conseqüências que o próprio Freud não vira. Sobretudo o alcance da hipótese de que o tratamento e as experiências da primeira infância influem de forma decisiva no desenvolvimento do tipo de personalidade; de que os pais ou outros responsáveis pela educação da criança são substitutos do todo cultural mais amplo, e de que a socialização como transmissão de cultura de uma geração para outra é, em outro plano, o processo de estruturação da personalidade individual.

Possivelmente as “diferenças grupais no tratamento infantil estivessem em correlação com uma estrutura típica de personalidade, de um lado, e um padrão cultural característico, do outro. E uma vez que a teoria psicanalítica acentuava a importância crucial de certas espécies de experiência infantil, como o treinamento de toilette e o desmame, era possível obter informação sobre esses fatos através de investigação de campo”⁶.

Antes da psicanálise, não havia trabalhos sistemáticos sobre a situação social e fenômenos psíquicos dos imaturos em sociedades primitivas. Com o advento dessa teoria e o concomitante estabelecimento de uma compreensão mais satisfatória da relatividade cultural sobre a base do configuracionismo, começam os antropólogos, sobretudo nos Estados Unidos, a observar os processos de educação infantil em diferentes sociedades tribais. Essa inovação vinha de encontro a uma necessidade sempre sentida pela Antropologia norte-americana: a de firmar o seu status pela colaboração em alguma tarefa de ordem prática. Compreende-se, pois, que, uma vez encontrada, para a psicanálise, a ponte de ligação entre o psíquico-individual e o sócio-cultural — ou seja, de um lado, as experiências infantis padronizadas e, do outro, um tipo correspondente de personalidade —, não tardasse a surgir, como lembra Erasmus⁷, a transposição de uma Psicologia terapêutica para o plano da terapêutica social. Era a primeira vez que se oferecia ao antropólogo oportunidade para abandonar a torre de marfim e apresentar-se com intuítos de aplicação. São propósitos manifestos, por exemplo, nas contribuições de Margaret Mead, notável propugnadora da Antropologia aplicada nos Estados Unidos. Tal é a orientação prática aí desenvolvida que Linton chega a proclamar em 1940 que a Psicologia e a Antropologia têm por finalidade comum “o controle e a direção consciente da existência humana”⁸.

Para que os antropólogos fôssem capazes de beber o vinho freudiano, queixa-se Róheim, foi preciso que Kardiner — considerado neo-freudista — o diluísse, apresentando apenas determinadas perspectivas psicanalíticas, como as concernentes às relações entre pais e filhos, entre sociedade e indivíduo, à importância da vida sexual e outras mais. Mas não padece dúvida que a aproximação realizada por Kardiner entre a Antropologia e a psicanálise foi devida, em primeiro lugar, e não em segundo, ao desenvolvimento da noção operacional da personalidade básica. É que ele não somente despiu os conceitos psicanalíticos de grande parte do vocabulário esotérico de que de ordinário vêm revestidos, como ainda, e em especial, tratou de elaborar um recurso metodológico que, evitando a explicação de símbolos por meio de símbolos, pudesse ser compreendido e utilizado pelo antropólogo, por não divergir, em es-

sência, da maneira por êste tradicionalmente seguida na discussão e análise de seus problemas.

Compreende-se que aos psicanalistas ortodoxos, entre êles o próprio Róheim, tal diluição do vinho freudiano não possa satisfazer de maneira alguma, a ponto de lhe negarem mesmo ter conservado o espírito da teoria. Tal recriminação talvez tenha a sua razão de ser, como, aliás, se poderia deduzir da posição teórica assumida por Linton após vários anos de estreita — e, como êle reconhece, fecunda — colaboração com o psicanalista Kardiner. Encarada, porém, do ponto de vista da Antropologia, a contribuição não deixa de ser realmente positiva e frutífera, menos pela apresentação do conceito de personalidade básica — em que não havia talvez novidade tão essencial para o antropólogo — do que por focalizar de maneira sistemática as relações causais entre as técnicas de tratamento infantil, de um lado, e os padrões dominantes na cultura, na sociedade e na estrutura da personalidade, do outro. Coisa em que, aliás, Kardiner fôra precedido — se menos sistemática, nem por isso menos decididamente — por antropólogos que haviam procurado aproveitar a lição da psicanálise, como Margaret Mead, Gregory Bateson e outros.

Quanto à posição de Linton, há pouco referida, reconhece êle na psicanálise o mérito capital — sobretudo em comparação com as técnicas de aplicação de testes — de serem nela consideradas as personalidades como contínuos dinâmicos e de, através do estudo e da comparação de histórias de vida, não se contentar com a descoberta de conteúdos de personalidade, mas de, ao contrário, focalizar os processos de desenvolvimento, crescimento e mudança. Por outro lado, não deixa de se referir ao estado pouco satisfatório em que se encontra a psicanálise no tocante ao desenvolvimento de técnicas objetivas utilizáveis pelo antropólogo. E acrescenta: “Apesar da aparente validade de muitas das conclusões psicanalíticas, a maioria dessas conclusões foi alcançada sôbre a base de juízos subjetivos, não sendo suscetíveis da espécie de prova requerida por trabalhadores no domínio das ciências exatas”⁹.

Ao que se vê: uma atitude sensata, que não exclui, mas, ao contrário, reclama a colaboração entre as diferentes ciências que perscrutam a natureza humana, sem dispensar, entretanto, a necessária comprovação dos resultados obtidos.

Mais radical é a posição dos chamados anti-reducionistas, como Kroeber nos Estados Unidos e Evans-Pritchard na Inglaterra, que desejam ver resguardada à *outrance* a especificidade do fenômeno cultural, recusando-se a reduzi-lo a simples decorrência de necessidades quer biológicas, quer psíquicas. Evans-Pritchard estabelece, por isso, nítida barreira entre o psíquico e o social e, por conseguinte, entre as disciplinas que os estudam, de vez que, como explica, obtêm os seus resultados em

níveis de abstração diferentes. E é peremptório ao estabelecer que “as duas disciplinas só podem ser de valor — e podem ser de grande valor — uma para a outra, se cada uma prossegue independentemente em suas pesquisas de seus próprios problemas com seus próprios métodos”¹⁰.

Como quer que seja: De um lado temos a primeira reação crítica dos antropólogos diante da psicanálise, como por exemplo, a de Malinowski e Kroeber, ambos desiludidos após reais tentativas de pôr as idéias de Freud a serviço da solução de problemas antropológicos. Do outro temos, em primeiro lugar, no plano das pesquisas, dezenas de trabalhos de campo realizados, sob inspiração freudiana, sobre a formação ou características da personalidade nas mais diversas populações tribais — como, por exemplo, os Apache, Ojibwa, Saulteaux, Balineses, Kaingáng, Mohave, Maori, Pilagá, Navaho, Alorese e muitas outras; no plano da teoria, contribuições — não freudianas, mas inspiradas por Freud — como a de Ruth Benedict sobre anormalidade relativa e anormalidade absoluta, de Du Bois, Opler, Róheim, Kardiner, Bastide, tôdas elas tendentes a libertar a Antropologia do perigo de se perder num culturalismo estéril e a mostrar que cultura e personalidade não são senão facetas de uma só realidade complexa. Mesmo quando chegam a conclusões contrárias às da psicanálise, esta tem a seu crédito o impulso frutificador, o ter despertado e avivado na Antropologia contemporânea a consciência do problema das relações entre a psique individual e as instituições da sociedade. Se na origem da Antropologia encontramos êsse problema formulado de maneira vaga sobre a base de reações humanas elementares, no sentido de Bastian, se depois, pela reação à interpretação evolucionista das culturas, o interêsse se deslocou para um historicismo extremo, a psicanálise veio contribuir com novas perspectivas para que a solução pudesse ser tentada, com maior probabilidade de êxito, quer no plano tipológico, quer no funcional.

Resumindo: Se foram pobres as contribuições diretas da teoria de Freud para o conhecimento antropológico, não deixam de ser úteis as perspectivas que proporcionou aos pesquisadores. A Antropologia deve, ela mesma, reelaborar os elementos que lhe são proporcionados para a realização satisfatória da tarefa que lhe é peculiar, e de que ninguém mais se pode encarregar, a de construir uma imagem científica integrada da natureza humana.

NOTAS

(1) Wilhelm E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Universitäts-Verlag, Bonn, 1948; págs. 178-180.

(2) Cf. A. Irving Hallowell, “Psychology and Anthropology”, contribuição ao volume *For a Science of Social Man*, organizado por John Gillin, Nova York, 1954; pág. 207.

- (3) Silvano Arieti, "Some Basic Problems Common to Anthropology and Modern Psychiatry". *American Anthropologist*, 58, pág. 34; 1956.
- (4) A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press, 1952; pág. 309.
- (5) *In*: Douglas G. Haring, *Personal Character and Cultural Milieu*, Syracuse University Press, 2a. ed., 1949; pág. 568.
- (6) *Op. cit.*, pág. 206.
- (7) Charles Erasmus, *Las Dimensiones de la Cultura*, Bogotá, 1953; págs. 100-101.
- (8) *Apud* Erasmus, *ibid.*
- (9) Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, Appleton, Nova York e Londres, 1945; pág. 4.
- (10) E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Cohen and West, Londres, 1951; pág. 46.

ÁREAS DE ALIMENTAÇÃO

Fronteiras entre a área do milho e a área da mandioca.
Fatores naturais que as determinam. Contribuição para
o seu conhecimento no Estado de São Paulo.

Carlos Borges Schmidt

Entre vários fatores, o clima condiciona a adoção de certos e determinados alimentos básicos, principalmente na zona rural. Como exemplo, pode ser apontado aquilo que aqui ocorre entre o milho e a mandioca. Enquanto a importante raiz alimentícia distingue as áreas de clima tropical com a sua preferência, já o tradicional alimento das civilizações andinas aponta como eleita pelas suas exigências aqueles espaços em que um clima ameno e suave predomina. É a bacia amazônica e o Peru. Beira-mar e serra acima.

A primeira dessas plantas dá-se muito bem numa região de temperatura mais elevada e maior altura de precipitações, enquanto a última possui o seu clima ideal onde possam ser encontradas as propícias condições derivadas de uma temperatura menos elevada; períodos chuvosos menos prolongados e precipitações totais mais modestas. É o binômio chuva-calor, em suas múltiplas combinações, que determina, principalmente, o ótimo climático para cada um daqueles produtos agrícolas. E, conseqüentemente, o seu emprêgo como alimento principal das populações rurais locais, estabelecendo, com a interferência de algumas outras causas, de menor importância, verdadeiras áreas de alimentação, com limites mais ou menos precisos e delineados.

Já tivemos o ensejo de, certa vez, relativamente a São Paulo, tratar do assunto de um modo geral. “Dêsse ponto de vista, em duas amplas zonas pode ser dividido o Estado: a zona da farinha de mandioca, abrangendo a vertente marítima, e a zona da farinha de milho, que se estende por toda a região da serra acima. Nesta última, duas zonas menores podem ser determinadas. A primeira é a de farinha de milho, própria dita, feita mediante a maceração, piloamento e torração do cereal, que abrange a bacia do Paraíba, e quase toda a região acidentada pelos contrafortes da cordilheira marítima — o primeiro planalto, como é por alguns denominada. Em certos pontos desta zona, muitos recusam-se, terminantemente, a comer o fubá. Dizem que aquilo é quirera, e que quirera é comida para cachorro... A outra é a parte restante do planalto, mais influenciada pela imigração, onde o milho é usado, na alimentação, principalmente sob a forma de fubá”¹. O angu caboclo e a polenta italiana.

Interessante percorrer um pouco suas linhas de contacto, embora não muito rigorosamente definidas, em virtude dos numerosos fatores que, forçosamente, devem aí influir, com maior ou menor intensidade.

Nas vizinhanças de São Paulo, além de Santo Amaro, estão as localidades de Parelheiros e Colônia, região onde, faz pouco mais de um século, ocorreu a primeira colonização oficial do governo da Província, com imigrantes alemães. Ali, informou um descendente dos primitivos colonos, “o pessoal da roça tanto consome a farinha de mandioca como a de milho”. Por isso que “os engenhos de farinha”, como são chamados, tanto os de milho como os de mandioca, coexistem, e, de maneira constante, no mesmo local, casa ou rancho. A força hidráulica aciona os dois maquinismos: o pilão para socar o milho fermentado e a roda de ralar as raízes da mandioca. Seria este local um dos pontos da zona de contacto entre as duas áreas culturais de alimentação básica: a da farinha de mandioca, com sua retaguarda no litoral, e que até ali tivesse vindo ter, depois de vencer a Serra do Mar, como que invadindo o planalto; e a da farinha de milho, característica das terras altas, de clima mais ameno, que se estendem pelo interior a dentro, e que naquele local estacou, sem encorajar-se a descer para a beira-mar.

Do lado oposto da Capital paulista, para as bandas do vale do Paraitinga, fato semelhante ocorreu, embora não de maneira tão marcante. Nessa região a farinha de milho é aquela considerada como básica nos hábitos alimentares do caboclo. Entretanto, as pequenas fábricas onde se produz farinha de mandioca, também para o consumo da população rural e dos centros urbanos, podem ser encontrados a miúdo. Entre São Luís do Paraitinga e Lagoinha, rio acima, existem algumas delas. Assim nos bairros das Perobas, Caieira, Ribeirão das Almas, Alvarenga, Cachoeira, Turvo, Correias e, também, ao longo da estrada de rodagem Taubaté—São Luís do Paraitinga. Estes locais encontram-se no Vale do Paraitinga ou na sua contravertente, para os lados do Paraíba, porém ainda na região bastante ondulada e que se situa entre este vale e o divisor de águas Paraíba—Paraitinga. Zona acidentada e cujo clima é bem mais suave que o do referido vale. Rio Abaixo, como é chamada a região a jusante de São Luís do Paraitinga, é zona onde inexiste fábrica de farinha de mandioca. Fato idêntico ocorre na região situada entre São Luís do Paraitinga e a Serra do Mar, rumo de Ubatuba. São áreas já de clima mais frio e, portanto, menos próprio para o cultivo da mandioca. Um exemplo de coexistência das duas fábricas na mesma propriedade pode ser apontado na área entre São Luís do Paraitinga e Lagoinha, no bairro da Água Santa. No sítio, os moradores usam da mesma farinha. Farinha de mandioca para comida de sal. Farinha de milho para idêntico fim e ainda para tomar com café. As filhas e a mulher do sitiante é que se incumbem da preparação dos dois produtos alimentares básicos. Possuem, para isso, roda de ralar, prensa de fuso, forno

e monjolo. Esta gente, aliás, é muito esforçada e trabalhadora. Além dessas duas fabriquetas, fazem grande cópia de utensílios de cerâmica, das mais originais e de grande procura na região. Uma cerâmica bastante típica e incomum em outros pontos do Estado.

O ciclo vegetativo da planta, ou melhor, o tempo que a planta leva para produzir, desde seu plantio até a colheita, varia muito de uma região para outra. A mandioca, por exemplo, pode produzir, no litoral paulista, até em dez meses apenas, depois de plantada. No interior do Estado, a plantação industrial da raiz, destinada às grandes fábricas de farinha, tem sua colheita iniciada desde quando a planta atinge de 14 a 16 meses de idade. Já na região montuosa, que orla o planalto, acompanhando a Serra do Mar, atrás mencionada, o amadurecimento da planta exige, em geral, até 24 meses de chão, do plantio à colheita, para dar rendimento razoável. Dois anos de trato de um cultivo qualquer encarece sobremodo o produto, e desanima mesmo.

Pode-se, entretanto, admitir que mesmo numa região tal como a última, acima mencionada, existam certas áreas limitadas, onde a planta da mandioca caminha mais rapidamente, produzindo de maneira aceitável. Aqui, vale lembrar o que aconteceu com as lavouras de algodão na bacia do Paraíba, em território paulista, por volta do final da década dos trinta e começo dos quarenta. Foi tentado, pode-se dizer mesmo, em grande escala, o cultivo do algodoeiro naquela zona. Vários anos seguidos, todos os que nela se meteram tiveram prejuízo. O algodoeiro, de maneira alguma, ia para a frente. O frio aparecia durante o verão, quando menos se esperava, e aqueles dias de queda termométrica durante o desenvolvimento da planta, prejudicavam bastante a lavoura. E o inverno, êsse então, entrava cedo, quando os capuchos, ainda fechados pela verdeza da vegetação, viam interrompido o seu ciclo vegetativo, murchavam e morriam. Mas existia um oásis, no meio disso tudo. Como uma área eleita pelo capricho da natureza: Paraibuna. Ali as lavouras se desenvolviam de maneira relativamente normal e apresentavam produção bastante razoável. E, entretanto, situada na mesma área serrana do Estado, que os demais municípios da bacia do Paraíba, nada que justificasse, pelo menos aparentemente, uma diferença tão grande de resultado, podia ser percebido nas suas condições climáticas. Umas nuances imperceptíveis no clima, e resultados tão marcantes, afinal. Assim com o algodoeiro, assim também poderia ser com a mandioca.

Agora, em contrapartida, o milho no litoral quente e úmido. Ali o cultivo econômico do milho é, praticamente, inviável. O excesso de precipitações pluviométricas e os exagerados e prolongados calores do verão, impedem que o cereal complete, regularmente, o seu ciclo vegetativo. Que complete a fase final de sua vida, amadurecendo e secando normalmente. O clima local lhe é adverso. De um modo normal, a espiga de milho deveria, depois de granada e amadurecida completamen-

te, dobrar o engaço e virar para baixo, de forma que a sua palha passasse a desempenhar um verdadeiro papel de "telhado", impedindo que chuvas eventuais, depois de passado o rigor das águas, penetrassem no interior das espigas e ali provocassem a deterioração dos grãos. Mas no litoral isto não ocorre, ou pelo menos não se verifica no total de sua área, o suficiente para tornar anti-econômica a lavoura do milho na baixada marítima paulista. Acontece que o calor e a umidade prolongada, bem além do que a planta necessita, impedem que a sua vegetação cesse de vez, mantendo-se o pé com fôlhas sêcas e verdes, e as espigas erectas, recebendo novas precipitações que nelas penetram, atingindo e promovendo a deterioração dos grãos.

Eis a razão pela qual o cultivo do milho no litoral paulista é raro e restrito a áreas muito pequenas, uma vez que para aproveitamento das espigas é exigido um trabalho complementar, qual seja o de virá-las à mão, para baixo, ou colhê-las e antes de empaiolá-las promover a sua sêca ao sol, no terreiro, ou, amarradas de duas em duas, deixá-las ao tempo em um varal, para uma secagem mais perfeita, e total. Contrariamente ao que ocorre no planalto bandeirante, onde as condições climáticas, como de propósito, se ajustam às exigências do cereal americano. A maturação do milho coincide com o final da estação chuvosa. Maduro, o pé de milho seca logo. Com êle o engaço; êste sêco ou murcho, a espiga vira de ponta para baixo, e qualquer chuva, fora já de tempo, é inofensiva. A espiga seca no pé e ali pode ficar, até que num vagar o lavrador, sem preocupações, promova a sua colheita.

De um modo geral é isso o que acontece. E essa é a razão pela qual o cultivo do milho inexiste, em bases de economia agrícola, no litoral paulista. Motivo, afinal, pelo qual o seu uso na alimentação humana, na zona rural, praticamente não ocorre. Êle está, destarte, ausente na dieta caiçara. E dos animais domésticos, como na engorda de suínos, aparecendo, produzido em meia dúzia de pés, ou importado de serra-acima, aos pequenos punhados, mais para manter a galinhada ao redor das habitações, que para alimentá-la.

Há algum tempo atrás, por motivos óbvios, tivemos oportunidade de fazer referência ao fato, e pela importância que o mesmo poderia apresentar em certa ordem de estudos, procuramos aqui objetivá-lo, recorrendo a notas apanhadas, desde anos passados, de permeio com outras relativas a assuntos diversos. Dada a variabilidade dos informes assim previstos, apelamos para os conhecimentos de pessoas bastante entendidas em agricultura, e chegamos à conclusão de que elas, também, não estavam perfeitamente senhoras da questão, em virtude, é claro, da falta de significado econômico que tal fenômeno apresenta no cultivo do milho no litoral, por isso mesmo exploração agrícola sem nenhum relevo na área costeira do Estado de São Paulo. As notas a seguir são di-

vulgadas com a finalidade de servirem de sugestão aos que se interessarem por pesquisas ulteriores.

Com base em informações locais registramos em 1930, relativamente a Ubatuba, que o milho “deve ser plantado nos meses de julho, agosto e setembro. Se plantado muito tarde, produz uma porção de espigas que não passarão de restolhos”. E mais adiante: “A espiga, mesmo depois de madura, não deita. Precisa ser quebrado e acabado de secar ao sol. Do contrário, os grãos germinarão na espiga”². O milho de ciclo longo, no planalto, deve ser plantado na segunda quinzena de outubro; o outro, o de ciclo curto, pode ser semeado algum tempo depois. Eles irão, assim, granar em fevereiro, que é o mês, segundo as normas climáticas, em que menor perigo haverá de faltarem chuvas, nesse momento crítico da vida do cereal. Ali mesmo em Ubatuba, um lavrador plantou meio litro de milho “catetão”, em julho, e colheu oitenta em fins de dezembro. Produção excelente: 1 x 160. Mas teve que colher e secar no varal, à moda da terra. Em 1942 ouvimos dizer em São Sebastião: “A planta preferida é a de junho, do milho “branco”. Plantado mais tarde, espiga muito e dá milho miúdo. O milho “amarelo” pode ser plantado até em novembro. O milho vira bem quando seca (Praia das Pitangueiras)”. Este “vira bem quando seca” poderia parecer contraditório. Como não estávamos especialmente interessados no assunto, por aquela época — três lustros já passados — bem que poderia ter querido dizer o caçara que não havia dificuldade em virá-lo, quando maduro, à mão: quando seca, “vira bem”. Uma mera suposição, claro. Alguns anos mais tarde (1946) registramos na Ilha de São Sebastião: “Na Ilha o milho não vira a espiga”.

Andando para o sul, tomamos as seguintes notas em Peruíbe (1943): “O milho não vira, nem na praia e nem no sertão. Colhem o milho, amarram os pares de espigas que a seguir são dependuradas num varal, para secar”. Mais para lá, na Ilha do Cardoso, anotamos, relativamente aos produtos ali cultivados (1946): “Arroz, feijão, cana, mandioca, batata-doce, aipi, taiá (taioba); milho algum, não vira e nasce raquítico”. Na planície interna da bacia do Rio da Ribeira de Iguape (Registro, em 1941): “Ao contrário do que acontece em outros pontos da vertente marítima próxima ao Oceano — ele completa, normalmente, a sêca da espiga no próprio pé, virando-a para baixo e dêsse modo livrando-a da penetração das chuvas tardias”³. Uma última anotação, esta fora de São Paulo, no vizinho Estado do Rio, em Parati (1945): “Fazenda Santa Maria, no outro lado da enseada. Engenho antigo. Dá milho que vira no pé. Costumam até deixá-lo na roça para guardar a semente até a outra planta. As chuvas vão de outubro a março”.

Recentemente, em busca de novos esclarecimentos, ouvimos uma daquelas atrás referidas. Pessoa bastante informada em relação à agricultura litorânea, declarou que “o milho não vira a espiga, mesmo, e em

todo lugar é assim. Tanto no litoral como no planalto. Quando chega no ponto, a gente vira a espiga no próprio pé, ou então colhe o milho e põe as espigas, amarradas de duas em duas, num varal, ou no terreiro para secarem. até que fiquem em condições de serem empaioladas". Explicamos que tal não ocorre no planalto paulista, eis que a espiga vira por si só e ali fica, sem perigo algum de deterioração, exclusive caruncho, até que sobre tempo ao lavrador para realizar a colheita.

Outras daquelas pessoas, consultadas, nada puderam adiantar em relação ao assunto, ainda não suficientemente observado por elas. Uma dessas pessoas, de momento, disse atribuir o fato à variedade do milho plantado, o que parece não proceder de forma alguma. Um dos melhores conhecedores do assunto, declarou não possuir suficientes informações sobre se o milho, em geral, vira ou não vira por si na planície costeira. Esclareceu, todavia, que no planalto uma certa porcentagem do milho não vira a espiga para baixo, fato considerado na seleção de sementes como fator negativo. Admitia, entretanto, que êsse fato podia ser atribuído às condições do engajo. Se o engajo é pequeno e de internódios curtos, a tendência é para não virar. Inversamente, se o engajo é longo e os internódios compridos, não há como não virar. Tal fato, no planalto, passaria despercebido dos agricultores, eis que a espiga não correria o risco de deterioração. Sugeriu, também, a possibilidade de uma podridão (doença), que ocorre nas espigas de milho, e que no litoral, em face do clima úmido, poderia apresentar maior incidência, levando à falsa suposição de que as chuvas seriam os fatores responsáveis diretos. A isso temos a objetar que é tão grande a generalização do fenômeno que, de forma alguma, aquelas razões poderiam ser aceitas. Aliás, o nosso informante explicou que aquela era uma suposição assim sem maiores fundamentos, pois desconhecia, de experiência própria, aquêle fator limitativo, ou mesmo impeditivo, em relação ao cultivo do milho no nosso litoral — as espigas não viram naturalmente.

Isto, de qualquer forma, seria, se verdadeiro, uma resultante, afinal, das próprias condições climáticas da região, impeditivas do cultivo do milho e determinantes da alimentação básica de sua população rural.

NOTAS

(1) Carlos Borges Schmidt, "O Meio Rural", Diretoria de Publicidade Agrícola da Secretaria da Agricultura, 2a. edição, São Paulo, 1946, pág. 50.

(2) Carlos Borges Schmidt, "A Cultura Prática da Bananeira Nanica no Litoral Norte Paulista", Diretoria de Publicidade Agrícola. Secretaria da Agricultura. São Paulo, 1934, pág. 70.

(3) Carlos Borges Schmidt, "Paisagens Rurais", *in* Boletim de Agricultura. Diretoria de Publicidade Agrícola. Secretaria da Agricultura Número único de 1942. São Paulo, pág. 148.

PEQUENAS COMUNICAÇÕES

NOMES TRIBAIS

Na *Revista de Antropologia*, vol. 3.º, n.º 2, págs. 125-132, encontrei um artigo intitulado "A grafia dos nomes tribais brasileiros". Reproduz-se aí uma lista de denominações não apenas do Brasil, mas de toda a América do Sul. Examinando-a cuidadosamente, verifiquei faltarem nela muitos nomes de tribos brasileiras. São os que se lêem a seguir. Alguns são grafados segundo uma transcrição adaptada à do referido artigo, outros talvez não.

Abitupá	Bokaiú	Kamasú
Aboninin	Bokoani	Kambioá
Aipats	Bonitó	Kanawari
Airuani	Bukan	Kandindé
Amamati	Bultrin	Kandodú
Ampaneá	Ceokoce	Karaho
Anodõub	Djupá	Karamonan
Apapokúva	Dokoro	Karakatan
Aparandé	Dóu	Karari
Apingi	Duludy	Kariay
Apiyipán	Duri	Karútana
Aranáwa	Erema	Kasiguara
Ararape	Etagl	Katapolitani
Arasi	Eyibogodegi	Katarana
Araxó	Gadio	Katolé
Araxué	Guapindaya	Kaxiné
Arauaki	Guató	Keske
Aredé	Guti-Krag	Kiapüre
Arikobé	Hahaháy	Kirigman
Aueikõ	Hamno	Koaia
Augutyé	Húbde	Kontanáwa
Auwauwiti	Iaiá	Koronáwa
Avahuguai	Ikozinho	Kotogueo
Aweikoma	Iyãine	Koxurá
Bakunim	Jaguanan	Kradaho
Bakurõntxitxi	Jawarúb	Krikatayé
Barururu	Jeritikó	Kukurá
Batikola	Kabixiana	Kurumandene
Batum	Kahan	Kuriane
Bavan	Kalayua	Kurina
Beakeo	Kamamú	Kurinsi
Bohurá	Kamanáwa	Kurubianan

Kuxitxineri	Orokoto	Tavúri
Lakondé	Paguara	Tayópa
Madiha	Paiguasu	Tenetehara
Makinuka	Pakará	Tikão
Makirí	Pamana	Tupijó
Makuani	Papamiän	Tupiokón
Makuja	Paran-náwa	Txiripá
Malonde	Paraparixana	Uairua
Marikoxi	Parapikó	Uamandíri
Marikupi	Paraugoaru	Uariteré
Maromomi	Parukatu	Uatanari
Masaka	Pauana	Uayeué
Matipú	Pauserna	Uettidiáu
Maxakali	Pejaurún	Uirina
Maxubi	Pirahá	Unetundé
Mehín	Pokoana	Uranaju
Mekmek	Porokun	Usnus
Minhahá	Poxeti	Uxikrin
Manatxobm	Pusarakau	Viatan
Mondé	Sabané	Wanináua
Moríke	Sakrakinha	Wayawai
Mundurukú	Salamay	Xanindáwa
Mutuan	Sanamaikan	Xaranáwa
Nadöbö	Sanenäre	Xipará
Nakai	Seden	Xukaramae
Nak-Ñapma	Taduté	Yaháhi
Nakpie	Tajé	Yahuna
Nakporuk	Takarúba	Yamarikuná
Nastanáwa	Takumandíkai	Yamarú
Nehanáwa	Takonhapé	Yamináwa
Nixináwa	Tamaíndé	Yehúbde
Notobotocudo	Taminari	Yumanáwa
Ñakfáteitei	Taňyguá	Yvytyiguá
Oguaíva	Tarimoxi	Zurumata
Onoyóro	Tarundé	
Orari	Tauandé	<i>Chestmír Loukotka</i>

TRIBOS EXISTENTES ENTRE O RIO CATRIMÁNI E O RIO NEGRO

De outubro de 1955 a junho de 1956 realizei uma expedição antropológica ao Brasil setentrional, trabalhando no território que medeia entre os rios Demini e Aracá. O Demini é afluente da margem esquerda do médio Rio Negro, e o Aracá afluente da margem direita do baixo Demini. Falando sobre os grupos indígenas que vivem entre os rios Catrimáni e Negro, Hewemão, cacique dos índios Surára, me ditou os seguintes nomes de tribos:

Ahí (autodenom. dos Hukooterí)	Irokaiwö	Paravorí
Aiuaterí	Iwahikeroóbeterí	Pootari (autodenom. dos Bahuána)
Amarûnkobeterí	Jaú	Puseheweterí
Aramamesterí	Jauari	Rahakauwö
Ariauwö (autodenom. dos Hukooterí)	Jeíseterí	Surára
Astoeterí (autodenom. dos Hasubeheterí)	Joroaueterí	Tariána
Bahuána	Kahumão	Tikerauwö
Dikeauwö (autodenom. dos Xihoterí)	Kaianaú	Uaimasterí
Habokaxiwö	Kaiapauoterí	Uehiwerehieterí
Haraterí (autodenom. dos Xiriána)	Karauaterí	Uxuparaterí
Hasubeheterí	Korohoxiheterí	Waiká
Hehuriwö	Moiomoxiwö	Wapooheterí
Heauxiheterí	Manakaiwö	Xamatári
Himaró	Monamahiaraoobeterí	Xihoterí
Hoari	Namoeterí	Xiriána
Huiawweterí	Ñamiwö	Xitikariwö
Hukooterí	Ñapoteumá	Xiueheterí
	Oautubauheterí	Xokomohuereobeterí
	Orihio (autodenom. dos Xokomohuereobeterí)	
	Pakidái	

Hans Becher

NOTICIÁRIO

ATIVIDADES DA COMISSÃO DE ESTANDARDIZAÇÃO DE TÉCNICA ANTROPOMÉTRICA

A comissão de standardização de técnica antropométrica, nomeada na 1a. Reunião Brasileira de Antropologia, vem desenvolvendo as seguintes atividades:

1a. Revisão dos trabalhos mais conhecidos sobre Antropologia Física do Escolar; foi feita de cada trabalho uma ficha bibliográfica com indicação sumária dos seguintes dados: método de pesquisa, dados antropométricos analisados e conclusões a que chegaram os autores.

2a. Estabelecimento de alguns pontos básicos para sua atividade, em função de seu essencial objetivo: a) restabelecimento da ligação com o C. S. T. A. internacional, através de correspondência com os Profs. Henri Vallois e Marc Sauter, Presidente e Secretário dessa entidade; b) apreciação de fichas craniométricas e antropométricas já em uso em instituições nacionais.

Por ocasião do XXXI Congresso Internacional de Americanistas constituiu-se uma segunda Comissão, de âmbito americanista, mas vinculada estreitamente à Comissão Brasileira.

Essa segunda comissão foi constituída dos seguintes membros, presentes à reunião de São Paulo; Profs. Juan Comas (México); J. Imbelloni (Argentina), Martin Gusinde (E. Unidos), Egon Schaden (Brasil), Marcello Bórmida (Argentina), Loureiro Fernandes (Brasil), Maria Júlia Pourchet (Brasil).

Foi proposto por diversos membros da Comissão Americanista que se analisassem fichas antropométricas adotadas em instituições europeias e americanas, antes de se adotar uma ficha-padrão. Em consequência disto, os Profs. Juan Comas e Maria Júlia Pourchet entraram em entendimentos com as seguintes instituições: Institut d'Anthropologie, da Universidade de Genebra (Suíça); Instituto de Antropologia de la Facultad de Filosofía y Letras da Universidade de Buenos Aires (Argentina); Instituto de Antropologia, da Universidade de Roma (Itália); Institut d'Ethnologie do Muséum d'Histoire Naturelle (França); Peabody Museum of Harvard University (E. Unidos); Laboratorio de Antropología da Universidade de Barcelona (Espanha); Divisão de Antropologia do Museu Nacional (Rio de Janeiro) e Serviço de Antropometria do Instituto de Pesquisas Educacionais (Rio de Janeiro).

Os Profs. Schultz e Schlaginhaufen, de Zürich, também solicitados a enviar fichas, declararam usar a ficha publicada no compêndio de Rudolf Martin (*Lehrbuch der Anthropologie*) e que, para investigações especiais, preparam fichas e formulários adaptados ao objetivo que tenham em vista.

De nosso arquivo constam, até agora, os seguintes modelos de fichas:

INSTITUIÇÃO	TIPO DE FICHA
Museu Nacional, Rio de Janeiro	Antropométrica
Instituto de Pesquisas Educacionais, Rio de Janeiro	Antropométrica
Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras — Univ. de Buenos Aires	Craniométrica e antropométrica
Institut d'Ethnologie (Museum National d'Histoire Naturelle) — Paris	Antropométrica
Laboratorio de Antropología — Universidade de Barcelona	Antropométrica, craniométrica e especializada
Peabody Museum of Harvard University — Cambridge, E.U.A.	Antropométrica
Institut d'Anthropologie, Univ. de Genebra	Ficha para pesquisa sôro-antropológica.

Ficou deliberado também que duas ou três revistas especializadas dariam notícias das atividades da Comissão, tendo sido escolhidas as seguintes: "Runa" (Argentina), "Boletim Bibliográfico de Antropología Americana" (México) e "Revista de Antropologia" (Brasil).

Maria Júlia Pourchet

* * *

CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM ANTROPOLOGIA FÍSICA

O Museu Nacional e o Instituto de Pesquisas Educacionais da Prefeitura do Distrito Federal programaram e vão realizar, em cooperação, um Curso de Aperfeiçoamento de Técnicos em Pesquisas Antropométricas e outros métodos de pesquisa da Antropologia Física. O início do Curso está marcado para março de 1957, devendo desenvolver-se no período de março a julho.

Mediante concessão de auxílios, a CAPES (Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) colaborará na iniciativa, cujo programa, já devidamente estudado, obedecerá ao seguinte quadro: I — *Questões Fundamentais*: Biologia Humana; Sistemática: a Ordem dos Primatas; Estudo Comparativo do Homem e dos outros Primatas (Anatomia Comparada); II — *Origem do Homem*: Dados Paleontológicos; Cronologia do Quaternário; Primatas Fósseis do Quaternário; O Homem Fóssil; III — *Classificações Raciais*: Histórico; Critérios Sistemáticos; Grupos Étnicos; IV — *Técnicas de Antropologia Física*: Antropometria; Osteometria; Sorologia e Fisiologia; V — *Estado Atual dos Conhecimentos em Antropologia*: Genética Aplicada à Antropologia; Análise Estatística Aplicada à Antropologia; Demografia; Relações entre Antropologia Física e Antropologia Cultural.

O Curso, que se realizará no Rio de Janeiro, contará com a frequência de vinte alunos, quinze dos quais como representantes de Secretarias Estaduais de Educação, a quem o Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP) concederá bôlsas.

(*Boletim Informativo da CAPES*)

BIBLIOGRAFIA

JOHANNA FAULHABER: *Antropología Física de Veracruz*. Tomo I, II. Gobierno de Veracruz, 1950-1956.

Na introdução, Jorge de Vivó informa ser esta a primeira publicação relativa às atividades da Comissão de Geografia, fundada pelo Governador do Estado de Veracruz, no México, e constituída, originariamente, do Prof. Javier Romero, Chefe da Secção de Investigações do Instituto Nacional de Antropologia e História, do Dr. Eusebio Dávalos Hurtado, Diretor do Museu Nacional de Antropologia, e da Profa. Johanna Faulhaber, antropóloga da mesma instituição, a quem coube a direção técnica da investigação cujos resultados ora se publicam.

No prólogo, o Dr. Eusebio Dávalos Hurtado, fazendo excelente "mise au point" do problema fundamental da Antropologia Física, escreve, entre outras coisas: "Es absurdo ocuparse de la economía, sociología, política, etc. de un pueblo, sin conocer a los componentes del mismo, sin saber cuales son sus posibilidades biológicas, que los caracteriza como seres vivientes, como están constituídos, que puede esperarse de sus reacciones elementales, etc.". Devemos fazer uma referência especial também à carta etnográfica de José Luiz Melgarejo Vivanco que ilustra o texto e muito o enriquece.

No primeiro tomo, Johanna Faulhaber trata de características gerais, caracteres fisiológicos, caracteres descritivos, caracteres somatométricos, semelhanças e divergências entre os grupos. Seguem-se ilustrações, bibliografia e tabelas. O segundo tomo se compõe da carta etnográfica propriamente dita e de cinquenta mapas de distribuição, dos quais vinte se referem aos caracteres somáticos e 30 aos coeficientes de divergência tipológica.

O estudo, diz a autora, é uma primeira tentativa para descrever os tipos humanos que habitam determinada região, um estudo regional de população dentro do critério moderno a que devem subordinar-se as pesquisas antropológicas.

No Estado de Veracruz, o elemento mestiço predomina nos grandes centros econômicos e culturais; é representado no estudo pelas séries de Xalapa, Córdoba e Veracruz.

Para caracterização das raízes que deram lugar à mestiçagem foram estudadas as populações dos lugares onde o elemento europeu se parece ter conservado bastante puro.

O elemento negróide foi estudado na população mulata dos municípios de Yanga e Cuitláhuac. Mas o contingente mais ponderável na formação do mestiço de Veracruz é, sem dúvida, o indígena, representando a base sobre a qual os outros atuaram. Daí a grande importância atribuída aos diversos grupos étnicos que habitam o Estado desde tempos pré-históricos. Esses grupos, ainda hoje de importância para o desenvolvimento econômico do Estado, se conservam em regiões rurais de di-

fácil acesso e isoladas das demais áreas demográficas. Para muitos dos indivíduos desses grupos o espanhol é desconhecido; quando não o é de todo, só o utilizam para transações econômicas com outros grupos. A seleção de grupos para estudo no presente trabalho foi feita com base preferencial na importância lingüística, quer dizer, segundo o número de indivíduos monolíngues que habitam o Estado. (7.º Censo Geral da População, Ano de 1950).

Os grupos indígenas estudados foram os Nahuas, os Totonacos, os Huastecos, os Otomies, os Popolucas. De cada grupo foram observados 100 indivíduos normais de um e outro sexo. As medidas antropométricas foram tomadas de acordo com a técnica de Martin e na elaboração estatística dos dados foram calculados: a média aritmética, o desvio-padrão, o coeficiente de variação e o erro provável, além do coeficiente de divergência tipológica, de Pearson.

Os caracteres fisiológicos observados foram a temperatura (sublingual), o número de pulsações e a tensão arterial. Dentre os caracteres descritivos foram anotados: cor e tipo do cabelo, cor dos olhos, cor da pele, pilosidade.

Dos caracteres antropométricos, foram considerados: estatura, peso, índice corporal de Livi, altura tronco-cefálica, índice tronco-estatura (Giuffrida-Ruggeri), perímetro torácico, índice vital, diâmetro bi-crística, índice largura do tronco, comprimento da coxa, comprimento da perna, índice membral inferior, comprimento do braço, comprimento do antebraço, índice membral superior, e mais os seguintes dados cefalométricos; diâmetro ântero-posterior e transversal máximo da cabeça, índice cefálico horizontal, altura da cabeça, índice cefálico vertical, diâmetro frontal mínimo, índice fronto-parietal, diâmetro bi-zigomático, índice céfalo-facial, diâmetro bi-goniaco, altura facial fisiognômica, índice facial fisiognômico, altura facial morfológica, índice facial morfológico, altura facial superior, altura do nariz, largura do nariz e índice nasal.

Analisadas as semelhanças e divergências entre os diferentes grupos e calculado o coeficiente de divergência tipológica (Pearson, Pearl), foram organizados mapas correspondentes à distribuição geográfica dos resultados obtidos para os diferentes grupos.

Termina o texto com a comparação dos diferentes grupos e as considerações finais se resumem na assertiva de que os grupos do norte do Estado divergem grandemente da população da região central, mas apresentam afinidades com os grupos humanos da região ao sul do Estado de Veracruz. As diferenças da região central correm por conta de invasões, em tempos pré-hispânicos, de grupos Nahuas, sobre os quais se realizou a mestiçagem mais intensa, característica da região.

Maria Júlia Pourchet

PAULO DE CARVALHO NETO: *La obra afro-uruguaya de Ildefonso Pareda Valdés. Ensayo de Crítica de Antropología Cultural*. 141 págs., ilustr. Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay. Montevideo, 1955.

Advogado, jornalista e poeta, começou Valdés por interessar-se pela poesia negra do Rio da Prata, sendo levado a pesquisar o folclore regional; passou em seguida ao estudo de problemas de racismo e finalmente a ensaios de etnografia em geral. Seus trabalhos nesse setor se iniciam

por volta de 1929; até então, no Uruguai, “ninguém conhecia essas questões pela forma que êle as tratava”; foi orientado em suas pesquisas “sobretudo pela leitura de cientistas brasileiros — Nina Rodrigues e Artur Ramos” (pág. 21). Seus principais trabalhos de folclore e etnografia (pois como poeta e ensaísta, fora desses setores, sua obra é muito vasta) são: “El Negro Rioplatense y otros ensayos” (1937); “Linea de Color” (1938); “Negros Esclavos y Negros Libres”. Escritos não só com intuito científico, mas também com vistas à divulgação, tiveram, sob êste aspecto, indiscutível êxito.

São êstes os quatro livros que Carvalho Neto analisa e critica, seguindo Valdés passo a passo, apontando lacunas e falhas. Mas ao mesmo tempo completa-os indicando obras que expressem mais claramente o que Valdés não soube desenvolver; localizando fontes e dados, pois Valdés, como muitos autodidatas, não tinha o hábito da citação precisa; comparando as traduções com as fontes para apontar as liberdades poéticas tomadas com os textos. Mostra assim o crítico não somente um conhecimento profundo das obras analisadas, mas também a familiaridade com vasta bibliografia estrangeira. O á-vontade com que se refere a historiadores e antropólogos brasileiros dá bem uma noção de sua cultura nesse setor.

Poeta de talento, Valdés não conseguiu evitar que sua obra se ressentisse tanto da visão poética das coisas, quanto de suas convicções marxistas, que lhe comprometem a objetividade dos trabalhos. Alguns de seus ensaios sôbre assuntos negros brasileiros, por exemplo, “ultrapassam todos os outros, até agora, em matéria de estilização literária” e neles a divulgação que Valdés pretendia “se revestiu de forma lírica” (pág. 55). Nos artigos sôbre o problema negro nos Estados Unidos, Valdés “retoma os clamores de suas convicções políticas” (pág. 72).

Revelam as obras de Valdés a grande influência da Antropologia Cultural brasileira nos autores uruguaios; e se Valdés teve como principais inspiradores a Nina Rodrigues e Artur Ramos, o seu crítico, conhecedor que é dos estudos brasileiros, lamenta não tenha êle conseguido a objetividade dos antropólogos brasileiros que o inspiraram.

A crítica é, sem dúvida, exaustiva, embora dirigida quase unicamente para a correção dos dados e a localização das fontes; quando se apontam os quadros de referência com que Valdés encarou a realidade, é apenas para mostrar a pouca objetividade, e nunca para discutir a validade dos pontos de apôio. Falta, também, a síntese das principais direções do pensamento de Valdés e a localização de sua obra no contexto dos estudos antropológicos uruguaios. No entanto, o livro é de indiscutível utilidade para quem necessite recorrer à obra de Valdés, pois nele encontrará as informações suplementares para preencher as lacunas devidas à falta de formação científica dêste precursor.

Maria Isaura Pereira de Queiroz

THALES DE AZEVEDO: *O Catolicismo no Brasil*. 70 págs. Os Cadernos de Cultura. Ministério de Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1955.

A objetividade dêste trabalho, que é testemunho a um tempo fidedigno e desapassionado, em nada ficou prejudicada pela formação cató-

lica do autor. Procura êle, através de observações pessoais e de pesquisa bibliográfica, delinear as principais características do catolicismo brasileiro.

A afirmação de que o Brasil é "a maior nação católica de nossos tempos", baseada nas respostas ao censo de 1940 (pág. 18), tem sentido estatístico apenas, pois se considerarmos o critério de freqüência à missa e aos sacramentos, utilizado pela Igreja na avaliação da fé, o número de verdadeiros católicos sofre boa redução. O catolicismo brasileiro é predominantemente de caráter festivo, tendo muita importância as novenas, as procissões, as romarias a santuários, as promessas propiciatórias aos santos (pág. 28); o católico brasileiro comum se contenta com freqüentá-las e promover o batizado dos filhos, o casamento na igreja, e as exéquias católicas para seus mortos (pág. 59).

Os traços peculiares do catolicismo brasileiro, que corroboram êste aspecto antes formal do que de verdadeira adesão íntima e que acompanham o caráter primordial de festa que forma a sua essência, são vários. Em primeiro lugar, "o grande escândalo do catolicismo brasileiro" é a falta de vocações sacerdotais, notada em todo o país desde a época colonial (pág. 42); a ela corresponde a dificuldade, também histórica, de se obter do povo o pagamento das espórtulas (págs. 42-48, 53). Nota-se, ademais, freqüentemente franco sincretismo com crenças indígenas, africanas e espíritas (págs. 29-30, 34-35, 62-63). Falta quase a função de contrôle social, evidenciado pela pouca importância dada ao casamento na igreja, principalmente nas camadas populares (págs. 38-39), e pelo pouco pêsso que conselhos e indicações da Igreja têm tido nos pleitos eleitorais (págs. 23, 57). Além disso, o número de estudantes inscritos na Juventude Universitária Católica "é também comparativamente reduzido" (pág. 57) e a imprensa católica, isto é, subvencionada pela Igreja ou por agremiações religiosas, é praticamente inexistente (pág. 41). Finalmente, os próprios católicos praticantes são muito ignorantes de coisas de religião, pois sua instrução se cifra na preparação para a primeira comunhão (pág. 55).

Foi a falta de padres, desde os tempos da colonização, que deu ao catolicismo brasileiro êsse aspecto; o povo formou "com elementos do dogma e da liturgia católica, sua própria religião" (pág. 61).

Deplora Thales de Azevedo que êsse catolicismo, cuja independência em relação à hierarquia é manifesta, não tenha até hoje despertado interesse idêntico ao que a Antropologia e a Etnografia vêm demonstrando pelas religiões indígenas e africanas, e espera que seu trabalho contribua para despertá-lo, como para colocar em suas devidas proporções certos estereótipos que não correspondem à realidade (pág. 15). O ensaio levanta, com efeito, problemas que desafiam a curiosidade dos especialistas. Por outro lado, se entre nós a Sociologia religiosa ainda está nos primórdios, o mesmo acontece com outros setores das ciências sociais; o autor reconhece, aliás, que os estudiosos da realidade brasileira têm sempre que "valer-se dos seus próprios recursos para construir de base, porque praticamente nada havia sôbre o assunto" (pág. 4). Dêsse ponto de vista, os trabalhos de Sociologia religiosa no Brasil estão antes em situação privilegiada, pois alguns de seus aspectos, notadamente os que se relacionam com o fanatismo, têm merecido atenção e estudos. É verdade que o fenômeno é considerado "aberrante", mas nem por isso deixa de constituir um dos traços peculiares de nosso catolicismo e em sua análise o ponto de vista sociológico tem sido utilizado, com maior ou

menor felicidade, desde "Os Sertões" de Euclides da Cunha. Quanto às práticas cotidianas, o seu estudo também em países de mais antiga tradição sociológica é muito recente, não sendo de estranhar o seu atraso entre nós.

Sob êsse aspecto principalmente é de grande valor a contribuição de Thales de Azevedo; apresentando uma bibliografia interessante e pouco conhecida, apontando questões e problemas, numa análise sucinta mas objetiva, vem indicar caminhos novos aos estudos de Sociologia religiosa no Brasil.

Maria Isaura Pereira de Queiroz

RAFAEL GIRARD: *Los Chortís ante el Problema Maya. Historia de las Culturas Indígenas de América, desde su Origen hasta Hoy*. 5 volumes com 400 fotografias, 16 mapas, 3 diagramas, 16 pranchas e 9 plantas. Antigua Librería Robredo. México, 1949.

Os ambiciosos propósitos desta volumosa obra já vêm consignados no título e no subtítulo. Pretende o autor ter encontrado, através de suas pesquisas etnográficas entre os Chortí contemporâneos, o instrumento analítico que lhe permite desvendar os significados recônditos dos monumentos e documentos legados pelos Maya primitivos. De posse dos dados assim obtidos, retraça a evolução da totalidade das culturas indígenas das Américas, resolvendo de passo todos os problemas ainda hoje abertos à discussão.

O primeiro volume, na introdução, situa os Chortí na área cultural Maya, cujos limites e posição ecológica são estabelecidos; vêm em seguida os capítulos consagrados à antropologia física, ao idioma Chortí e sua posição histórico-lingüística, à etnografia, terminando pela descrição de auto popular, a "Dança dos Gigantes", em que o autor vê uma dramatização de episódios do *Popol Vuh*. Os volumes segundo e terceiro têm por objeto diferentes aspectos da religião Maya, o calendário sagrado, os ritos, os templos, a casta sacerdotal, a magia do govêrno das chuvas, a cosmogonia, a teogonia, o simbolismo dos monumentos arqueológicos, dos tecidos e da cerâmica. O volume quarto contém dois capítulos, "Esoterismo del *Popol Vuh*", e "Etnografía y Religión Comparadas", que inicia o confronto das culturas ameríndias, completado no volume quinto, cujo único capítulo se intitula "Arqueología e Historia".

Em primeira abordagem, o estudo do Sr. Rafael Girard se nos afigura promissor. A reconstrução histórica a partir de dados etnográficos é um método atraente e engenhoso; os frutos que dêle se podem tirar estão exemplificados no trabalho clássico de Sapir, "Time Perspective in Aboriginal American Cultures". A cultura Maya constitui um caso particularmente favorável à aplicação do método, pois que as massas camponesas que habitam hoje o Iucatã e os altiplanos da Guatemala e de Honduras Ocidental conservaram grande parte do estilo de vida do passado, o que se acha amplamente documentado nos monumentos arqueológicos e nas fontes históricas. Mas o nosso autor atribui aos fenômenos culturais uma rigidez na persistência que não faz justiça aos fatos. Tudo o que ocorreu na Mesoamérica depois da conquista espanhola êle considera negligenciável, a superfície de um palimpsesto a ser raspada para se descobrir o

real significado arcaico. Entretanto, nesta parte etnográfica da obra, que julgamos aproveitável com restrições, há curiosas ilustrações dos processos de sincretismo e reinterpretação, tais como a assimilação de Jesus Cristo aos símbolos solares indígenas, resultante do fato de se guardarem as hóstias nas custódias nimbadas de raios dourados, e a fusão entre os emblemas da cruz cristã e da cruz astronômica de antiga origem Maya. Já neste primeiro volume, no entanto, encontramos algumas das surpreendentes ilações que o autor pretende extrair do seu material.

Confinemo-nos a dois exemplos apenas. No primeiro parágrafo do Capítulo IV, que leva o subtítulo "Los Chortís hablan el lenguaje maya del Viejo Império", diz o autor que os Chortí desconhecem a arte de tallar a pedra, e só usam grosseiros assentos de madeira. "(...) sin embargo, encontramos que *ah pah caa*, o sea labrador de piedra designa al carpintero, *pas tun* es la traducción de tabla y *ká* (piedra) significa asiento o silla". O fato de que o idioma Chortí, como o Maya, não tenha vocábulos concernentes aos metais e à metalurgia, a palavra *chij*, veado, aplicada ao cavalo, constituem para êle argumentos, entre outros, que provam a tese de que a linguagem do Velho Império, tão escassamente conhecida, se tenha perpetuado no grupo que estuda. (V. vol. I, págs. 139 e segs.).

À página 300 do volume primeiro, encontramos a seguinte asserção, que dispensa comentários: "En su sistema social (e *su* aí se refere tanto aos Chortí quanto aos Maya) no aparece ningún abismo entre las masas y por lo tanto se desconoce la lucha de clases que agita al mundo presente, circunstancia que contradice la teoría de Marx con respecto a la historia de la humanidad culta".

À medida que se avança na leitura da obra os laços que ligam os observáveis às conclusões do autor se tornam mais tênues. Depois de passar sua fantasia pelos monumentos arqueológicos e pelos vestígios da cultura Maya, o Sr. Girard nos propõe uma interpretação evemerista do *Popol Vuh*, em que êle vê, transposta em linguagem mítica, a história do homem no Novo Mundo, desde o momento presumido em que os antepassados dos atuais ameríndios transpuseram o Estreito de Behring. Em seguida o Sr. Rafael Girard passa a usar de maneira indiscriminada a literatura americanista em busca de comprovantes da versão que lhe é inteiramente peculiar do livro sagrado dos Quiché, e não é de admirar que os encontre em abundância. Parece-nos inútil apontar, sequer a título de exemplo, as liberdades que toma com os textos a que recorre.

Quanto aos fundamentos teóricos da obra, diremos apenas que o autor parte de pressupostos evolucionistas, e, ao mesmo tempo, sem que se dê conta dos antagonismos entre as duas escolas, de teses difusionistas há muito refutadas pelo progresso das ciências antropológicas. "Los Chortís ante el Problema Maya" é uma construção mental puramente arbitrária, um exercício de imaginação desacompanhada de espírito crítico, que irá se juntar aos livros de um Elliot Smith ou de um Perry, para dormir, sob o pó, na paz das bibliotecas.

Ruy Coelho

ODORICO PIRES PINTO: "Arte Primitiva Brasileira", *Revista do Arquivo Municipal*, vol. CLVIII, ano XXI, janeiro de 1954 a junho de 1955, págs. 9-246, com numerosas ilustrações. Departamento Municipal de Cultura. São Paulo, 1955.

Neste estudo, que tem por objeto um dos assuntos mais fascinantes da Etnologia brasileira, o das manifestações artísticas dos nossos aborígenes, o autor toma como ponto de partida para a sua análise uma discussão geral da arte paleolítica do Velho Mundo, sugerindo mesmo a possibilidade de se remontar ao Adão bíblico, que teria sido "o primeiro criador de alguma coisa bela, dentro daquele sentido estético próprio da época que habitou o chamado Paraíso" (pág. 16), e caracterizando a arte pré-histórica como "a mais rudimentar expressão estética oriunda do homem" (pág. 22). Interpreta a arte pré-histórica, afirmando não haver nela a preocupação da minúcia e do acabamento técnico, em oposição ao que chama "aquela delicadeza que a civilização trouxe para a arte primitiva e evolui até os nossos dias" (pág. 29).

Para conceituar a arte primitiva, que, em seu entender, não deve, de forma alguma, ser confundida com a pré-histórica, Odorico Pires Pinto recorre à sociabilidade e à cooperação como características da natureza humana: em decorrência da organização do trabalho na vida tribal, a arte primitiva (ora considerada "utilitária" por excelência, ora correspondente, em sua expressão mais pura, ao sentimento estético e à inspiração religiosa) "é uma série organizada, constituindo uma verdadeira indústria" (pág. 54). Haveria mesmo um espírito de fabricação organizada, que, acredita o autor, se comprovaria sobretudo pela repetição de padrões da arte ornamental. Por outro lado, Pires Pinto considera a arte dos nossos índios tão vigorosa quanto a que as missões artísticas vieram ensinar aos brasileiros (pág. 118) e, a certa altura, referindo-se à ornamentação dos arcos Borôro, julga possível classificá-la como pintura abstracionista, "a mesma que vamos encontrar na arte da época solutrense" (pág. 191).

E' difícil, ao que se vê, descobrir uma linha mais ou menos clara no pensamento do autor, que, aliás, não chega a sistematizar argumentos com relação a uma determinada teoria, nem tampouco se julga na obrigação de discutir as teorias de cientistas que, antes d'ele, procuraram compreender a arte dos nossos silvícolas. Assim, por exemplo, as idéias de Karl von den Steinen, cujas obras principais vêm citadas na extensa bibliografia que remata o ensaio, não lhe merecem a atenção no decorrer do texto, salvo para observações como a seguinte: "Em alguns desenhos de animais vamos encontrar justamente o oposto a dedução de Von Den Stein (sic!), quando o artista reproduziu representantes de certas espécies zoológicas não existentes nas regiões, onde estão localizados os desenhos, mesmo desconhecidos, da nossa fauna ou então um simples erro de interpretação em vista do processo esquemático usado, de simples linhas de contorno" (págs. 138-139). Seria talvez desejável que o autor tratasse de esclarecer um pouco o seu pensamento e de dizer qual a relação que lhe parece haver com as idéias do primeiro explorador do alto Xingu.

Condição preliminar para que uma contribuição no setor da arte ameríndia marque um passo à frente é que o seu autor conheça o estado a que tenha chegado a interpretação científica dos fatos em aprêço. E' um requisito básico, sem o qual o cientista não pode sequer ter consciência dos problemas que devam ser tomados em consideração. Além disso, é indispensável que a discussão se fundamente em razoável cabedal de conhecimentos etnográficos. Também a êste respeito o trabalho deixa muito a desejar. Assim, Pires Pinto apresenta as pinturas cerimoniais dos Borôro como "artísticas tatuagens" (pág. 121); conjeturando ter a

cerâmica nascido na América, afirma não haver dela notícia nas culturas européias (pág. 147); ensina que o adorno foi a maior preocupação dos Tupí e que nenhuma família indígena se aperfeiçoou mais na arte ornamental do que eles (pág. 177); nega aos Tapúia a "idéia da habitação", dizendo sumariamente que dormiam ao relento (pág. 179). E assim por diante.

O autor obteve com êste ensaio o Prêmio João Ribeiro (1951), da Academia Brasileira de Letras. Diante disto, o crítico se acanha na tentativa de apreciar a linguagem e o estilo da obra. Que o próprio leitor se queira pois, dar ao trabalho de submeter a rápida análise de estilo, e mesmo gramatical, a frases como esta: "Ainda em Mato Grosso vamos encontrar notícias da existência de uma outra família, os "Borôro" que Martius fez nas suas narrativas de viagem distinção na sua arte, de preferência aquela que diz respeito a pintura em cores variadas, e o ornato de penas então usado" (pág. 191). Contentemo-nos, porém, com êste exemplo.

O estudo científico da arte ameríndia se destaca dentre os assuntos capitais da nossa Arqueologia e Etnologia pela atenção cada vez maior que lhe vêm dispensando não somente os estudiosos, como o público em geral. À semelhança, entretanto, do que se dá com outros temas de investigação situados no terreno fronteiro entre a ciência e a arte, o seu tratamento, além de requerer qualidades específicas de inteligência e de sensibilidade, exige o domínio dos cânones de investigação científica e, sobretudo, muita cautela na apresentação de hipóteses pouco seguras. Do contrário, a leitura dos textos, em vez de ampliar os conhecimentos e de indicar novos rumos para pesquisas futuras, é antes prejudicial, pela confusão que necessariamente há de causar em espíritos menos prevenidos.

Egon Schaden

KARL HEINRICH OBERACKER JR.: *Der deutsche Beitrag zum Aufbau der brasilianischen Nation.* 448 págs., com 16 pranchas. Distrib.: Herder Editôra Livraria Ltda. São Paulo, 1955.

Trata-se de uma obra de valor para o conhecimento científico do Brasil, uma das mais importantes que nos últimos anos se publicaram sobre a nossa formação histórica. É a primeira vez que um pesquisador capaz e bem informado se impõe a tarefa de fornecer um quadro bastante completo do papel que o elemento germânico desempenhou na constituição da nação brasileira. O que impressiona é, antes de mais nada, a extraordinária densidade do texto, cujo autor não se perde nunca em fraseado balofo ou menos consistente e que encerra, coordenada, uma infinidade de fatos que nunca haviam sido apresentados em conjunto. A historiografia brasileira conta, por certo, com poucos trabalhos que se lhe comparem na cópia de informes, laboriosamente colhidos em centenas de fontes em parte ignoradas ou pouco acessíveis.

Em vez de repetir pacatamente o costumeiro canto de louvor à colonização germânica nos Estados meridionais, Oberacker procede a um levantamento sistemático da contribuição dos alemães em todo o passado histórico da nação, situando-a no contexto geral dos acontecimentos políticos, econômicos, sociais e culturais, e mostrando que ela se estende, sem solução de continuidade, desde a época do Descobrimento até os dias de hoje. A história geral do país serve-lhe, destarte, de moldura pa-

ra o tratamento do tema que desenvolve, de modo que, em conjunto, a contribuição germânica é encarada do ponto de vista brasileiro e não do alemão. Ao leitor superficial a posição assumida poderia, apesar de tudo, parecer a de uma História do Brasil "sub specie germanitatis", perigo contra o qual o próprio autor o adverte nas páginas finais.

O estudo de Oberacker se orienta todo êle por uma tese que lhe serve de pensamento unificador e que não deixará de suscitar discussão: a de que a contribuição alemã à formação brasileira, além de ser bem maior do que geralmente se pensa, serviu também, em muitos pontos, se não para corrigir, pelo menos para contrabalançar a uns tantos aspectos problemáticos ou mesmo negativos do sistema colonizador dos portugueses. Não se pode prever até que ponto essa tese logrará aprovação em nossos meios intelectuais. O certo é que, em sua fase atual, a apreciação histórico-cultural do elemento português, do indígena e do negro, bem como das correntes imigratórias européias e asiáticas destes últimos cento e cinqüenta anos, está longe de nos habilitar a um juízo por assim dizer definitivo. E não se acredite que um dia havemos de alcançar unanimidade a êste respeito, uma vez que no domínio dos problemas étnicos nem sempre prevalecem os argumentos de ordem racional.

Os historiadores brasileiros não aceitarão sem relutância tôdas as conclusões explícita ou implicitamente contidas no livro. Mas em todo caso não poderão ignorá-las. Basta a seriedade com que Oberacker expõe os seus pensamentos e especialmente a cópia de dados objetivos com que os apóia, para que ninguém, daqui para o futuro, tenha, por assim dizer, o direito de tratar dos mesmos assuntos sem tomar em consideração essa obra fundamental. Tem ela o mérito de proporcionar à historiografia brasileira novas perspectivas e de colocá-la diante de novos problemas. Sérgio Buarque de Holanda, que prefaciou o volume, compreendeu bem êste aspecto e acentuou-o de maneira clara e peremptória.

Trata-se, enfim, de um livro brasileiro. E' pena, por isso, que não tenha sido publicado em português, antes mesmo de se cogitar de uma edição em língua alemã. Em nossa opinião, a casa editôra que se propo-nha publicá-lo em vernáculo prestará um bom serviço à cultura nacional.

Egon Schaden

C. LÉVI-STRAUSS: *Tristes Tropiques*. 462 págs., com 53 ilustr. e um mapa e 62 fotogr. do autor fora do texto. Coleção "Terres Humaines". Librairie Plon. Paris, 1955.

O grande sociólogo francês dedica êste livro quase inteiramente às expedições exploradoras que, entre 1935 e 1938, realizou por grande parte do território brasileiro. Poucas páginas apenas são consagradas a uma viagem de estudos ao Paquistão e à Índia, feita por volta de 1950.

Não se trata de uma obra etnográfica em estilo tradicional. Não conhecêssemos o autor como sociólogo e etnólogo, as páginas de "Tristes Tropiques" nô-lo revelariam antes como filósofo da cultura e, sobretudo, como grande escritor. As observações do viajante não se enquadram numa descrição pluridimensional das culturas tribais estudadas, mas servem-lhe, ao contrário, como ponto de partida e às vêzes quase como pretexto para reflexões filosóficas sôbre a existência humana.

Lévi-Strauss veio ao Brasil como professor de Sociologia, integrando a missão cultural francesa contratada para a Universidade de São Paulo. Vinham, êle e seus colegas, cumprir importante tarefa numa terra que não possuía nada de comparável à tradição universitária dos países do Velho Mundo. E é bem nítida a consciência de "herói civilizador" com que Lévi-Strauss caracteriza o ambiente paulista de 1935 e, em especial, a mentalidade e a expectativa dos estudantes da recém-fundada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Eram jovens incapazes ainda de assumir uma atitude adequada diante de doutrinas e idéias novas, incapazes de situar teorias tradicionais no contexto da atividade intelectual, incapazes de compreender o verdadeiro papel da erudição na formação do cientista: "...as suas dissertações, qualquer que fôsse o assunto, consistiam numa evocação da história geral da humanidade a partir dos símios antropóides, para concluir, através de algumas citações de Platão, de Aristóteles e de Comte, com a paráfrase de algum viscoso polígrafo cuja obra era tanto mais apreciada quanto a sua própria obscuridade tornasse provável que ninguém ainda tivesse tido a idéia de pilhá-lo" (págs. 99-100). Observação justa e injusta a um tempo. Justa, porque era isso mesmo. Injusta, porque, no contexto em que vem formulada, pode dar a idéia de que tal era pura e simplesmente a situação cultural do Brasil, e de São Paulo em particular.

O sábio explorador nos leva a acompanhá-lo em suas interessantes visitas a várias tribos ameríndias das regiões longínquas de Mato Grosso. Depois de rápida excursão aos Kaingáng do Brasil Meridional, vamos, com êle, tomar contacto com os índios Kaduvêo, remanescentes da grande "nação" Guaikurú e famosos artistas detentores de curioso estilo ornamental cuja interpretação tem desafiado a sagacidade dos que o investigaram; vamos conhecer os Borôro, índios de físico robusto e imponente, cujas cerimônias religiosas e cuja organização social sôbre base totêmica despertam desde logo o mais vivo interêsse do etnólogo; vamos partilhar durante meses a existência árdua e nada invejável dos Nambikwára, que na estação chuvosa cultivam as suas roças de mandioca, milho e fumo, e no tempo da sêca vagueiam pelos campos em procura de aranhas, gafanhotos e cobras, de frutos, raízes e mel silvestre; vamos, enfim, avançar até o domínio dos Tupí-Kawahíb, sôbre cuja organização social ainda pouco estudada obtemos uma série de conhecimentos novos e bem integrados.

Quem viaja, compara. E Lévi-Strauss não tem como não confrontar, por exemplo, os problemas da Ásia e da América tropicais, tão semelhantes em certos aspectos e tão diferentes numa infinidade de outros. A Ásia o amedronta por antecipar o futuro da humanidade em geral, enquanto a América indígena lhe merece ternura por evocar uma éra longínqua em que havia espaço para todos e em que a existência humana exprimia uma relação legítima entre o exercício da liberdade e os seus sinais (pág. 151). Do comêço ao fim, aliás, o relato do viajante revela a preocupação sincera de contribuir para a elaboração de um novo humanismo, em que se aproveitem os dados da Etnologia e da Sociologia. Tudo converge de algum modo para êsse mesmo objetivo: quer a sua discussão sôbre as origens da civilização; as suas idéias sôbre o dilema do etnólogo que, diante de culturas estranhas, ora é levado a encará-las do ponto de vista de seu próprio grupo, ora a compreendê-las por uma adesão a suas normas; quer o seu esforço por descobrir no estudo dos povos primitivos antes um recurso para a construção de um modelo teóri-

co da sociedade humana do que a revelação de um utópico "estado de natureza"; quer, enfim, as numerosas passagens em que o etnólogo se interroga a si próprio sobre o seu lugar no mundo e o sentido de sua tarefa. "Tristes Tropiques" encerra, assim, toda uma filosofia da cultura, sempre interessante e sugestiva, ainda que, vez por outra, o leitor se veja obrigado a discordar das idéias expostas.

Lévi-Strauss não nos promete um livro alegre e, não raro, as imagens e os pensamentos que apresenta são de fato sombrios, refletindo uma tristeza da qual todavia nem sempre é fácil dizer se emana das regiões tropicais ou do espírito de quem as interpreta. Assim mesmo, não faltam à narrativa a nota pitoresca e as passagens divertidas. A excepcional beleza do estilo, a plasticidade da descrição e a viveza dos comentários fazem de "Tristes Tropiques" uma das grandes obras de viagens sobre o Brasil. Oxalá a tradução brasileira, que ora se anuncia, seja preparada com o esmero que o livro merece.

Egon Schaden

MANUEL DIÉGUES JÚNIOR: *Etnias e Culturas no Brasil*. 121 págs. Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, Rio de Janeiro (1956).

Nestes últimos anos tem aumentado o interesse do leitor brasileiro pelos assuntos antropológicos e particularmente pelos processos de formação racial e cultural do País. Como, porém, os conhecimentos neste setor continuam muito fragmentários, não podendo, nem de longe, competir com o que já se alcançou no campo da história política e administrativa, afiguram-se talvez prematuras as tentativas de sistematização, bem como as exposições de síntese destinadas ao público não especializado na matéria. Entretanto, não deixam de ser úteis como orientação preliminar para quem tencione informar-se da situação atual das pesquisas.

E' o que pretende o livro de Diégues Júnior. O seu mérito é o de não dar a impressão de que já temos idéia bastante clara das tendências de nossa formação cultural no passado e no presente. Aviva, ao contrário, a consciência do muito que resta por fazer. E, à medida em que progredem na leitura, tanto o especialista como o leigo se compenetraram cada vez mais da precariedade e dos perigos inerentes às fórmulas de fundo apriorístico, algumas das quais repetidas com pouco espírito crítico e tanto maior insistência desde meados do século dezenove. Diégues Júnior deixa entrever que os problemas são bem mais complexos do que o supunham os heróicos precursores de nossa Antropologia e Sociologia.

Já há dois ou três anos o autor havia publicado na coleção "Os Cadernos de Cultura" um ensaio com o mesmo título. Refundiu agora o texto, de maneira a fazê-lo constituir trabalho novo. Num dos capítulos introdutórios esboça a história dos estudos etnográficos no Brasil, em outro delinea o quadro natural das relações étnicas e de cultura, mais adiante apresenta um esquema de nossa Etnografia indígena e tenta explicar a influência ameríndia na formação da nacionalidade. A seguir, a caracterização dos antecedentes raciais e culturais do português lhe serve como ponto de partida para a discussão da herança lusitana, da contribuição do negro africano, dos resultados da mestiçagem e, finalmente, do papel dos grupos imigrantes de origem européia e asiática. Algumas páginas sobre a paisagem humana e cultural contemporânea e uma bibliografia sumária completam o volume.

Ao que tudo indica, Diégues Júnior ainda não considera definitivo o trabalho em sua feição atual, de modo que, em edição futura, tratará, por certo, de precisar e completar os elementos informativos, bem como de aprofundar a interpretação dos fenômenos. Tomará em consideração, em escala maior, os estudos especializados destes últimos dez ou quinze anos. Neste sentido será útil que reveja, por exemplo, à luz das recentes contribuições sobre a aculturação ameríndia, as páginas relativas ao que os índios nos legaram, que insista mais nos aspectos característicos e nos valores determinantes do "ethos" brasileiro, que discuta e comente as pesquisas há pouco realizadas sobre a situação racial nas diferentes regiões do País. Tudo isto evidentemente sem sacrificar o caráter popular do livro.

Como não há terminologia uniforme nem sequer entre os próprios antropólogos, o leitor comum sente, não raro, dificuldade em apreender o significado de termos técnicos, como aculturação, assimilação e integração de grupos alienígenas, raça e etnia, "ethos" cultural e tantos outros. E o autor parece empregar alguns deles como sinônimos, o que tornaria aconselhável uma definição de seu conteúdo. Aliás, nunca será demais acentuar, mesmo em obras de divulgação, o rigor metodológico indispensável às ciências humanas, principalmente por ser nelas mais difícil do que nas ciências naturais o enunciado e a colocação dos problemas, bem como o desenvolvimento dos trabalhos. Sugerimos também que em edição futura seja atualizada a bibliografia, a fim de que ela se torne fonte de informação segura para os que pretendam utilizá-la como ponto de partida para um estudo mais aprofundado do assunto.

Se fazemos essas observações, é porque desejamos ver o livro cada vez mais aperfeiçoado. Trabalhos como *Etnias e Culturas no Brasil* podem contribuir para a correção ou eliminação de estereótipos populares de base emocional, indicar ao público o alcance teórico e prático das pesquisas antropológicas e — talvez — dar a entender a alguns dos governantes responsáveis pela imigração e povoamento que já é tempo de se passar do plano da rotina empírica para uma política orientada segundo os resultados da ciência.

Egon Schaden

IRMGARD LANG: *Die Rassenverhältnisse Brasiliens*. Eine soziologische und sozialgeschichtliche Studie. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. 618 págs., (hectogr.). Mogúncia, 1955

Enquanto, nestes últimos anos, cientistas brasileiros e estrangeiros, como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Charles Wagley, Roger Bastide, Anatol H. Rosenfeld e outros, através de inúmeras pesquisas de campo, têm procurado elucidar a situação racial do Brasil, especialmente com referência ao negro, o Professor W. E. Mühlmann, eminente antropólogo da Universidade de Mogúncia, sugeriu o mesmo tema como objeto de uma dissertação puramente teórica, desligada da observação direta.

O trabalho, apesar de o título sugerir estudo mais amplo, se limita à situação do negro no Brasil. Irmgard Lang aborda o problema, do ângulo de uma sociologia empírica, em duas partes principais: na primeira, analisa a situação atual dos negros e mulatos na sociedade brasileira, examinando as categorias sócio-raciais, as relações raciais, as possibilidades

de ascensão dos homens de cor, a discriminação tal como se reflete na lei, e a reação dos homens de cor. Na segunda parte, investiga as diversas culturas do Brasil, separadamente e em sua interrelação, focalizando especialmente o problema do negro, seu lugar na estrutura social do Brasil e da África, e a perda da tradição africana. Uma introdução histórica relativa às condições vigentes em Portugal e às linhas mestras da formação do Brasil, bem como um resumo das conclusões da pesquisa completam a obra.

O resultado a que a autora chega após a investigação de tantos tópicos parciais consiste na tentativa de esclarecer, mais de perto, com referência à questão do negro, a fórmula: "Não há preconceito de cor no Brasil". A respeito disso, lemos: "As atuais relações interraciais apresentam-se de forma muito complexa e podem ser entendidas somente após a elucidação dos dados intencionais que constituem o pano de fundo" (pág. 500); "elas são determinadas pela ambivalência das atitudes de ambos os lados, sendo que a idéia diretriz de uma democracia racial sem preconceitos, apoiada por medidas legais, produz uma atmosfera suportável para as duas partes. Há indícios de tensões mais fortes; mas o clima social não nos faz prever uma acentuação das tensões, como consequência de uma cismogênese simétrica e como única possibilidade de desenvolvimento. Não se pode dizer, por ora, até que ponto se concretizará a opinião de que o Brasil virá a constituir um povo homogêneo, com o moreno como tipo dominante; todavia, tal evolução de modo algum se afigura mera utopia. Um Brasil moreno desse tipo teria solucionado, da maneira mais favorável, o seu problema racial" (pág. 523).

Tais conclusões certamente não têm o valor de surpreendente novidade. No entanto, obtido pelo recurso às numerosas obras relativas à mesma temática, o resultado reflete, em linhas gerais, o estado atual do problema. Se é verdade que a Antropologia não se vê enriquecida substancialmente por novos conhecimentos, por outro lado não foi esta a pretensão da autora.

E' indiscutível, porém, o valor funcional da obra para o leitor alemão. A riqueza do material exposto representa uma boa fonte de informações; a interpretação, segundo tópicos gerais e bem organizados, é sugestiva para o antropólogo. Realmente, em língua alemã e no âmbito da cultura alemã, nunca se escreveu sobre esses problemas com igual conhecimento de causa.

Ao comentarista interessado nas qualidades da autora impressiona, antes do mais, o tipo de luta que ela trava com a complexa tarefa de reduzir a proposições válidas situações de um mundo situado aquém do horizonte europeu. Nisso, Irmgard Lang revela inteligência e personalidade científica. O momento de inteligência exigido em primeiro lugar por trabalhos desse tipo é a "sagacidade" (ultrapassando o sentido que lhe dá Kant), como capacidade de localizar as fontes. Numa busca incansável, a autora conseguiu obter documentos essenciais da literatura científica e geral, tanto na Alemanha como em Portugal; ademais, soube aproveitar de forma ampla os seus contactos transoceânicos com cientistas residentes no Brasil. A cada elemento obtido nessa caça transformou-o, com meticulosidade conscienciosa, em tijolo do edifício científico, e disso dão testemunho quase 100 páginas de notas bibliográficas. Ainda assim, não se perdeu a coerência e a unidade da exposição.

No entanto, o que se afigura problemático é a circunstância de a tarefa ter sido empreendida como "arm-chair work". Apesar de toda a ca-

pacidade de superar a falta de contacto directo com a realidade brasileira, a autora não logrou eliminar tôdas as desvantagens de tal posição. Por mais que se esforçasse, não teve acesso a uma parte da literatura, e as obras utilizadas nem sempre o são com as necessárias restrições críticas. E' quase inevitável que isso ocorra em trabalho realizado longe do campo. Em etnias estranhas, as fontes bibliográficas se revestem de significado diverso do que lhe é atribuído na própria etnia e a apreciação adequada só pode decorrer do trato imediato. Ademais, a falta de contacto com a realidade em aprêço não raro tem efeito negativo na interpretação do material, já que o intérprete não tem, para orientá-lo, a visão da configuração total da cultura estranha. Todos êsses momentos evidentemente induzem a deformações. Nota-se, por exemplo, uma injustificada supervalorização de autores como Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. Estereótipos como "mazombo" pertencem à história e já não desempenham nenhum papel na realidade lingüística. Na formulação de leis gerais, em que pese tôda a cautela, a autora não leva na devida conta as peculiaridades regionais. Não reconheceu, na medida necessária, a verdade da frase de Lourenço Filho, citada a certa altura, de que não há um Brasil e sim muitos Brasis. Muito problemáticas — e só explicáveis pela falta de contacto com a realidade brasileira — são as idéias de um futuro Brasil moreno, cuja possibilidade não é considerada como mera utopia. Tal concepção — reliquia do pensamento de Martius — não tem sequer base genética.

A questão que se levanta em face de tais reflexões é, de forma geral, a seguinte: até que ponto se podem aceitar, nos dias que correm, estudos empírico-sociológicos como mero trabalho de gabinete? O orientador da tese, que neste caso é atingido pela crítica em face das consequências quase inevitáveis de tal tipo de trabalho, poderia apresentar um argumento prático, o de que diante da deficiência dos conhecimentos no âmbito de um país é preferível realizar algo com recursos insuficientes, a não fazer nada. Afinal, o trabalho de gabinete não pode ser posto em dúvida como possibilidade. A visão do campo à distância permite, por vêzes, uma apreensão mais fiel do objeto do que a visão de dentro do próprio campo. Aliás, a realização de Irmgard Lang não constitui uma prova contra êsse método de trabalho. Por outro lado, a justificação tem seu lado problemático numa época de tão intensas comunicações pelo globo terrestre, salvo se nos referimos a casos excepcionais (como a descrição das pontes de Londres, por Kant, ou a caracterização de países estranhos, por Wappäus).

A autora merece que se confie em suas futuras realizações. Cumpriria oferecer-lhe oportunidade para realizar pesquisas de campo no Brasil, a fim de que possa eliminar as deficiências de seu trabalho.

E. A. von Buggenhagen

FRIEDRICH SCHNEIDER: *Triebkräfte der Pädagogik der Völker*. Eine Einführung in die vergleichende Erziehungswissenschaft. 503 págs. Otto Müller Verlag. Salzburgo, 1947.

O objetivo da Pedagogia Comparada é, em primeiro lugar, responder a questões pedagógicas especiais (idiográficas) pela comparação de fenômenos de ordem cultural geral ou propriamente pedagógica, do pre-

sente ou passado, do próprio ou de outros povos, e, em segundo, obter conceitos pedagógicos e leis gerais, ou seja, resultados nomotéticos (pág. 29). Tal é possível somente na medida em que se reconheça a Pedagogia como ciência autônoma e em que se aceitem, como conceito de educação, não somente os intuitos explícitos e intencionais da sociedade em face das novas gerações, mas ainda o *paideuma* que, como colaborador secreto, atua juntamente com todos os elementos culturais na formação da personalidade.

A obra evidencia, de forma concreta, o entrelaçamento dos fenômenos educacionais no ambiente natural e cultural. Através de recortes artificiais, exigidos pela técnica científica, isolam-se diversos fatores dessas duas esferas; discutem-se, então, com recurso a muitos exemplos e com grande sutileza, as possibilidades de influir na educação de um povo por meio do fator focalizado, no amplo campo de observação internacional. Dentro do âmbito dos problemas ligados ao ambiente natural abordam-se mais de perto as questões do caráter étnico e do espaço geográfico. No que diz respeito ao ambiente cultural, além de se estudar a natureza do "paideuma", indaga-se de modo particular o papel que determinados elementos da ciência (incluindo Filosofia e Pedagogia), da ordem social, da religião, da história e das influências interétnicas podem desempenhar no campo da educação. Um capítulo final trata da evolução imanente da Pedagogia.

E' fácil de se ver a importância do livro para a Pedagogia teórica e prática. Este tipo de pensamento, se fôsse praticado em toda a parte, abri-ria as janelas das salas de aula, muitas vezes sufocantes, e uma lufada universal purificaria a atmosfera, sem que fôsse necessário menosprezar os justos valores de ordem nacional.

A obra é de interesse também para o antropólogo. Por mais diversas que sejam, no seu todo, a Pedagogia Comparada e a Antropologia, não se pode negar que ambas as ciências coincidam dentro de certo setor limitado, ou seja, na análise da esfera educacional segundo um ponto de vista funcional. Quis o acaso que a Pedagogia Comparada viesse trazer, com o livro de Schneider, uma contribuição de valor científico e didático excepcional, superior a tudo quanto a Antropologia tem produzido sobre a educação como esfera cultural.

E. A. von Buggenhagen

WILLY HELLPACH: *Kulturpsychologie*. Eine Darstellung der seelischen Ursprünge und Antriebe, Gestaltungen und Zerrüttungen, Wandlungen und Wirkungen menschheitlicher Wertordnungen und Güterschöpfungen. 297 págs. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart, 1953.

"Com este livro encerro a série de exposições de tipo didático que visam apresentar os diversos ramos da nossa ciência; encerro-a não somente em virtude de minha idade de 77 anos, que entrementes alcancei, como também pelo simples fato de se findar, com essa obra, a série de setores em cujo âmbito a minha própria experiência e pesquisa me permitiram apresentar esses manuais. Ao acrescentar essa Psicologia Cultural à Psicologia Social, à Etno-Psicologia, Psicologia Clínica, Psicologia Religiosa, Etnofisionomia e Geopsicologia, é como se todas essas ciên-

cias agora se fechassem num círculo, no qual está depositada a parte didática do trabalho de minha vida” (pág. VI). O título da obra e as frases da introdução citadas dão, até certo ponto, uma idéia do intuito do autor, o de abordar o fenômeno global da cultura com a plenitude de elementos específicos, do ponto de vista psicológico, para fins didáticos.

Para Hellpach, cultura é “a ordem de todos os conteúdos e formas de vida de uma comunidade humana, regidos por um valor supremo (ou um grupo de valores supremos) determinante” (pág. 2). A fim de dominar a estonteante multiplicidade de elementos culturais, o autor os classifica em irracionais, corracionais e transracionais. Irracionais são todas as formas de manifestação da vida, atividade e criação do homem que emanam e se nutrem, de forma preponderante e decisiva, das “províncias” psíquicas não intelectuais (intuição elementar, os elementos ligados aos impulsos, emoções e afetos, a “pura” vontade, sem exame e refreamento racional). Dessa esfera fazem parte também os impulsos de alimentação, acasalamento e gregários, os jogos vitais e espirituais e os estimulantes e entorpecentes. Corracionais são os elementos baseados “de forma preponderante e decisiva no intelecto, pensamento, reflexão, no deduzir e concluir”. A essa esfera pertencem os “bens úteis da cultura” (técnica, divisão de trabalho, aquisição, propriedade), os bens de coerção (estado, administração, direito), os bens do saber (ciência e cultura pessoal). “Transracionais, finalmente, se chamam àquêles bens de posse e ordens de realidade de uma cultura que, pela sua própria natureza, procuram ultrapassar ou ultrapassam a esfera terrena irracional e corracional, e que nunca se esgotam nos fenômenos racionais ou irracionais da alma humana empírica” (pág. 6).

A êsse conceito de subordina “o ser além da realidade” — “a religião como fenômeno e valor cultural”. Segundo o autor, o ponto de partida psicológico leva vantagem sobre os demais: “A cultura nasce através da atuação humana... é sempre criação histórica... Por isso, a parte mais importante de sua investigação cabe àquele grupo de ciências que se ocupa do pensar e querer, fazer e deixar de fazer, idear e executar de seres humanos, ou seja, à Psicologia nos seus vários ramos que se ocupam do ser humano” (pág. 266). “A História da Cultura e a Sociologia Cultural — esta última particularmente em voga nos dias que correm — somente podem chegar a conhecimentos autênticos de conexões culturais se recorrem em ampla medida à Psicologia, ou se põem em prática, por sua vez, a Psicologia Cultural” (pág. 266).

Como se vê, estamos diante de um cientista de pensamento voluntarioso: nem todos estarão dispostos a concordar, sem mais nem menos, com as concepções apriorísticas do esquema geral ou a atribuir-lhes valor positivo, como o da originalidade. Para conceber a cultura como fenômeno fundamental bastaria uma idéia singela, que não levasse a carga de uma hierarquia de valores, como, por exemplo, esta de E. B. Reuter: “everything, material and immaterial, created by man, in the process of living, comes within the concept of culture”. A classificação dos elementos culturais conforme a sua posição em face à “ratio” é superficial e a avaliação do ponto de partida psicológico em face da história social e da Sociologia não revela um justo senso de proporção.

A execução do trabalho obedece só em parte ao esquema indicado. O autor mal se abalança a fazer uso sério da idéia axiológica inerente à sua definição da cultura, abordando, ao contrário, quase sempre em ordem enumerativa um ramo cultural após outro. Ademais, cabe ao leitor

atento procurar a Psicologia Cultural nas páginas do livro. Raramente se aprofunda a análise das influências da organização psíquica individual sobre a sociedade, o caráter imperativo de certos elementos culturais que se impõem à psique do indivíduo e a ação recíproca entre ambos. Em compensação, Hellpach manifesta profundamente as suas próprias reações psíquicas aos diversos elementos culturais.

Não deixam de ser valiosas essas exposições sobre a cultura, nascidas de um pensamento que se mascara de científico, mas que é essencialmente pessoal. O autor, inteligente como é, e ligado à sua matéria por contactos intensos, prende o leitor durante quase toda a obra pela multiplicidade de questões que levanta e por numerosas idéias originais. Discorrendo sobre a ciência, a irradiação dos valores na conduta dos que foram moldados por eles, sobre a "posição trágica da Filosofia como bem de elite na cultura global", e formulando os seus juízos de valor sobre a cultura moderna, oferece sugestões substanciais à meditação do leitor, apesar do caráter problemático de cada uma das teses em particular.

E. A. von Buggenhagen

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

- ABBIE, A. A.; ADEY, W. R.: *The Non-metrical Characters of a Central Australian Tribe*. Sep.: Oceania, 25, pp. 198-207, with 2 plates. Sydney, 1955.
- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL: *Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana*. 34 pp. Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.
- *La obra antropológica de Lisandro Alvarado*. 15 pp. Caracas, 1956.
- ALTENFELDER SILVA, FERNANDO: *Mudança cultural dos Terena*. Sep.: Revista do Museu Paulista, N.S., 3, pp. 271-379. São Paulo, 1949.
- *O estado de uanki entre os Bakairi*. Sep.: Sociologia, 12, pp. 259-271. São Paulo, 1950.
- ALTENFELDER SILVA, FERNANDO; BLASI, OLDEMAR: *Escavações preliminares em Estirão Comprido*. Sep.: Anais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas, pp. 829-845. São Paulo, 1955.
- AZEVEDO, AROLDO DE: *Vilas e Cidades do Brasil Colonial: Ensaio de geografia urbana retrospectiva*. 96 pp., ilustr. Boletim n.º 208. Geografia n.º 11. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1956.
- AZEVEDO, FERNANDO DE: *Discurso sobre Israel*. 31 pp. Edições do Centro Cultural Brasil-Israel de São Paulo. 1956.
- BALDUS, HERBERT: *Supernatural relations with animals among Indians of Eastern and Southern Brazil*. Sep.: Proceedings of the XXXth International Congress of Americanists, pp. 195-198.
- *Das Dualsystem der Kaingang-Indianer*. Sep.: Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne 1952, Tome II, pp. 376-378.
- *O estudo etnográfico do índio no Brasil*. Sep.: Revista do Museu Paulista, N.S., 9, pp. 247-259. São Paulo, 1955.
- BECKER, ZAHARA ZAFFARONI: *Poesia Folklórica Infantil del Uruguay*. 19 pp. Ediciones CEFU. Montevideo, 1956.
- BOETTCHER, PAUL: *Das Tessintal*. Versuch einer länderkundlichen Darstellung. 283 pp., mit 25 Bildertafeln und 15 graph. Darst. Sauerländer & Co. Aarau, 1936.
- BREITINGER, EMIL: *Das Schädelfragment von Swanscombe und das "Praesapiensproblem"*. Sep.: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 84-85, pp. 1-45, mit 31 Abb. Wien, 1955.
- *In Memoriam. Theodor Mollison, 1874-1952*. Sep.: Anthropologischer Anzeiger, 20, pp. 95-97, 1 Bildtafel. Stuttgart, 1956.
- CAMPOS, PEDRO MOACYR DE: *Die Geschichtsschreibung in Brasilien*. Sep.: Romanistisches Jahrbuch, 6, pp. 359-368. Hamburg, 1953-1954.

- CARNEIRO, EDISON: *Pesquisa de Folclore*. 39 pp. EBEC. Comissão Nacional de Folclore. Rio de Janeiro, 1955.
- CARVALHO NETO, PAULO DE: *Concepto de Folklore*. 191 pp. Editorial Livraria Monteiro Lobato. Montevideo, 1955.
- *Teoria do tabu simbólico. Um ensaio de folklore psicanalítico*. Sep.: *Estudios Antropológicos* publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio, pp. 311-316. México, 1956.
- *Técnica de Investigación Folklórica (Experiencias del Paraguay)*. Sep.: *Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo*, 1, 26 pp., 1956.
- CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA: *Trinta "Estórias" Brasileiras*. 172 pp. Lisboa, 1955.
- Chinese Houtsneden*. 15 pp., ill. Rijksmuseum vor Volkenkunde. Leiden.
- COMAS, JUAN: *La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación*. Sep.: *América Indígena*, 16, pp. 93-109. México, 1956.
- *Historia y Bibliografía de los Congresos Internacionales de Ciencias Antropológicas. 1865-1954*. 490 pp., ilustr. Publicaciones del Instituto de Historia, 1a. série, n.º 37. Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.
- CRUZ COSTA, JOÃO: *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. Coleção Documentos Brasileiros, vol. 86. 484 pp. Livraria José Olímpio Editôra, Rio de Janeiro, 1956.
- CUNHA, A. XAVIER DA; M. NETO, MARIA AUGUSTA: *Características da população da época visigótica de Silveirona (Estremoz). III. Esqueleto do tronco e dos membros*. Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, vol. 6, fasc. 1.º, pp. 1-64. Instituto de Antropologia. Universidade de Coimbra, 1955.
- DAVALOS HURTADO, EUSEBIO: *Los restos de Hernán Cortés*. Sep.: *Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias*, 57, pp. 431-475, il. México, 1955.
- *La Alimentación entre los Mexicas*. Sep.: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 14, I, pp. 103-118.
- *Un Ejemplo de Patología Osea Prehispánica de México*. Sep.: *Anales del I. N.A.H.*, 7, pp. 147-155, con 14 lams. México, 1955.
- DIAS, JORGE: *Volkskunde und Völkerkunde*. Sep.: *Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Vienne, 1952, Tome II, pp. 14-20.
- *Algumas considerações sôbre áreas culturais (A área cultural luso-brasileira)*. 9 pp. Guimarães, 1955.
- DIÉGUES, JÚNIOR: *Etnias e Culturas no Brasil*. 121 pp. Serviço de Documentação. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1956.
- Estudios Antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. 713 pp., con ilustr. Universidad Nacional Autónoma de México. Sociedad Mexicana de Antropología. Dirección General de Publicaciones. México, 1956.
- Etnografiska Museet, Arstryck 1953-1955. Berättelser för 1952-1954*. 60+17+23 pp. (K. G. YZIKOWITZ: *Resa i Indien*, pp. 20-42, 18 figs. 1952; S. RYDÉN: *En Arkeologisk Forskingsresa i Bolivia 1951-52*, pp. 43-60, 12 fig., 1952; K.-E. LARSSON: *Snäcktrumpeterna pa Fiji*, pp. 13-23, 3 fig., 1954).

- FERNANDES, FLORESTAN: *Teorias em Contraste da Ciência Aplicada*: Sep.: *Ciência e Cultura*, 7, pp. 77-79. São Paulo, 1955.
- FERREIRA, JOÃO-FRANCISCO (ed.): *Fundamentos da Cultura Rio-Grandense*. Primeira Série. 219 pp. Faculdade de Filosofia. Universidade do Rio Grande do Sul. Pôrto Alegre, 1954.
- GSCHWEND, MAX: *Das Val Verzasca (Tessin)*. Seine Bevölkerung, Wirtschaft und Siedlung. 240 pp., mit 22 Abb., 19 fig. und Karten. Sauerländer & Cie. Aarau, 1946.
- GUSINDE, MARTIN: *El concepto de "pigmeo" y los indios pigmeos "Yupa"*. Sep.: *Anais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas*, pp. 911-922, con 4 figs. São Paulo, 1955.
- HAEKEL, JOSEF: *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*. Sep.: "Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25jährigen Bestand 1929-1954", pp. 17-90.
- HOSSRI, CESÁRIO MOREY: *Natalidade e Sexo*. 5 pp. Transcrito do "Correio Popular" de 20-6-1956. Campinas, 1956.
- International Bibliography of Socio-Cultural Anthropology. Bibliographie Internationale d'Anthropologie Socio-Culturelle*. Vol. I. 404 pp. (mimeogr.) Comité International pour la Documentation des Sciences Sociales. Paris, 1955.
- JENSEN, AD.E.: *Der Ursprung des Bodenbaus in mythologischer Sicht*. Sep.: *Paideuma*, 6, pp. 169-180. Wiesbaden, 1956.
- KELLER, KATHRYN C.: *The Chontal (Mayan) Numeral System*. Sep.: *International Journal of American Linguistics*, 21, pp. 258-275, 1955.
- KOPPERS, WILHELM: *Die Sowjet-Ethnologie im alten Geleise des historischen Materialismus*. Sep.: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 84/85, pp. 99-104. Wien, 1955.
- *Ethnologie und Geschichte*. Sep.: *Anthropos*, 50, pp. 943-948. Poitiers, 1955.
- LANG, IRMGARD: *Die Rassenverhältnisse Brasiliens*. Eine soziologische und sozialgeschichtliche Studie. Inaugural-Dissertation. 618 pp., hectogr. Mainz, 1955.
- LANG, WERNER: *Der Hund als Haustier der Polynesier*. Sep.: *Von Fremden Völkern und Kulturen*. Hans Plischke zum 65. Geburtstag, pp. 227-236. Droste-Verlag. Düsseldorf, 1955.
- MACHADO DE SOUSA, ODORICO: *Aspectos da Sintopia do "Chiasma Opticum" no Homem*. 239 pp., com 40 figs. São Paulo, 1955.
- MANSUR GUÉRIOS, R. F.: *Tabus lingüísticos*. 252 pp. Organização Simões Editôra. Rio de Janeiro, 1956.
- MENGHIN, OSVALDO F. A.: *El altoparanaense*. Sep.: *Ampurias*, 17-18, pp. 171-200, con 13 figs. Barcelona, 1955-1956.
- *Vorgeschichtliche Labyrinth-Symbole aus Argentinien*. In: *Kosmos*, 52, pp. 177-179, mit 7 Abb. Stuttgart, 1956.
- MURPHY, THOMAS: *The spheno-ethmoidal articulation in the anterior cranial fossa of the Australian aborigine*. Sep. *American Journal of Physical Anthropology*, n. s., 13, pp. 285-300. Philadelphia, 1955.
- OBBEREM, UDO: *La obra del obispo Don Baltasar Jaime Martínez Compañón, como fuente para la Arqueología del Perú septentrional*. Sep. Págs. 233-275, con 39 ilustr. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1954.
- O'BRYAN, AILEEN: *The Diné: Origin Myths of the Navaho Indians*. 187 pp., with 23 figs. Bulletin 163. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1956.

- PARADELA, EMILIO RAMON: "Un vinten p'al Judas". Contribución al Folklore de Montevideo. 14 pp. Biblioteca de Antropología y Folklore, II. Montevideo, 1955.
- PICKETT, VELMA: *Isthmus Zapotec Verb Analysis I*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 19, pp. 292-296, 1953. — *Isthmus Zapotec Verb Analysis II*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 21, pp. 217-232, 1955.
- PIKE, KENNETH L.: *More on Grammatical Prerequisites*. Sep.: Word, 8, pp. 106-121, 1952.
- *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Part I, pp. X, 170, with 1 phot. Part. II, pp. V, 85. Preliminary Edition. Summer Institute of Linguistics, Glendale, 1954, 1955.
- PLISCHKE, HANS: *Über die Palau-Inseln um 1790*. Sep.: Zeitschrift für Ethnologie, 80, pp. 165-169, mit einen Bilde. Braunschweig, 1955.
- *Regenzauber*. Sep.: Wasser und Nahrung, Heft 3, pp. 2-6. Düsseldorf, 1955.
- *Knochenplastiken der Eskimos*. In: Kosmos, 52, pp. 364-369, mit Abb. Stuttgart, 1956.
- PORTER, R.: *Antidromic Conduction of Volleys in Pyramidal Tract*. Sep.: Journal of Neurophysiology, 18, pp. 138-150, with 7 figs. 1955.
- 1.º *Seminário Sul-Americano para o Ensino Universitário das Ciências Sociais*. 75 pp. Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura. Serviço de Publicações. Ministério das Relações Exteriores. Rio de Janeiro, 1956.
- RICHTER, ERWIN: *Der Frauenornauer grosse Wund- und Hausschutzsegen*. Sep.: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 7, pp. 727-279. Köln, 1955.
- *Jedermann und die Jüngste-Gericht-Mühle*. Sep.: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes, 4, pp. 111-121, mit 4 Abb. Wien, 1955.
- SAAKE, WILHELM: *Beobachtungen bei den Kalapalo des Kuluene*. Sep.: Anais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas, pp. 171-180. São Paulo, 1955.
- *Eine Reise durch die deutschen Kolonien in Rio Grande do Sul*. Sep.: Staden-Jahrbuch, 4, pp. 237-254, illustr. São Paulo, 1956.
- SEPPILLI, TULLIO: *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*. Sep.: Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 24-25 (1953-54), 49 pp. Bologna, 1955. — II (Note Aggiuntive), 29 pp., Istituto di Antropologia dell'Università. Roma, 1955.
- *La acculturazione come problema metodologico*. Sep.: Atti della XLV Reunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze, 22 pp. Roma, 1955.
- SIMÕES, MÁRIO R. (editor): *SPI — 1954*. Relatório das atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954. VIII, 207 pp., com 29 pranchas. Rio de Janeiro, 1955.
- STEWART, JULIAN H.; ADAMS, ROBERT M.; COLLIER, DONALD; PALERM, ANGEL; WITTFOGEL, KARL A.; BEALS, RALPH L.: *Irrigation Civilizations. A Symposium on Method and Result in Cross-Cultural Regularities*. Social Science Monographs I. 78 pp. Department of Cultural Affairs. Pan American Union. Washington, 1955.

- TERMER, FRANZ: *Der geschichtliche, erd- und völkerkundliche Quellenwert der Aufzeichnungen von John Cockburn über Mittelamerika im 18. Jahrhundert*. Sep.: Von Fremden Völkern und Kulturen. Hans Plischke zum 65. Geburtstag, pp. 255-276. Düsseldorf, 1955.
- VON VERSCHUER, O. FREIHERR: *Neue Befunde über Häufigkeit von Blutsverwandtenehen in Deutschland*. Sep.: Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie, 46, pp. 293-296. Stuttgart, 1954.
- *Neue Ergebnisse für die Humangenetik aus der Zwillingsforschung*. Sep.: Atti del IX Congresso Internazionale di Genetica. Caryologia, Vol. suppl., 1954, pp. 803-811, mit 7 Bildern.
- *Zeitlicher Ablauf und Ursächlichkeit im individuellen Lebenszyklus des Menschen — biologisch gesehen*. Sep.: Studium Generale, 8, pp. 498-504. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1955.
- *Tuberkulöse Zwillinge. Nachuntersuchung nach 20 Jahren*. Sep.: Deutsche Medizinische Wochenschrift, 80, pp. 1635-1637. München, 1955.
- *Die genetischen Grundlagen der Sexualkonstitution des Menschen*. Sep.: Zeitschrift für menschliche Vererbungs- und Konstitutionslehre, 33, pp. 316-329, 1956.
- *Erbgebundenheit und Freiheit des Menschen in seiner Entwicklung*. Sep.: Vom Unbelebten zum Lebendigen, Eine Ringvorlesung der Universität Münster/Westf., pp. 222-239, mit 13 Abb. Stuttgart, 1956.
- WONDERLEY, WILLIAM L.: *Semantic Components in Kechua Person Morphemes*. Sep.: Language, 28, pp. 366-376, 1952.
- ZERRIES, OTTO: *Verlauf und vorläufige Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1954-55 nach Süd-Venezuela*. Sep.: Paideuma, 6, pp. 181-187, mit 1 Karte. Wiesbaden, 1956.

PERIÓDICOS

América Indígena (México)

15. 1955. 4. E. Z. Vogt, Some Aspects of Cora-Huichol Acculturation. — A. Buitrón, La Asimilación Cultural de los Inmigrantes. — A. Dorsinjangs-Smets, Contactos de Culturas y Problemas de Aculturación en Suramérica. — W. C. Sayres, Status Transition and Magical Fright. — J. Nuñez Chinchilla, Informe del Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica. — A. Villa Rojas, Adiestramiento de Personal.

16. 1956. 1. R. A. Manners, Functionalism, Realpolitik and Anthropology in Underdeveloped Areas. — A. Aristide, Los Problemas Demográficos de Haití. — A. M. Flores, Indígenas de México. Algunas Consideraciones Demográficas. — V. M. Pinedo del Águila, El Poblamiento del Valle del Amazonas. — R. Scolnik, Algunos Aspectos de la Vida de los Indios "Catio".

2. A. Buitrón, Situación económica, social y cultural de la mujer en los países andinos. — J. Comas, La lengua vernácula y el bilingüismo en la educación. — L. Flury, Danzas, costumbres y creencias de los indios del Gran Chaco. — G. C. Townsend, The psychophonemic method of teaching to read. — P. de Carvalho Neto, La enseñanza del Folklore General. — C. A. Castro, La lingüística en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil.

3. *S. Tax*, The freedom to make mistakes. — *N. González*, Ideología Guaraní. — *A. D. Marroquín*, Consideraciones sobre el problema económico de la región Tzeltal Tzotzil. — *A. Rubio*, La situación actual del indígena en Panamá. — *A. Aristide*, El problema del indio y sus supervivencias en Haití. — *W. C. Sayres*, Racial Mixture and Cultural Valuation in a Rural Community.

Anales de Arqueología y Etnología (Mendoza)

11. 1950. *A. Rex González*, Contextos culturales y cronología relativa en el área central del N. O. Argentino. — *A. Montes*, Nomenclador cordobense de toponimia autóctona (I). — *A. Serrano*, La Puntilla, una nueva cerámica de la región diaguita. — *M. Zamorano*, Acerca de la vivienda natural en la República Argentina y especialmente en Mendoza. — *H. Zapater*, Notas de Viaje en el País Araucano. — *H. Zapater*, El caballo y la vida nómada (Pampas, Araucanos, Chaqueños).

Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

7 (36). 1955. *L. A. Arroyo de Anda*, Contemporaneidad del hombre con fauna extinguida en el Pleistoceno Superior de México. — *J. L. Lorenzo*, Los concheros de la Costa de Chiapas. — *A. Romano*, Nota preliminar sobre los restos humanos sub-fósiles de Santa María Astahuacán. — *J. R. Forster*, Notas sobre la arqueología de Tehuantepec. — *A. Medellín Zenil*, Desarrollo de la cultura prehispánica central veracruzana. — *L. Sejourné*, Identificación de una diosa zapoteca. — *E. Dávalos Hurtado*, Un ejemplo de patología ósea prehispánica de México.

Anthropos (Posieux)

51. 1956. 1-2. *R. Rahmann*, Fünfzig Jahre "Anthropos". — *J. Henninger*, P. Wilhelm Schmidt, S. V. D. (1868-1954). Eine biographische Skizze. — *W. Koppers*, Professor Pater Wilhelm Schmidt, S. V. D. † Eine Würdigung seines Lebenswerkes. — *L. J. Luzbetak*, Worship of the Dead in the Middle Waghi (New Guinea). — *M. Eder*, Totenseelen und Ahnengeister in Japan. — *H. Zwinge*, Kinderspiele der Gunantuna auf New Britain. — *F. Nicolas*, Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est. — *A. P. Merriam*, Songs of a Rada Community in Trinidad. — *J. Maringer*, Einige faustkeilartige Geräte von Gongenyama (Japan) und die Frage des japanischen Paläolithikums. — *H. R. van Meekeeren*, Note on a Proto-Historic Urn-Burial Site at Anjar, Java. — *H. L. Koppelman*, Phonologie, strukturelle Linguistik und Zweckmässigkeit in der Sprache. — *H. Huber*, Magical Statuettes and their Accessories among the Eastern Bayaka and Their Neighbours (Belgian Congo)

Antiquity and Survival (The Hague)

1. 1956. 5. *J. P. Kleiweg de Zwaan*, The Papuans of Dutch New Guinea; A Physico-Anthropological Survey. — *S. Kooijman*, Art of South-western New Guinea. — *J. Pouwer*, A Masquerade in Mimika. — *J. Röder*, The Rockpaintings of the Mac Cluer May. — *H. Geurtjens M. S. C.*, Marind Astronomy. — *F. Girard*, The Buang of the Snake River.

Archives Suisses d'Anthropologie Générale (Genève)

20. 1955. 1-2. *E. Pittard* et *R.-S. de Saint-Périer*, Les Festons, gisement paléolithique à Brantôme (Dordogne).

21. 1956. 1. *P.-A. Gloor*, Etudes anthropologiques de 227 cas psychiatriques (alcooliques chroniques et dystoniques végétatifs). — *T. Josien*, Etude de la faune de gisements néolithiques (niveau de Cortaillod) du canton de Berne (Suisse). — *R. Riquet*, Considérations sur les vases polypodes de la Suisse.

Archivos Venezolanos de Folklore (Caracas)

2. 1953-1954. *M. Acosta Saignes*, La cerámica de la Luna. — *L. F. Ramón y Rivera*, El ritmo sesquiáltero. Su difusión y conexión con otros ritmos en América. — *T. Rosemberg*, A propósito de los "Mitos del agua" en el Noroeste argentino. — *I. Pereda Valdés*, El rancho y la vivienda indígena. — *F. A. Anzalaz*, Música tradicional argentina, La zamba de Vargas. — *M.-A. Vila*, El desdoblamiento de los centros habitados en Venezuela. — *V. M. Patiño*, Fitofolklore de la costa colombiana del Pacífico.

Baessler-Archiv (Berlin). N. F.

3. 1955. *Th. S. Barthel*, Versuch über die Inschriften von Chich'en Itzá Viejo. — *C. A. Burland*, The Conception of the Supreme Deity expressed in Pre-Columbian Mexican Picture Writings. — *A. Caso*, Der Jahresanfang bei den Mixteken. — *H. D. Disselhof*, Neue Fundplätze peruanischer Felsbilder. — *K. Hissink*, Leben und Empörung der Götter. — *S. Linné*, Drei alte Waffen aus Nordamerika im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm. — *J. Muelle*, Del Estilo Chavin. — *H. Nachtigall*, Tumaco. Ein Fundort der Esmeraldas-Kultur in Kolumbien. — *J. Espejo Núñez*, Gotush. Nuevos descubrimientos en Chavin. — *S. Rydén*, An Argentine-Egyptian Archaeological Parallel. — *H. Trimborn*, Gaspar de Espinosa Beitrag zur Kenntnis des alten Panama. — *G. Zimmermann*, Über einige stereotype Wendungen und Metaphern im Redestil des Aztekischen. — *H. Härtel*, Zwei unveröffentlichte Bruchstücke aus Turfan-Fresken. — *B. Körner*, Der Ahnenkult der Mandschu in Peking. — *K. Reinhard*, Die Musik der Lolo. — *H. Nevermann*, Pyramiden in Polynesien. — *K. Krieger*, Knabenspiele der Hausa. — *W. Stief*, Ein figürlicher Bienenstock? — *H. Hartmann*, Über die Inventarisierung und Konservierung der nach Schloss Celle verlagerten Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde. — *W. Krickeberg*, Nachtrag zu "Ältere Ethnographica aus Nordamerika".

Boletim da Comissão Catarinense de Folclore (Florianópolis)

6. 1956. 22. *T. C. Jamundá*, ...do Folk teuto-brasileiro. — *L. A. Boiteux*, Achêgas à poranduba catarinense. — *C. da Costa Pereira*, A pimenta. — *C. Medeiros*, Linguajar de boiadeiro. — *W. F. Piazza*, Aparentamentos sobre os "pão-por-Deus". — *F. Lima Júnior*, A festa dos Martírios. — *V. B. Caminha*, Correio dos namorados. — *E. Carneiro*, Proteção e restauração dos folguedos populares. — *S. Suannez*, A lenda de S. Tomé. — *W. Spalding*, Ditos e comparações gaúchas. — *H. Paz*, Coisas do

folclore sul-riograndense. — *M. Greaves*, A passagem pelo vime. — *L. M. Drumond*, O homem do guião. — *O. Ribas*, O conto angolano. — *F. A. Anzalaz*, Música tradicional argentina.

Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Recife)

3. 1954. *G. Freyre*, Homens, terras e águas na formação agrária do Brasil: sugestões para um estudo de interrelações. — *M. J. Herskovits*, Estrutura social do candomblé afro-brasileiro. — *J. A. Gonsalves de Mello*, Notas acêrca da introdução de vegetais exóticos em Pernambuco. — *R. Ribeiro*, Xangôs.

Boletim Paulista de Geografia (São Paulo)

1955. 21. *P. Deffontaines*, Mediterrâneo americano e Mediterrâneo europeu. — *A. de Azevedo*, A Geografia a serviço da Política.

Boletín de la Sociedad de Antropología del Uruguay (Montevideo)

1. 1955. 1. *O. Blixen*, La Linguística en el Uruguay: sus objetivos inmediatos.

Boletín del Instituto de Antropología (Medellin)

1. 1956. 4. *G. Arcila Vélez*, La Antropología y los cronistas. — *L. Estrada*, Informe preliminar sobre algunos aspectos odontológicos de los indios Caramanta. — *H. Daniel*, La Atlântida fue conocida por el hombre. — *G. White Uribe*, El hombre y el oro. — *M. Posada*, El guayabo. — *P. Rodríguez Mira*, Algo sobre Folklore.

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

1956. 11. *A. Métraux*, Les Dieux et les Esprits dans le Vodou Haïtien (fin).

Bulletino di Paletnologia Italiana (Roma)

64 (N.S.9). 1954-1955. *V. Lanternari*, Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna, alla luce del folklore sardo e dell'etnologia. — *A. M. Radmilli*, Un'opera d'arte di magia venatoria. — *J. B. Marconi*, Nuovi graffiti preistorici nelle grotte del M. Pellegrino (Palermo). — *A. M. Radmilli*, Una nuova facies del paleolitico italiano presente in Abruzzo. — *G. Buchner*, La stratigrafia dei livelli a ceramica ed i ciottoli con dipinti schematici antropomorfi della Grotta delle Felci. — *G. B. Montanari* — *A. M. Radmilli*, Recenti scavi nella grotta del Farneto. — *C. Drago*, Specchie di Puglia. — *R. Battaglia* — *M. O. Acanfora*, Il masso inciso di Borno in Valcamonica. — *P. Romanelli*, Problemi archeologici e storici di Roma primitiva. — *G. Carettoni*, Tomba arcaica a cremazione scoperta sul Palatino. — *E. Gjerstad*, La stratigrafia e i più antichi materiali archeologici nella zona dell'arco di Augusto. — *S. M. Puglisi*, Sepolcri di incinerati nella Valle del Foro Romano (seconda relazione).

Chimor (Trujillo)

3. 1955. 1. *O. Lostaunau*, La zona arqueológica de Jequetepeque. — *R. T. Christensen*, A Modern Ceramic Industry at Simbila Near Piura, Perú.

Ciencias Sociales (Washington)

6. 1955. 34. *O. Lewis*, La cultura campesina en la India y en México.

35. *E. Hoyt*, El trabajador indígena en las fincas cafetaleras de Guatemala.

36. *N. R. Ortiz Oderigo*, Notas de etnología afrobrasileña.

7. 1956. 37. *G. Aguirre Beltran*, Teoría de la investigación intercultural.

Davidson Journal of Anthropology (Seattle)

2. 1956. 1. *W. C. Sayres*, Social Mobility and Surname: Two Comparisons. — *G. L. Coale*, Archaeological Survey of Mt. Sheep and Pleasant Valley Reservoirs. — *D. Osborne*, Archaeological Backgrounds of Pacific Culture. — *R. A. Allen*, The Potlatch and Social Equilibrium. — *D. R. Tuohy*, Shoshoni Ware from Idaho. — *B. Malkin*, Seri Ethnozoology: A Preliminary Report.

Educação e Ciências Sociais (Rio de Janeiro)

1. 1956. 2. *C. Wagley*, Barreiras à educação nas Américas. — *B. Hutchinson*, Hierarquia de prestígio das ocupações, segundo os estudantes universitários. — *J. R. Brandão Lopes*, Escolha ocupacional e origem social de ginásianos em São Paulo. — *J. da Silva Gomes*, A educação nos estudos de comunidades no Brasil. — *J. R. Moreira*, Aspectos culturais da área de Recife. — *Antônio Cândido*, A estrutura da escola. — *O. Ferreira de Melo*, Pesquisa sobre a escola primária em Blumenau. — *L. A. Costa Ponto*, As ciências sociais na América do Sul.

Etnologiska Studier (Göteborg)

22. 1956. *S. Rydén*, The Erland Nordenskiöld Archaeological Collection from the Mizque Valley, Bolivia. — *E. Strömberg*, Textile Fragments from a Burial Cave at Perez, Mizque Valley.

Forschungen und Fortschritte (Berlin)

30. 1956. 6. *P. Schebesta*, Die Pygmäenfrage. — *S. Kirst*, Kinyras, König von Kypros, und El, Schöpfer der Erde.

Geografía Revuo (Ljubljana)

1. 1956. 1. *T. Sekelj*, Esplorvo jagho tra Amazonio. — *Z. Pecar*, La valo de la reghoj.

Homo (Göttingen)

7. 1956. 2-3. *G. Geipel*, Die Finger- und Handleisten bei Bambuti und Buschmännern. — *K. V. Müller*, Empirische Beiträge zur Frage der differentiellen Fruchtbarkeit in Nachkriegsdeutschland. — *H. Schade*, Zur soziologischen Bedeutung erblicher Anlagen in einer dörflichen Gemeinschaft der Schwalm. — *H. Walter*, Herkunft und Heiratskreise einer niedersächsischen Landbevölkerung (Kreis Einbeck). — *F. Keiter*, Gesichtszüge in Italien und Libyen. Ein Beitrag zur morphologisch-statistischen Rassenkunde des Mittelmeerraumes. — *I. Schwidetzky*, Anthropologische Beobachtungen auf Teneriffa. Ein Reisebericht. — *W. E. Mühlmann*, Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie.

Journal de la Société des Américanistes N. S. (Paris)

44. 1955. *P. Bessagnet*, Histoires Sioux. — *A. Dorsinjang-Smets*, Les metates de Costa Rica aux Musées royaux d'Art et d'Histoire (Bruxelles). — *G. Dumézil*, Catégories et vocabulaire des échanges de services chez les Indiens Quechua: Ayni et Mink'a. — *G. Dumézil*, Remarques complémentaires sur les six premiers noms de nombres du turc et du quéchua. — *F. Engel*, Les amas de coquillages de la côte péruvienne (Ancon-Río Ica). — *E. de Fautereau*, Études d'écologie humaine dans l'aire amazonienne. — *R. Gessain*, Statuettes eskimo composites à trois personnages. — *R. Myron*, L'art précolombien de l'est des États-Unis. — *C. Nimuendajú*, Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés, março a julho de 1927. Apontamentos lingüísticos. — *P. Reichlen-Barret*, Un crâne du sud de la Patagonie. — *H. Schultz*, Vocábulos Urukú e Digüt. — *J. Vellard*, Les curares, leur préparation par les Indiens sud-américains.

Khana (La Paz)

4. 1955. 13-14. *A. Diez de Medina*, Un deslinde precolonial en la Cordillera de Villcanota. — *E. Flores*, Taraco: Monografía de un latifundio del Altiplano Boliviano. — *L. Mendieta y Núñez*, La reforma agraria de Bolivia. — *H. Gusmán Arze*, Significación e Importancia del Mestizo en la Sociología Boliviana. — *S. Rydén*, "Tubos para Leber" en los vasos arqueológicos de Suramérica Occidental. — *D. E. Ibarra Grasso*, Los Indios bolivianos y los demás de América. Un estudio sobre su número antiguo y actual. — *B. Diaz Romero*, El idioma Aymara. Nuevas investigaciones gramaticales. — *L. Boudin*, El Inca Pachacutec, "Reformador del Mundo".

Mitteilungen der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel (Basel)

9. 1950-1954. *F. Leu*, Anthropogeographie der Freiberge (Berner Jura).

New World Antiquity (London)

2. 1955. 11. *J. Witthoft*, Man in America: A Typological Judgment (II).

12. *J. Witthoft*, Man in America: A Typological Judgment (Concl.).

3. 1956. 1. *C. Baggerly*, Artifacts from Drift of the Wisconsin Glaciation.

4. *J. Creedy*, An Introduction to the Study of Form and Function in the Mask.

6. *M. Creedy*, Masks of the Americas.

7. *R. L. Stephenson*, Salvage Archaeology in the United States.

Paideuma (Wiesbaden)

6. 1955. 2. *A. Friedrich*, Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens. — *E. Drobec*, Zur Pflanzenmedizin der Naturvölker. — *K. Hissink*, Felsbilder und Salz der Chimanen-Indianer. — *J. Röder*, Maximilian Prinz zu Wied als Volkskundler Brasiliens. — *G. Löffler*, Das zeremonielle Ballspiel im Raum Hinterindiens. — *H. Petri*, Frobenius-Expedition nach Nordwest-Australien 1953-1955.

6. 1956. 3. *H. Lommel*, Die aufopferungsvolle Gattin im alten Indien. — *E. Dammann*, Die religiöse Stellung der Häuptlings in ost- und südafrikanischen Bantustämmen. — *H. Baumann*, Die Frage der Steinbauten und Steingräber in Angola. — *H. Petri*, Dynamik im Stammesleben Nordwest-Australiens. — *Ad. E. Jensen*, Der Anfang des Bodenbaus in mythologischer Sicht. — *O. Zerries*, Verlauf und vorläufige Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1954-55 nach Süd-Venezuela.

Perú Indígena (Lima)

5. 1954. 13. *Carlos Monge M. et al.*, Aclimatación en los Andes. Antropología Fisiológica comparada del Hombre del Altiplano. — *F. Ponce de León*, Legislación relativa a las poblaciones indígenas selvícolas. — *J. Chaves Molina*, La Comunidad Indígena, Estudio Económico, Social y Jurídico. — *M. A. Coello Meza*, Derecho Indígena. — *M. S. Anselmi L.*, El Crédito Comunal. — *J. B. Lastres*, Contribución al Estudio del Bocio (Coto) en el Perú Pre-hispánico. — *M. Hubí C.*, Algunas Observaciones del Folklore Médico del Departamento de Junín. — *C. D. Bustos Ch.*, La presencia del indio ancashino en la obra del sabio Raimondi.

Revista de História (São Paulo)

11. 1955. 23. *O. A. Piper*, A interpretação cristã da História (IV). — *M. Lombard*, A evolução urbana durante a Alta Idade Média. — *V. Magalhães Godinho*, O "Mediterrâneo" saariano e as caravanas do ouro (I). — *G. Debien*, As grandes plantações de São Domingos nos últimos anos do século XVIII.

24. *V. Magalhães Godinho*, O "Mediterrâneo" saariano e as caravanas do ouro (II).

12. 1956. 25. *J. Ribeiro de Araújo Filho*, Alguns aspectos da população de São Paulo. — *O. A. Piper*, A interpretação cristã da História (V). — *V. Magalhães Godinho*, O "Mediterrâneo" saariano e as caravanas do ouro (conclusão). — *I. Gomes Machado*, Os púlpitos de São Francisco de Assis de Ouro Preto.

Revista del Museo Nacional (Lima)

23. 1954. *L. E. Valcárcel*, Tradición, Planeamiento y Urbanismo. — *J. B. Lastres*, Contribución al estudio del Bocio en el antiguo Perú. — *J. M. B. Farfán*, Textos del Hage-arú o Kawki (cont.). — *J. M. B. Farfán*,

Cronología Quechua-Aymara según el cálculo léxico estadístico. — *A. R. Holmberg*, Sobrevivientes de un Pueblo Excelso. — *E. Soler Bustamante*, Proyecto Yauyos-Huarochiri. La Agricultura en la Comunidad de San Pedro de Huancaire. — *E. Cerrate V. y O. Tovar Serpa*, Informe Preliminar del Estudio Botánico de Tupe. — *F. Bourricaud*, Algunas características Originales de la Cultura Mestiza en el Perú Contemporáneo. — *W. C. Blanchard*, Estudio y Experimento Antropológico en la Hacienda Vicos. — *J. C. Muelle*, Acerca del Estilo Chimú Medio. — *W. C. Bennett*, Excavaciones en Wari, Ayacucho, Perú. — *L. M. Stumer*, Antiguos Centros de Población en el Valle del Rímac. — *M. Scholten de D'Ebneth*, Geometría y Geografía Humana en Sudamérica.

24. 1955. *L. E. Valcárcel*, El Imperio de los Incas y la Unidad de la Cultura Andina. — *W. Cook*, Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, su vida y su obra. — *J. P. Cole*, Geografía Urlana del Perú. — *J. M. B. Farfán*, Estudio de un vocabulario de las Lenguas Quechua, Aymara y Haqearu. — *J. A. Lira*, Diccionario Kkechuwa-Español. — *A. Jiménez Borja*, La Danza en el antiguo Perú. — *D. T. Easby*, Los vasos retratos de metal del Perú: Cómo fueron elaborados? — *R. Karsten*, Los Indios Shipibo del Rio Ucayali. — *W. P. Mangin*, Estratificación social en el Callejón de Huaylas. — *M. C. Vásquez*, Cambios en la estratificación social en una hacienda andina del Perú. — *E. Choy*, Problemática de los Orígenes del Hombre y la Cultura en América.

Revista Mexicana de Sociología (México)

17. 1955. 2-3. *L. Mendieta y Núñez*, Veinticinco años del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. — *L. von Wiese*, Encuentros. — *R. Agramonte*, La Sociología Formalista. — *A. Cuvillier*, La Noción de "forma" en Sociología. — *G. Gurvitch*, El concepto de estructura social. — *Pinto Ferreira*, Nuevos fundamentos de la Espaciología Social. — *W. F. Ogburn*, Evolución Social. — *C. C. Zimmermann*, Las teorías sobre el cambio social en la Sociología moderna. — *P. A. Sorokin*, Métodos para el estudio del cambio en las congeries y sistemas socio-culturales. — *E. Sicard*, Sociología teórica, Sociología empírica, Sociología experimental. — *S. A. Queen*, Una teoría de la causación para Sociólogos. — *A. M. Gouldner*, Dos modelos de Sociología aplicada: la ingenieril y la clínica. — *R. D. Hopper*, Cuando los hombres alcanzan el poder. — *L. Mendieta y Núñez*, La clase media en México. — *J. Roura-Parella*, Cultura e individuo en Nicolai Hartmann. — *F. Carmona Nenclares*, Sociología de la expresión. — *A. Poviña*, Esteban Echeverría.

Sociologia (São Paulo)

17. 1956. 1. *D. Ribeiro*, Convívio e contaminação. — *J. R. Lopez*, Max Weber. — *J. Dornas Filho*, Povoamento do Alto São Francisco.

Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología (Barcelona)

14. 1953-1955. 4. *M. Fusté*, Antropología de las poblaciones pirenaicas durante el período neo-eneolítico. — *J. Pons*, Discriminación sexual en fémures, pelvis y esternones.

Revista
de
Antropologia

EGON SCHADEN, Diretor

VOLUME 4.º

SÃO PAULO
1956

ÍNDICE DO 4.º VOLUME

ARTIGOS

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 EDGAR IBARRA GRASSO: La más antigua cultura agrícola de Bolívia	47
THEODOSIUS DOBZHANSKY: A evolução humana	97
FREI PROTÁSIO FRIKEL OFM: Sinais e marcos de orientação e advertência indígenas	103
YOLANDA LHULLIER DOS SANTOS: A festa do kuarüp entre os índios do Alto-Xingu	111
EGON SCHADEN: Karl von den Steinen e a exploração científica do Brasil	117
FLORESTAN FERNANDES: Psicanálise e Sociologia	129
EGON SCHADEN: A Antropologia em face da Psicanálise	143
CARLOS BORGES SCHMIDT: Áreas de alimentação	151

PEQUENAS COMUNICAÇÕES

Comentario sobre la clasificación y el origen de las razas (DICK EDGAR IBARRA GRASSO)	53
Ainda sorologia antropológica (F. OTTENSOOSER)	61
Breves consideraciones sobre algunos aspectos del folklore paraguayo (LEÓN CADOGAN)	63
Nomes tribais (CHESTMÍR LOUKOTKA)	157
Tribos existentes entre o Rio Catrimani e o Rio Negro (HANS BECHER)	158

NOTICIÁRIO

Associação Brasileira de Antropologia — Estatutos	67
Atividades da Comissão de Standardização da Técnica Antropométrica (Maria Júlia Pourchet)	161
Curso de Especialização em Antropologia Física	162

BIBLIOGRAFIA

Um novo dicionário de Sociologia (<i>E. A. von Buggenhagen</i>)	73
ILSE SCHWIDETZKY: Grundzüge der Völkerbiologie (<i>E. A. von Buggenhagen</i>)	80
JORGE DIAS: Rio de Onor (<i>Gioconda Mussolini</i>)	82
JOHANNA FAULHABER: Antropologia Física de Veracruz (<i>Maria Júlia Pourchet</i>)	163
PAULO DE CARVALHO NETO: La obra afro-uruguaya de Ildefonso Pereda Valdés (<i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i>)	164
THALES DE AZEVEDO: O Catolicismo no Brasil (<i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i>)	165
RAFAEL GIRARD: Los Chortis ante el Problema Maya (<i>Ruy Coelho</i>)	167
ODORICO PIRES PINTO: Arte Primitiva Brasileira (<i>Egon Schaden</i>)	168
KARL HEINRICH OBERACKER JR.: Der deutsche Beitrag zum Aufbau der brasilianischen Nation (<i>Egon Schaden</i>)	170
C. LÉVI-STRAUSS: Tristes Tropiques (<i>Egon Schaden</i>)	171
MANUEL DIÉGUES JÚNIOR: Etnias e Culturas no Brasil (<i>Egon Schaden</i>)	173
IRMGARD LANG: Die Rassenverhältnisse Brasiliens (<i>E. A. von Buggenhagen</i>)	174
FRIEDRICH SCHNEIDER: Triebkräfte der Pädagogik der Völker (<i>E. A. von Buggenhagen</i>)	176
WILLY HELLPACH: Kulturpsychologie (<i>E. A. von Buggenhagen</i>) ..	177
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS	87 e 181
PERIÓDICOS	92 e 185



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 (1950) Y HUNGRIA (1930). — 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 INTRINSECOS 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 debrán 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 ÉTNOLOGIA 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. 5.º — 1957

Anuário de estudos brasileiros em língua alemã, publicado sob a direção de Egon Schaden e Carlos Fouquet.
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 Geografia, Botânica, História, Folclore, Sociologia e Antropologia.

1 volume de 306 páginas, com numerosas ilustrações.

Preço: Cr\$ 240,00

Pedidos ao INSTITUTO HANS STADEN

Rua Conselheiro Crispiniano, 53 — 12.º andar

São Paulo