

Revista de Antropologia

S U M Á R I O

CARLOS H. OBERACKER JR.: Transformações da língua alemã no Brasil	1
HORACE BANNER: Mitos dos índios Kayapó	37
EDUARDO GALVÃO: Estudos sôbre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil	67
GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: La Etnolingüística: del mundo del idioma al mundo de la cultura	75

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 vezes por ano, em junho e dezembro.

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

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

*
* *

Tôda correspondência deve ser enviada ao

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil

TRANSFORMAÇÕES DA LÍNGUA ALEMÃ NO BRASIL

Carlos H. Oberacker Jr.

Durante a sua história de mais de 130 anos, os descendentes dos alemães e, principalmente por intermédio dêles, os imigrantes alemães vindos ao Brasil em época mais recente acolheram grande quantidade de palavras e expressões da língua oficial do país¹. São muito mais numerosas do que se supõe ao primeiro momento; poder-se-ia até dizer que a influência da língua portuguesa sobre a alemã, como é falada no Brasil, não fica atrás da que tem sofrido aquela pela incorporação de termos indígenas e africanos, pois os neo-imigrantes alemães têm de vencer não poucos obstáculos para compreenderem os colonos radicados no país há várias gerações.

E' opinião corrente que a aceitação de palavras do novo meio está em relação com o processo de assimilação cultural ou aculturação. Não há dúvida de que tal relação existe, pois muitos dos vocábulos incorporados na língua vulgar alemã, o foram por negligência lingüística ou por influência da etnia predominante. Pretendemos, entretanto, demonstrar que numerosos termos foram aceitos por necessidade lingüística, decorrente não só da transplantação de comunidades alemãs para um meio inteiramente diverso, como também pelo horizonte e vocabulário limitados dos imigrantes. Para separar as palavras recebidas no processo de assimilação cultural das que o foram sòmente por, se assim podemos dizer, uma necessidade técnica de dominar o novo ambiente, distinguimos dois grupos:

1.º grupo: Palavras inteiramente inevitáveis ou de adaptação — aceitas por não existir na língua alemã denominação para o respectivo objeto ou atividade. Poderiam ter sido evitadas sòmente pela criação de neologismos.

2.º grupo: Enquanto o motivo para a aceitação das palavras do primeiro grupo reside no novo ambiente material, o acolhimento das do segundo depende dos próprios imigrantes, o que quer dizer que os motivos não eram objetivos, mas sim subjetivos, e que, portanto, a aceitação era, em princípio, evitável. Distinguimos dois subgrupos:

a) palavras relativamente evitáveis, ou de depauperamento, aceitas principalmente pela pobreza lingüística dos imigrantes oriundos das camadas baixas. O processo de transplantação era, entretanto, também o motivo da aceitação dessas palavras, pois as respectivas coisas e atividades sòmente aqui entraram no horizonte dos imigrantes, cabendo ao português suprir as lacunas e deficiências do vocabulário.

b) palavras inteiramente evitáveis ou de assimilação cultural pròpriamente ditas, para cujo acolhimento não existia necessidade obje-

tiva, nem subjetiva, nem tampouco lingüística, explicando-se a sua aceitação sòmente pela influência cultural. Pressupõe a aceitação de tais têrmos geralmente certos conhecimentos da língua portugüesa, o que não se pode afirmar com relação às palavras de adaptação. São estas principalmente as que se afiguram como índice de aculturação.

O conceito de evitabilidade ou inevitabilidade, que introduzimos aqui, é naturalmente relativo e elástico. Parece, entretanto, que por isso mesmo corresponde à realidade. Assim, por exemplo, o grau da inevitabilidade de nomes estrangeiros para plantas e animais seria muito mais baixo para um grupo de alemães emigrados para a Europa oriental do que para imigrantes vindos para a América do Sul, simplesmente por se parecerem o reino vegetal e animal da Europa oriental muito mais com os do país de origem do que os da América Meridional. Ou, enquanto para os descendentes dos colonos portugüeses a aceitação de palavras da administração e política durante a época colonial não era necessária, por ser o Brasil administrado segundo as leis e instituições do país de origem, o colono alemão encontrou aqui um Estado organizado, não podendo em absoluto deixar de recorrer a muitos têrmos dêste terreno.

A aceitação de palavras estranhas pode variar em grau, isto é, podem manter a sua pronúncia e acentuação originais ou tomar pronúncia alemã, como também desinências alemãs, ou, ainda, ser completamente germanizadas. O primeiro caso se dá principalmente onde há contacto permanente entre os que falam o alemão e os que se exprimem em portugüês, de preferências nas cidades, vilas e colônias, em que predomine o elemento de origem lusa. Os têrmos continuam sendo palavras estrangeiras, reconhecidas e usadas como tais. No segundo caso, quando as pessoas que falam o alemão ignoram o portugüês ou o ignoravam na época do acolhimento, não existindo possibilidade de correção na pronúncia, o imigrante ouvia uma vez só a palavra estrangeira e isto com o seu ouvido alemão, germanizando, portanto, logo o novo têrmo. Dizem, assim, "fakong" e não facão, "kujaba" e não goiaba; o vocábulo passa, assim, da órbita de uma etnia para a de outra, ficando germanizado, e a sua proveniências é desconhecida pelo povo simples, que talvez até chegue a julgar que se trata de têrmo alemão. Fakong, por exemplo, fica Fack, Kujaba Kujabe, milho Milje, tropa Tropp e Trupp, estufar stufen etc. A transformação pode ir mais longe ainda: por exemplo, quando farinha é estropiado em Farin, freio em Freh, fumo em Fumm; há mesmo casos em que a palavra é identificada parcial ou até completamente com vocábulos alemães de sentido diferente, contribuindo para esta germanização evidentemente a consonância ou seja o acôrdo musical com palavras ou sílabas da língua assimilante: barranco ou barranca se transforma em Barranke, (Ranke, rama, trepadeira), rama de aipim em Aipi-Ramme (rammen, fincar), bagaço em Bagasse (Gasse, viela, travessa), tucano em

Tuck-Hahn (Hahn, galo) ou foice em Ruchs (rapôsa), roça em Ross (cavalo), inhame em Jammer (miséria, calamidade), cana em Kanne (jarro), estufa em Stufe (degrau), lata em Latte (sarrafo), venda em Wende (volta, transição), pasto em Bast (entrecasca, fibra), ou em Past (Pasto, pasta), mapa em Mapped (pasta), laçar em lassen (deixar), capa em Kappe (boné, carapuça), poncho em Punsch (ponche), câmara (municipal, estadual) em Kammer (também quarto pequeno), tapete em Tapete (papel pintado para forrar quartos) etc., etc.

Muitas palavras de origem portuguesa são usadas simultaneamente em sua pureza original e com uma ou diversas declinações ou transformações alemãs. Na mesma colônia, os moradores da cidade ou da vila, que dominem a língua portuguesa, podem pronunciar corretamente "inhame", enquanto o lavrador designa a mesma planta Jammer, como nas redondezas de Joinville, ou Jams, como na área de Brusque e Blumenau. Entre outras influências, manifesta-se aí o dialeto ou a origem regional dos colonos. Na enumeração dos vocábulos adotados procedemos, por isso, da seguinte maneira: mencionamos em primeiro lugar a palavra portuguesa, fazendo seguir então — no caso de haver diferença na pronúncia ou terminação — entre parênteses as diversas variantes, indicando mais, antes de cada uma delas, o Estado e talvez a colônia² em que a encontramos, sem que, com isso, queiramos dar a entender que não ocorra também alhures. Para os termos que sofreram grande transformação, usamos a grafia alemã, como, por exemplo, roça, Rosse, Ross.

Palavras de adaptação

O meio brasileiro era inteiramente diferente do alemão, quer quanto à natureza — clima, plantas, animais etc. — quer aos alimentos, às vestimentas, às relações sociais, econômicas e políticas. Mesmo quando estabelecidos em colônias relativamente homogêneas quanto à origem étnica, os colonos e seus descendentes não podiam escapar a uma transformação profunda em seu sistema de vida. Um mundo completamente novo invadia o horizonte desses imigrantes, arrancados, em sua maioria, das aldeias e das camadas inferiores do povo alemão. Desorientados diante do mundo novo que se lhes deparava, muitos teriam preferido voltar, se tal alternativa tivesse sido viável, como procede grande parte dos imigrantes do século atual.

Na situação de então, tendo pago o Governo as despesas de transporte, e sem meios próprios, só lhes restava acomodarem-se ao novo meio, no qual de nada lhes serviam a milenar sabedoria e as normas da lide campesina, no qual não encontravam nenhuma das bem conhecidas árvores, nenhum dos arbustos da terra natal, e no qual nenhuma das aves européias cantava o seu canto. Mil e uma coisas novas avultavam diante desses humildes imigrantes, coisas que ignoravam completamente ou com

as quais na Europa não haviam tido contacto. Umas tantas coisas que serviam a fins conhecidos na terra de origem tinham aspecto diferente e estranho. O ambiente estrangeiro, entretanto, deveria tornar-se a pátria nova, o que obrigava os imigrantes a tomar conhecimento desses objetos novos, cabendo-lhes, desde logo, a dominação lingüística do novo ambiente. Poderiam consegui-lo por duas vias: ou criando palavras alemãs e, em certos casos, transferindo nomes conhecidos para os objetos estranhos, mas parecidos com coisas da pátria distante, ou aprendendo com os naturais da terra a denominação corrente no próprio país. Ambos os caminhos foram seguidos, principalmente o segundo, mas também o primeiro, e isto em medida tanto mais surpreendente quanto se aprofunda a investigação do assunto. As expressões criadas pelos rústicos colonos são muitas vezes bem precisas e acertadas e estranhamos que até agora não se tenha tentado fixá-las. Em sua maioria, variam, aliás, de um núcleo colonial para outro, sendo, não raro, usadas paralelamente com vocábulos indígenas ou portuguêses, quiçá germanizados. Ao lado dessas criações existe a transferência de termos usados na Europa para coisas semelhantes ou mesmo bem diferentes. Como exemplos dos referidos neologismos enumeramos os que seguem, indicando em parênteses primeiro a tradução literal e em segundo lugar a expressão corrente, no caso de a termos averiguado:

Árvores, arbustos, etc.:

Nägelsbaum (RG—Laj., árvore de pregos, assim chamada por causa da forma de suas flores; cinamão); Nelkenbaum (RG—Montenegro, árvore de cravos; cinamão); Negerohrenbaum (RG, árvore de orelhas de negro, por causa da forma e da cor de suas sementes; timbaúva); Affenbeerenbaum (RG, árvore de bagos de macaco, assim chamam o pé da fruta de conde; ateira); Zuckerschotenbaum (RG, árvore de vagens de açúcar; ingazeiro); Futterpalme (RG.—Laj., palmeira de forragem; coqueiro); Kokehrenpalme (SC—Bl., f. h.³) de coqueiros e Palme, por chamarem os frutos coqueiros, em vez de cocos; coqueiro); Wollbaum (RG, árvore algodoeira); Schwarzherz (RG, coração preto, por ser preto o coração do tronco; guajuvira); Jochholz (RG, madeira para jugo, por ser aproveitada para o jugo dos bois nas carretas; canela do brejo); Algodongbaum (RG, f. h. de algodão e Baum, árvore; o mesmo que Wollbaum); Käsbaum (RG) ou Kappesbaum (SC), (árvore-queijo ou árvore-couve; umbu), distinguindo-se no RG o “weicher Käsbaum” (árvore-queijo mole; umbu) e o “harter Käsbaum” (árvore-queijo dura; corticeira, por ter madeira dura, mas bem leve); Teebaum (RG, árvore de chá; erva-mate); Pinie (RG, p. t.⁴ ou trad.⁵), pinheiro, pinho, *Araucaria brasiliana*; também existem as designações coletivas: Teewald (RG, mata de chá; erval; no RG há um lugar chamado Teewald) e Pinienwald (mata de pinheiros; pinheiral); Kaffeeberg (ES, morro de

café; cafèzal, nas velhas colônias alemãs do ES o café é plantado geralmente nas encostas, por ser o terreno muito acidentado; a expressão Kaffeeberg talvez tenha sido formada por analogia com "Weinberg" (vinha), palavra familiar aos primeiros imigrantes vindos do Hunsrück ou da Renânia); Lichtrohr (RG, taquara-luz ou taquara clara ou transparente; cana fina usada para trançar jacás); Besenstrauch (SC, SP—RG, arbusto-vassoura, vassoura); Palmitenwedel (SC, cauda ou fôlha do palmito, coqueiro).

Musgos, líquens, bardanas e sementes:

Bocksbart (p. t. ou trad., barba de bode); Weihnachtsmannbart (SC—J., barba de Papai Noel; barba de velho ou barba de pau); Kronenbast (SC, f. h. de Krone, coroa, e pasto; capim que cresce em forma de coroa); Pfaffenläuse ou Bettelläuse (SC, SP—Riogr., piolhos de padre ou piolhos mendicantes; picão); Klebläuse (SC—J., piolhos pegosos; pega-pega); Katzenschwanz (SC—J., rabo de gato, feto de fôlhas compridíssimas); Negerohr (RG, orelha de negro; semente do timbaúva), Affenohr (SC, orelhas de macaco; *idem*); Zuckerschote (RG, vagem de açúcar, comestível; vagem com a semente do ingazeiro); Bugarbeere (SC—J., bago de bugre; ôlho-de-cabra, usado como adorno, acreditam que dá sorte).

Gramíneas:

Zittergras (RG, SC, p. t., erva tremedeira; usada como planta ornamental em vasos); Schneidgras ou Schnittgras (RG, capim que corta as mãos e as pernas por ter as fôlhas duras e bem afiadas; capim-facão), em SC Flockenbusch (arbusto-floco, por causa da flor); Heuschreckenhafer (RG, aveia de gafanhoto; espécie de aveia agreste, introduzida pelos gafanhotos da Bolívia); Schweinsborste (RG, cerda de porco; grama cerdosa nos pastos; chá contra as doenças dos rins); Schweinekraut ou Schweinskraut (RG, trad., erva-de-porco, beldroega, usada como remédio contra o reumatismo); Elefantengras (RG, SP) ou Elefantenkapie (SC—Bl., trad., capim-elefante; a última palavra é f. h. de Elefant e capim); Bankrottgras (RG, capim da bancarrota ou falência por indicar nas "colônias velhas" do RG o esgotamento da terra), também denominado no RG Gafanjotengras (capim-gafanhoto); Gänsegras (SC, erva de ganso; tiririca); Sauergras (SP—Riogr., capim azêdo; capim-amargoso); wilder Weizen (SP-Riogr., trigo agreste; carrapicho); Stachelkraut (SP-Riogr., erva espinhosa; caruru); Fettgras (trad., capim-gordura; indica terra boa); Schleppgras (RG, capim rasteiro; talvez pelo sistema de se multiplicar); Bienenkraut ou Bienengras (SP, erva ou capim de abelha, por servir para pegar enxames de abelhas; erva cidreira); Lagartenkraut (f. h. de lagarto e Kraut, erva; planta usada para chá contra a gripe); Flusskapie (SC—Bl., capim do rio; forragem). Sommergras (SC—Bl.,

capim de verão, por crescer principalmente nesta estação do ano; erva-má), também chamado Sommerbast (SC—Bl.: f. h. de Sommer, verão, e pasto); Menz-Gras (SC—Bl., capim do Menz, introduzido por um tal Menz); Kuh-, Pferde- e Mullen-Graniuve (?) (arbusto de vaca, cavalo e mula; três plantas diferentes que servem de forragem para o resp. animal); Futterkanne (SC, f. h. de Futter, forragem, e cana; cana para ração e também para fabricação de açúcar); Salzkanne (SC, f. h. de Salz, sal, e cana, cana-sal, cana azêda, que serve sòmente para forragem); Stinkcapim (SC—J.: capim fedorento).

Flores, legumes e frutas:

Waldlilie (RG, lírio do mato; bilbérpia); Elfuhrblume (ES, flor das onze horas; trad., onze-horas); Passionsblume (RG, flor da paixão; flor do maracujá); Papageienblume (SC—J., flor de papagaio; gladiólo); Batatenblume (RG, f. h. de batata (doce) e Blume, flor; nome dado à dália, devido à semelhança dos tubérculos); Federblume e Pustelblume (SC—J., flor de pena ou flor-sôpro); Fahne (RG, bandeira; pendão do milho; usa-se a expressão: Die Milje steht in Fahnen, o milho está em bandeiras); Milje- e Mandiokstengel (RG, f. h. de milho, mandioca e Stengel, caule); Miljeestorz (RG, f. h. de milho e Storz, palavra dialetal significando sabugo); Wachtblume (SP, flor de cêra); Butterkohl (SP, couve-manteiga, trad.); Pastapfel (SC, maçã do pasto, fruto de um arbusto agreste); Zuckerschote (RG, vagem de açúcar; semente e frutas do ingazeiro); Affenbeere (RG, bago de macaco; fruta de conde); Tannenzapfen (RG, p. t., pinha; pinhão); Mispel (SC—Bl., p. t., ameixa néspora); Ananas (p. t. para o abacaxi). Laranjas: Nabellaransche ou Nabelorange (RG, f. h. de laranja, Orange e Nabel; laranja-umbigo); Blutlaransche (RG, f. h., laranja-sangue, laranja com pingas vermelhas na carne; tangerina?). Bananas: Zuckerbanane (SC—J., banana-açúcar); Goldbanane (SC—Bl., trad., banana-ouro); Zwergbanane (SC—J., trad., banana-anã, banana-petiça); Petissbanane (SC, f. h. de petiça e Banane); Apfelbanane (SC—J., trad., banana-maçã); Feigenbanane (SC—J., trad., banana-figo).

Animais:

Waldhund (SC, trad., cachorro do mato); Sandhase (RG, coelho da areia; preá; v. também palavras injuriosas); Goldhase (SC: coelho de ouro; aguti); Wasserchwein (porco d'água; capivara); Mäuseschlange (SC, cobra dos ratos, cobra rasteira; caninana); Stinktier (RG) e Beutelratte (SC, p. t.) (bicho fedorento ou rato com bolsa; gambá).

Aves:

Wasserhuhn (RG, galinha d'água; saracura); Barattenfresser (SC, comedor de baratas; corruíra); Bienenfresser (RG, comedor de abelhas,

espécie de sabiá); *Bananenfresser* (comedor de bananas); *Amsel* (RG, melro; p. t., sabiá); *Blaujack* (SC—J., paletó azul); *Lausvogel* (RG, pássaro piolhento ou também pássaro miserável, pois põe os ovos em ninho alheio; alma de gato ou anum branco); *Pasthexe* (SC, f. h. de pasto e *Hexe*, bruxa; anum prêto); *Lauseonkel* (SC—J., tio catador de piolhos, pois colhe os bichos das costas do cavalo; das vacas etc.; anum prêto); *Aasvogel* (RG) e *Aasgeier* (SC) (aves ou abutre comedor de carniça; urubu); *Waldschmied* ou *Schmied* (RG, SC, trad., ferreiro do mato ou ferreiro; araponga); *Waldhuhn* (SC, galinha do mato; macuco); *Webervogel* (RG, pássaro-tecelão, pois, “tece” um ninho comprido de crina; japim); *Pfeffervogel* (RG) ou *Pfefferfresser* (SC, SP) (pássaro-pimenta ou comedor de pimenta; tucano); *Geckefasan* ou *Schageragag* (RG, faisão almofadinha ou jacu); *Dreckbauer* (RG, construtor de barro, por fazer o seu ninho com barro; João-de-barro ou forneiro); *Lauskrämer* (RG, vira-piolhos, espécie de pêga; vira-bosta?); *Scherenschleifer* (RG) ou *Scherenschwalbe* (SC—J.), (amolador de tesouras ou andorinha de tesouras; terousa-do-campo?); *Karapattenfresser* (SC—Bl., f. h. de carrapatos e *Fresser*, comedor); *Perdieshuhn* e *Perdieshahn* (galinha perdiz e galo perdiz; perdiz e perdigão).

Peixes:

Speckkopf (RG, cabeça de toucinho; cará); *Dickbauch* (SC—J., barriga gorda, que, sendo tratado com cócegas, se infla até arrebentar; baiacu).

Insetos:

Miljebock (RG, f. h. de milho e *Bock*, bode; besouro do milho; caruncho); *Maisbock* (SC) e *Maiskäfer* (SC—J.) (*idem*); *Schweissbiene* (RG: abelha de suor; abelha-mosquito); *Fleischbiene* (RG, abelha de carne; vespa prêta que aparece quando se abate um animal); *Stahlbiene* (RG) ou *Stahlwespe* (SC—J., abelha-aço ou vespa-aço, por causa da côr); *Hundsbiene* (RG, abelha de cachorro; espécie de abelha indígena); *Haarwickler* (RG) ou *Haarbiene* (SC, enrola-cabelos ou abelha-cabelo, que se enrola no cabelo da gente); *Sandfloh* (RG, SC, pulga de areia; bicho-do-pé); *Kampochse* (RG, boi do campo; saúva); *Schlepper* ou *Schleppameise* (RG e SC) ou *Tragameise* (SC—J.), distinguindo-se em SC—J. ainda *Tag-* e *Nachttragameise* ou *Tag-* e *Nachtschlepper* (carregadeira, formiga-carregadeira, carregadeira diurna e noturna; formiga-mineira ou mineiro); *Wanderameise* (RG) ou *Wanderer* (SC—J.) (formiga viandante ou viajante, peregrino; formiga-de-correição), *Fettameise* (SC—J., formiga de gordura; formiga vermelha e muito mordaz); *Erdfloh* (RG, pulga da terra, do chão; parasita da planta de tabaco).

Utensílios e outros instrumentos:

Holzbock (RG, cavalete de madeira, espécie de sela para transportar cargas); Tragebock (SC) ou Kalger- e Kargerbock (SC, f. h. de cargar e Bock, cavalete); Abzieher (SP, rôdo); Moskitonetz (RG, f. h. de mosquito e Netz, rêde; mosquiteiro); Farinmühle (RG, f. h. de Farin, farinha, e Mühle, moinho; engenho de farinha de mandioca); Ziepo-Besen (SC—J.: f. h. de cipó e Besen, vassoura; vassoura de cipó; Ziepo-Schrubber (SC—J., f. h. de cipó e Schrubber, escôva; escôva de cipó); Lischoeimer (f. h. de lixo e Eimer, balde; balde para lixo, mais conhecido é Lischolatte, de lixo e lata); Kehrichtlatte (SC—Bl., f. h. de Kehricht, lixo, e lata, lata para lixo); Lischowagen (f. h. de lixo e Wagen, carro; carro que transporta o lixo); Kabinhacke (SC, de enxada e kabinen; enxada para capinar); Putzhacke (RG, enxada para limpar, isto é, capinar); Buschsichel ou Puschsichel (RG, de foicinha e capoeira, foicinha para a capoeira ou o arbusto, Busch; Pusch pode ser a palavra estropiada Busch ou derivar-se de puxar; foice), também chamada Puschhacke (RG, enxada para a capoeira ou enxada de puxar); buschen ou puschen (o respectivo verbo, que tanto pode provir do substantivo alemão Busch, como do verbo português puxar; trabalhar a foice; foçar); Kargerkorb (SC: cesta para cargar; jacá); Faringeschirr (SC—Bl., f. h. de Farin, farinha, e Geschirr, vasilha; engenho de farinha de mandioca); Farinkessel (SC—Bl., f. h. de Farin, farinha, e Kessel, caldeira; tacho para fazer farinha de mandioca); Zucker-geschirr (SC—Bl., vasilha de açúcar; tacho para a produção do açúcar e da "chimia"); Kannequetsche (SC—Bl., f. h. de Kanne, cana, e Quetsche, prensa; prensa para fazer guarapa) também chamada Guarapenquetsche (SC—Bl., f. h. de guarapa e Quetsche, prensa); Tabakofen (RG—Laj., forno de tabaco; estufa para o tabaco); Tamankennägel (SC—Bl., f. h. de tamanco e Nägel, pregos; tachas de tamanco; preguinhos com cabeça chata); Palmitenbude (SC—Bl., f. h. de palmito e Bude, barraca; barraca feita de palmitos); Foicenstiel (SC—Bl., f. h. de foice e Stiel, cabo, cabo de foice); Miljestroh (RG., f. h. de milho e Stroh, palha; palha de milho); Maisstroh (SC, *idem*); Zigarrblatt (RG: palha de milho, preparada para cigarros); Esel (RG, SC, SP, burro; cana de vento); Ansteckmesser (RG, faca para enfiar na cinta; facão); Waldmesser (RG, faca para o mato; facão); Buschmesser (SC—Bl., faca para a capoeira; facão); Pelzgurt (RG, cinto para o pelego; sobrecincha); Steckportehre (RG) e Steckportiëre (SC—Bl., f. h. de Stecken, enfiar, e porteira; porteira de troncos finos colocados horizontalmente em dois cavaletes aos lados); Windmühle (RG., p. t., moinho de vento; aparelho manual para a limpeza do feijão), também é usado o verbo windmühlen, Teepumpe (RG., bomba de chá; a bombilha para o chimarrão); Teekuje (RG, cuia de chá, isto é, para o chimarrão).

Alimentos, bebidas, estimulantes etc.:

Puffmilje on Bockmilje (RG., f. h. de milho e puffen, estourar, ou bocken, pular; milho-pipoca); Maisfarin (SC, P, f. h. de Mais, milho, e Farin, farinha), Kochmelade (RG, SC, f. h. de kochen, cozinhar, e melado; segundo outras informações, a primeira palavra deve ser derivada de côcho, gamela, melado do côcho); Zuckerrohrschmier (RG, melado de cana, em estado semi-sólido, para passar no pão; no RG o mesmo que Kochmelade; o melado é misturado com qualquer fruta, formando-se assim os vocábulos: Melonenschmier (melado de melancia); Laranschmier (de laranja); Boberschmier (de abóbora); Pfirsichschmier (de pêsego); Marmellenschmier (de marmelo); Batatenschmier (de batata doce); Pflaumenschmier (de ameixa) etc. Kochkarah e Brotkarah ou Backkarah (SC—J., f. h. de cará e kochen, cozinhar, e Brot, pão, ou backen, cozer ao forno); Palmitenkohl e Palmitensalat (de SC para o norte: f. h. de palmito e Kohl, couve, e Salat, salada); Mate-Tee⁶ (RG, chá de mate, erva-mate; chimarrão adoçado); Bittre ou Grüne (RG, o “amargo” ou o “verde”; chimarrão não adoçado, de fato a palavra espanhola chimarrão significa agreste, amargo); Matelutsch (RG, f. h. de mate e lutschen, chupar, o ato de tomar chimarrão; a roda de amigos e conhecidos para tomar chimarrão); Spritzbier (RG: cerveja espumante, feito de gengibre, mel e lêvedo; cerveja de gengibre); Schinschibier (SC, f. h. de “gengi”, gengibre, e Bier, cerveja); Maiszigarre (SC, cigarro de milho, cigarro de palha de milho); Paljezigarre (RG: f. h. de palha e Zigarre, cigarro); Schuppentabak (RG, tabaco do barracão, isto é, estufado no alpendre); Ofentabak (RG, tabaco do forno, isto é, secado na estufa); Stufentabak (SC—Bl., f. h. de estufa e Tabak, tabaco); Rollefum (também, talvez estropiado, Strollefum) (RG, fumo do rôlo, fumo em corda).

Animais domésticos :

Puschochse (SC—Bl., f. h. de puxar e Ochse, boi; boi para puxar, v. também palavras depreciativas; Marschgänger (RG, que anda marcha; cavalo marchador); Trottgänger (RG, que anda trote; cavalo troteador); Meladeschimmel (SC—Bl., cavalo da côr do melado).

Indumentária:

Mesklahose (RG, f. h. de mescla e Hose, calças; calças de mescla); Flackerponsch ou Flackerpunsch (RG, f. h. de flackern, tremular ao vento, e poncho) e Kreditponsch ou Kreditpunsch (RG, f. h. de Kredit, crédito, e poncho, termos para ponchos usados como adorno com o intuito de causar impressão e conseguir um certo fim).

Doenças:

Affenkrankheit (SP, trad. doença de macaco); Landeskrankheit (RG, trad. mal-da-terra; amarelão); schlechte Krankheit (SC, doença ruim;

sífilis); Wildfeuer (SP, trad.: fogo selvagem; pênfigo foliáceo); Klimawunde (SP, chaga do clima; doença de aclimatização dos imigrantes).

Designações para pessoas:

Kannespalter (SC—Bl., racha-cana; avaro, sovina); Eierfresser (SC—Bl., comedor de ovos; pessoa que vive à custa de outros); Kapiläbub (RG, f. h. de capilé e Bub, menino, criança; assim chamam a quem facilmente fica bêbedo ou não toma álcool); Deutschländer (RG, alemão da Alemanha, imigrante novo; quem nasceu na Alemanha); Neudeutscher e frischer Deutscher (SC, alemão novo) ⁷; Drübigdeutscher (RG, drübig é palavra dialetal; alemão dalém-mar, da Europa); Deutschbrasilianer (teuto-brasileiro; brasileiro de descendência e língua alemã); Musterreiter (RG, talvez p. t., cavaleiro com amostras; caixeiro-viajante a cavalo); Brummer (RG, resmungão, rezingão, designação dada aos soldados da legião estrangeira de 1850, aliciada na guerra contra Rosas; diz-se que os legionários usavam para grandes moedas de cobre com que eram pagos o nome “Brummer”, alusão ao som baixo-vibrante que produziam quando jogadas ao soalho, sendo a denominação transferida depois para os próprios mercenários, talvez porque resmungassem (brummen), devido à sua sorte pouco invejável, ou por terem de cumprir o seu contrato (abbrummen) ou, ainda, por ficarem, muitas vezes, no xadrez para cumprir penas (abbrummen); Hiesiger (p. t., nativo, natural da terra).

Nomes depreciativos e injuriosos:

Blauer (RG, usado em geral no dialeto do Hunsrück: “Bloher”; isto é, de côr azul, de côr; Grüner (ES, de côr verde, de côr; termo equivalente ao do RG); Eidechs(e) (SC—Bl., lagarto, lagartixa); Barankenhocker ou Barankenhucker (SC—Bl., f. h. de barranco e hocken, estar sentado, ocoorado; referência ao caboclo que, não possuindo terra própria, vive junto aos barrancos da estrada ou do rio); Farinbauch (RG, SC, f. h. de Farin, farinha de mandioca, e Bauch, barriga; *idem*); Hecken-schlupfer (RG, SC, que se enfia na capueira, isto é, um pobre diabo que não tem terra própria; *idem*); Gravatáschlupfer (RG, f. h., que se enfia nos gravatás, na terra pobre e cansada do colono; *idem*); Heckenbewohner (ES, morador da capueira, da macega; *idem*); Schlammbuger (SC, f. h. de Schlamm, lôdo, e bugre; bugre do lôdo, da lama); em SC—J. distinguem entre o Schlammbugger o Waldbugger (o bugre da zona alagada e o da zona do mato); Bohnenfresser ou Pirongfresser (SC, comedor de feijão ou pirão; refere-se ao caboclo); Bohnenbauch ou Pirongbauch (SC, barriga de feijão ou de pirão; *idem*); Sandhase (SC—J., preá); Pfefferkopf (ES, cabeça de pimenta; alcunha dada somente ao negro); Puschochsen (SC—Bl.: vide animais domésticos; designação depreciativa dada ao colono pelo habitante da cidade); Pommernknoten (SC—Bl., pomerano-vilão; designação dada ao colono descendente de pomeranos).

Diversas palavras avulsas:

Kamp (p. t., campo; na Al.⁸ Kamp significa uma área agrícola cercada); Kampland (RG, terra de campo; os campos naturais, que em geral não servem para a colonização e a lavoura); Fogettengeld (RG, f. h. de foguetes e Geld, dinheiro; pequenos presentes em dinheiro que se dão ao "Hochzeitsbitter", cavaleiro de chapéu enfeitado com fitas de diversas cores etc., que convida parentes e amigos para um casamento — a fim de comprar foguetes para estourar no dia festivo); Knochenspiel (RG, jogo de osso, com um osso quase cúbico); Surprêsa-Leute (RG, f. h. de surprêsa e Leute, gente; pessoas que aparecem por ocasião de um noivado ou aniversário para exhibir-se com certas surprêsas, canções, poesias, música, peças teatrais etc.); Tiefe (SC, trad., fundos, terrenos nos fundos dos lotes coloniais; o termo passou em SC para o português como tifa); Staatsschule (RG, escola estadual, pública); Innere (trad., interior); Schmalzbauer (RG, colono cuja receita principal provém da criação de porcos e da produção de banha); Schmalzernte (RG, safra de banha, época em que se matam os porcos para a produção de banha); schwarz sprechen (ES, falar preto ou negro; falar português), Rentensteuer (trad. errada de imposto sôbre a renda; Rente em alemão significa pensão); Konkretbrücke (f. h. de concreto e Brücke, ponte; ponte de concreto); Besitztitel (f. h. de Besitz, propriedade, e Titel, termo, aliás, desconhecido em alemão no sentido de documento, título, título de propriedade); Wählertitel (f. h. de Wähler, eleitor, e Titel, título; título de eleitor); Landpapiere (papéis do terreno, lote colonial, título de propriedade); Balkonverkäufer (f. h. de balcão e Verkäufer, vendedor; balconista); Friosgeschäft (SP, f. h. de frios e Geschäft, loja); Friosschrank (SP, f. h. de frios e Schrank, armário; balcão de refrigeração); puscha noch einmal (interjeição, f. h. de puxa e noch einmal, mais uma vez), Kompaderschaft e Kommaderschaft (RG, f. h. de compadre, comadre e o sufixo alemão "schaft"; as relações entre os compadres, as comadres e os afilhados ou afilhadas e seus pais); Stehfila e Sitzfila (SP, f. h. de stehen, ficar em pé, sitzen, ficar sentado, e fila; fila para viajar sentado no ônibus e fila dos que ficam em pé); Kammerhaus (RG, casa da câmara; prefeitura); Moskitenjäger (SC—Bl., f. h. de mosquito e Jäger, caçador; funcionário do Serviço da Malária).

E' de supor-se que o número de palavras alemãs criadas pelos imigrantes ultrapasse em muito os aqui enumerados, pois até hoje ninguém se ocupou com o fenômeno interessantíssimo que é a fôrça de criação lingüística daquela gente primitiva, que, entretanto, não podia dominar tudo o que de novo se lhes deparava na pátria adotiva. Na maioria dos casos, aquêles imigrantes, com sua bagagem cultural relativamente modesta e seus restritos conhecimentos da língua alemã, ficavam desamparados perante o mundo novo, a começar pela exuberante natureza, com a qual

desde logo deveriam viver em íntimo contacto, quer de modo amigável, quer hostil. Da relação dos vocábulos alemães aqui criados a grande maioria se referia à natureza; entretanto, as novidades que esta oferecia eram tantas que justamente nesse terreno se impunha também a aceitação de palavras portuguesas e indígenas. O mesmo, aliás, se dera séculos antes, com os lusos, que tiveram de adotar as designações índias, como o prova o fato de a maioria dos nomes de plantas e os animais brasileiros serem de origem tupi. Damos, portanto, no que segue, somente exemplos desse processo de ajustamento ao ambiente novo, pois quase tôdas as plantas, todos os arbustos, frutos, animais, aves, peixes, insetos, gramíneas etc. são chamados por seus nomes portugueses ou indígenas, e mesmo quando se criaram palavras alemãs, aquêles também são conhecidos e usados, muitas vêzes como forma estropiada e germanizada. Mencionamos sempre em primeiro lugar as palavras primitivas e depois, em parênteses, se existe e é essencialmente diferente, a pronúncia ou a variante teuta, usando neste caso a ortografia alemã.

Plantas:

Figueira (Figehr), pinheiro (Pinjehr, Pinjehrebaum), aroeira, cipó, butiá, canela, araçá, coqueiro (Kohehre), ipê, peroba, cinamão (v. Nægelsbaum e Nelkenbaum), imbuia, jequitibá, caruru, jacarandá, mata-pasto (SC., Matapast, Matabast, Mattepast, Mattebast) taquara, taquaruçu, louro, avenca, samambaia, três-marias, capim (SC: Kapie, RG: Kaping), grama (Gramme), pega-pega (SC: Pegepege), malmequer, mimosa, bracinga, cará, sapé, santa-fé, macega, purungo ou porongo (RG: Prunke, usado para a cuia; também se designam assim os seios da mulher); copo-de-leite (SC, SP); bico-de-papagaio, tucum⁹, rama de aipim (SC: Aipiramme).

Animais e aves:

Saracura (Wasserhuhn); macuco (SC: Makuk; v. Waldhuhn); jacu (v. Geckefasan ou Schageragag), aguti (v. Goldhase), lontra, onça (Onze), paca (SC: Backe, RG: Pack; no vale do Itajaí há um ribeirão (Bach) chamado Packabach), periquito (Perekitt), arara, uru, urubu (v. Aasvogel ou Aasgeier), tucano (Tukan, também pronunciado Tuck-Hahn em SC—J.; v. Pfeffervogel e Pfefferfresser); anu (v. Lauseonkel), pica-pau, quero-quero (também chamado Kiebitz), tico-tico¹⁰ (RG: Tickotick e o diminutivo Tickotickche), araponga (v. Waldschmied ou Schmied), bem-te-vi (cuja voz é interpretada no ES como “Siehistemi?”, estás-me-vendo?, ou no RG “s’ist zuviel”, é demais); perdiz (v. Perdieshuhn e Perdieshahn), sabiá (v. Amsel), gavião (RG: Kabiong; também Habicht), João-de-barro (v. Dreckbauer), beija-flor, jacu (também Fasan), tatu¹¹, tamanduá, lagartixa (Lagartisch), lagarto (Lagart), gambá (v. Stinktief), rapôsa (P: Rapose; no sentido de gambá), jacaré, jaguatirica, jararaca (Scha-

raracke; SC: Scharacke; RG: usado para designação de qualquer cobra), anta (Ante), mico, capivara (RG: Kapiwar), javali, quati (Kwatie)¹², pintassilgo (RG: também se usa o diminutivo alemão Pintasilbche), sannaçu, sucuri, cascavel.

Peixes:

Bagre (SC—J., Bager), lambari, traíra (Trahier), jundiá, cascudo (Kaskude), cará (v. Speckkopf), jaú, piava, dourado, capim-cará (SC—J.: peixe que vive à beira d'água, escondendo-se sob o capim)¹³.

Insetos:

Gafanhoto (Gafanjot), barata (Baratte), mosquito (Moskite), pernilongo, saúva, cupim (ES: Kupie), carrapato (Karapatte), maribondo (Mariebonde), quenquém, borrachudos (Borraschuden, SC—J.: Pattschutten), broca (bicho do café).

Frutas:

Lima (Lime), laranja (RG: Laransch), bergamota (RG e SC) (Bergamotte), tangerina (SC e ES) (Tangerine), mimosa (P) (Mimose), mexerica (SP) (Meschericke), mandarina (Pernambuco: Mandarine, assim também na Alemanha), ameixa (néspera) (Amesche, v. Mispel), carambola, maracujá, caqui, abacaxi (Backaschie; v. também Ananas), butiá, pinhão, (v. Tannenzapfen), araçá, goiaba (Goijabe, Kujabe), mamão, abacate (Abakat), marmelo (Marmelle), manga, pitanga, jabuticaba (Schabotikabe), laranja-umbigo (RG: Umbigo), laranja-Bahia, laranja-do-Rio, laranja-natal, laranja-lima, laranja-pera etc. Também para as variedades do limão se aproveitam as designações portuguesas: limão-galego, limão-siciliano etc.); o mesmo acontece com as variedades das bananas, usando-se nestes casos — se não há tradução — a palavra inteiramente portuguesa: banana-maçã, banana-ouro, banana-prata, banana-da-terra etc.; côco (RG: Koko, SC—Bl.: Kokehre, de coqueiro).

As árvores e os arbustos frutíferos não são em geral chamados pelo nome português com as terminações “eiro” ou “eira”; anexa-se ao nome do fruto a palavra Baum (árvore) ou Strauch (arbusto): Ameschenbaum, Schabotikabenbaum, Butiapalme etc.

Plantas cultivadas:

Naturalmente a nova terra com o seu clima diferente transformou a cultura agrícola do imigrante, pois as plantas cultivadas na Alemanha aqui em geral não medravam. Em lugar de trigo era preciso plantar milho, o trigo brasileiro, a batata inglesa foi substituída pela mandioca e outras plantas tuberosas, a beterraba pela cana de açúcar.

Mandioca (Manjok, Mandiok), aipim (RG: Eiping, SC: Eipie, Eibie, perto de Bl. existe um “Aipimberg”, morro do aipim), inhame

(SC: Jams, SC—J.: Jamma e Jammer, SC—Bl.: Injam e Jamma), cará (SC: v. Brotkarah, Backkarah e Kochkarah), taiá, taioba¹⁴, feijão (no sentido de feijão prêto ou mulatinho); tupi (RG: feijão mulatinho em SP, feijão pardo), batata (RG: Batate, no sentido de batata-doce, enquanto a batata inglesa ou batatinha é designada com a palavra alemã, Kartoffel)¹⁵, abóbora (RG: Bobra, Bobre, Bober), amendoim (SC e P—C.: Mandowie, SP: Mengdowieh), (milho)-pipoca (Pockmilje, Pipocken, v. Puffmilje e Bockmilje), sabugo (SP: Sabuken SC: Ziehpocken, RG: Sabuck, v. também Miljestorz), espiga (SP: Spigen), palha (RG: Palje, no sentido de palha de milho, v. Miljestroh).

Alimentos:

Também na alimentação era preciso sujeitar-se ao novo ambiente. Na cozinha e na mesa apareciam então: palmito (v. Palmitenkohl e Palmitensalat), charque, carne seca (ES: Karneseck), bacalhau, feijoada (Feschoade), abobrinha, chuchu (RG, SP), machucho (SC: Maschusche), pimentão, farinha de mandioca (Farin; ao passo que a farinha de trigo é designada com a palavra alemã Mehl ou Weissmehl, RG: farinha branca); em SC e P conhecem-se também as expressões Maisfarin, farinha de milho, e Mandiokfarin, farinha de mandioca; pirão¹⁶, beiju, tapioca (Tapiok), polvilho (Porwilje, Porwil), araruta (Ararut), fubá, maisena, rapadura (RG: Rapadur); cocada (Kokade), marmelada (Marmelade, palavra usada na Al. para qualquer doce em estado semi-sólido para passar no pão, enquanto no Brasil distinguem: goiabada (Kujabade), bananada (Bananade), pessegada (Pessegade) etc.), melado (Melade, v. Kochmelade); cozido (P—C, camarão, canjica (Kanschick, Kaschick), cuscuz, pão-de-ló, farofa¹⁷.

Bebidas:

Chimarrão (v. também: Bittre, Grüne; também se diz Matteschimarong, RG), mate (RG: Matt, Mate, v.: Mate-Tee), cafèzinho, média (SP, café com leite, café preparado pelo sistema brasileiro, sendo a metade de leite; o alemão o prepara menos concentrado ajuntando conseqüentemente menos leite), taça (RG—PA.: no mesmo sentido como média em SP; termo talvez oriundo da palavra alemã Tasse), cachaça (RG: Kaschass), pinga (SP, usado em alemão como subst. masc.), refresco (RG: vinho tinto com água e açúcar), sangria (RG: Sangarie, o mesmo que refresco), limonada (Limonade), laranjada (Laranschade), gasosa (RG: Gasose, Gasoos), água-tônica, guaraná, capilé (v. Kapilä-Bub), batida, garapa (Garap); caipirinha (SP).

Organização colonial:

O sistema de convivência entre os colonos era completamente diferente do da Europa, onde moravam em aldeias, com os campos dissemi-

nados pelos arredores; aqui moravam distantes um do outro, cada colono no seu lote, às vezes longe do centro da comunidade.

Picada (Pikade), (usado com o nome da picada, por ex: Picada Nova), pique (RG: Pick, Picks), linha, colônia (Kolonie, Kolenie; no sentido da propriedade ou lote do colono, bem como para significar a região habitada por colonos; na Al., a palavra designa apenas uma posse territorial ou a aglomeração de estrangeiros de certa nacionalidade no exterior); travessão, lote (Lotte, subst. fem.), sede, patrimônio (ES, MG), quadra (RG: Quader), emancipação (Emanzipation), matriz, vigário, venda (RG, SC, P; de venda derivaram Vendist dono de venda), boliche bolicheiro, botequim, domingueira (SC).

Da mesma forma, a língua reflete as mudanças na economia do colono:

Roça (Rosse, Ross), roçar (rossen, rossieren, Rosse machen), plantação (RG: Plantasche), capueira (RG: Kapowere, Kapoër; SC: Kapawera, Kapewer, Kapere), capueirão, potreiro (RG: Potrehr), pasto (SC: Past, Bast), cêrca (SC: Zerk, Zirk, também no sentido de pasto), pau-a-pique (Paupick), porteira (Portehre)¹⁸, piquete (RG: Pikett), faxinal, capão, mata-burros, cancela (RG: Kanzelle), rancho (Ransch), galpão, curral (RG: Kuhral, Koral), monjolo (ES: Mascholle), safra (RG: época em que se matam os porcos para a produção da banha; v. Schmalzbauer, Schmalzernte).

Instrumentos e atividades adotadas pelo colono:

Enxada (RG, SP), capinar (RG, SC: kapienen, SC: kabienen, SP: kapinieren), foice (RG: Feuse e Fuchs; SC: Feuste, Feustel; ES: Fose); foçar (RG: feusen; SC: feusten, feusteln; ES: fosen, v. também: buschen puschen); facão (RG: Fakong; SC: Fack; v. Ansteckmesser); laço (Lasso, Lass; palavra indubitavelmente aceita aqui, como o prova o verbo seguinte, e de certo desconhecida aos imigrantes primitivos da Al.; o Dr. Bossmann acha que o termo foi trazido de lá); laçar (lassieren, lassen; formas desconhecidas na Al., onde se diz "mit den Lasso fangen").

Na Europa, o camponês usava para o transporte em geral um carro leve de quatro rodas, que, aliás, os alemães introduziram no Brasil, puxado por cavalos ou vacas e não por bois, como a carreta brasileira. Para levar produtos aos mercados ou à venda e para transportar as mercadorias adquiridas conheciam aqui outros processos, de onde provêm os seguintes vocábulos: mula (Mule), tropa (RG: Tropp, Trupp), tropeiro (RG), cargueiro (SC, no sentido de tropeiro e de animal cargueiro), arrieiro (ES), carguejar (SC: kargern, kalgern), cangalha (RG, v. Holzbock), jacá, tipiti (RG), bruaca (RG: Browacken, SC: Pro-wacken), aranha, carroça (Karosse, Kaross), carroceiro, carreta (Karette, Karett), guilharda (RG: Giljarde), canzil (RG: Kansille, Kantzil),

brocha (RG: Brosch); tamoeiro (RG: Tamuere), tolda (RG: Tolde), cambão, vaqueiro.

Os animais domésticos da terra eram, em geral, os da Europa, mas aqui havia outras raças, já aclimatizadas, que os ádvenas não conheciam. Gado: serrano (RG), calombo, crioulo (Kreolo, Kriola, Kriohl), zebu, caracu. Porcos: macau, tatu (SP), canastrão. Aves: carijó ou carajó, gigante (SP), marreco (Mareck), pato (Patte, Patt, a fêmea; daí se deriva a formação completamente germanizada Patterich, o pato macho); pateiro (SC: Pattero).

Na casa do colono tiveram ingresso vários utensílios desconhecidos na sua pátria, tais como:

Garrafão, moringa (RG, SC), talha (Talje), marmita (RG, SC, SP: Marmite; na língua alemã, em SC e SP, é usada para designar um conjunto de vasilhas que se adaptam umas nas outras e servem para o transporte de comida), cuia (RG: Kuije), bomba ou bombilha (RG: Bomb, Pumb, Bombilje); chaleira (RG: Schalehr, a chaleira preta de ferro); chocolateira (RG: Schokoladehr, Schikolatehr), mosquiteiro, rôdo (v. Abzieher), côcho (RG: Kusch, gamela primitiva), taramela e tramela (RG).

Indumentária:

Para diversas peças de vestuário, desconhecidas na Europa, também não havia palavras equivalentes em alemão:

Capa (RG: Kappe, Kapp, masc.; no sentido gaúcho: vestuário sem mangas para proteger o cavaleiro contra a chuva e o sol); poncho (RG: Ponsch, Punsch, pl.: Pünsche; v. também Flackerponsch, Kreditponsch; conhecida também é a palavra Pelinterponsch, composta de pelintra e poncho¹⁹), pala, baeta (Bajett; no sentido de fôrro de capa ou do poncho); bombachas (Bombaschen), sombreiro, guaiaca (RG: Kuaijack), picareta (RG: Pikarette, chapéu de palha duro), cartucheira (RG: Katuschehr).

Enfermidades:

Doenças novas ou desconhecidas na Europa, que às vezes muito molestavam o imigrante e seus animais, eram: ferida brava (úlceras de Bauru), mal-da-terra (RG, v. Landeskrankheit), amarelão (SC: Marellog, daí derivaram em SC o adjetivo amarellicht), fogo selvagem (SP, pênfigo foliáceo, v. Wildfeuer); doença-de-macaco (v. Affenkrankheit); cachumba (RG, causada principalmente, ao que se afirma, pelo vento frio dos pampas, o minuano), cobreiro (RG: Kobrere; dermatose que, segundo a crença dos colonos, é causada por uma cobra), tristeza (doença de animais), bicheira.

Lavoura e criação de gado:

Já que a própria mudança do sistema econômico motivou a adoção de muitas palavras portuguesas e indígenas, está claro que a economia agrícola e a criação de gado do luso-brasileiro haveria de contribuir em escala ainda maior para o acolhimento de estrangeirismos:

Fazenda (Fasende); Fazendeiro (Fasendehr), estância (RG: Stanz; assim chamam também um lugar perto de São Leopoldo), estancieiro (RG: Stansero), bolas (RG: no sentido de boleadeiras), invernada (RG, SP), invernar (RG: invernieren), charqueada (RG: Scharkeade), granja (RG: Gransche), chácara (Schakra; RG e SP: Schacker), chacareiro, sítio, sitiante, rodeio, taipa, data (terreno).

Usos, costumes, tipos humanos:

Também os costumes e usos dos novos vizinhos eram forçosamente designados com as denominações estranhas:

Trovas (RG), trovador (RG), fandango (RG), serra-leão (RG: quadilha simples), samba, baião, serenata (RG), violão, batuque, cavaquinho, modinha, morena, loirinha ou loira, abraço, ó de casa! (RG), bicho (jôgo de azar), rifa, churrasco, churrascada; fazer avenida (footing; Avenida machen); feiticeiro, feitiço, fazer uma promessa (eine Promesse machen), reza (Räse), novena, (dar um) jeito, (einen Schehto geben), jeitinho, bôlo de noiva.

Colono (SP: Kolone, Kolonist; no sentido de trabalhador rural), camarada (SP: Kamerad; trabalhador rural), agregado (RG), peão, feitor, capataz, amigo (no sentido brasileiro), capanga, caboclo²⁰ (Kabokler), caipira (SP), vaqueano (RG), botocudo (Botokude), bugre (RG, SC: Buger; SC—J.: Bugger), intruso, posseiro, devoluto (RG: devolut; terra devoluta), grilo (SP: possuidor ou ocupante de terreno com título falso), grilado, usocapião (Usekapiong).

Elementos urbanos:

O imigrante que se estabelecia nas cidades havia de constatar também muitas novidades que na Europa não conhecia: sobrado (P—C.: Sobrade), bangalô (Bungalo), vila (SP: grupo de casas com jardim comum), avenida (Rio: o mesmo que vila em SP), edifício (arranha-céu com elevador), prédio (*idem*; e terreno com construção na cidade), apartamento (Apartament), favela (RJ, SP), maloca (RG), chalé (RG), cortiço (SP), copa, dispensa, mato (capueira, mato não cultivado, diferente do da Europa, nos bairros e arredores da cidade).

Móveis desconhecidos na Alemanha:

Pia, camiseira, cama-turca (SP), criado-mudo, esteira (SC: Stöhr, Stehre), marquesa (RG: Markés).

Profissões:

Tintureiro, tinturaria, copeiro, copeira.

Vida política e administrativa:

Além dos estrangeirismos que obrigatoriamente aceitavam para designar os fenômenos da natureza e sociedade brasileiras os colonos tinham que admitir grupo não menos numeroso de termos para dominar lingüísticamente a nova situação que encontravam na administração e na política, bem como certos fenômenos históricos e noções geográficas. Neste terreno, o imigrante deparava também condições que não podia alterar, e somente em casos raros acertava ao transferir para elas uma noção européia, pois, por exemplo, o burgo-mestre alemão não correspondia, no sentido estrito da palavra, ao prefeito, a vila não era aldeia, nem cidade e assim por diante.

Município (Munizip), distrito (Distrikt), Capital, vila, sede, intendência (RG: Intendenz); prefeitura (Prefektur; Präfektur), prefeito (Prefekt, Präfekt), câmara (Kammer), câmara municipal (Munizipalkammer), interventor, governador (também: Gouverneur), praça, grupo escolar (Grupo), assistência (SP: Assistenz), coletor (Kolektor), coletoria (Kolektoria), cartório, fiscal, fiscalizar (fiskalisieren), fiscalização (Fiskalisation, Fiskalisierung), multa (Multe), multar (multieren), despachante (Despaschant), despachar (despaschieren; palavra usada, em alemão, no sentido de remeter); estampilha (Estampilje), Stampilje), paciência, procurador, tiro (tiro-de-guerra), guarda-civil, certificado militar (Zertifikat), fronteira, faixa da fronteira, coronel (como título político), salvo-conduto (Salvokondukt), santa-casa.

Medidas e dinheiro:

Braça (RG: Brasse), alqueire (SP: Alkehr), légua, palmo (Palme, Palm), medida, quarta (RG: Quart), sesmaria, quadra (RG: Quader), lote (Lotte), arroba (Arobe, Arober), vintém (RG: Wentien), pataca (Patack), patacão, mil-réis, conto, tostão, cruzeiro.

História e geografia:

Farrapos (Farrappen), mascates (Maskatten), maragatos (Maragatten; revolucionários de 1893), caudilho, gaúcho, barriga-verde, bandeirante (Banderant), mineiro, carioca, capixaba, nortista, nordestino, cabeça-chata, sertanejo, luso (no sentido de luso-brasileiro), teuto (no sentido de teuto-brasileiro, v. Deutschbrasilianer), assissita (RG: Assisist, adepto de Assis Brasil); borgista (RG: Borschist, adepto de Borges de Medeiros), getulista (Getulist, adepto de Getúlio Vargas)²¹. Os partidos atuais em geral são designados pelas iniciais, pronunciando-se as letras de forma portuguesa: UDN, PTB, PSD etc. — Campanha (RG), cam-

po (Kamp; v. Kampland; a palavra Kamp é conhecida também na Alemanha, mas para significar um terreno, campo agrícola, cercado), serra (RG), serrano (RG: Serraner), coxilhas, litoral (SC, SP), minuano (RG), pampeiro (vento), interior (v. Innere), sertão, terra-roxa.

Com a exposição acima pretendíamos provar que grande quantidade de palavras portuguesas não foi aceita pelos alemães e seus descendentes por negligência ou por contágio do meio étnico luso, mas sim por necessidade material, no processo de transplantação. O ambiente lingüístico servia apenas como auxiliar, fornecendo o termo adequado nos muitos casos em que falhava a capacidade criadora do imigrante ou não conseguia êle dominar lingüisticamente a nova situação; entendendo-se por assimilação cultural uma transformação do equipamento étnico, cultural e espiritual, deve-se admitir que praticamente tal influência não existe, o que, aliás, acontece também com muitas palavras de depauperamento. Os termos enumerados acima admitem somente uma conclusão, a de o imigrante se ter adaptado ao novo ambiente, radicando-se à nova terra e ajustando-se à nova situação político-administrativa. Naturalmente não queremos negar que na aceitação desses elementos lingüísticos tenha havido qualquer influência secundária de ordem aculturativa, já que aos termos estrangeiros inere a força de atrair outras palavras, do mesmo grupo ou da mesma família; por exemplo, a palavra despachante puxa o verbo despachar (despaschieren), o termo laço no sentido da arma, laço na significação de nó e de armadilha, barca barqueiro, bicho bichano, lote lotear (lotieren) no sentido de dividir em lotes e lotar, ocupar todos os lugares de um veículo, de uma sala etc., ficha fichar (fischieren) etc. Aliás, a adoção desses vocábulos acarreta certo alheamento ante o povo de origem e o grupo étnico radicado no Brasil. Mas por outro lado também se pode dizer, sem perigo de errar, que ela enriqueceu, do mesmo modo como os neologismos, a língua alemã, assim como o idioma português se desenvolveu de modo extraordinário nesta terra nova e fecunda.

Palavras de assimilação cultural

Enquanto as palavras de acomodação são tôdas em igual grau inevitáveis, não podemos afirmar o mesmo das que foram aceitas por influência do novo ambiente lingüístico, étnico e cultural. Distinguimos dois grandes grupos, os termos adotados em virtude da pobreza vocabular dos imigrantes, e aqueles cuja aceitação se deu sem êsse motivo, unicamente por ignorância ou relaxamento, ou seja, pela imposição do novo ambiente cultural.

a) *Palavras de depauperamento:*

São, do ponto de vista do imigrante, tão indispensáveis como as de acomodação; consideramo-las, por isso, relativamente inevitáveis. Tal

Inevitabilidade relativa surge quando, em consequência do processo de transplantação, ou depois dêle, entram de repente no horizonte do imigrante coisas e objetos que, apesar de existirem também no país de origem, lá não desempenhavam papel algum ou somente secundário, de maneira que se ignoravam os respectivos conceitos e expressões, principalmente os mais especializados. Dava-se isso, por exemplo, com o cavalo, que naturalmente conheciam, mas somente como animal de tração, se — como camponeses pobres — não eram obrigados a empregar as vacas leiteiras no trabalho agrícola. No Brasil, o cavalo tornou-se o quase exclusivo meio de transporte pessoal e de cargas e, além disso, como cavalgadas, tornou-se o símbolo de prestígio do colono. Os imigrantes entraram, portanto, em relação muito mais íntima com o cavalo, e em tempos passados toda gente nas zonas coloniais andava a cavalo, homens, mulheres e crianças, moços e velhos, e isso em todas as circunstâncias, para ir à venda, ao moinho, à cidade, à missa, às reuniões, à escola etc. Houve quem dissesse ser o cavalo a bicicleta do colono. Interessante é notar que a influência luso-brasileira neste terreno foi maior junto aos colonos oriundos daquelas partes da Alemanha em que o cavalo era menos usado e substituído muitas vezes pela vaca leiteira (assim, por exemplo, no Hunsrück) do que junto aos pomeranos, que conheciam melhor este animal como cavalgada, ainda que como propriedade de seu patrão-latifundiário. Assim se explica que quase tudo o que se refere ao cavalo seja designado com o nome português, algumas vezes ao lado da expressão alemã. Facilitava a aceitação desses vocábulos o fato de o cavalo ser enviado e comprado pelo luso-brasileiro dos campos próximos, o que demonstram, principalmente, as designações do pêlo dos animais, usados ao mesmo tempo como nomes individuais: ²²

Rosilho (Rosilje), baio (Bai), picaço (Pikass, Bigass), mouro, lação ou alação (Lasong), tobiano (Tupiano), lobuno (Lobun, Lubune), tostado, malacara (Malagar), tordilho (Tordil); zebruno, gateado, ruão ou ruano (Ruane), marchador, troteador, égua (Ägwa), matungo (Matunke, Madunke), empacador (Packador), petiço (Petiss), mula (Mule), potranco, pangaré (Bangreh), zaino (Saino).

Mesmo as doenças, os defeitos e os remédios são conhecidos pelos nomes portugueses:

Garrotilho, bicho-berne (também Berne), bicheiras, broca, mata-bicheira, mata-carrapato, estropiado (strupiado, stropiade, strupiat), mancar (mankieren), chucro (schucker), cabeçudo (kabesude).

Da mesma forma, os arreios, quase sem exceção são designados com palavras de origem portuguesa, o que se liga também ao fato de serem diferentes dos usados na Europa:

Lombilho, sela, selim, serigote (Serigott), carona (Garonn); buçal; pelego (RG: Pelech, SC—Br.: Beleg); freio (Freh); relho (Relje), chicote (Schikott), mala, cabresto (RG: Kabrest, SC—Br.: Gaprest), botas, botinas (Botinnes), rédea (Redche), chilenos, rabo-de-tatu, coxinilho (Koschnil), rabicho (Rabisch), peitoral, serrilha (Sirilje); sobrecincha, badana (Badérn), cincha, travessão, barrigueira (Barrigehr), látegos.

Outras palavras ligadas ao cavalo:

Estafeta (RG: Stafette), cancha (Kansche), carreira (Karehre), andar de garupa (Garupp reiten), marcha troteada (Marschtroteade), andar de pêlo ou em pêlo (impelle reiten).

Naturalmente algumas dessas expressões eram evitáveis (também para os imigrantes das camadas inferiores), como, aliás, o prova o emprego paralelo de algumas designações alemãs²³; o complexo do cavalo, entretanto, não era evitável, de maneira que em algumas regiões coloniais do RG usam até o pleonasma Kawalo-Pferd (cavalo = Pferd).

Outro complexo de palavras assimilado no RG é o que se refere ao carro de boi e ao boi como animal de tração, veículo e animal que desde logo os colonos receberam dos luso-brasileiros:

Carreta (Karett, Karette), canzil (RG: Kansille, Kantzil), brocha (Brosch), tamoeiro (RG: Tamuere), chaveta (Schawette), tôlido (RG: Tolde), laço (RG: Lass), laçar (lassieren, lassen); tristeza (doença). — Também os nomes individuais para os bois de tração ou de puxar (v. Puschochsen), são em sua maioria de origem portuguesa, talvez por se terem adquirido os bois dos criadores lusos: Mimoso, Gaúcho (Gaúsch), Barroso, Malandro, Lavrado (Lavrade), Estrêla (Strela), Brasino, Pintado (Pintade) etc.

Quais eram, entretanto, os motivos para o acolhimento de tantos termos relativos à água, aos ribeirões, aos rios e à navegação? Na antiga pátria, as relações dos imigrantes com a água não parecem ter sido muito íntimas, como o demonstram as palavras seguintes; em todo caso, não haviam sido obrigados a aproveitar os rios para o transporte de seus produtos como aqui no Brasil:

Lagoa (Lagoh), banhado (SC: Panjade, RG: Banjado), açude (SC, SP), salto, reprêsa, cachoeira (Kaschoär), passo (Pass), várzea, remanso (RG: Remangse), rampa, doca, trapiche (RG: Trapisch), praia, caíque (RG: Kahick); canoa (RG: Kanoh) lancha (RG: Lansche), barca (RG: Barke), barqueiro (RG), balsa (RG: Balse), jangadas, remo (RG: Rehm), gasolina (RG: Gasoline; pequeno barco a motor); planchão, sanga.

A caça na Alemanha era privilégio do rico, que tinha de pagar um impôsto, ou do latifundiário; a pesca era um luxo ou uma profissão especializada. No Brasil ambas, na época de imigração, eram livres, e os colonos podiam caçar e pescar à vontade. Daí a introdução de muitos

têrmos para os respectivos apetrechos que na Europa não haviam usado ou conhecido:

Picapau; trabuco (RG: Trabuck, Trambuck), cartucho (RG: Kartusch), arapuca (Arapuck), alçapão, gaiola (Gaiole), chumbo, espoleta (RG: Spolett, Spulett), fisga (Fisge), tarrafa (RG), bodoque (RG: Bodock, Bidock; SC: Pitock), funda (RG: Funde), forquilha (para a funda ou bodoque), pelota (Pelote), espingoleta (Spingolett), pari (Barris), laço (armadilha), isca.

Outros artigos que provàvelmente só aqui no Brasil entraram no horizonte do imigrante foram: Fumo (Fumm)²⁴, fumo-crioulo (RG: Kreolefumm) piteira, cigarrilho, carteira, cinto ou cinta, tamanco (Tamanke), chinelos (Schinellen), tapetes (RG: Tapeten), alfafa (RG: Alfaf), milho (RG: Milje), Kabrittenmilje (RG, milho de cabrito, i. é, híbrido), amendoim (Mendowieh), laranja (RG: Laransche, Laransch, Ransch), gira-sol, limão (ES, SP), amora (RG, ES).

Nas regiões em que se planta a cana de açúcar, os colonos se dedicam também à destilação de aguardente e álcool, conhecendo então os seguintes têrmos ligados ao processo aqui introduzido há vários séculos:

Cana (SC: Kanne, v. também Futterkanne e Salzkanne), bagaço (Bagass, Bagasse), melado (SC: Melade), melado do côcho (SC—Bl.: Koschmelade), rapadura (RG: Rapadur); alambique (RG e SC—Bl.: Lambick, SC—J.: Nambicke), alambicar (SC—Bl.: lambickieren; SC—J.: mambickieren), pipa (Pippe; medida e barrica), cachaça (RG: Kaschass), pinga, mata-bicho, puxa-puxa (RG: Puschepusche).

Grande grupo de vocábulos portugueses provêm do progresso técnico e social que, somente depois da imigração, isto é, no comêço do século atual, começou a exercer influência nas colônias distantes e isoladas. Trata-se de um grupo intermediário entre os dois sub-grupos de palavras a que chamamos de assimilação. Principalmente nas colônias com progresso técnico e civilizatório a assimilação toma impulso à medida em que o conservantismo perde terreno. A adoção dos têrmos em aprêço significa que a influência da etnia dominante se vai intensificando, pois tôdas essas palavras ouviram-nas primeiro dos luso-brasileiros e ouvem-nas hoje talvez diàriamente em português:

Querosene (Kerosehn), álcool, fogareiro (RG, SP), gasolina (Gasolin; também barco a motor); pôsto de gasolina (Gasolinposten, tradução errada, pois Posten em alemão significa emprêço, sentinela), fósforo (Phosphor), sorvete (Sorwett), picolé, sorveteria, frigorífico, bomba (bomba de estourar), foguete (Fogett), bicicleta (Bisiklett), bonde (Bond), malharia, usina, passeio e calçada (Kalsade, Kalsat), farelo, farelinho, chuveiro, chuveiro elétrico, vitrola, rádio-vitrola; discoteca (Diskothek); isqueiro (RG), peça, oficina, gilete (Schilett), carro-motor (RG); lança-perfume, maternidade (SC); palha de aço, palhinha, baliza, diligência

(RG: Dilischez), picareta (Pikarett, Pikarett), siderúrgica, siderúrgico (siderurgisch), metalúrgica, grampo e grampinho (P—C.), torneira, seguro, fécula (SC), fila, bicha (RG), sábado inglês, enceradeira, enceradeira elétrica, loção (RG), mecânica, mecânico, mangueira, matéria-plástica (Plastika), faixa (RG: faixa cimentada de uma estrada), estufa (P—C., para aquecer a casa, Stufa), estopa, piscina, liquidificador, bate-deira elétrica, chapa, fôlha de Flandres.

O progresso técnico motiva também a adoção de muitos termos de materiais de construção, os quais o imigrante novo, lidando com operários que não falem o alemão, aceita com facilidade, pois na maioria dos casos nunca construiu casa no país de origem:

Fôrro, caibro, viga, barroto, ripa, ladrilho, calha, encanador, raspador, manilha, água-furtada, fossa, ralo, telha, telhado, bóia, pau-a-pique.

Complexo típico de vocábulos adotados em conexão com o progresso técnico refere-se ao automóvel, que somente após a primeira guerra mundial conseguiu penetrar nas colônias e que até o imigrante mais recente na Europa então não possuía:

Caminhão, peruá, baratinha, barata, microônibus (Mikroonibus), pau-de-arara, pneu, câmara (de ar), camisa, jardineira (SP), ubá (= jardineira, ES), gostosão (RG); auto de praça (Prassa-Auto), para-lama, para-choque, óleo mineral (Mineralöl), gasolina (Gasolin; na Al.: Benzin), manivela, buzina, buzinar (businieren), embalar (engballieren), lacrar (lakrieren), marcha à ré, encostar (engkostieren), travar, (trawieren, eine Trawada geben), acelerar (assellerieren), borboleta (roda de contagem dos passageiros no ônibus), radiador, carbonizador, distribuidor etc., etc. — E' interessante verificar que certas palavras de significação geral em português são usadas somente em sentido restrito, como aqui a respeito do automóvel: câmara, camisa, acelerar, encostar etc.

Observamos também que termos técnicos, conhecidos pelos alunos na escola, facilmente se difundem nas famílias alemãs ou de origem alemã, mesmo de nível cultural elevado:

Tabuada, problema, mapa (Mappe), matemática, ginástica, geografia, história, boletim, média (do boletim), ginásio, colégio, 1a. e 2a. séries, científico, clássico etc.

Até na agricultura, ramo econômico mais conservativo, são usadas diversas expressões que demonstram o progresso. Em Santa Cruz, RG, mas também em outras zonas onde se planta o tabaco, dizem estufa (de tabaco) (Stufa), estufar (stufen); vocábulos que refletem algum progresso técnico são também: carrapaticida, inseticida (RG: Insektisid), torta-de-algodão, farelo, farelinho, quirera.

Outro complexo de palavras incorporadas ao idioma alemão se refere ao futebol, esporte nacional que, vindo das cidades, penetrou aos poucos nas colônias teutas:

Turma, torneio, jôgo, trava, golo, goleiro, bola, calção, chuteira, campo (Kamp), campeão, juiz, chutar (schutern) etc.

Como palavras de depauperamento podem ser consideradas também muitas expressões usadas nas relações com as autoridades, tais como:

Requerimento (RG: Relement, Reklament, Rekrement), sisa, estampilha, sêlo, selar, selieren), selagem (Selierung), selagem do estoque (Stockselierung), taxa etc.

Cabem aqui tôdas as designações geralmente conhecidas e usadas apenas pelos especialistas de certos ramos de atividade humana, por exemplo os nomes dos diversos tipos de fazenda: chita, riscado, riscadinho, mescla, morim, brim etc.

Com a penetração das palavras de depauperamento, relativamente dispensáveis, começa indubitavelmente o processo de assimilação, pois com elas já entram certas idéias e noções do meio ètnicamente diverso. O esporte típico alemão, a ginástica, é suplantado pelo futebol. O complexo de têrmos relativos ao cavalo revela que o teuto adotou certos usos e costumes do ambiente luso. Mas, apesar de tudo, o meio lingüístico ainda não desempenha papel saliente; não raro, as palavras são tão germanizadas que ninguém se lembra mais da sua origem portuguesa: Kanne, Fumm, Freh, Barke, Rehm, lassen, stufen, schucker etc.

b) *Palavras de assimilação cultural pròpriamente ditas*

Neste grande grupo mencionamos tôdas as palavras para cuja adoção não encontramos outro motivo senão o relaxamento ou seja a deficiência de conhecimento vocabular. Não havia necessidade absoluta nem relativa de aceitá-las, de vez que o alemão possui têrmos que as substituem perfeitamente. Aqui já não é mais o objeto ou a coisa que se impõe, mas o ambiente ètnico, cultural e espiritual; é exclusivamente a convivência num meio de língua diferente que explica a aceitação. Devem, portanto, ser consideradas como o verdadeiro índice do processo de aculturação em marcha. Se afirmamos que são absolutamente dispensáveis, isto não significa, é claro, que todos os indivíduos fôssem tão instruídos que as poderiam ter evitado, mas sim que de um ponto de vista geral não vemos motivo material ou pobreza na língua alemã que obrigasse os imigrantes e seus descendentes a aceitá-las. Por outro lado, a insuficiência lingüística subjetiva por si só não basta como explicação. Os motivos eram vários e, não raro, mais do que um só. Podem ser encontrados, por exemplo, em certas deficiências reais do vocabulário alemão, na pressão das autoridades, na pressão moral do ambiente, na preferência pela voz estranha, na vaidade pessoal etc., como num depauperamento lingüístico que se processou depois da imigração e no domínio cada vez mais limitado do idioma tradicional, que afinal acaba restrito ao uso doméstico e familiar. O conhecimento imperfeito do

alemão se reflete em formações como “fábrica de manteiga” (Butterfabrik em vez de Molkerei), “fábrica de cerveja” (Bierfabrik em vez de Brauerei), “fábrica de vinho” (Weinfabrik em vez de Kellerei), como, por exemplo, pelo emprêgo de “rabo” (Schwanz) em lugar de “germen” (Keim).

E' significativa a suplantação sistemática, na língua alemã, tal qual é falada na Europa, de vocábulos estrangeiros por palavras portuguesas, quer se trate de estrangeirismos de origem francesa, quer de origem inglêsa, latina ou outra qualquer. Naturalmente a posição dêsses estrangeirismos no idioma alemão é sempre um tanto fraca, sobretudo no vocabulário de indivíduos pertencentes às camadas sociais inferiores, de onde proveio a grande massa dos imigrantes alemães e que não estudaram na escola outra língua senão a do próprio país. Compreende-se que as palavras de origem estrangeira não tenham a firmeza ou resistência dos têrmos pròpriamente alemães. A sua evolução no vocabulário da língua alemã, tal qual é falada no Brasil, até hoje não foi estudada, apesar de seu indiscutível interêsse. Distinguimos três grupos:

1) Palavras estrangeiras, outrora de uso geral na Al., mais tarde, porém, substituídas, em consequência do movimento de depuração lingüística, por palavras genuinamente alemãs, e que aqui subsistem ou foram reavivadas por influência do português. Alguns exemplos:

Rádio (o aparelho de recepção; na Al., Empfänger, Empfangsgerät), estação de rádio (Radiostation; na Al.: Rundfunksender, Sender), novela de rádio (Radionovelle; Hörspiel), telefone (Telefon; Fernprecher), viaduto (Viadukt; Überführung), bazar (Basar; Kaufhaus), redator (Redakteur: Schriftleiter), advogado (Advokat, RG: Afkat; Rechtsanwalt), decreto (Dekret; Verordnung), decretar (dekretieren; verordnen), licença (Lizenz; behördliche Erlaubnis), vagão (Waggon; Eisenbahnwagen), macadamizar (makadamisieren; beschottern), bilhete (Billett; Karte, Eintrittskarte, Fahrkarte), instalação (Installation; Legen ou Einrichten), instalar (installieren; etwas einrichten, legen), registrar (registrieren; einschreiben, confiscação (Konfiszierung, aqui também na forma irregular Konfiskation; Beschlagnahmung), confiscar (konfiszieren; beschlagnahmen), sanduiche (Sandwich; belegtes Brot ou Brötchen), injeção (Injektion; Einspritzung, Spritze), projeto (Projekt; Entwurf, Plan), avisar (avisieren; benachrichtigen), informar (informieren; sich über etwas unterrichten), pensão (Pension; Ruhegehalt), estação (Station; Bahnhof, Haltestelle), convir (konvenieren; angebracht sein, passen), ter pressa (pressieren; eilig sein, es eilig haben); hospital (Hospital; Krankenhaus); conversar (Konversieren; sich unterhalten, erzählen), memorando (Memorandum; Erinnerungsschreiben), ping-pong (Ping-pong; Tischtennis), expresso (Express, por ex.; Expressbrief, em vez de Eilbrief), consultar

(konsultieren; befragen), competente (kompetent; zuständig), incomodar (inkommodieren; belästigen, stören, aqui até se usa a palavra desconhecida na Al.: Inkommodation; Störung, Belästigung), insistir (insistieren; auf etwas bestehen, drängen), sócio (Sozio, Sozius; Teilhaber), caçarola (RG: Kascheroll, Kasserolle; Schmortopf), pijama (Pyjama; Schlafanzug), distância (Distanz; Entfernung), naturalizar (naturalisieren, o colono no RG diz muitas vezes "neutralisieren", neutralizar; einbürgern), naturalização (Naturalisation; Einbürgerung), cartão (Karton; Visiten-, Besuchskarte, Karte e Pappe), mina (Mine; Erzlager, Kohlenlager etc.), restaurante (Restaurant; Gastwirtschaft), emancipar (emanzipieren; selbständig werden), emancipação (Emanzipation; Erlangung der Selbständigkeit, einer eigenen Verwaltung), avisar (avisieren; benachrichtigen), aviso (aviso, Avis, Nachricht, Benachrichtigung), provocar (provoziieren, RG: provozieren; herausfordern), petróleo (Petroleum; Erdöl).

2) Palavras estrangeiras em alemão que sob a influência do português tomarem sentido diferente no Brasil:

Particular (particular, partikulär (RG), na Al.: pertencente a uma parte, especial; no Brasil só privado, pessoal), vitrina (Vitrine; na Al.: armário com vidraças; cristaleira), balcão (Balkon; na Al.: sacada de uma casa de mais de um andar), vila (Vila; na Al.: palacete), arranjar (arrangieren; na Al.: organizar), marmelada (Marmelade; na Al.: qualquer doce para passar no pão), dentista (Dentist; na Al. só prático de odontologia), cigarro (Zigarre; na Al.: charuto), nacionalidade (Nationalität, bém: Suschestion; na Al. só: influência psicológica), clube (Klub, na Al.: só pessoa entendida em técnica), concurso (Konkurs; na Al.: bancarrota, falência), sindicato (Syndikat; na Al.: organização de diversas empresas com uma central de venda), estudar (studieren; na Al. de preferência do acadêmico), estudante (Student; na Al. de preferência na universidade), colégio (Kolleg; na Al.: preleção de catedrático na universidade), sócio (Sozius; na Al. só de uma empresa comercial ou industrial), transferir (transferieren; na Al. só enviar ou trocar), nacional (national, na Al. só referente a nação, no Br.: interno), cerimônia (Zeremonie; na Al.: formalidade, no Br.: afectação), sugestão (Suggestion, aqui também: Suschestion; na Al. só: influência psicológica), clube (Klub, na Al.: sociedade exclusivista), lançar (lancieren; jogar uma novidade no mercado), título, Titel; na Al.: tratamento etc., mas não: documento), álcool (Alkohol, aqui também no sentido alemão de Spiritus, álcool para queimar), bar (Bar, na Al.: boite), talão (Talon, na Al.: canhoto nas ações para receber os juros), compromisso (Kompromiss, na Al.: acôrdo; aqui também: obrigação, promessa), audiência (SC e P: Audienz, na Al. só: recepção por uma autoridade destacada), mapa (Mappe; em vez de (geographische) Karte), matinê (Matinée; na Al. só: representação no período da manhã).

3) Estrangeirismos de origem francesa, inglêsa ou de outra procedência no Brasil são substituídas facilmente por palavras de origem portuguesa ou por formações portuguesas, enquanto na Alemanha cederam muitas vezes o lugar a formas genuinamente alemãs:

Petiço (RG: Petiss, no sentido de cavalo-petiço; em SC também petiço-Pferd, na Al.: Pony), laranja (RG: Laransch; Al.: Orange, Apfelsine), farmácia (Al.: Apotheke), privada (Al.: Klosett, Lokus, Toilette); calçada e passeio (Al.: Trottoir, Gehsteig, Bürgersteig), charuto (Scharute; Al.: Zigarre), bala (Al.: Bonbon), bolacha e biscoito (Bolasche; Al.: Kek), até-logo (Teloge; Al.: Adieu; Aufwiedersehn), nenê (no RG. também o diminutivo Nenêche; Al.: Baby, Säugling, Kleinkind), namorar (RG: namorieren; Al.: pussieren), primo (Al.: Cousin, Vetter), prima (Al.: Cousine, Base), veneziana (Al.: Jalousie), camarote (Al.: Kabine), cristaleira (Al.: Vitrine, Glasschrank, Kristallschrank), maleita (Al.: Malaria), sócio (Al.: Sozius, Kompagnon; Teilhaber), tabelião (Al.: Notar); consulta (Konsulte; Al.: Konsultation; Sprechstunde), temporada (Al.: Saison; Spielzeit), palhaço (Al.: Clown, Bajazzo), fichário (Al.: Kartothek, Kartei), ficha (Al.: Karteizettel), gravata (Al.: Krawatte, Schlips; Selbstbinder), atacado (Al.: en gros, im Grossen), atacadista (Atakadist; Al.: Grossist, Grosshändler), varejo (Al.: en detail, im Kleinen), varejista (Wareschist, Al.: Detailist, Kleinhändler), terreno (Al.: Terrain; Grundstück), vício (Al.: Passion; Leidenschaft), fantasia e fantasiar-se (Fantasie e sich fantasieren; Al.: Maskerade, Verkleidung; maskieren, verkleiden), procuração (Prokuration, Al.: Prokura), tanque (Tank, Al.: Bassin, Wasserbehälter), roda e turma (Al.: Clique, Klüngel), empreitada (RG: Pretada; Al.: Akkord), empreiteiro (RG: Pretero; Akkordarbeiter), vira-lata (Al.: Promenadenmischung), encanador (Al.: Installateur Klempner), envelope (RG: Engwelop; Al.: Couvert, Briefumschlag), cinema (Zinema; Al.: Kino, Lichtspielhaus), barbeiro (Al.: Barbier, Friseur; Haarschneider), companheira (Al.: Konkubine), que-ro-sene (RG: Kerosen, Al.: Petroleum, Erdöl), Galinheiro (no teatro; Al.: Gallerie), concreto (armado) (Konkret; Al.: Beton), mochila (RG: Muschill; Al.: Tornister, Ranzen), remédio (Remedium; Al.: Arznei), barracão (Al.: Baracke), paiol (Al.: Silo), adeus (Al.: Adieu, Aufwiedersehn), novena (Al.: Novene), viva (Al.: vivat! Er lebe hoch!), namorar e tirar linhas (namorieren e Linja-ziehen no RG, linjern em SC—J.: Al.: pussieren, flirten), marmiteiro (Al.: Proletarier, Fabrikarbeiter), marmesa (RG: Markés, Al.: Kanapée), abacaxi (Backaschie; Al.: Ananas), alfafa (Al.: Luzerne), coragem (RG: Korasch; Al.: courage). Em outros vocábulos a pronúncia é influenciada pelo português: ônibus (Al.: Omnibus); turismo (Tourismus; Al.: Touristik), aperitivo (Al.: Aperitif), caramelo (Al.: Karamelle)²⁵, aplicar (RG: aplikieren, Al.: applizieren); orçamento (Al.: Budget; Haushaltsplan).

Como observamos, os estrangeirismos constituem “pontos fracos” de uma língua, pois facilmente cedem lugar a palavras do idioma predominante. Além dêles, tôda língua possui deficiências que constituem outras tantas portas para a invasão vocabular. Assim, por exemplo, quando não existe designação ou quando não há uma única palavra precisa para determinada coisa ou objeto. Os alemães das várias regiões, falando dialetos diferentes, não raro usam nomes diversos para a mesma coisa. Ademais, o alemão em muitos casos, possui para uma coisa e as suas diferenciações sòmente uma palavra genérica, enquanto que o português faz a distinção com auxílio de diversas denominações precisas (por ex.: canoa e caíque, salsicha e lingüiça). Elementos que entraram no linguajar alemão por êsse motivo ou motivo semelhante são:

Doces (RG: Doss, Dosses; Al.: Kleingebäck, Süssgebäck etc.), rósca (RG: Roske; Al.: Kringel, Ringelzwieback, etc.), bala (RG: Balle; Al.: Gutsel, Bonbon, Zuckerware, Zuckerstein, etc.), lata (Latte; Al.: Blechkübel, Kanister, Dose, etc.); frango (junger, schlachtreifer Hahn), franga e franguinha (junges, schlachtreifes oder legereifes Huhn), palpíte (Palpitt; Al.: Tip, Fingerzeig, Hirzweis), encrenca (Engkrenke; Al.: Reiberei, Schererei, heikle Lage, Ärger, Missverständnis); encrencar (engkrenkieren); emplacar (engplakieren; Al.: mit einem Nummernschild versehen); bicho (Bisch; não existe vocábulo alemão que substitua esta palavra portuguesa de sentido amplo e múltiplo); bichoso ou bichado (RG: bischig; SC—Bl.: bischade), bicheira, empório (Lebensmittelhandlung); cacho (RG: Kasch, Kasche; SC: Käsche; na língua popular alemã uva, Weintraube, e cacho, Traube, estão em relação muito íntima, de maneira que dificilmente o imigrante alemão chamaria Traube ao cacho de banana), sesteada (Mittagsruhe, Mittagspause), pistolão (RG), plantar, alpiste, cachorro-quente (Brötchen mit Wienerwürstchen), recado, várzea, farra, fandango (no sentido de farra), marcha, broca, curativo, jóia (entrada para uma sociedade), bandeja (RG: Bandesch), bueiro (RG: Buere), gripado, bico (pequeno ganho suplementar), biscate, pipi, fazer pipi ou xixi, jornaleiro, lotar (lotieren), lotação (auto ou táxi lotado), tabelar (tabellieren), guisado, bichão, graúdo, manda-chuva, velhaco (RG: Wäljack), almofadinha (RG), pau-a-pique (RG: Paupik), cêrco, pitoco (Pitock), vacalhada (Wakaljade), galinha (homem covarde), arrebanhar (RG: arebanjieren, rebanschieren), alfabetizar (alphabetisieren), alfabetização (Alphabetisierung).

Outro grupo de vocábulos, em grande parte evitáveis, e aceitos pelos imigrantes e seus descendentes apesar de existirem sinônimos alemães, são os que se referem à política, à administração e ao Estado; a sua aceitação reflete certa pressão moral e, às vêzes, política:²⁶

Brasileiro nato, brasileiro naturalizado, modêlo 19, carteira de identidade, partido, deputado, vereador, procurador, advogado (RG, na zona

colonial: Afgad), licença (Lizenz), escrivão, certidão, tabelião, edital, decreto (Dekret), sisa, portaria, delegado (de polícia, RG: Delegat), grilo (SP), investigador, inspetor, cadeia (RG: Kadeh), penitenciária, legalizar (legalisieren), prêso, chapa (de carro e de eleição: Schappe), placa, emplacar (engplakieren), impôsto, alfândega, escritura (Skritura, RG: Skritur), quartel, voluntário, sargento, capitão, coronel, caderneta militar, certificado (Zertifikat), procuração, procurador, govêrno, requerimento (Rekeriment), requerer (requirieren), funcionário (público).

Muitas vêzes constatamos que indivíduos de língua alemã, mesmo os que dominam mal o português, intercalam em sua conversa elementos portugueses que significam injúrias, insultos, maldições, exclamações de impaciência, de admiração, de espanto etc. Parece que o idioma alemão cultivado é pobre em expressões dessa ordem, pois para amaldiçoar, insultar etc. o alemão prefere em geral têrmos de seu dialeto. Outro motivo da aceitação daquêles têrmos pode ser a vaidade pessoal, o desejo de se fazer interessante, podendo também contribuir o fato de expressões estrangeiras, afinal de contas, ficarem mais alheias à personalidade, criando ou mantendo assim quase que uma distância entre quem fala e os palavrões que pronuncia:

F... de uma p... (RG: Filjaputt), p... m..., p... que te pariu, vá à m..., puxa, puxa diabo (Puterdiasch!), puxa vida, desgraçado, desgranido, diabo, caramba (RG também: Karambo), porcaria (RG: também: porcalhada), barbaridade (RG: Barridade), Nossa!, Minha Nossa!, Nossa Senhora!, Credo!, Vá plantar batatas!, Cada!

Como palavras de presunção usam entre outras: Pronto, acabou-se (RG: kaboss), formidável, cuidado, coitado, coitadinha, engraçado, engraçadinho, mais ou menos, vamos (RG: vomme!; P—C.: vomo!), viu, pois bem, pois é, boa tarde, bom dia, boa noite, até manhã (Tämanjang), até logo (Täloge, Adeloge), até já (Täschá), tchao (SP), graças a Deus, não diga, o que!, ué, uê, cala a bôca, à vontade, sirva-se, sim, não, então, pois não, pois então, muito bem, apoiado, não apoiado, bom, fora, fôrça!, viva!, entra na carreira! (RG), está bom, está bem, tudo azul.

Aqui, parece, devemos intercalar também diversas vozes para chamar ou animar os animais:

Chó (RG: Schoh); toque! (tocke ou tock, ref. ao cão), isca (RG: iske, ref. ao cão), caminhe (Kaminje! para os bois no carro), puxa! (ref. aos bois) — e os nomes dados aos cachorros: Valente, Leão, Atrevido.

Fator de assimilação cultural, nas colônias como nas cidades, é o comércio, pois enquanto nas famílias se usa o alemão, nas lojas e vendas se prefere o português. Também nas cidades os imigrantes, principalmente as donas de casa, depois de alugarem a sua morada, têm o seu primeiro contacto com o novo ambiente no armazém, na feira e na loja:

Loja, armazém, venda, molhadista, bazar, feira, mercado (RG: Markad), caixeiro (RG: Kaischehr), patrão, leitaria, quitanda, padaria, (RG), picador (RG), cobrar (kobrieren), cobrança, cobrador, balcão, recibo, trôco (RG: Trock), trocar (trocken), remessa (Remesse), duplicata (Duplikat), sócio, freguês, freguesa, freguesia, carimbo, carimbar (karimbieren), ficha, fichar (fischieren), pechincha, abacaxi (coisa difícil de vender), movimento (Mowiment), almoxarifado, almoxarifeiro (Almoscharif), armarinho, empório, fazenda (Fazende), loja de fazenda (RG: Fazendenloje), atender (atendieren), barbante (RG: Barbant), caderneta (RG: Kadernett, Katinett, livrinho em que se anotam as compras para pagamento mensal), à vista, a prazo (RG: auf Prase), a prestação (auf Prestasong), jôgo (= série de artigos).

E' difícil explicar a aceitação de uns tantos nomes relativos ao médico, aos remédios e às doenças; parece que foram acolhidos pelos mesmos motivos que as palavras usadas no intercâmbio comercial, ou por não falar o médico o alemão:

Remédio, purgante, fortificante, xarope (RG: Scharopp), curativo, curandeiro, sarampo etc.

Nas cidades são muito usados os seguintes vocábulos que se referem às condições de habitação e às relações com os empregados domésticos, setor em que não raro ocorrem os primeiros contactos com a população de língua portuguêsã:

Fiador, zelador, copeira, arrumadeira, empregada, criada, patrôa.

Além das palavras até aqui enumeradas notam-se muitos termos de origem portuguêsã para cujo acolhimento não encontramos explicação além da comodidade e da influência de novo ambiente. Tais são, por exemplo, as designações de parentesco, que Emílio Willems quer explicar pela aceitação do padrão familiar luso-brasileiro:

Mamãe (Mamai), papai ou pai (RG: Babai, Balbai; SC e P—C.: Pai), avô (Wowoh), avó (Wowoh), sobrinho, sobrinha, cunhado, cunhada, compadre (Kompader), comadre (Komader, RG: Kommadersch), madrinha, padrinho, tio, titia ou tia, parente (SC—J.), primo (Prime), prima, primo segundo (Segunde-Prime), primo terceiro (Tersere-Prime), compadresco (usam a formação híbrida: Kompaderschaft) e comadresco (Kommaderschaft).

Outrossim, para grande número de palavras avulsas não encontramos explicação satisfatória além da comodidade lingüística, a pronúncia mais fácil da palavra portuguêsã, por ser mais breve ou talvez mais acertada ou exata, ou o pouco uso da palavra alemã e, em alguns casos, a consoância com palavras alemãs:

Chupar (RG: schuppen, SC—J.: schupfern, laranja, cana etc.), chupeta, baixada, banhado, escoteiro, machucar (maschukieren), amolar (amolieren), amolação, cachimbo, puxar (puschen, v. Puschochse), galinhada

(RG), canja, cêrca (RG, P—C.: Zerk; SC Zirk), cercar (einzerken, einzirken), caneca (RG: Kanecker), cadela, rio (RG: fem.), ribeirão, córrego (SP), leitão, cabrito (RG: Kabritt, v. Kabrittenmais), sanga, espigão, (SP: Spigong), revista, valor (RG), boletim (periódico), pasta (Paste), refugio, refugar (refugieren), boné (RG), bigode, cavanhaque, gastar (SP, P—C): gastieren, vergastieren), ida e volta, volta, voltinha, arrumar (RG: rumieren), subida, descida, despachar (despaschieren), valeta, chegar (schegen, no sentido de bastar), trabalhar (RG: trabellen), sôco, ponta-pé, surra, quadril, coalhada, cacete (RG: Kasset), canivete (RG: Kaniwett), caneta, profissão (RG: Profission), profissional (RG: Profissionist), tocar (RG: tocken), trepar (SC—Br.: treppen), convidar (SC—Br.: konviden), surpresa (RG: na ante-véspera das bodas, v. Surprêsa-Leute), safra (RG: dos porcos), safrista (P: colono cuja principal renda provêm do cevado), gamela (SC: Kamelle), fogueira, fio (arame e linha), lixo e cisco (interessante é a formação Lischolatte e Ziskolatte, lata para lixo ou cisco), encruzihada, estrada, amolar (amollieren), amolação, suspensórios, pousar (SC—J: posen), suplente, balde, carão (RG: recusa de uma dança por parte da moça), orçamento (Orsament), enfermeiro, enfermeira, recreio, passeio (em três sentidos: 1. calçada, 2. jardim para passear (P—C), 3. ato de passear), bola, raiva (também: doença), passa-tempo, batido (P—C: no sentido de gasto), cachinho (de cabelo), cartucho (P—C.: saquinho de papel), piscar (piskern, no sentido de namorar), descobrir (P—C.: deskobrieren), espinho (RG: Spinche, Spinje, P—C.: Spinjo, de plantas e também no sentido dificuldade), espinha (P—C.: Spinje, da pele), porco (SC), gatuno, ladrão (SC), criação, balaio (SC: Balaie, Balaije), bôbo (SC), brigar (SP, RG: briegen), briga (RG: Briege), mexer (RG: meschen), pinto (SP), novilha, pista, passe (SP: Pass, da CMTC), mudança (SC), vaca (SC: Wacke), mola, machucar (maschukieren), distintivo, muda, verdureiro, verdureira, rendimento (RG: Rendiment), conversa (RG: Konvers), conversar (RG: konversen), leilão, leitão, gaita, gaiteiro, maço, cancha (SC, para bolão), bolão (RG, SC), pastor alemão (SP: Paster, Pastor, deutscher Pastor: raça canina), bombeiro (Bombier), pau (vulgarmente também: membro viril), trago (RG), companheiro, companheira, chapéu (RG: também o pleonasma: chapéu-Hut), botinas (RG), picareta (RG: Pikarett), pa (Posade machen), barranca (Barrancke), moço, moça, parreiral (RG), lito, moleque (Muleck), guri (RG), guria (RG), pousada, fazer pousada namorado, namorada, foco (P—C.: lâmpada elétrica), posar (posieren), limão (SP, ES), amora (RG, ES), frios, besouro, condução, ressaca (RG—Laj.), associação, laço (de uma fita), peru, portão, machado, rapar (RG: rapen, também no sentido de fugir), espanhol (Spanjol), cabo (de ferra-

menta), cautela, estrago (RG: Estrage), frieira (RG: Friëre), ferrão (dos insetos), prumo, traça (Trasse), enxó, pião, mala (Male).

Na língua vulgar dos alemães e seus descendentes no Brasil encontram-se também algumas frases idiomáticas portuguesas para cuja aceitação não vemos motivo:

Fazer questão (Quästion machen), ficar com alg. c. (mit etwas bleiben), fazer anos (Jahre machen), esperar alguém (jemand warten), fazer fita (Fitta machen), tem (es hat), lotes de frente (Lotten mit Front), sala de frente (Frontsaal), ser frouxo (froscho sein), ser mole, (molle sein), ser macho (RG: masch sein), ser suspeito (suspeito sein), ser pão-duro (em SC—Rio do Sul existe uma “Pão-duro-Strasse”, rua dos pão-duros), ser sem-vergonha (RG: seng Vergonja sein); fazer prosa (Prose machen, prosen), fazer uma banana (RG: eine Banane machen); ter prá chuchu.

Foi o nosso intuito mostrar, formando grupos ou complexos de palavras, como o imigrante se viu obrigado a aceitar muitas designações para acomodar-se ao novo ambiente, seja por motivos objetivos ou subjetivos, e ainda como, pela insuficiência de seus conhecimentos lingüísticos ou por dificuldades inerentes ao próprio alemão, êste foi, invadido por palavras evitáveis, ou seja, de assimilação cultural, já se tornando difícil ajuntar êsses vocábulos em grupos. Tentamos descobrir sempre os motivos de sua aceitação, que em certos casos eram vários a um tempo, levando-nos a inserir o mesmo vocábulo em grupos diferentes. Para os casos em que não achamos motivo algum, registamos o termo entre as palavras avulsas de assimilação. Não significa isto que não tenha havido motivo para a aceitação de tais elementos; estamos até convencidos que em muitos casos êle existe, o que prova o fato de encontrarmos o mesmo termo em tôdas as regiões do país e até em colônias isoladas, como, por exemplo, a palavra caneca (Kanecker). Uma prova que confirma nossa opinião de que em geral existem certas razões para o acolhimento dos vocábulos, encontramos-na na pesquisa do Prof. Egon Schaden, trabalho que só conhecemos depois de encerrar a nossa investigação. Refere-se o Prof. Schaden a uma pequena colônia isolada que até a época da pesquisa não mantivera relações com outras comunidades; o interessante é que quase tôdas as palavras mencionadas por êle já as tínhamos encontrado alhures; sòmente poucas delas não se acham em nossa relação, o que, aliás, não quer dizer que sejam ignoradas em outras regiões.

O prof. Emílio Willems, em seu livro *A aculturação dos alemães no Brasil*, somou os termos portugueses existentes no linguajar alemão do Brasil, distribuindo-os segundo porcentagens em diversas classes (págs. 300 e segs.). Não achamos que tal procedimento possa explicar qualquer coisa relativa ao estado de assimilação cultural, e isso pelos seguintes motivos: 1.º As palavras enunciadas não são conhecidas por todos os que

falam a língua alemã; ao contrário, cada indivíduo ou cada grupo, cada colônia, por exemplo, ou certa camada social ou profissional, somente usa e conhece pequena parte desse vocabulário. Os alemães e seus descendentes não formam um grupo étnico compacto, pois estão distribuídos por um vasto território, não havendo relações entre as respectivas colônias e os respectivos grupos no país, o que prova o fato de eles utilizarem para designar a mesma coisa nomes diferentes, conforme o ambiente luso em que vivem. Assim, por exemplo, o colono em SC diz Past ou Bast (pasto), expressão desconhecida no RG, onde se fala em Portrehr (portreiro). 2.º Há muitos vocábulos que são usados simultaneamente, e talvez raras vezes, com as respectivas palavras alemãs ou dando-se preferência a uma ou outra, conforme as circunstâncias ou o gosto individual. 3.º O vocabulário flutua e está sujeito continuamente a alterações. 4.º O valor assimilativo dos diversos grupos e sub-grupos de vocábulos é bem diferente, e enquanto as palavras de acomodação são praticamente assimiladas pela língua alemã, as de assimilação cultural contribuem para a integração do imigrante e de seus descendentes num meio cultural diverso. Vocábulos de valor assimilativo tão diferente não podem ser simplesmente somadas no intuito de se demonstrar algo relativo ao processo de aculturação. 5.º O número de elementos portugueses em si nada significa quanto ao estado de assimilação do indivíduo; conhecemos pessoas que empregam numerosos lusismos na língua alemã, sem, entretanto, sentirem qualquer apêgo à nossa terra ou à nossa gente. Sendo assim, deve-se tomar a precaução de não ajuizar do estado de assimilação somente à base da quantidade de palavras portuguesas. Maior acêrto é possível quando se consideram principalmente os lusismos dispensáveis que a pessoa usa. Devia-se, portanto, procedendo-se de acôrdo com o Professor Willems, distinguir nitidamente entre as palavras de acomodação e as de assimilação propriamente ditas. Aliás, o modo de falar, a construção das frases, os gestos etc. são muito mais significativos do estado de aculturação de um indivíduo do que o número de palavras portuguesas que por ventura empregue.

A assimilação não é apenas um processo lingüístico, mas um processo "total", que afeta todos os aspectos da personalidade: modifica não somente o seu modo de falar, como a sua maneira de pensar, de agir e de viver. A aculturação, afinal de contas, consiste na passagem de uma etnia para outra, resistindo a êste processo, que se estende por gerações, apenas alguns traços secundários. Por isso mesmo reconhecemos também que a relação dos vocábulos por nós apresentada, apesar do interêsse que possa ter, não permite senão conclusões muito gerais acêrca da aculturação do grupo étnico alemão. Para tal, deveria proceder-se a pesquisas locais, limitadas a uma colônia, como o fêz o Prof. Schaden, a determinado grupo ou, ainda, a uma camada social.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

- Bossmann, Reinhold: "Zur deutschbrasilianischen Mischsprache", *Deutsche Nachrichten*, São Paulo, 5, 6 e 12 de março de 1954.
- Campos, Custódio F. de: "Falares Blumenauenses", em: *Centenário de Blumenau, 1850 — 2 de setembro — 1950*, edição da Comissão de Festejos, págs. 373 e segs.
- Furrer, Albert: "Deutschbrasilianisches Brauchtum", *Serra-Post-Kalender*, 1939, págs. 89 e segs.
- Oberacker, H.: Vocabulário de palavras portuguêsas que os descendentes de colonos alemães acolheram na língua vulgar, em: *Sociologia*, vol. 1.º, n.º 3, de 1939. V. nota 1.
- Oberacker, Karl Heinrich Jr.: Neuschöpfungen der deutschen Sprache in Brasilien, em: *Staden-Jahrbuch*, tomo 5.º, págs. 175 e segs. São Paulo, 1957.
- Schaden, Egon: "Aculturação lingüística numa comunidade rural", *Jornal de Filologia*, vol. I, n.º 1, Julho-Set. 1953, São Paulo.

NOTAS

(1) Muitas das palavras enumeradas aqui já foram mencionadas num artigo do autor publicado na revista *Sociologia* (vol. 1.º, n.º 3, de 1939) sob o título "Vocabulário de palavras portuguêsas que os descendentes de colonos alemães acolheram na sua língua vulgar". Essa relação, aliás, foi transcrita, um tanto ampliada, por Emílio Willems em seu livro *Assimilação e Populações Marginais no Brasil* (Cia. Editôra Nacional, São Paulo, 1940, págs. 191 e segs.), e também serviu de base para a que o mesmo autor incluiu em sua obra *Aculturação dos Alemães no Brasil* (Cia. Editôra Nacional, São Paulo, 1946, págs. 281 e segs.).

(2) Abreviamos os nomes dos diversos Estados, cidades e zonas como segue: Rio Grande do Sul: RG, Santa Catarina: SC, Paraná: P, São Paulo: SP, Minas Gerais: MG, Espírito Santo: ES, Pôrto Alegre: PA, Curitiba: C, Blumenau (antigo município de Blumenau, isto é, todo o vale do Itajaí): Bl, Brusque: Br, Joinville: J, Colônia Rio-Grandense (Município de Assis, São Paulo): Riogr., Lajeado: Laj. Quando mencionamos um Estado e uma região ou certa colônia, queremos dizer que a expressão foi lá encontrada por nós, sem sabermos se é ou não usada também alhures. No caso de não indicarmos zona alguma, supomos que a expressão é geralmente conhecida, sem podermos assegurar isso com absoluta certeza. A sigla RG indica tratar-se de termo usado não somente no Rio Grande do Sul, mas também em outras zonas colonizadas por colonos teuto-rio-grandenses, como no hinterland catarinense, em certas regiões do Paraná etc., enquanto SC significa em geral somente a região colonial do vale do Itajaí de Joinville e municípios vizinhos, Brusque, São Bento etc., isto é, o nordeste desse Estado.

(3) f. h. = formação híbrida.

(4) p. t. = palavra transferida de coisa conhecida na Alemanha para outra, diferente, no Brasil.

(5) trad. = tradução.

(6) Em certas regiões gaúchas é costume a mocinha oferecer ao namorado na sua primeira visita em casa do pai o Mate-Tee no caso de êle ser lervindo e no caso contrário o chimarrão (amargo). Não sabemos se é costume tomado à população luso-brasileira ou peculiar aos teutos.

(7) Em SC o imigrante novo em português é designado pelos teuto-brasileiros "alemão fresco" (tradução literal da designação frischer Deut-

scher, mas usada em sentido ambíguo, incompreensível ao recém-vindo). Também dizem em SC galego para imigrante novo.

(8) Al. = Alemanha.

(9) Espécie de palmeira que dá fruto em cachos; cacho de tucum, Tukunkasch, é designação injuriosa para o caboclo (SC—J.), que usa êsses frutos como alimento.

(10) A palavra vulgar alemã Spatz ou o seu diminutivo são desconhecidos entre os colonos descendentes dos imigrantes do Hunsrück no RG para designar o tico-tico; usam, entretanto, Spatz com a significação de membro viril.

(11) No RG diz-se: "ein Tatu fangen", pegar um tatu, atolar o carro.

(12) Conhece-se também a expressão "einen Kwatie im Genick haben", ter um quati na nuca, estar com preguiça; existe em SC—Bl. a designação Barankenkwatie — quati que vive nos barrancos dos rios.

(13) Também usado como nome injurioso para o caboclo.

(14) O joinvilense da cidade insulta o colono com esta palavra.

(15) A batata inglesa, introduzida pelos colonos alemães no RG, forma a base da alimentação alemã como a feijoada o é da comida brasileira, dando isto origem à alcunha "alemão-batata" expressão usada também em SC, onde os luso-brasileiros preferem, entretanto, injuriar os seus concidadãos de origem alemã com a palavra "alemão-de-m...". Em SP e SC há o estribilho: "Alemão, c... de pão, come m... com feijão", referindo-se provavelmente ao fato de terem os alemães aí como em outras zonas introduzido o uso de fabricar e comer pão. Outro produto, introduzido pelo alemão, é a cerveja; não é de admirar, portanto, a alcunha "alemão-chope", conhecida antigamente mais do que hoje em SP. — Outro opróbrio em SC é galego, principalmente para o alemão louro.

(16) V. as diversas formações híbridas, usadas como opróbrios.

(17) Nas zonas coloniais e em SP, onde o elemento teuto entra em contacto com o elemento italiano, adotaram-se com os respectivos alimentos também as palavras: polenta, pizza, panetone etc. Por outro lado, o elemento luso em certas regiões, ao adotar as respectivas comidas e bebidas, tenta aceitar e pronunciar palavras como Apfelstrudel (avestruz), Streuselkuchen, Nusskipfel, Limburger (tipo de queijo), Bock(bier), Malzbier, Bitter, Kirschwasser etc. (V. também a nota 25).

(18) Na Al. não conheciam o pasto cercado com arame farpado, com porteira, mata-burros etc.

(19) No RG usa-se a frase: "Ihr habt mir schöne Pünsch an!", (Você está vestindo um belo poncho!) no sentido de: "Você tem mesmo cara disso!"

(20) Daí é derivado o verbo verkaboklern, "descer" ao nível econômico, social, cultural e higiênico do caboclo.

(21) As designações da procedência geográfica de uma pessoa são formadas geralmente de acôrdo com os respectivos termos portugueses: Curitibaner, Paulistaner, Joinvillenser (em vez de Joinviller) etc.

(22) Todos os termos relativos ao complexo do cavalo foram colhidos no RG.

(23) Paralelamente com as expressões portuguesas usam-se, p. ex., Zügel, Sattel, Pelz, Stiefel, Gurt.

(24) Usa-se no RG a frase "Du kannst mich am Fumm riechen!" Você me pode cheirar no fumo (i. é, no membro viril).

(25) A convivência de alemães ou teuto-brasileiros com luso-brasileiros não podia deixar de influenciar com alguns traços, mesmo que relativa-

mente raros, a língua portuguesa. Do dialeto dos imigrantes alemães do Hunsrück provêm, por exemplo, Schmier, termo aceito pelo elemento luso-brasileiro do RG como chimia a ximia, doce de colher em estado semi-sólido, feito de garapa e frutas, como laranjas, pêssegos, ameixas etc. Outros designativos de alimentos e bebidas passaram do alemão para o português, como cuca (Kuchen, bôlo), svibaque (Zwieback), váfel (Waffel), cúmel (Kümmel), biter (Bitter), quirche (Kirsch), chope (Schoppen), Malzbier, Bockbier, chiluque (RG; Schluck, trago de cachaça), lingüiça de Blumenau ou Blumenauer (P—C, SP: lingüiça defumada, como é feita na Al., antigamente exportada de Blumenau), vinavirte (P—C, Wiener Würstchen). Nos cardápios encontramos também palavras como Sülze, Bismarckhering, rolimopes (Rollmops), Tilsiter, Limburger etc. No RG e em SC é conhecida também a palavra fristique (Frühstück, refeição entre o café da manhã e o almoço). Uma palavra muito divulgada no RG (desconhecida, aliás, em SC) é Kerb (masc., em alemão fem.), que significava primitivamente a festa popular do Padroeiro da igreja local, realizada nas zonas coloniais de domingo até quarta-feira à noite com música, foguetes, bailes e outros divertimentos populares. O costume foi introduzido pelos colonos oriundos do Hunsrück. Hoje em dia, Kerb significa qualquer festa popular do tipo descrito. — A palavra zigue-zague (Zickzack) é usada como grito de vitória ou de combate pelos futebolistas e esportistas (RG) e para certo tipo de passamanes; conhece-se até o verbo zigue-zaguear. — Elementos cuja origem alemã não é mais identificável são, segundo nos informaram, bichuá (RG; ein bisschen schwach, um tanto fraco, falando do fumo em corda), serrigote (RG, sehr aut, muito bom, ótimo; lombilho melhorado e estofado, introduzido pelos alemães, que recomendavam o seu produto aos compradores lusos com as palavras alemãs sehr gut), bitruca (SC, betrunken, bêbado). Nas camadas sociais mais elevadas usa-se a palavra Fräulein (SP, senhorita; governante alemã), Frau (RG, tratamento usado com o nome de família), Herr (idem), Kindergarten (jardim de infância), Krach (quebra financeira), Lied. Existem também alguns vocábulos de sentido político, militar e científico usados em português, tais como Kaiser, fuera (Führer), Anschluss, Blitzkrieg ou somente Blitz, Luftwaffe, Landwehr, talvezue (Talweg), Leitmotiv, Hinterland, Föhn etc.

(26) Não nos referimos aqui à pressão exercida pelo Estado quanto aos nomes geográficos, substituindo muitas designações populares alemãs por denominações portuguesas e indígenas, como também à exigência quanto aos nomes dados às crianças. Trata do primeiro assunto um artigo de Theodor Kadletz na revista "Deutsche Volksforschung" e do segundo uma pesquisa muito interessante do Dr. Erich Fausel na mesma revista alemã.

MITOS DOS ÍNDIOS KAYAPÓ

Horace Banner

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| 1. Os Homens do Céu | 17. O Pai dos Pássaros |
| 2. Como nasceu a noite | 18. Os antropófagos e o choro |
| 3. A origem da lavoura | 19. Contos da cozinha |
| 4. Os peixes e outros animais | 20. A descoberta do milho |
| 5. O fogo da onça | 21. A Mãe das Cobras |
| 6. O sapo e a onça | 22. O primeiro cantor |
| 7. As pernas do tamanduá | 23. Um mito do bacurau |
| 8. A primeira jabota | 24. A primeira risada |
| 9. O jaboti e a onça | 25. A origem da doença |
| 10. O homem da chuva | 26. Perna ponteaguda |
| 11. Mitos do Sol e da Lua | 27. O mito do castanheiro |
| 12. A abóbada celeste | 28. O primeiro machado de ferro |
| 13. Como veio a morte a ser perpétua | 29. O Lago dos Cães |
| 14. O incêndio universal | 30. Relativo aos piolhos |
| 15. O dilúvio | 31. A origem dos índios Jurúna |
| 16. O subterrâneo | 32. A vinda dos brancos |

1. *Os Homens do Céu*

Certo dia, duas índias se detiveram para olhar como eu escrevia à máquina. Uma delas, recém-chegada ao posto missionário que abríamos entre os Kayapó, perguntou à outra, que já nos conhecia: “Onde estão as mulheres dêsses homens?” E a resposta não se fêz esperar: “Deixaram-nas no Céu quando desceram”.

Apesar de não sermos mestres da língua, não havia possibilidade de nos têmos enganado na interpretação da frase, composta que era de palavras simples. Ademais, estávamos acostumados a ouvir os índios nos chamarem de “Os Homens do Céu” (*Kòikuá kam kubē*) e isto desde o nosso primeiro encontro com êles. De início tivemos a impressão de que isto advinha do nosso hábito de cantar e orar a Deus, tentando nos fazer entender por meio de gestos.

Nessa qualidade, recebemos uma veneração inesperada. Atribuíamos poderes sobrenaturais de tudo saber, tudo poder, tudo possuir. Julgavam-nos invulneráveis à doença e acreditavam que, por meio de nossos “frutos” (*pidjô*), podíamos fazer desaparecer tôdas as moléstias que os afligiam. Era patética a fé que tinham em nossas humildes pessoas.

Não se cansavam de nos perguntar como e por onde tínhamos feito nossa descida das alturas e como se podia viver num lugar em que não existe terra firme (*pùká kit*) Quiseram saber se os terçados Collins e

os espelhos, artigos cuja fabricação não podiam sequer imaginar, também tinham vindo do Céu. E em várias ocasiões os tuchauas nos falaram em tom baixo e confidencial, pedindo que nunca usássemos contra eles "aquilo com que se queima a terra" (*pùká madjoro-djó*), que acreditavam existir dentro de nossa casa. Mostravam-nos vestígios de pele de cobra, pele velha largada no processo de criar nova por cobras e aranhas, alegando que nós também possuíamos o segredo da renovação.

Essa desmerecida estima serviu-nos de extraordinária proteção nos primeiros meses do contacto, que bem poderiam ter sido perigosos. Aos poucos, porém, havia de vir a desilusão. Os índios nos viram doentes, cansados e zangados. A maravilhosa vitrola deixou de funcionar quando a corda se quebrou. Mostrámo-nos incapazes de extrair dos ares música e mensagens quando se gastaram as pilhas de nosso pequeno rádio. Um prego no motor de pôpa reduziu a "canoa-trovão" (*kó-krikritira*) a um simples ubá, movido a remos e varas. E a decepção final veio no dia em que, indo nos banhar com os índios, eles viram nossos umbigos, prova irrefutável de nossa origem terrestre.

Deixaram, assim, de usar a expressão "Homens do Céu" para nos designar. E, quando a língua indígena deixou de ser para nós um quebra-cabeça, ouvimos a história que dera origem à estranha reverência que nos tinham prestado. Contaram-nos, então, que, no princípio, seus antepassados tinham descido do Céu.

O universo dos Kayapó consiste em três andares: Céu, Terra e Subterrâneo. Eles, e quase tudo o que de bom existe na Terra, se originaram no Céu.

A terra foi descoberta por um caçador celeste. Cavava ele para desentocar um tatu, o mais antigo dos animais, quando, de repente, o solo se lhe abriu aos pés o tatu desapareceu no espaço aberto. O caçador conseguiu salvar-se agarrando-se a uma raiz. Olhando para baixo, ficou tonto ante a visão do abismo, mas divisou um novo mundo, com florestas, campos e vastos buritizais.

Voltando à aldeia, contou o que havia acontecido e os tuchauas resolveram mudar-se do Céu para a Terra. Naquele ano, plantaram muito algodão. Do algodão, as mulheres fizeram fio. Do fio, os homens fizeram uma corda grossa. Quando esta tocou a Terra, começou a descida geral.

Metade do povo desceu sem novidade, mas a outra metade, atacada de "*nó kará*", hesitava. Foi quando um certo Kubê-Kra (Filho do Homem) cortou a corda e fez a divisão entre os índios do Céu e os da Terra.

2. *Como nasceu a noite*

Tendo feito uma tradução do primeiro capítulo da Gênese, chamei os índios para ouvi-la, esperando, além de interessá-los, ter oportunidade de corrigir os eventuais erros.

Ouviram-me com a maior atenção, admirados de que no livro houvesse palavras que compreendiam tão bem.

“E a terra era sem forma e vazia, e havia trevas sôbre a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sôbre a face das águas. E disse Deus: Faça-se a luz. E a luz foi feita”.

“Não pode ser!” interrompeu um dos meus ouvintes mais atentos. “O livro está dizendo que veio a noite primeiro e que depois veio o dia? Não pode ser. A noite veio agora. E’ a luz que é velha”.

Retruquei imediatamente que Deus é Luz e que com Êle não há trevas. Que as trevas reinavam sômente na Terra.

E foi assim que ouvi, pela primeira vez, como nasceu a noite.

No princípio, não havia noite. Os índios viviam num Dia eterno, a Fonte de Luz (*A-ú-krô*), sob o qual comiam, dançavam e cantavam numa alegria sem fim.

Na aldeia vivia um pajé (*ôaiangá*) que tinha entre os seus objetos um pequeno pacote embrulhado com fôlhas e amarrado com embiras.

“Que é que tem no pacote, meu tio?” perguntou um curumi.

“Nada para menino saber”, foi a resposta.

Então o menino resolveu aguardar uma ocasião oportuna para resolver o mistério do embrulho.

Certo dia, o tio saiu de casa, deixando o embrulho na canastra. Era a oportunidade que o sobrinho esperava. Tomando o pacote proibido, começou a desembulhá-lo, fôlha por fôlha, sem nada encontrar de extraordinário. Mas quando abriu a última fôlha, saiu uma pequena fumaça, escura, mas sem cheiro nem calor.

A fumaça não demorou a crescer, tornando-se densa. O curumi, sem poder recapturá-la, arrependeu-se por ter violado o segredo do tio. A fumaça alastrou-se por todos os lados, como uma nuvem escura. Encheu a casa, envolveu a aldeia tôda, invadiu a floresta ao redor.

Como naquele tempo não havia fogo no mundo, os índios voltaram às apalpadelas para a aldeia. Sômente o pajé sabia o que tinha acontecido. Como castigo, o sobrinho desobediente foi transformado numa coruja e condenado a viver nas trevas que soltara na terra dos homens.

Os demais índios resolveram sair em procura da Luz perdida. Espalharam-se pelas matas. Como não podiam enxergar para achar comida, ficaram magros e doentes. Muitos morreram de fome; outros, de saudade da Luz desaparecida.

Depois de muito tempo, os sobreviventes divisaram um pequeno clarão à distância. Estavam salvos. Mas não era mais a Terra de Luz-sem-fim. O Dia já estava misturado com a Noite e assim continua até hoje.

Para os índios, uma noite escura é Noite-nuvem-espessa. (*Akamot kakrãn túk*).

3. *A origem da lavoura*

No princípio a Terra não era nem boa, nem farta. Não havia peixes ou outros animais. Não se conhecia o Fogo. Não existiam frutos ou legumes. Os índios alimentavam-se de farelo de palmeira em decomposição, de lagartas e orelha-de-pau.

Um dia, um jovem índio, andando pela mata, viu sentada em seu caminho uma linda moça. “Quem és tu?” perguntou êle. “De onde viestes?” “Vim do Céu” respondeu ela. “Meu pai e minha mãe ralharam comigo e vim embora, descendo com a chuva”.

Visto que todos os índios tinham descido do Céu, embora por outro caminho, o rapaz não duvidou e alegrou-se, na esperança de ter uma noiva, que na aldeia êle não tinha.

A moça era acanhada e tinha receio de encontrar-se com as outras índias. Deixaram anoitecer e, sob a cortina das trevas, chegaram na casa da mãe do rapaz, onde, sem que ninguém visse, o índio acomodou a moça num enorme *jamarú* (cabaça), cuja bôca lacrou com cêra). A moça passava os dias escondida, esperando a noite, quando o namorado a fazia sair.

Quando, afinal, o amor clandestino foi descoberto pela mãe do rapaz e a cabaça foi aberta em plena luz de dia, a menina abaixou a cabeça e custou a levantar-se. Todos admiraram a beleza da filha do Céu e trataram de enfeitá-la como Kayapó, com a cabeça raspada no alto e o corpo pintado de urucu e jenipapo. Deram-lhe o nome de Nhokpôktí.

Nhokpôktí gostava de falar do Céu e da fartura de frutos e legumes que lá havia.

Disse ela um dia ao marido que estava enjoada de comer lagartas e pau podre e que queria voltar ao Céu para buscar algumas sementes. Explicou como êle devia fazer uma roçada, limpando a terra e preparando-a para receber as plantas trazidas do Céu.

De manhã, foram os dois ao campo onde Nhokpôktí indicou uma árvore alta e flexível. Treparam até o alto e o pêso de ambos fêz com que o tronco dobrasse até ao chão. “Solta!” mandou a índia. E o marido, obedecendo, viu a espôsa aremessar-se no espaço, entrar e desaparecer no Céu.

Fêz a roçada e, um dia, encontrou Nhokpôktí sentada no meio dela, cercada de rebentos de bananeiras e mandioca, batatas e inhames. Veio do Céu, na mesma ocasião, o primeiro beiju de mandioca, embrulhado em folhas de banana em forma de estrêla.

Nhokpôktí fêz uma nova viagem para mostrar aos pais o filho que lhe nascera aqui na Terra. Subiu por uma casa alta de cupim. Depois de criado o menino, a mãe tornou a subir, para nunca mais voltar.

Os índios continuam fazendo suas roçadas, ano após ano, cabendo às mulheres plantar a terra preparada, como boas filhas da Mãe da La-

voura que são. E, quando fazem seus beijos de mandioca, ainda arranjam as folhas de banana em forma de estrêla, como Nhokpôktí lhes ensinou a fazer.

4. *Os peixes e outros animais*

Há uma festa entre os Kayapó que é exclusiva das mulheres. Celebrada quase todos os anos, começa com as primeiras chuvas e continua até pleno inverno. Tôdas as índias dela participam. Os homens limitam-se a olhar e a arranjar jabotis em grande quantidade para o último dia da festa, o mais importante de todos.

Começa um dia, de tardezinha, quando as mulheres se reúnem para pintar o corpo com tinta preta. Os desenhos são sempre uniformes e, pelo menos no princípio da festa, aplicados sem grande esmero. Feito isto, as índias sentam-se no chão para cantar, erguendo e baixando os braços em movimento rítmico.

No dia seguinte, quando acaba a tarefa da manhã, que quase sempre leva as mulheres às roças, passam uma hora andando de duas a duas pela aldeia tôda e em tôdas as direções. Geralmente deixam de lado qualquer vestígio de roupa e usam apenas um ligeiro enfeite de folhas ou flores sôbre a cabeça. E assim vão, andando e cantando, os braços subindo e descendo como em súplica, os passos cadenciados, a beleza selvagem ostentando-se perante os homens que fingem uma atitude de indiferença.

Estas exhibições continuam quase diàriamente por semanas inteiras, faça sol quente ou caia chuva fria. Cada dia se acrescenta novo enfeite de côr mais viva, uma pintura mais complicada, uma canção mais aperfeiçoada.

No grande dia em que termina a festa, ninguém faz outra coisa senão enfeitar complicadamente as festejantes, ou preparar infelizes jabotis para a fogueira. Quando, à tarde, as índias emergem de seu "salão de beleza", o fazem em tôda a sua glória primitiva, os crânios recém-raspados, os cabelos salpicados de penugem branca, as faces com uma crosta de pó azul com látex, e, em volta da cabeça e dos ombros, lindas coroas de penas de arara. Dançam sós a noite tôda, comemorando o tempo em que as suas antepassadas remotas resolveram condenar os homens a viverem sem elas.

Conta a lenda que havia um índio de nome Birá, verdadeiro Don Juan das selvas, que exercia tal atração sôbre as mulheres, que tôdas ficavam perdidas de amor por êle. Como era de esperar-se, os maridos, ciumentos, lhe votavam o maior ódio. Usando de encantamentos, conseguiram que Birá se transformasse em anta, mataram-na e levaram-na para a aldeia como caça comum. Só após terem comido tôda a carne é que as mulheres foram informadas da natureza do repasto.

Ante a verdade horripilante, as índias vomitaram não só de nojo, mas de tristeza e de raiva pela morte daquele que lhes fôra tão querido.

Mais tarde os homens foram caçar, deixando as mulheres sob a vigiância de uns velhos que passavam o tempo na casa-dos-homens, preparando armas. As mulheres resolveram fazer uma festa e para isso se pintaram cada qual a seu gôsto, umas com manchas pretas, outras com listas. Depois de pintadas, e ainda desgostosas pela morte de Birá, dirigiram-se ao rio para nunca mais voltar. Pulando na água, transformaram-se em peixes. Os velhos, que procuraram detê-las, viraram arraias e poraquês.

Ao voltarem da caçada, os homens acharam a aldeia abandonada, só restando as crianças que, chorando de fome, contaram que as mães haviam desaparecido. Indo ao rio, os índios notaram que havia peixes, criaturas que até aquêle tempo não existiam e, vendo as manchas e listas do pacu, tucunaré e outros peixes pintados, acreditaram no que as crianças haviam dito.

Cheio de saudades da mulher desaparecida, um marido desconsolado inventou a primeira linha de pescar e, por meio de uma isca de fruta silvestre (ingá), amarrada a um cipó comprido, conseguiu apanhar um peixe. Êste, arrastado à terra, tomou novamente a forma humana o que conseguiu fazendo muitos esforços com a cabeça e a ponta do rabo. ("Veja", dizem os índios, "como até hoje os peixes fazem assim.") Quando os demais índios viram que aquele conseguira, com cipó e ingá, recuperar a mulher, tentaram fazer o mesmo, porém sem resultado. As mulheres que pescaram, zangadas ainda, pularam novamente na água para nunca mais voltar.

Tristes e inconsoláveis, achando impossível viver sem as mulheres, os maridos entraram na floresta, onde se transformaram em macacos e outros animais.

E até hoje, na festa chamada "*Mebiôk*", as índias comemoram a época dos primeiros peixes e sua independência em relação aos homens.

5. *O fogo da onça*

Certo índio, vagando pela floresta, notou que no cume de um rochedo alto e escarpado havia um casal de araras no ninho. Resolveu buscar na aldeia quem o ajudasse a tirá-los. No dia seguinte voltou com um rapazinho de nome Bctoque, que conseguiu subir por meio de uma escada por êles confeccionada.

"Não têm filhotes, cunhado! Só têm dois ovos", gritou de cima o rapaz.

"Joga-os", mandou o outro.

Mas em vez de ovo, pegou uma pedra, e atirou-a.

"Vai outro!" gritou o rapaz.

E o segundo ovo se transformou também em pedra, como o primeiro, ferindo a mão do índio que estava em baixo; êste zangado, derrubou a escada e foi embora, não compreendendo que as araras eram encantadas (“oaiangá”).

Botoque passou muitos dias isolado, sem ver ninguém. Ficou magrinho e com tanta fome e sede que comia os seus próprios excrementos. Afinal, um dia viu passar uma onça pintada, armada de arco e flechas, carregando toda espécie de caças. Quis gritar, mas teve medo.

A onça, vendo no chão a sombra do rapazinho, quis pegá-lo, mas, não podendo, ergueu os olhos e viu, muito em cima, aquêle a quem a sombra pertencia. A onça sabia falar, e daí a pouco, o índio estava lhe contando a história.

Tendo consertado a escada, a onça mandou que êle descesse, mas quando Botoque chegou perto, vendo como a onça era grande, teve medo e subiu novamente. Isto fêz diversas vezes. Quando, afinal, se achava em terra, disse-lhe a onça amiga: “Monta, vamos embora para casa, onde há muita carne assada”. O índio não sabia o que significava “assada”, pois naquele tempo só se comia carne crua. Ninguém conhecia o fogo.

Quando chegaram ao covil da onça, Botoque viu um grande tronco de jatobá aceso e fumagando. Viu também, por toda parte, montículos de pedras, do tamanho de cocos babaçu. Eram os primeiros fornos, protótipos do “ki”, hoje usado por todo índio Kayapó. Como o menino achou boa a primeira refeição de carne moqueada!

A mulher da onça, que era uma índia, mostrou logo grande antipatia pelo recém-chegado, ao qual chamava de “me-on-kra-tum” (o filho alheio ou abandonado). Apesar dos protestos da mulher, a onça, que não tinha filho próprio, resolveu adotá-lo.

Tôdas as manhãs a onça saía para caçar, deixando o “filho” com a mulher, cuja aversão ao rapaz crescia diariamente. Quando o menino pedia o que comer, ela só lhe dava carne dura e velha, ou embrulhos que pareciam beijus, mas que eram somente folhas. Quando êle reclamava, a madrasta lhe arranhava as faces e sobancelhas, obrigando-o a fugir para a mata até que o “pai” voltasse.

A boa onça sempre repreendia a mulher, porém sem conseguir que esta deixasse de maltratar o filho. Um dia, a onça fêz um arco novo e algumas flechas, e deu-os de presente a Botoque, ensinando-o a manejá-los. Aconselhou-o também que êste atirasse na madrasta, caso esta continuasse a persegui-lo. O que de fato aconteceu, cravando-lhe uma seta no peito. Amedrontado com o que praticara, resolveu fugir, levando as armas e um pedaço de carne assada em rumo do antigo lar.

Uma escuridão total envolvia a aldeia, pois chegou de noite, e só acertou a esteira da mãe dêle às apalpadelas. A mãe, que ainda andava triste pela perda do filho, ficou muito espantada. Ajuntando-se todo

o povo da aldeia, Botoque contou a sua história e distribuiu carne assada para todos provarem.

No dia seguinte, os índios foram buscar o fogo. Quando chegaram ao covil da onça, esta, como de costume, já havia saído para a caça. Não acharam vestígios da mulher morta, mas tôda a caça do dia anterior estava inteira e crua por não haver quem a moqueasse. Os índios ficaram maravilhados ao ver o fogo, tratando logo de assar tudo quanto havia de carne.

Eram tantos índios que conseguiram carregar o tronco todo, sem deixar uma brasa sequer naquele lar. Para a onça nada ficou. Únicamente o passaro azulão apanhou um pedacinho de brasa, graças ao qual aqueça até o dia de hoje o seu ninho.

Como se tornou alegre a aldeia desde aquela primeira noite, quando, terminado o "black-out" secular, os índios podiam dançar à luz das fogueiras, apreciar a carne moqueada e, depois, dormir tranqüilos à beira do fogo!

Quanto à onça, esta ficou triste e zangada com tudo o que lhe fizera o ingrato filho de criação, roubando-lhe tanto o fogo como o segredo de arco e flecha. A onça ficou apenas com o reflexo do fogo nos olhos, que brilham ainda no escuro. Caça com os próprios dentes e come somente carne crua, pois jurou nunca mais comer carne assada. E até hoje odeia a tudo e a todos, especialmente aos que são do gênero humano.

6. O sapo e a onça

Sentado junto de um igapó, um sapo viu chegar a onça, a grande inimiga de todos desde que lhe roubaram o fogo. (Veja "O fogo da onça").

"*Djam ga?*" (és tu?) perguntou o sapo, na voz mais doce de que era capaz.

"Quem é, tão pequenino, fraco e feio que está falando comigo?" perguntou a onça.

O sapo não se sentiu insultado. "Você, onça, me acha fraco e feio", prosseguiu êle, "mas vamos ver qual de nós dois é o mais valente (*okré*)".

A princípio, a onça não deu importância ao desafio de rival tão insignificante, mas visto êle insistir, aceitou-o afinal.

"Ronca tu primeiro", disse o sapo. "Depois, eu coxarei, e vamos ver quem terá medo".

A onça urrou com tal estertor que a própria terra tremeu e, tomados de pânico, todos os animais das florestas ao redor fugiram para longe. Somente o sapo, calmo e indiferente, permaneceu imóvel.

"Coaxa tu agora, sapo", zombou a onça.

O sapo limitou-se a erguer o queixo e a soltar um coaxar baixo, em nada diferente de sua voz natural. Mas, naquele momento, todos os demais sapos que habitavam o igapó fizeram côro com êle. Sapos de

tôda espécie, jias, rãs e cururus, sapos da lama e sapos das árvores, erguendo os queixinhos, coaxaram em uníssono.

Foi a vez de a onça correr e tão precipitada foi a fuga que um tóco lhe arrancou um olho!

7. *As pernas do tamanduá*

Antigamente, como todos os outros animais, o tamanduá corria regularmente bem. Naquele tempo, êle tinha as pernas compridas. No dia em que a onça perdeu a aposta com o sapo (Veja "O Sapo e a Onça"), foi o tamanduá o primeiro animal que viu a onça com um olho fora da órbita. Oferecendo-se para colocar-lhe o olho no lugar, fêz uma traição e, com as unhas compridas, arrancou o outro também.

A onça teria continuado cega até hoje, não fôsse a compaixão do inambú azulão. O azulão tinha ficado com um pouquinho do fogo da onça e por isso ofereceu-se para procurar os dois olhos perdidos e colocá-los no lugar grudando-os com resina de almôcega. Quando acabou, a onça tratou de vingar-se da traição do tamanduá.

O tamanduá correu muito, mas, não podendo com a onça e vendo-se quase perdido, escondeu-se na cova de um caititu. Mas esta era rasa demais e não deu para entrarem os pés, apesar de todos os esforços que fêz para recolhê-los. Como o tamanduá tinha muita fôrça nos braços, o inimigo não conseguiu desalojá-lo; porém, comeu-lhe os pés que ficaram de fora.

O tamanduá, coitado, escapou com vida, mas ficou até hoje com as pernas curtas.

Dizem os índios que o tamanduá fugiu da onça sòmente aquela vez. Não foge mais. Defende-se dessa sua inimiga eterna, enfrentando-a com os braços abertos.

8. *A primeira jabota*

Há um desenho empregado pelas índias na pintura do corpo, a que chamam de *kapran-ôk*, ou "pintura-moda-jabuti". E' um desenho usado em honra ao nascimento de sobrinho.

Conta-se que certo casal foi tirar o fruto da bacadeira, estando a mulher recém-pintada com *kapran-ôk*, que, naquêle tempo se conhecia por outro nome, pois ainda não existia jaboti no mundo. Vendo um cacho de fruto maduro, o homem trepou para apanhá-lo, deixando a mulher ao pé da árvore para guardar-lhe as armas.

Nisso apareceu um indivíduo procurando seduzir a mulher, que, resistindo, foi transformada em jabota, pois o agressor era feiticeiro. Ao descer com a bacaba, o marido viu as flechas e a jabota, porém sem imaginar que esta era a espôsa em forma animal. Julgando que ela tivesse voltado à aldeia, apanhou a jabota e foi-se embora.

Os índios receberam a estranha criatura como grande novidade, achando interessante a casca laminada e o desenho tão parecido com a pintura das mulheres.

Ninguém dava notícias da mulher desaparecida.

Quando ficou só, o marido amarrou a jabota numa travessa da casa, e lá ficou ela, estincado as pernas e o pescoço em vão esforço para recuperar a forma humana. Não conseguindo, procurou chamar a atenção do marido roncando *ba..ba..ba*, que quer dizer eu..eu..eu.. na língua kayapó. Afinal, começou a cantar e, ouvindo os cantos da maloca, o marido identificou a infeliz jabota.

Foi um feiticeiro amigo que lhes restaurou o corpo de gente. Mas os jabutis ainda levam, na casca, os vestígios da sua origem humana.

Hoje, não são os homens que sobem nas bacabeiras. São as mulheres que colhem todos os frutos silvestres, enquanto os homens, armas em punho, se mantêm prontos para enfrentar e matar qualquer inimigo que apareça.

9. *O jabuti e a onça*

A onça sempre desprezou o jabuti por ser muito vagaroso e ter a voz muito fraca.

Um dia o jabuti convidou-a para uma prova de fôrça e resistência. Encontrando uma cova, o jabuti entrou e mandou fechar a entrada, dizendo à onça para voltar depois de muitos dias.

“*Djam ga?*” (És tu?) perguntou a onça, quando voltou.

“*Ba*” (Eu) disse o jabuti, sem revelar nenhuma mudança na voz.

Tempos depois a onça repetiu a pergunta e recebeu a mesma resposta. A voz continuava firme. Afinal, disse o jabuti ser a vez de a onça demonstrar a sua resistência quando estivesse, também, sem ar, sem água e sem comida.

Na primeira visita, a voz da onça continuava mais ou menos forte. Na segunda, respondeu ao jabuti em tom muito baixo. Na terceira, não respondeu.

E um enxame de mûscas sobrevoava a onça que tinha deixado de existir.

10. *O homem da chuva*

Era um dia de setembro, um dia que amanheceu como muitíssimos outros anteriores, um dia de verão, sem nuvens no céu, nem vestígios de chuva. Mas quando o vento de meio-dia começou a soprar, vinha cálido do ocidente e não do leste como costumava. À tarde ouviu-se uma trovada a grande distância, mas logo a seguir apareceu uma nuvem espessa que subia do nascente, avançando com ameaças e dizendo, numa língua que todos compreendiam, que com ela vinha o inverno. Intimidados, os passarinhos deixaram de cantar e os sapos de coaxar. Não se

ouvia nenhum som e tudo estava imóvel. Sòmente nas casas dos índios havia agitação, preparativos febris para receber o temporal que avançava ameaçador.

Na penumbra daquela atmosfera eletrificada, os guerreiros saíram como quem vai expulsar um agressor. Com cabeças recém-raspadas, corpos pintados de prêto, tendo nas mãos armas de tôda espécie — rifles e espingardas, cacêtes e lanças, arcos e flechas — formavam uma frente capaz de intimidar os mais corajosos. Mas apesar de tiros e gritos, a tempestade desencadeou-se sôbre a aldeia com uma fúria tremenda, levantando nuvens de poeira, suspendendo palhas, arrancando capotes e derribando casas inteiras. Diante disso, os índios tiveram que desistir. As mulheres se puseram a chorar e todos procuraram abrigar-se nas casas que ofereciam mais segurança.

Bekororoti estava zangado, zangado mesmo, em nada tendo diminuído o poder dos seus trovões e relâmpagos, nem o seu antigo ódio aos filhos da Terra.

Mas Bekororoti já fôra índio. Fôra casado como os demais, tinha pescado e caçado com os outros, e nada indicava que diferisse, de qualquer maneira, de seus companheiros.

Um dia, Bekororoti teve um grande desgosto. Mataram uma anta e, apesar de ter ajudado tanto a matá-la como a esquartejá-la, Bekororoti ficou sem carne, recebendo apenas a pele, que desprezou. Não quis banhar-se e ficou sentado na casa dos homens, com o corpo manchado de sangue. No dia seguinte, não quis acompanhar os caçadores, conservando-se em casa. Ali raspou a cabeça, desde o alto até a fronte, e pintou o corpo de prêto, costumes até então desconhecidos e, armado de uma espada de pau, chamou a mulher e abandonou a aldeia.

Quando os caçadores voltaram, enquanto esperavam, sentados na casa dos homens, que as mulheres, assassem a caça, ouviram gritos vindos de um outeiro vizinho. Lá estava Bekororoti, zangado ainda, desafiando a todos para que fôssem lutar com êle. Falava com tanta insolência e teimosia que os índios não encontraram outra saída senão matá-lo.

Mas quando pegaram os arcos e flechas e procuraram fazer pontaria, ficaram paralisados por um fogo que reluzia nos olhos de Bekororoti. E, quando avançaram para ver de perto, o índio brandiu o espadão, que despediu raios e descargas e fulminou a todos. Depois disso, Bekororoti subiu ao Céu e desapareceu.

Pouco tempo depois, o mundo todo foi visitado por um temporal, vindo dos céus pela primeira vez, sendo a chuva, o trovão e o relâmpago as armas com que, até hoje, Bekororoti, o espírito do mau tempo, continua a flagelár a humanidade.

O arco-íris não é, para o índio Kayapó, celeste, mas o “forno grande” em que a mulher de Bekororoti faz os seus bolos de mandioca.

Desde então os índios adotaram o costume de raspar a cabeça e pintar o corpo, na esperança de assimilar alguma coisa da bravura de espírito de Bekororoti. Dos nomes dados aos homens da tribo, são muitos os que começam com a sílaba *Be* ou *Bep*, dos quais o valente deus das tempestades é considerado o padroeiro.

11. *Mitos do Sol e da Lua*

Como os peixes e animais pertenceram no início ao gênero humano, assim também o Sol e a Lua.

O Sol era um índio valente, a Luz um índio manso. Quando, depois de terem caçado juntos, a Luz reclamou que o Sol tinha ficado com a gordura tôda, o Sol zangou-se e atirou a comida quente em sua companhia, queimando-lhe a barriga. São as cicatrizes da queimadura que hoje aparecem como manchas lunares.

A Lua, desapontada e contrariada, deixou a Terra e passou para o Céu. O Sol, sempre perseguidor, foi atrás dela, porém sem nunca alcançá-la. Malogrados os seus intentos contra a Lua, o Sol começou a perseguir os filhos da Terra, especialmente os que moravam no nascente. Enviava-lhes um calor tão abrasador que seus cabelos ficaram da cor do fogo. Em represália, os índios atiraram muitas flechas ao Sol. E estas ainda são visíveis, como raios solares, ao nascer e ao pôr do sol.

12. *A abóbada celeste*

Na terra do nascente havia uma coluna chamada “koikuá-krait”, ou Extremidade do Céu, que suportava o peso do Céu. Naquele tempo, o Céu era paralelo à Terra.

Uma anta começou a roer a coluna, mas esta resistiu por muito tempo a todos os esforços feitos para derrubá-la, uma vez que de noite, saravam as dentadas recebidas durante o dia. O dia era tempo insuficiente para a anta completar a obra, e somente quando aprendeu a trabalhar durante a noite é que conseguiu lançar por terra a coluna. Quebrada a base que o sustentava, o Céu arreou nas extremidades, formando a Abóbada Celeste.

O caminho para o nascente é hoje intransitável, devido à mata densa, que ninguém pode penetrar.

13. *Como veio a morte a ser perpétua*

Por que não pregar a tampa do caixão fúnebre? Para que a mão cheia de terra lançada por cada um dos assistentes ao funeral? Qual o motivo de o coveiro deixar de calcar a terra com que enche a sepultura? Não são todos os civilizados que podem dar a razão dos costumes que seguem. Os Kayapó sabem explicar os ritos praticados no cemitério in-

dígena. Se não calcam a terra que amontoam em cima da sepultura é pelo motivo exposto no mito que se segue.

Antigamente, a morte não era permanente. Os corpos passavam pouco tempo no chão antes de ressuscitarem, e os jazigos eram de formato apropriado para quem não havia de permanecer no Subterrâneo. Foi esta a origem da sepultura redonda até hoje usada pelos Kayapó.

Para fazer uma sepultura, o cavador senta-se de cócoras e, com um ferro ou pau ponteagudo, cava ao redor do seu próprio corpo, que baixa, dedo por dedo, à medida que escava. A cova pode ter de boca apenas 60 centímetros ou duas vezes esta largura e de um metro a um metro e meio de profundidade. Vai o morto ao seio da terra adornado de todos os símbolos da sua posição social. Dobram-se-lhes os joelhos para que fique meio sentado na esteira que forra o sepulcro. A cabeça fica erguida, apoiada na parede. Não cai sobre êle terra alguma. Fecha-se a cova por meio de uma grade de varas grossas, que, forrada de esteiras, suporta o peso de um monte de terra. Não se calca, absolutamente, essa terra.

Crê-se que foi a Lua uma noite que, por motivo desconhecido, deixando a órbita celeste, veio calcar a sepultura de uma criança morta, ato ímpio e arbitrário que pôs fim à esperança de ressurreição e tornou perpétua a morte.

Os Kayapó não esperam mais a ressurreição da carne. E' sòmente a alma que sai e que sobrevive. A alma de criança de peito volta de noite à procura do seio materno. E' para não incomodar as vizinhas que a mãe deixa uma cuia de leite ao lado do pequeno cadáver.

Se os mortos não ressuscitam, por que, então, deixar a terra fôfa? Por que os Kayapó não querem fazer coisa alguma que possa contrariar uma alma. Não pronunciam mais o nome que levou em vida, não fazem um gesto sequer que transforme o defunto em espírito inimigo. Até hoje, para os Kayapó, a Lua é *aitchuêra* (mau) enquanto o Sol é *meitira* (bom), e isto apesar de sua antiga fama de valentão e perseguidor da família humana.

14 *O incêndio universal*

A preguiça certa vez roubou fogo, mas, como andasse muito devagar, as árvores se incendiaram sem que ninguém pudesse deter as labaredas. Morreram todos, salvo um pajé e sua família. O *ôaiangara* fêz um círculo de penas de jacamin e regou a terra de dentro da circunferência com a água de umas batatas de côr escura. O fogo não pôde passar e a família foi salva para tornar a povoar a Terra.

15. *O dilúvio*

Um caçador de tatu, cavando, descobriu o que julgava ser um cipó grosso. O "cipó" era a artéria da Terra e, quando cortado, jorrou

água em tal quantidade que o mundo ficou inundado. Os animais morreram, mas os índios treparam nas árvores mais altas que não ficaram submersas. As águas demoraram muito a baixar e os sobreviventes ficaram tão magros e fracos que não puderam descer. Mas não morreram. Transformaram-se em vespões e cupins que, até hoje, fazem suas casas nos topos das árvores, revelando sua origem humana.

Do dilúvio, como do fogo universal, salvou-se apenas uma família. Uma velha fechou-se, com um casal de crianças, dentro de um pilão grande, lacrando a abertura com cêra. E várias sementes foram conservadas em cabacinhas amarradas ao pilão.

16. O subterrâneo

O universo do índio consiste de três andares, o Céu, a Terra e o Subterrâneo, como já tivemos oportunidade de dizer.

Os índios se originaram no Céu. O descobridor da Terra foi o tatu, o mais antigo de todos os animais. Quem descobriu o Subterrâneo foi o mesmo tatu que vive sempre cavando.

Conta a lenda que dois caçadores descobriram um buraco no qual se achava o tatu *caiangá*, ou feiticeiro. Quanto mais cavavam, mais o tatu descia, mas afinal um dos índios conseguiu agarrar-lhe o rabo. Como o tatu era encantado, em vez de o índio arrancá-lo, foi vencido na luta que se travou e arrastado para as profundezas da terra.

Triste e espantado, o companheiro voltou para a aldeia, onde relatou a sorte do outro. Foram todos os índios para o lugar da tragédia e ouviram, debaixo dos pés mas à grande distância, a voz do desaparecido que cantava. Dias depois, e com muito esforço, conseguiram chegar à grande profundidade onde êle estava, vivo e são. Porém, ninguém ousava explorar o subterrâneo recém-descoberto.

O Subterrâneo, para o índio, é a perdição final. Até hoje o índio caça tatu com muito cuidado, furando-lhe o espinhaço o mais cedo possível. Puxar pelo rabo de um tatu intacto seria expor-se demais. Como cavador de buracos relativamente rasos o índio não tem rival, mas não tem a necessária coragem para cavar poços profundos, tão grande é o medo de cair no abismo que a tradição lhe inculcou na mente.

Conta outra lenda que uma índia, que não era boa mãe para seus muitos filhos, pois gostava de negar-lhes a comida que pediam, foi queimada por um certo pajé e transformada em porco, tanto ela como os filhos. Até então, só havia no mundo o porco *caititu*. Quando, de manhã, os índios viram a nova espécie e ouviram do *oaiangá* responsável o que tinha acontecido, decidiram, em concílio, que os novos porcos não podiam ficar na aldeia ou na mata, para evitar que alguém matasse e comesse carne de origem humana. Foram êles levados para uma caverna ao pé da serra e a entrada foi fechada com um monte de pedras.

Dias depois, o *oaiangá* abriu a cova e matou dois porcos, que assou. Na aldeia, os índios ficaram desconfiados ao ver a carne moqueada, porém tiveram receio de falar diretamente com o temido pajé. No dia seguinte, na ausência d'ele, perguntaram ao filho onde o pai tinha achado os porcos. O menino respondeu que não podia mostrar o lugar por estar com o pé doente, mas foi carregado nas costas de um e obrigado a guiá-los até a caverna. Quando tiraram as pedras para conferir o número de porcos, havia muitos, pois eles já tinham se multiplicado. Enraivecidos e hostis, por estarem presos, lançaram-se sobre os índios, que foram obrigados a voltar para cima. E o menino, que não pôde fugir como os outros por causa do pé, foi pisado pelos porcos e depois de morto, devorado por eles, restando apenas a ferida.

Quando o pajé soube da morte do filho, juntou a ossada, com a ferida do pé, e, abanando e soprando, o fêz reviver. Na sua raiva, fêz o primeiro terremoto, gerando as montanhas, os rios e os vales. Abriu-se um caminho, da caverna para o subterrâneo, por onde os porcos que ficaram presos desceram e lá estão até hoje, fazendo de vez em quando a terra tremer.

17. *O Pai dos Pássaros*

“No dia 26 de novembro de 1954, um avião Lodestar, sob o comando do Major Leal Neto, depois de abastecido em Conceição do Araguaia, rumava para o “Pôsto Indígena Capitão Vasconcelos”, no rio Kulue-ne. Após uma hora de vôo, o piloto localizou uma aldeia de índios desconhecidos. Ao passar por cima da aldeia, numa altura de 300 metros, foram recebidos por uma saraivada de flechas que chegaram até meia-altura, deixando ileso o aparelho. Supunham que fôsem os famosos Suyás, índios do grupo jê, que, após um contacto mantido em 1884 com von den Steinen, nunca mais aceitaram aproximação com os civilizados”. (*O Cruzeiro*, 16 de abril de 1955).

Por que querer flechar um avião? Anos antes os Xavánte não fizeram a mesma coisa? A atitude foi devida à ordem de algum cacique in-tratável ou representou um gesto espontâneo da parte dos índios?

E' possível que o mito de Ok-tí, o Pai dos Pássaros, conhecido por tôdas as tribos jê, explique a atitude hostil com que receberam o primeiro avião.

Conta o mito que uma índia foi ao campo apanhar tucum, levando consigo dois sobrinhos pequenos que brincavam no capim enquanto ela enchia o cêsto de frutos. De repente, houve um ruído como se fôsse uma ventania, e os meninos viram descer dos ares um monstro, de asas abertas, que se arremessou sobre a mulher e levantou vôo com ela nas garras. Aterrorizados, os meninos acertaram com dificuldade o caminho da aldeia, onde contaram a l... ória.

Naquele tempo, os índios eram mansos e sem armas, e não tinham defesa contra os ataques de Ok-tí, o monstro dos ares. O pai dos meninos nunca se esqueceu da irmã desaparecida e queria que os filhos, uma vez crescidos, vingassem sua morte.

Notando um dia que os objetos, quando submersos, parecem assumir tamanho maior, o índio teve a idéia de criar seus filhos debaixo da água. Da casca do jatobá, inteiriça, confeccionou um compartimento que comportasse seus filhos. Embarcando-os com quantidades de beijos de mandioca, e tendo lacrado com resina as costuras da casca, lançou-a, qual submarino, na profundidade das águas. De tempos em tempos tirava-a por meio de um cipé grosso e notava, satisfeito, que os meninos iam crescendo. Depois de feito novo abastecimento, repunha o submarino no leito do rio.

Assim foi que, mais tarde, apareceram entre o povo dois jovens bonitos, mais altos e fortes do que todos os outros. Corriam mais do que as emas. Matavam antas e carregavam-nas inteiras para a maloca, dizendo às mulheres que tratassem dos "ratinhos" que haviam matado. Também fizeram uma casa grande, onde fabricaram armas de madeira, tais como cacetes, lanças e espadas, ensinando a seus patrícios, até aí tão mansos, a manejá-las. Apenas não inventaram o arco e a flecha, cujo segredo ainda estava com a onça pintada.

Durante todo este tempo, o monstro Ok-tí nunca deixou de perseguir os índios e os dois heróis resolveram procurá-lo e matá-lo. Localizaram o seu ninho na copa de uma árvore enorme, a cujo pé havia montes de restos humanos, como ossadas e cabelos, colares e madrepérola e tipóias de fibras.

Os dois armaram, então, uma forte tocaia, camuflada de ramos e folhas, de onde tocaram uma buzina para chamar a atenção da ave. Quando esta desceu para investigar, deixaram de buzinar. Não descobrindo nada, Ok-tí subiu mistificado ao seu ninho. Quando, logo ao chegar, ouviu novamente o som das buzinas, Ok-tí, irritado, fez uma segunda descida, ainda sem nada descobrir. E assim por diante, subindo e descendo, cada vez mais vexado e enraivecido, até que cansou. Era o momento que os dois heróis aguardavam e, de cacete na mão, entraram em luta corporal com o monstro, exterminando-o.

Vitoriosos, os índios todos se reuniram para a festa e depenaram Ok-tí para poder devorá-lo como vingança das muitas vítimas. Mas os dois heróis ainda não haviam completado a façanha. Começaram a soprar as penas da ave e logo estas viraram pássaros, variáveis em tamanho e cor conforme a pena que se originaram. Da penugem surgiu o beija-flor.

Assim foi, afirmam os índios, que o mundo se povoou de aves. Assim foi que aprenderam os princípios da valentia. Assim foi que surgiu

o costume, até hoje observado, de se construir, no meio de cada aldeamento, uma casa grande, onde os homens fazem suas armas de pau. E, como durante o combate com Ok-tí, os heróis ficaram com vestígios de penugens nos cabelos, o índio de hoje não se considera completamente enfeitado se não tiver nos cabelos, fixadas com resina de almêcega, semelhantes lembranças de seus ilustres antepassados.

E' muito provável que os índios Suyá tivessem identificado o avião do Major Leal Neto com o Ok-tí das suas tradições e que, por isso, o tivessem recebido com uma saraivada de flechas.

18. *Os antropófagos e o chôro*

Quando, no inverno de 1954, um avião do C.A.N. pousou no campo do pôsto indígena Nilo Peçanha, trazia como passageiro um índio que tinha saído do meio do seu povo havia muitos anos. Ao avistar e reconhecê-lo, uma índia começou a chorar em voz alta, soltando verdadeiros gritos de emoção e, ao mesmo tempo, ferindo a própria cabeça com repetidos golpes de facão, a ponto de o sangue se misturar às lágrimas.

O comandante do avião, embora bastante familiarizado com costumes indígenas, ficou mudo e imóvel perante o estranho espetáculo, pois não parecia haver motivo para aquêle paroxismo assombroso.

A índia, porém, correspondia apenas a um padrão tradicional de sua tribo. Segundo o mito que segue, o costume começou com a morte de Nhetí, o Antropófago.

Diz-se que nos tempos remotos os índios eram todos mansos. Os homens não usavam arco e flechas; não raspavam as cabeças, nem pintavam os corpos, pois não eram guerreiros. As mulheres, por sua vez, eram menos espirituosas do que hoje e, quando choravam, derramavam as lágrimas sem grande pranto, soluçando em voz baixinha, como hoje, dizem elas, choram as mulheres civilizadas.

Os índios de então, devido a sua mansidão, viviam perseguidos por inimigos, os quais nem todos eram do gênero humano. Havia, por exemplo, uma ave monstruosa chamada Ok-tí, que se alimentava dos índios indefesos que encontrava, e cujos ossos e enfeites juncavam o chão em baixo do ninho. (Conta-se também o mito de Ok-tí, o Pai dos Pássaros).

Os índios também sofriam freqüentes incursões dos "Kuben-Kókre", uma raça de antropófagos. (*Kuben* é "gente"; *kókre* ou *ka-ókre* é imitação, que não é verdadeiro, etc.).

Uma vez, os índios procuraram vingar-se. Verificaram que a aldeia dos Kuben-Kókre ficava acima de um penhasco vertical, tão liso que ninguém podia subir, e tão extenso que atravessava a floresta tóda, não permitindo rodeio para se fazer ataque por detrás. Mas, graças a um cipó grosso, que pendia pelo penhasco, de alto a baixo, foi escalado o obstáculo, assaltando-se a aldeia do inimigo. Os índios, porém, eram dema-

siado mansos para vencer e o assalto fracassou. Escapou apenas um velho, sendo os outros expedicionários devorados pelos Kuben-Kókre.

Pior foi ainda quando apareceu, na própria aldeia, um gigante de nome Nhetí, que matava crianças comendo-as à vista das mães, que nada podiam fazer senão chorar em voz baixinha.

Afinal, apareceram dois heróis que haviam de livrar o povo dos seus opressores, e de substituir a mansidão pela virtude até então desconhecida, a valentia.

Conseguiram matar Ok-tí, que é outra história, e, tendo salpicado o cabelo com a penugem da ave morta, prepararam-se para dar combate a Nhetí, o Antropófago.

No meio dos preparativos, o monstro matou e devorou um sobrinho dos heróis! A mágua foi tão grande que êstes, julgando indigno e insuficiente o choro comum, inventaram o pranto alto e penetrante, com bramidos de dor e aflição. Depois, os dois passaram carvão pelos olhos, para amedrontar o gigante, a quem conseguiram matar.

Os dois heróis figuram nas tradições de tôdas as tribos Jê. Seus nomes variam de maloca em maloca, assim como os pormenores de suas numerosas proezas. São reconhecidos como os patriarcas da nação e os fundadores de tôda a organização social da atualidade.

Como até hoje os guerreiros salpicam o cabelo com a penugem de aves, e passam carvão ao redor dos olhos quando querem fazer medo, assim também usam as mais violentas expressões de luto, julgando estas condignas com o regime da valentia há tantos séculos estabelecido pelos dois heróis.

Explicada, assim, a origem do choro presenciado no Pôsto Nilo Peçanha, só resta justificar a sua ocorrência numa ocasião que era de grande alegria e não tristeza. Não tinha voltado o filho pródigo da terra longínqua dos civilizados?

Ha três razões para o pranto dos índios que recebem os seus parentes depois de longa ausência. Primeiro, para indicar a grande falta sentida nêsse período. Em segundo lugar, em memória dos membros da família falecidos durante a separação. Em terceiro, em comiseração pelo que agora voltou, mas que longe dos seus queridos deve ter sofrido muito.

19. Contos da cozinha

Os índios jê não fazem cerâmica. Não fabricam nem usam panelas e potes. Onde a civilização não penetrou, não dispõem de outros recipientes para ferver água senão a casca de jaboti ou a casca do côco. Mas não sentem falta de outras vasilhas, uma vez que só bebem água, e não gostam dos mingaus, tão apreciados pelos Tupí.

Tudo quanto que se cozinha é assado no *ki*, espécie de fogão quase exclusivo das tribos do grupo jê. Consiste em uma quantidade de pedras quebradas, do tamanho de um côco, que as índias amontoam numa

fogueira de lenha. Queimada a lenha, deitam a comida sôbre pedras quentes, colocando por cima outra camada de pedras, para que tudo fique assado por igual. Para conservar o calor durante o processo, cobrem tudo com um fôrro de fôlhas de bananeira, rematado com uma camada de terra, que dá ao *ki* o aspecto de uma sepultura aberta.

Devido à longa prática, as índias calculam com perfeição o tempo necessário para assar as diversas comidas, seja jabuti, anta, peixe, batata ou beiju de mandioca.

As índias trabalham em grupos, sendo o *ki* propriedade comum. Em tempo bom, fazem o *ki* ao ar livre, mas em tempo chuvoso abrigam-no. E aí está a origem da "casa" do índio jê. Chama-se *ki-kré*. (*Kré* em jê é equivalente a *kwára* em tupí. *Kikré* significa, pois, "abrigo para o fogão").

Quanto à origem dêste sistema de preparar os alimentos, conta-se que um dos ancestrais da tribo (um dos dois heróis do mito "Pai dos Pássaros") mandou preparar um beiju de mandioca, e, tomando-o nos braços, mandou que ao redor de si fizessem uma fogueira. Antes que ateessem o fogo, o índio transformou-se em pedra. O calor era tanto, que as mulheres tiveram mêdo, e para que a pedra não se partisse, jogaram água sôbre ela. Mas o beiju já estava assado e o homem vinha retomando a forma natural.

Antes de entrar na fogueira, o índio tinha a pele branca como todos naquêle tempo, mas saiu um tanto queimado e de côr vermelha. O mesmo mito explica a origem das pedras fragmentadas do *ki* atual.

Outra história é a de um índio que se zangou com o fogo porque um sobrinho havia se queimado casualmente. Mandou preparar o *ki*. "Onde está a carne para assar?" perguntou a mulher. "Isso é comigo" respondeu o homem. E depois de bem aquecidas as pedras, deitou-se sôbre elas, ficando bem assado. Feito isto, levantou-se e caminhou ruino ao rio, onde desapareceu.

Tempos depois, voltou completamente restaurado. Quando perguntaram de onde vinha, o índio respondeu que tinha passado o tempo todo com os peixes do rio e, como prova da veracidade do que dizia, mostrou, em seus longos cabelos, os peixinhos que neles se haviam agasalhado.

Os peixes com que vivera eram as mulheres que outrora haviam abandonado a forma humana. Durante o tempo em que esteve em sua companhia, o índio aprendeu várias canções que se perpetuaram no repertório indígena.

20. A descoberta do milho

Uma índia, ao banhar-se com seu netinho, sentiu alguma coisa tocar-lhe o ombro. Olhou e viu um ratinho. Deu-lhe um tapinha de leve, fazendo-o cair na água, mas o rato voltou ao mesmo lugar. Depois de várias investidas, sempre sem resultado, o rato falou com voz humana:

“Vovó, não me desprezes que eu te mostrarei uma grande novidade”. E a seguir lhe deu um grão de milho que naquêle tempo era desconhecido. Até então os índios comiam orelha-de-pau (Urupê) e farelo de árvores em decomposição.

Quando viu que a mulher gostou da nova comida, o ratinho ofereceu-se para mostrar-lhe, na floresta vizinha, o lugar onde o tinha achado. Encontraram o chão salpicado de grãos amarelos e vermelhos e a índia ficou admirada de que pudesse haver ali tanta abundância, sem que alguém jamais a tivesse descoberto. Não havia indícios de onde as sementes tinham vindo: nem fôlhas, nem espigas, nem mesmo sabugos. Parecia que os grãos tinham caído do Céu.

Na aldeia, os homens mais velhos examinaram as amostras que a mulher levava, dando-lhe o nome de “semente de capim” e as índias passaram a ir colhêr o milho.

Um dia, alguém observou que os grãos provinham de uma árvore enorme, em cujos ramos, que cobriam o local todo, grupos de araras e macacos comiam, debulhando as espigas e fazendo o milho cair na terra. Os índios, em concílio, resolveram derrubar a árvore.

O tronco era de uma grossura tal, que um dia de trabalho não foi suficiente para concluir a tarefa, apesar dos muitos machados que se empregavam¹.

Quando, na manhã seguinte, voltaram à obra, viram que o corte do dia anterior estava fechado por completo, porque a árvore era encantada. Isto se repetiu muitas vêzes até que os índios resolveram reunir tôdas as suas fôrças numa tentativa final: todos trabalhariam sem parar, a fim de terminar a derrubada antes do pôr do sol.

Alguém se lembrou de um machado que ficara em casa e enviaram dois meninos para buscá-lo a tôda a pressa. Mas êstes encontraram uma mucura numa fôlha de marajá (tipo encontrado sòmente nos campos e não na mata) e se demoraram para matá-la e comê-la. Quando terminaram, sentiram-se de tal maneira envelhecidos, que o machado se tornou um verdadeiro fardo e foi com a maior dificuldade que, decrepitos e esgotados, conseguiram arrastar-se até a árvore que estava sendo posta abaixo.

Quando viram que a árvore estava dominada, os índios fizeram uma grande festa, dançando e cantando ao seu redor até o momento em que a mesma estalou e caiu. Desde então, os indígenas nunca perderam a semente do milho milagroso. Não admitem que o milho amarelo dos civilizados seja da mesma origem, sendo êste, na opinião dos índios, embora mais novo, mais duro e inferior.

E até hoje, todos os anos os índios celebram a “Festa do Milho”, executando as mesmas danças e canções que seus antepassados inventaram no dia da vitória sôbre o pé original. Mas não se chama mais “se-

mente de capim". O nome usado hoje é "semente da floresta". Qual o motivo? Eles próprios o desconhecem.

Quanto aos meninos que envelheceram, foram debalde todos os esforços dos pajés para rejuvenecê-los, e, até hoje, ninguém se atreve a comer mucura ou gambá.

Os índios afirmam que até a descoberta do milho eles eram relativamente poucos. Falavam uma só língua e andavam como um só rebanho. Mas, de posse do cereal destinado a ser o futuro alimento principal, dividiram-se em tribos e cobriram tôda a face da terra. Como o milho não tem rival entre os cereais pela sua fecundidade, os índios entraram numa fase de grande multiplicação. Foi também nessa ocasião que apareceu a variedade de línguas e costumes entre os diversos povos. Atribuem a tôdas as tribos uma origem comum e o mito do pé de Milho ocupa, em suas tradições, um lugar comparável à Torre de Babel na História Sagrada.

21. *A Mãe das Cobras*

Certo casal, por um motivo qualquer, saiu da maloca e fêz roça em terra distante, resolvido a morar ali.

Uma tarde, quando o homem foi banhar-se, transformou-se em cobra, pois as águas do igarapé eram encantadas sem que êle o soubesse.

Arrastou-se para casa, onde a mulher, ao avistar o monstro, levou um grande susto, pois até aquêle tempo não havia cobra no mundo. Começou a gritar para que o marido viesse matar o bicho estranho, porém calou-se quando, da bôca da cobra, ouviu a voz familiar do seu companheiro: "Sou eu".

O homem-cobra não se importava mais com sua lavoura, mas caçava todos os dias, com ótimos resultados, pois os animais não sabiam defender-se dêle. Crescia com uma rapidez extraordinária. Tão grande era o seu apetite, que um fogo só se tornou insuficiente para prepararlhe a comida. A mulher cercou a casa de fogos. Enquanto ela preparava as refeições, êle esperava impaciente e intolerante. A mulher despejava-lhe a comida pela bôca a dentro e, com o estômago cheio, o monstro se acalmava e ia dormir.

Por êsse tempo, o povo da maloca enviou um mensageiro para ter notícias do casal desaparecido. Como êle não soubesse para onde se dirigir, subia, de vez em quando, em qualquer árvore alta, na esperança de ouvir algum sinal de vida humana. Um dia ouviu, à distância, o som de quem pilava milho ou mandioca e, orientando-se por êle, descobriu a morada do casal.

O homem-cobra não estava em casa, mas a mulher contou a história do seu encantamento, em que o índio não quis acreditar. "Passa a noite aqui e verás", disse ela.

O mensageiro escondeu-se debaixo de uma esteira que cobria um monte de milho sêco num girau. De madrugada, tendo êle se certificado de tudo, partiu para aldeia com a história.

Curioso, outro índio empreendeu a viagem também e se escondeu no mesmo lugar. Mas quando, depois de ter ceado, o monstro começou a cantar, o outro não pôde se conter e começou a cantar também. Houve uma pausa.

“O que é aquilo?” perguntou o monstro.

“Nada, apenas o eco da tua própria voz”, replicou a mulher. O homem-cobra tornou a cantar, mas, com uma segunda interrupção, resolveu investigar o que se passava. Descobrindo o intruso, matou-o e comeu-o.

Quando, mais tarde, veio um terceiro índio e soube da triste sorte de seu companheiro, partiu sem demora para a aldeia, onde reuniu todos os guerreiros em expedição punitiva. Cercaram a casa e ficaram escondidos até que, depois da ceia, o monstro dormiu. Então o liquidaram com os tacapes.

A mulher, que não tinha consentido na morte do marido, foi levada para a aldeia onde, mais tarde, deu à luz uma ninhada de cobrinhas de tôda espécie. Os meninos da maloca, armados de cacetes, esperavam o momento do parto para matar-lhe a prole; porém, a mulher defendeu-a e ajudou os filhotes a colhêr o milho sêco na roça ao redor.

“Ide embora, meus filhos!” disse ela. “São êles, os filhos dos malvados que mataram o vosso pai. Ide embora e vingai-vos quando puderdes”.

E' êsse o motivo, dizem os índios, da inimizade que até hoje existe entre os filhos da cobra e os dos homens.

22. *O primeiro cantor*

Contam os índios que o primeiro cantor foi a anta, embora hoje só lhe reste a faculdade de sibilar.

Perdido na mata e sem saber onde passar a noite, pois o sol já havia declinado, um índio viu ao longe um fogo. O fogo era do inambu azulão, ave que faz ninho no chão. O índio pediu um lugar à beira-fogo, o que lhe foi concedido sob a condição de êle não soprar o lume. Tudo foi bem até a madrugada, quando, sentindo o frio e esquecendo-se do aviso, o índio soprou o fogo. O sôpro arrepiou as penas do hospedeiro que, contrariado, levantou vôo, carregando seu fogo e deixando o índio com frio e desconsolado. Mas êste recobrou o ânimo ao ouvir alguém cantar. Levantou-se e se encaminhou na direção da voz. Porém, sem luz, era difícil acertar com o local. Nada enxergando, procurou às apalpadelas a cabeça do cantor. E qual não foi o seu susto ao descobrir que a voz provinha da caveira da anta!

Em outra ocasião, um índio queimou-se quando ajudava a assar uma anta. Louco de dor, começou a correr em círculo, até que, finalmente, se transformou em anta e desapareceu. Seu irmão procurou-lhe o rastro por muitos dias até que chegou ao Lago das Antas, a matriz de onde as antas saíam pelo mundo todo. As antas estavam em festa, fazendo uma grande roda ao redor de um casal. O índio, que espreitava, viu que o macho do casal era o irmão desaparecido, que conservava a cabeça humana num corpo de anta. Conseguiu afastá-lo da companhia e, por meio de encantamentos, restaurá-lo à forma humana. Voltando à aldeia, o índio ensinou aos companheiros tôdas as canções que aprendera enquanto anta. E até hoje, a companheira abandonada pode ser vista a vagar, ouvidos atentos, focinho erguido no ar, sibilando... sibilando... em busca do parceiro perdido.

23. *Um mito do bacurau*

O bacurau é ave noturna, de côr escura e sem brilho, que se encontra nos descampados, nos terreiros de casas do interior e nas estradas. É ave de asas grandes, mas de vôo baixo e agitado, esvoaçando de bôca aberta, a caçar os insetos que de noite infestam os ares. Na Europa é conhecido como caprimulgo ("goat-sucker" em inglês), pois, volteando pelos úberes dos animais, dá a impressão errônea de estar à procura de leite.

O bacurau não faz ninho. A fêmea deita os ovos, que são geralmente dois, na poeira do chão, onde o pêso do corpo faz uma ligeira depressão. Aos que se aproximam dos filhotes a mãe procura distrair por vôos oblíquos, como de asa quebrada, assim chamando sôbre si a atenção dos intrusos, a que consegue levar cada vez mais longe da prole.

O bacurau sabe bater as asas uma contra a outra e, com o bico fechado, sussurra como um motorzinho, clamando "ba...curau!" Sobe da poeira em vôo vertical, por uns momentos paira como helicóptero a dois ou três metros de altura, e desce novamente, devagar, silenciosa e alerta.

Do bacurau, cujos hábitos os indígenas tão bem conhecem, conta-se nas malocas Kayapó o seguinte mito:

Certo índio não era bom marido, pois maltratava a mulher e fazia-a de escrava. Uma vez, saíram os dois para uma caçada. Como de costume, o homem dava à mulher bem pouca carne, e de água, que era escassa na região, nem uma gôta. Uma tarde, a sêde era imensa, porém o marido não permitiu que a mulher fôsse com êle quando saiu do rancho à procura de água. Voltou dizendo que nada tinha encontrado, mas a mulher não lhe acreditou, pois os sapos, cuja voz é indício infalível da presença de água, coaxavam fortemente a uma distância não muito grande.

Depois de o marido adormecer, a mulher queria ir em busca de água para matar a terrível sêde, porém receava a atitude do marido, se êste, acordando, desse pela ausência da companheira. Teve ela então a

idéia de dividir-se, por meio de mágica, deixando o corpo ficar na cama, enquanto a cabeça, cujos cabelos serviriam de asas, voasse aonde estavam os sapos, à beira do poço. Mesmo assim, o marido descobriu a falta da consorte, e, enraivecido, espalhou as brasas do fogo, jogando-as em todas as direções, de maneira que a cama ficou numa escuridão total.

A pobre mulher, isto é, a cabeça, voava aqui e acolá pela noite toda, sem acertar o lugar onde jazia o resto do corpo. De manhã cedo, o malévolo marido secou o cadáver em cima do moquém, e levou-o para a aldeia, onde o entregou aos pais.

Afinal, desconsolada, a cabeça-sem-corpo virou bacurau. Como tal ainda anda no luar, de vãos baixos e agitados, os cabelos longos da primeira encarnação transformados em asas que flutuam e esvoaçam à procura do lugar em que, há tantos anos, ficou privada da sua forma humana.

24. *A primeira risada*

De onde vem o riso? Quem foi que deu a primeira risada? Como? Quando? Por quê?

No mito que se segue, os Kayapó oferecem a explicação.

Certo índio deixou de acompanhar os outros à caça e foi trabalhar na roça. Tendo sede, foi à procura de água num poço que conhecia na mata vizinha. Ao abaixar-se para beber, ouviu um ruído estranho, um mumúrrio que vinha de cima. Olhou e viu uma criatura desconhecida que, de cabeça para baixo, o espreitava de um galho pendente. Era um "Kuben-niêpre", com corpo de homem e asas e pés de morcêgo.

Mostrando-se amigo, Kuben-niêpre desceu e, visto não saber falar em língua humana, começou a acariciar o índio, que não gostou do gesto. As mãos frias, de unhas compridas, esfregavam-lhe a pele com tanto entusiasmo que provocaram cócegas, fazendo com que êle risse. Foi a primeira risada ouvida no mundo.

Depois, Kuben-niêpre tomou o índio pelo braço e levantou vôo rumo a uma caverna, onde morava o resto do gênero homem-morcêgo. Tratava-se de uma casa alta de pedra, em cujo chão não havia nenhum objeto e que era coberto apenas com as fezes das hordas que viviam suspensas na abóbada. As paredes estavam adornadas com desenhos e figurinhas, de alto a baixo.

O visitante foi bem recebido, e as carícias que tinha recebido à beira do poço se multiplicaram. As cócegas e gargalhadas, porém, acabaram por esgotá-lo e êle caiu prostrado no chão, sem sentidos. Durante muito tempo, não teve fôrça suficiente para escapar e ganhar a maloca.

Os índios se indignaram ao ouvirem falar do tratamento dispensado ao companheiro e organizaram uma expedição punitiva. Chegaram de dia à casa de pedra, hora em que os ocupantes estavam dormindo. Amon-

toaram muitas fôlhas sêcas e, depois de fechar com pedras a abertura, atearam fogo. Não foi possível, porém, asfixiar os Kuben-niêpre, pois havia uma saída por cima e todos escaparam, com exceção de um filhotinho que foi apanhado vivo.

O cativozinho deu-se mal na aldeia, até que alguém teve a idéia de fazer-lhe um poleiro onde pudesse dormir de cabeça para baixo. O menino-morcego chegou a aprender a andar e a passar o dia no chão, mas nunca dormiu senão no alto. Infelizmente, não teve vida longa.

Até hoje o índio de tipo guerreiro pouco aprecia a risada, considerando-a indigna de sua posição e própria, apenas, como as cócegas, às mulheres e crianças.

25. *A origem da doença*

Bem recordo a minha admiração quando os índios me deram a palavra *kaprem* para duas coisas absolutamente diferentes, e, em meu parecer, sem relação nenhuma. Que há de comum entre um acesso de impaludismo e um despenhadeiro ao lado da serra?

Foi no mito do *Akrã-re* que vim descobrir a solução do mistério.

Antigamente, dizem os índios, não havia no mundo qualquer doença. Se alguém morria, era ou em combate, ou de velhice.

Um dia, descobriram um ninho de garça, e, dentro, um filhote que se parecia com garça, mas era um tanto diferente. Levaram a ave para a aldeia, onde lhe deram o nome de *Akrã-re*. Ficou mansa e amiga de todos. Gostava muito de um pilão grande que, cheio de água, substituía o lago que as garças tanto apreciam.

Passou muito tempo, e quando *Akrã-re* cresceu, houve na aldeia um grande estrondo, como trovão, porém no meio das casas. O pilão ficou envolto em fumaça. A água ferveu, e no meio de tudo, eis *Akrã-re*, indiferente ao calor, limpando as plumas. Daí a pouco, levantou vôo e desapareceu.

Certo tempo depois, os índios foram "tinguijar" o lago. Enquanto esperavam os peixes boiarem, as mulheres sentaram-se numa praia e viram que *Akrã-re* estava olhando, de uma árvore vizinha. De repente, a ave desceu, com outro estrondo. Não tocou em ninguém, porém todos caíram, muitos morrendo com os peixes que haviam envenenado.

Foi assim, dizem os índios, que a doença entrou no mundo. Até hoje não gostam de ver qualquer ave grande que voe rumo à maloca. Atiram, gritam, procuram todos os meios de desviá-la das casas. Lembram-se de *Akrã-re* e receiam nova visita.

Quanto ao despenhadeiro, que também é conhecido por *kaprem*, a explicação é fácil.

Onde há serras enflorestadas, são comuns os desabamentos de terra. Quando as árvores crescem em encosta íngreme, a terra não suporta o

pêso e as quedas resultantes deixam um precipício despido de vegetação. Dizem os índios que foi *Akrã-re* que passou, zangado!

Kapremp, então, não é nem acesso de febre, nem despenhadeiro; é o "feitiço" de *Akrã-re*, a ave malévola, que se manifesta em convulsões e fenômenos semelhantes, quer no gênero humano, quer no reino vegetal.

26. *Perna-ponteaguda*

Um índio, ferrador de arraia, viu seu pé apodrecer e cair. Na extremidade da tíbia, que ficou exposta, fêz-se uma ponta, e êle recebeu o apelido de *Te-djuáre*, *Perna-ponteaguda*.

Quando o povo abandonou o acampamento e foi para outro lugar, *Tedjuáre* se sentiu triste e humilhado pela necessidade de ser carregado pela mulher. Mandando a mulher abaixar-se, em lugar de montar-lhe nas costas, *Tedjuáre* transpassou-lhe a nuca com a ponta do osso.

Daquele momento em diante, tornou-se perseguidor dos índios: voava pelos ares, matando um e outro, sempre furando as vítimas na nuca.

Em represália, os índios resolveram matá-lo. Fizeram uma imagem de guerreiro em madeira mole, completaram-na com adornos de penas e armas, e pintaram-lhe o rosto de preto como para brigar. Um portavoz, escondido atrás da imagem, desafiou *Tedjuáre* a que aparecesse a dar combate. A emboscada teve o êxito desejado: *Tedjuáre* lançou contra o "inimigo" com tanto ímpeto que a perna ficou espetada e êle não a pôde retirar. Foi, assim, prêso e morto a cacetadas.

Tempos depois, as mulheres foram apanhar bacaba. Uma já estava trepada na bacabeira quando se ouviu um grito: "Lá vai *Tedjuáre*!" Êle não possuía mais corpo. Apenas a cabeça e os ombros iam subindo pela bacabeira. A mulher defendeu-se furando-lhe o pescoço com a casca do cacho de bacaba que tinha na mão e fazendo-o cair por terra, onde os índios acabaram de matá-lo.

Os índios não temem mais a perna-ponteaguda de *Tedjuáre*, de quem aprendarem o valor do osso em ponta. Uma das armas prediletas dos *Kayapó* é o *rop-í*, a lança feita com ponta de tíbia de onça.

27. *O mito do castanheiro*

Contam os índios que a castanheira do Pará (*Bertholletia excelsa*), atualmente a rainha das selvas por ser a árvore mais alta, ocupa hoje o lugar que outrora pertenceu à bacabeira. Antes de chegarem às matas setentrionais, não conheciam outra castanha além da sapucaia.

Dizem que foi grande a admiração quando certo caçador chegou na aldeia com o primeiro ouriço de castanha do Pará. No dia seguinte, o descobridor levou um cunhado para ver a estranha árvore e, para melhor examinarem o fruto e a fôlha, subiram ambos por ela acima. Naquêl tempo, a castanheira era pequena, mas tinha as fôlhas tão grandes

como hoje. Elas caíam ao chão lenta e demoradamente. Sem que o companheiro reparasse, o descobridor, que era feiticeiro (*ôaiangá*), colocou uma fôlha entre os dedos do pé, à guisa de paraquedas, e saltou.

Quando o índio sentiu a falta do outro na árvore, ficou espantado, principalmente quando o viu já em baixo. Perguntou como tinha descido. Mentindo, o pajé afirmou ter descido pelo tronco, no que o companheiro não quis acreditar. Afinal, o feiticeiro revelou o segredo da fôlha-paraqueda, mandando que o outro descesse da mesma maneira. Ele fez a tentativa, mas a fôlha não suportou seu pêso, e ele caiu e morreu.

Dias depois, quando os urubus acabaram de devorar o cadáver, o *ôaiangá* veio e, soprando sôbre os ossos, fez com que se unissem e revivessem. Levantando-se, o ressuscitado perguntou o que lhe tinha acontecido e, quando soube, ficou com muita raiva. Apanhou uma palma de bacabeira e com ela surrou o tronco da castanheira. Esta, emitindo uma zoadada como de cachoeira, começou a crescer, à vista de ambos, esticando-se palmo a palmo à medida que recebia as pancadas.

O homem só deixou de surrar quando não aguentava mais de cansaço. Mas então a copa da castanheira já tinha sobrepujado as demais árvores da floresta, transformando-se, assim, na rainha das selvas que até hoje é.

28. O primeiro machado de ferro

O machado original dos Kayapó é o "*ukát*", feito de pedra. Naquele tempo era difícil a extração de mel de abelha e palmito. Um índio, andando perdido pela mata, viu um homem-macaco (*Kubē-kukoi-tá*) espreitando-o de uma árvore. Andava êste com um machado de ferro no ombro, amarrado com embira.

"Dá-me o machado para eu também poder comer palmito e mel", gritou o Kayapó.

"E' só êste que tenho!", respondeu o homem-macaco.

A conversa tornou-se hostil e quando o Kayapó lhe atirou uma flecha, o homem-macaco arremessou-lhe o machado.

Na aldeia, o machado de ferro despertou grande interêsse e muitos índios viajaram até as terras dos homens-macacos na esperança de adquirir outros.

Mas hoje é mais fácil roubar os machados dos *Kubē-krút* (os Homens de Metal, os brancos) do que de *Kubē-kukoi-tí*.

29. O Lago dos Cães

E' difícil encontrar índios, por mais isolados ou intratáveis que sejam, que não possuam cachorros domesticados.

Que o cão não é indígena é indicado pelo vocabulário das várias tribos que não fazem distinção entre caninos e felinos e empregam o diminutivo de onça (*iauára* em tupi, e *rop* em jê) para descrevê-lo.

De onde vem? A resposta mais razoável é que foi adquirido dos civilizados ocupantes da mesma terra, em contactos pacíficos ou belicosos. E, no caso, o cão tem andado muito na frente de seu dono e domesticador, penetrando a "cortina verde" das malocas e precedendo o homem civilizado de dezenas de anos.

Mas, para o índio, o cão teve princípio mais digno, origem mais nobre do que o quintal do branco. Vem, como a onça, do Lago dos Cães, que a tradição localiza na vastidão de Mato Grosso.

E contam os índios:

Por ocasião de certa festa, as mulheres jovens estavam se pintando para dançar. Entre elas, apenas uma se mostrava triste e indiferente aos preparativos. "Agora é a tua vez", disseram as outras. "Por que estás tão triste?" "Acaso é meu marido rapaz novo como os de vocês?", replicou ela.

A queixa da mulher foi ouvida por um sobrinho do velho marido, que foi logo contar-lhe que ela o tinha chamado de velho decrépito perante as outras. O marido sentiu-se humilhado, deixou de comer, abandonou a festa e passou dias inteiros imaginando...

Uma noite, o velho saiu para o meio da praça e cantou uma canção nova que ninguém conhecia. Depois enunciou que se ia embora para nunca mais voltar. Levou consigo a mulher e parentes mais próximos.

Foram para muito longe e tiveram muitas experiências que os índios se perdem em contar. Por exemplo, chegando os viajantes aos confins da Terra Firme, um deles não viu um pântano à sua frente e se atolou irremediavelmente. Foi ali que os índios aprenderam a fazer a balsa, pequena plataforma rústica em que transportaram para o outro lado a bagagem que levavam. Até hoje muitas tribos jê, que não fazem canoas, usam as balsas inventadas naquela viagem pioneira.

Além do pântano, encontraram onças numa quantidade inimaginável. Verificaram que elas vinham de um lago que era a matriz de todas as espécies, inclusive do cachorro comum.

Quando depararam com um lugar muito escuro, que era a famosa Fonte das Trevas, alguns, medrosos, resolveram voltar à aldeia e o fizeram levando alguns cachorros, que ali se multiplicaram até as proporções atuais. Os outros atravessaram a quase interminável Fonte das Trevas, usando fachos de palha seca, que prepararam em grande quantidade, juntamente com mantimentos, antes de penetrar na escuridão.

Fizeram uma maloca nova do outro lado daquele lugar de perigos e tomaram o nome de Suyá, nome esse coníservado até hoje; são, porém, conhecidos na maloca original como "Kruatira" ou Flecha Comprida.

30. *Relativo aos piolhos*

Quem, dentre os que conhecem a vida de aldeia, não terá ficado admirado ao ver as índias catarem piolhos? E ainda mais ao notar o prazer com que elas põem fim à existência dos parasitas, triturando-os com os dentes como se dêles se vingassem?

Os piolhos datam do tempo de um velho mau, de nome *Krã-kam-djuáre* (Dentes na Cabeça). Chamava as cunhãs novas (*Me-kureré*) para catá-los. Mas, escondidos entre seus longos cabelos, o velho tinha dentes com que mordida os dedos das mulheres. Depois de assim provar-lhes o sangue, matava-as, pois era antropófago.

Um dia, o velho chamou uma mulher bonita, que, ao sentir os dentes a mordê-la, gritou "Ai... ai... ai...". Mas quando os parentes perguntaram o que era, ela teve medo de contar. Desejava fugir da aldeia. Porém, não sabia como sair sem que o velho o soubesse.

Havia, na casa da mãe da moça, um tatu amigo, que se ofereceu para cavar um túnel, ligando a casa à floresta, para além d circunferência das casas. Foi assim que a mulher escapou pelo túnel, deixando um periquito amigo a cobrir a entrada com as asas.

Mas o velho não demorou a descobrir a fuga da mulher e a segui-la. Desta vez ela achou um amigo na pessoa da Garça (*Kubē-kamrí*), que a engoliu, deixando para fora do bico apenas o fio do colar de madreperola que ela usava. Tendo passado o perigo, puxou o fio e extraiu a mulher.

Mais tarde, foi o Jacaré (*Kubē-mi*) que se mostrou amigo, atravessando o rio com ela nas costas. Ao chegar à margem de outro rio, com o inimigo sempre a persegui-la, a mulher viu-se só e sem proteção. Casualmente, lançou na água um pedacinho de pau. No mesmo instante, êle foi devorado pelas piranhas. A mulher jogou outro pedaço, mais grosso, que também caiu nos dentes das piranhas. Foi quando ela teve a idéia de fazer um caminho falso (*prù-kaigó*), deixando suas pegadas bem visíveis, até a beira da água, para dar a impressão de ter passado a nado. Feito isto, escondeu-se na mata.

Chegou o adversário muito enraivecido e, cheio de pressa, ao ver o rastro da mulher, precipitou-se nas águas, sem notar as piranhas que logo lhe deram fim à existência.

O velho "Dentes na Cabeça" não existe mais para perseguir as mulheres. Mas restaram seus piolhos para atormentar os mortais.

31. *A origem dos índios Jurúna*

Havia em certa árvore uma lagarta grande, preta e com a cabeça encarnada. Era encantada (*ôaiangá*), e à noite, quando os homens da aldeia iam caçar, assumia a forma humana e seduzia as mulheres que ficavam sós.

Um menino relatou o caso ao pai e êste resolveu passar uma noite acordado para se certificar do fato. Nesta noite, a lagarta não virou homem, mas o índio viu os muitos filhos da lagarta descerem da árvore à procura das mães. Depois de se fartarem, as lagartinhas voltaram à árvore.

Para se vingar, o homem acendeu um fogo embaixo da árvore, fazendo as lagartas pipocar com estalos que pareciam tiros de espingarda.

A lagarta-mestra não morreu com os filhotes. Ganhando o rio, foi-se embora, erguendo, curvando e arrastando o corpo por cima da água, à maneira das lagartas quando andam.

Mais tarde, pela mesma água, apareceram os índios Jurúna, que os Gorotíre chamam de "*Ngói-ren*" (remadores), pois fazem canoas e gostam muito de viajar por água. E os Jurúna vinham munidos de espingardas, que os Gorotíre não conheciam, acreditando-se que dessem tiros para vingar os estalos causados pelo fogo kayapó ao queimar os corpos dos progenitores da tribo.

32. *A vinda dos brancos*

No tempo em que os índios moravam à beira da Água Grande, um grupo de rapazes deparou com uma grande casa de cupins. Era de barro e o seu tamanho excepcional chamou-lhes a atenção. Atiraram-lhe algumas flechas e depois o furaram com as lanças (*rop-i*).

Mas os habitantes eram cupins-feiticeiros (*ôaiangá*), que, na sua raiva, investiram contra os perseguidores, obrigando-os a fugir. Não havia onde se abrigar senão na água. Os índios mergulharam, e os cupins os seguiram.

Todos os índios desapareceram, com exceção de um, que escapou para contar a história.

Tempos depois os cupins voltaram, porém em forma de homens brancos, em barcos movidos a vela, desenvolvimento das asas de que os cupins são dotados ao sair do chão com as primeiras chuvas. Entre êles havia soldados (*Krã-kam-ngoira*) e padres (*ôaiangára*).

A palavra para "soldado" significa "panela na cabeça", referindo-se aos capacetes de metal usados pelos conquistadores. Os índios Urubus e Tembé, que são tupí, usam uma expressão que significa "casca de jabuti", com referência à armadura de aço que lhes defendia o corpo.

Como prova da origem humilde da raça branca, em contraste com a dos Homens do Céu, que são os índios, indicam as casas de barro vermelho, cheias de compartimentos, que os civilizados do interior ainda fazem e que faziam em escala mais reduzida quando viviam na terra como térmitas.

NOTA

(1) Os índios afirmam que os machados usados eram de ferro e não de pedra. Vê-se que o milho é muito mais antigo que a lenda, pois foi somente com a vinda dos civilizados que o machado de ferro apareceu.

ESTUDOS SÔBRE A ACULTURAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS DO BRASIL *

Eduardo Galvão

(Museu Paraense Emílio Goeldi)

No congresso de americanistas reunido em Nova Iorque no ano de 1949, sob o tema aculturação foram apresentadas apenas duas comunicações com referência ao Brasil. Uma, de Wagley, sôbre a cultura do caboclo da Amazônia, e outra, de Willems, sôbre o habitante rural da região sul do país. O ameríndio é citado nesses estudos apenas como elemento que històricamente contribuiu para a atual configuração das respectivas culturas regionais.

E' significativo o fato de essas duas comunicações, apresentadas no Congresso de maior interêsse de estudos americanistas, se referirem à aculturação de populações rurais brasileiras. Sem refletir o que um julgamento mais apressado poderia qualificar de abandono do estudo da aculturação de grupos indígenas, exprimem uma fase de ampliação dos objetivos de estudos antropológicos no Brasil. O índio deixou de ser o foco exclusivo de interêsse e o que se procura é o conhecimento històrico e funcional da transmissão de traços culturais do indígena aos demais contingentes de nossa população — em outros têrmos, a resultante do fenômeno de "aculturação" que resultou do contacto entre índios, europeus e africanos. A caracterização da cultura dessas sociedades rurais constitui elemento indispensável para se aferirem com a necessária precisão os fenômenos de mudanças e transição que sofrem os grupos indígenas em suas relações com nossa frente pioneira.

Nos últimos anos tem se multiplicado pesquisas sôbre populações rurais, e na maioria dos casos conduzidas por antropólogos que tradicionalmente se dedicavam à etnologia do índio, mas os estudos sôbre "aculturação" de grupos indígenas também foram intensificados em ritmo e amplitude. Selecionar alguns dêsses estudos para discuti-los aqui, seria tarefa difícil. Repetiríamos na prática a comunicação do professor Baldus, pois nos trabalhos mais recentes, a partir de Nimuendajú e dêsse etnólogo, seguindo com os de Wagley, Schaden, Watson, Oberg, Altenfelder Silva, Ribeiro, Galvão, Murphy e Hohenthal, mesmo quando não trazem, como acontece em sua maioria, definido em título principal ou subtítulo o tema

(*) Trabalho apresentado à 1a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro em 1953.

aculturação, constituem, todos êles, análises de culturas indígenas em transição, e em que o principal fator de mudança deriva de uma situação de contacto com populações rurais brasileiras. Êsse contacto pode ser permanente, esporádico ou, em alguns casos, apenas envolvente ou indireto.

Os Timbira estudados por Nimuendajú, os Tapirapé por Baldus e Wagley, os Boróro e Kaingáng por Baldus, os Terêna e as tribos do nordeste e noroeste de Mato Grosso, por Oberg e Altenfelder Silva, os Kadiwéu e Urubus por Ribeiro, os Kayuá por Watson, os Tenetehára por Wagley e Galvão, os índios xinguanos por Oberg e Galvão, os índios do Nordeste por Hohenthal, os Mundurukú por Murphy, (os trabalhos dêstes dois últimos ainda não publicados) são exemplos de diferentes fases de transição. Para alguns, como os grupos Kayapó, os Nambikuára e os xinguanos, os contactos diretos com o habitante rural são hostis ou esporádicos. Nesses contactos atuam elementos pioneiros isolados, o seringueiro, o garimpeiro ou os agentes do S.P.I., sem capacidade de intervenção maciça e permanente na cultura indígena. Apesar da natureza dêstes contactos, muitos elementos nossos foram adotados pelos indígenas, desde instrumentos de ferro, armas de fogo até doenças. Mais que a preocupação pela difusão dêstes traços, os etnólogos que estudaram êsses grupos focalizaram sua atenção nas mudanças totais promovidas não apenas pela adoção do facão ou do machado de ferro, mas pelo próprio fato de envolvimento da sociedade indígena pelas povoações rurais. A retração dos territórios de agricultura de caça e coleta, a diminuição de população em consequência de contágio de doenças, a modificação de status e prestígio social advinda da posse de artigos importados, a desorganização das instituições sociais, são fenômenos que em relação a êsses grupos citados não poderiam ser estudados sob a epígrafe da *aculturação*, em sua definição rígida, que exige como condição essencial o *contacto direto e contínuo* entre grupos portadores de culturas diversas.

Grupos indígenas, como os Kayuá, Kadiwéu, Terêna e Tenetehára, já estão envelhecidos no contacto permanente com a nossa sociedade rural, que em alguns casos data de dois ou três séculos. O índio age aí como elemento receptor simplesmente. A transmissão de traços segue uma direção, partindo da cultura do caboclo para a do indígena. Os elementos culturais dêste já não são aproveitados pelo caboclo, o qual em gerações passadas saturou, por assim dizer, a sua capacidade de assimilação de traços do ameríndio. A aplicação do conceito de *aculturação* estaria metodologicamente correta para o estudo dessas situações. Entretanto, tem sido de modo relativamente frouxo e em algumas das monografias o acento principal recai sôbre problemas de assimilação ou de mudança cultural. Mais que a verificação, o registro do mecanis-

mo de mudanças ocorridas nessas culturas indígenas, o investigador é chamado a explicar a mudança dessas culturas no sentido de sua assimilação à cultura nacional. Mesmo quando o índio se retrai e reage no sentido de retôrno à condição tribal, valorizando os elementos tradicionais e o seu status de *índio*, tal como sucede para os Canelas, Xerênte e Apinajé, estudados por Nimuendajú, ou entre os grupos tribais do Nordeste e do Sul que habitam regiões de forte densidade demográfica e que algumas vêzes são definidos como *índios aculturados*, essa atitude é um mecanismo de assimilação. A única coisa que permite a êsses índios, na competição econômica com o "branco", manter a posse de uma gleba ou de garantir a si próprios um mínimo de assistência é fazer valer sua condição de *índio*. Dêsse ponto de vista, um dos estudos mais promissores, será o de Hohenthal sôbre os grupos do Nordeste. A maioria dos estudos citados, embora sem desprezar êsses aspectos chamados de aculturação, se orientam mais para a identificação dos padrões tradicionais, menos para as semelhanças entre índios e caboclos.

Dadas as dificuldades que para efeitos de um balanceamento crítico encontraríamos em distinguir os estudos de aculturação sob uma definição rígida dêsse conceito, achamos mais construtivo para a nossa reunião de hoje, discutir o conceito de aculturação em si mesmo.

Mesmo anteriormente à clássica definição do têrmo segundo o Memorando de Redfield, Linton e Herskovits, a *aculturação* já era um conceito usado para definir as resultantes culturais do contacto entre dois povos. Estudos de difusão foram, como ainda são, estudos de aspectos selecionados de aculturação. Preocupa-se o investigador pelo mapeamento da distribuição de determinados traços, transmitidos de um povo a outro, mesmo quando o contacto dêsses povos não fôsse direto ou permanente, condições pelas quais se veio a distinguir aculturação de difusão. O mais importante, porém, foi dirigir o interêsse da investigação para o mecanismo de mudança cultural em processo. A situação de contacto direto e permanente entre dois ou mais povos, e o que disso resultava, trocas culturais, fornecia ao investigador uma condição de laboratório para o estudo dos processos envolvidos nessas trocas. Justifica-se, por isso, o empenho dos pioneiros nesse campo em caracterizar os fenômenos estudados, de um modo que nos parece hoje demasiado rígido, senão insatisfatório como instrumento de pesquisa.

Aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contacto direto e permanente e das conseqüentes mudanças nos padrões culturais dêsses grupos. Distinguiu-se aculturação de mudança cultural, de que é um aspecto, e de assimilação, que pode ser uma fase de aculturação, e ainda de difusão, que, embora concorrente ao processo de aculturação, necessariamente não exige o contacto entre povos. Essa con-

ceituação foi posteriormente criticada pelos próprios autores, especialmente porque deixava de caracterizar a "natureza" do fenômeno e pela dificuldade de estabelecer um critério adequado para definir a situação de contacto. Em casos conhecidos, fenômenos que poderiam ser considerados como de aculturação, resultavam não do contacto maciço e permanente entre duas sociedades, mas da influência de uns poucos indivíduos sobre uma dessas sociedades. A atuação de missionários, por exemplo.

Outra dificuldade residia em estabelecer os limites entre "aculturação" e mudança cultural, pois em muitos casos o empréstimo e a adoção de um traço cultural são sincrônicos com modificações que derivam de forças internas da cultura receptora.

O problema não é de terminologia, mas de atitude teórica diante do fenômeno de mudança cultural, seja ela resultante de fatores internos, inerentes à própria cultura, seja resultante de contacto entre dois povos, ou de ambas as causas.

Vejam os dois exemplos, o primeiro com referência aos índios Kayapó e os xinguanos. Aquêles são índios hostis, êstes pacíficos, mas cujo contacto com sertanistas data de apenas dez anos. Apesar da ausência de relações permanentes com civilizados, êstes grupos já possuem considerável acervo de artigos de nossa cultura — ferramentas, armas, objetos de adorno, tomados em ataques a povoados sertanejos ou adquiridos por via de outras tribos.

O empréstimo cultural não se limitou apenas a êstes objetos. Ocorreram outras modificações. Alteraram-se as relações entre aldeias e a própria estrutura social tende a ser influenciada, especialmente no que se refere ao status de chefia. Entre os Kamayurá, reconhecia-se a autoridade e o título de um *capitão*, patente que lhe é dada por funcionários do S.P.I., em uma viagem que êsse indivíduo realizou em tempos anteriores à atual penetração do Xingu. Não satisfaria a um etnólogo a catalogação dêstes fenômenos de mudança em categorias de difusão e de aculturação, o fato que realmente interessa é o processo de mudança. A simples presença de civilizados em torno de um território indígena, mesmo quando não se estabelecem relações diretas, é um fator condicionante de mudanças na cultura indígena.

O segundo exemplo se refere a índios cujo contacto direto e permanente com civilizados data de dois ou três séculos. Caso "típico" de aculturação, como se pode observar entre os índios Tenetehára, do rio Pindaré, Estado do Maranhão. Mas os objetivos de uma pesquisa etnológica seriam falhos, se limitados neste caso a "fenômenos do nível aculturativo", segundo o conceito clássico. O fulcro da mudança cultural dos Tenetehára resulta não apenas dos empréstimos, não apenas de ferramentas, introdução de novas espécies de cultivo, e a sua mobilização para

a coleta de babaçu, como das relações econômicas entre índios e civilizados. Se foi importante a transformação de uma agricultura de subsistência em uma de produção de comércio, a oscilação de preços na praça nacional e estrangeira para o babaçu, principal produto de coleta e via de integração do Tenetehára na economia local, é um dos fatores condicionantes de assimilação e de mudança cultural dêsses índios.

Diante dêsses problemas, uma abordagem limitada apenas a aspectos que poderiam ser considerados "aculturativos" teria pouco valor. Na realidade, as culturas indígenas têm sido aproximadas de maneira mais inclusiva. O nosso conhecimento do ameríndio está agora alcançando um nível mínimo de suficiência, e os ensaios de caracterização de áreas regionais sômente agora vêm de ser iniciados.

Nas monografias sôbre grupos indígenas os capítulos de aculturação ou de mudança cultural sofrem ainda de certa limitação que advém da falta de conhecimento da cultura cabocla ou da frente pioneira que entra em contacto com o índio. As observações, ou a constatação de aculturação são acentuados em tôrno de alguns elementos de cultura material, como ferramentas, roupas, utensílios domésticos e idéias religiosas. Nossa preocupação maior tem sido a de reconstituir a cultura tradicional. O que não está errado, pois essa reconstrução histórica é essencial para se compreender o mecanismo das mudanças que tiveram lugar, mas que de certo modo nos tem tolhido, ou pelo menos, não facilitado a visão de problemas mais dinâmicos. O objetivo da antropologia, afinal de contas, não é apenas descrever as culturas indígenas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural. Em outros termos, buscamos generalizações sôbre o fenômeno cultural, não apenas a etnografia das tribos do Brasil.

Devemos esquecer um pouco aculturação e pensar mais em assimilação. Em nossa monografia sôbre os índios Tenetehára, nos deixamos empolgar pelo ritmo relativamente acelerado de transição dessa cultura indígena para os padrões brasileiros. Embora o grupo mantenha sua unidade tribal e possa ser distinguido da população cabocla por uma configuração cultural diferente, são evidentes os sinais de desgaste da cultura tradicional e as de substituição de valores tribais por outros, brasileiros, resultantes do impacto de trezentos anos de convívio geralmente pacífico com nossa sociedade rural. Concluimos que não demoraria talvez mais que uma ou duas gerações para que os Tenetehára se transformassem em caboclos. Sômente a experiência que adquirimos no Serviço de Proteção aos Índios, onde nos familiarizamos com uma variedade de situações de contacto e assimilação de grupos indígenas, nos permitiu uma perspectiva mais correta. E' bem possível que os Tenetehára em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que

a de aderir à cultura cabocla, a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do Sul do país, onde, atingida certa estabilidade de população e de relações com os "brancos", e a consciência da impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto em seu degrau mais inferior, o índio resolve permanecer *índio*, categoria sócio-cultural que lhe garante condições de sobrevivência e de status social nas comunidades regionais.

Um outro problema é o de modalidades de aculturação. Embora não tenhamos até o presente um trabalho sobre o assunto, exceto aquele pioneiro de Baldus, que data de 1937, sob o título "A mudança de cultura entre índios do Brasil", constantemente discutimos as prováveis causas de alguns grupos se "aculturarem" com maior facilidade que outros. O caso padrão se refere aos Timbira ou aos Karajá, notados por sua aparente resistência à assimilação, e a grupos Tupí, pela receptividade que julgamos possuírem para nossos traços culturais. As explicações desse fenômeno têm sido várias. As mais satisfatórias se referem ao que se pode chamar "distância cultural". Nesse sentido, os primeiros (Kayapó e Karajá) participam de culturas de tal modo especializadas ao ambiente e com tais características que as afastam muito daquela dos caboclos, em cujo substratum cultural se identifica muito do Tupí. É uma hipótese a se verificar, mas que, mesmo comprovada, está a exigir estudo mais detalhado. Os fatores de resistência e de apêgo a padrões tribais parecem a nós residir mais em causas que dizem respeito à expansão da população sertaneja brasileira. Um fato que tem sido pouco salientado é que esses grupos mais resistentes ocupam em geral as zonas menos devassadas, mais inóspitas do planalto central, e onde não se registraram tentativas de assimilação do índio e fixação do caboclo, ou aquele não encontrou um lugar permanente na economia regional. A resistência desses grupos é uma condição de sobrevivência. Em outros casos a súbita expansão de população brasileira que se defronta com grupos indígenas pouco numerosos não permite um espaço de tempo necessário a uma acomodação. O índio se retrai ou é empurrado para mais longe. Seu pequeno número o coloca em posição de inferioridade, de minoria étnica, sem outra alternativa que a de perecer. É o caso, por exemplo, dos índios do Xingu, que, a despeito do grande número de tribos, estão em vias de extinção. A maior delas possui pouco mais de 140 indivíduos. De um período de isolamento vieram a se defrontar há cerca de dez anos com aviões, máquinas e um tipo de colonização em que seu braço não será reclamado. Sem um lugar nessa economia e sem uma densidade demográfica que possa resistir ao desgaste forçado pelas circunstâncias do contacto, principalmente a diminuição de número pelo contágio de moléstias, tenderão a desaparecer, exceto se for desenvolvida uma política indigenista com eficiência bastante para lhes fornecer os meios de acomodação e assimilação.

Citamos êsse fator, porque nos estudos de aculturação e de mudança cultural está sempre implícita a condição de assimilação à cultura dominante e às perspectivas dessa assimilação. Embora os estudos de aculturação não sejam orientados, na maioria dos casos, com objetivos práticos de traçar programas de antropologia aplicada, é nesses estudos que os administradores encarregados da política indigenista têm procurado ou devem procurar inspiração para seus planos. A êsse respeito é interessante reproduzir o pensamento de Steward: Os estudos de aculturação não são, naturalmente, idênticos aos da antropologia aplicada, mas materiais para o estudo de ambos os campos serão muitas vezes os mesmos ou ao menos coincidirão; é necessário que um espírito de absoluta objetividade científica presida a ambos. De fato o administrador de qualquer programa estará muito mal servido se a pesquisa relaxar de qualquer modo suas diretrizes científicas ou fôr conduzida sem o fundamento teórico necessário.

As necessidades e os problemas para a pesquisa de situações de "aculturação" ou de mudança cultural para a América Latina, apontadas por Steward podem bem ser transpostas para a nossa condição regional.

Assim, em nosso país, quaisquer estudos de mudança cultural, ou, para usar do termo corrente, tomado praticamente como seu sinônimo, de aculturação, estão a exigir:

a) intensificação dos estudos monográficos sôbre grupos indígenas, orientados ao mesmo tempo para a compreensão da situação cultural em que atualmente se encontram, como para a reconstituição das mudanças que ocorreram, tomando-se como ponto de referência as culturas tribais até onde é possível reconstituir a história dessas tribos;

b) na base dêsses estudos a tentativa de caracterização de áreas culturais em esquemas menos simplificados que os atualmente em voga; áreas culturais tomadas aqui, não apenas no sentido de distribuição geográfica de um conjunto de traços e padrões, mas da relação dêsses traços ao meio ambiente;

c) pesquisa das comunidades regionais em contacto com as tribos indígenas, senão seu estudo intensivo, pelo menos um conhecimento das diretrizes culturais dessas comunidades, que são os fatores condicionantes da "aculturação" ou mudança cultural do índio. Em outros termos, passar de um inventário de traços de cultura para uma análise de interação de configurações culturais;

d) caracterização de áreas regionais incluindo a sociedade rural e as sociedades indígenas, o que alguns talvez chamariam de *faixas de aculturação*, mas que preferimos designar por etapas, mudança cultural no tempo e no espaço;

e) e, como corolário, o reconhecimento das diretrizes sócio-culturais dessas áreas regionais que atuam como fatores condicionantes da "aculturação", ou, como preferimos, da assimilação do índio.

E' evidente que a um único investigador a satisfação desses requisitos é praticamente impossível, tornando-se indispensável o trabalho de equipe e a colaboração inter-disciplinar. Do ponto de vista científico justifica-se plenamente o estudo monográfico de qualquer de nossas tribos indígenas, em qualquer estágio de aculturação, tomando-se como ponto exclusivo de interesse a tribo escolhida para pesquisa. Mas de qualquer maneira, e isso com especial referência às instituições que patrocinam as pesquisas antropológicas, faz-se mister a reunião de especialistas e a coordenação de suas pesquisas em torno de problemas de interesse teórico mais amplo que os de iniciativa individual. Não se trata de *dirigir* pesquisas etnológicas de modo praticista, mas de coordenar esforços e recursos para a análise de problemas de interesse teórico generalizado que realmente beneficiem nossa ciência. De outra forma continuaremos a marcar passo nas tentativas pioneiras, brilhantes em sua maioria, mas de resultados ainda aquém das possibilidades de seus realizadores e dos recursos utilizados nessas pesquisas.

LA ETNOLINGÜÍSTICA: DEL MUNDO DEL IDIOMA AL MUNDO DE LA CULTURA

Germán Fernández Guizzetti

(Departamento de Antropología Social, Rosario, República Argentina)

La ciencia en el Siglo XX. Es verdad corrientemente aceptada en Sociología del Saber, que cada época da una tónica característica a los tipos de investigación que desarrolla, al poner un especial interés en ciertos temas y en determinados modos de conocer. Ese interés, nacido de las inquietudes predominantes en dicho momento histórico, hace que las búsquedas se orienten hacia algunas parcelas de la realidad y que otras sean totalmente abandonadas o, lo que ocurre a menudo, ni siquiera descubiertas. De acuerdo con el medio social que condiciona la atención de los investigadores, estos prefieren unos temas a otros y, a veces, pasan ignorados campos enteros del saber, o, lo que es peor, se pretende que las técnicas y los esquemas de un grupo de ciencias — el que da la tónica del momento científico — sea válidamente trasplantado a otras disciplinas, cuyo objeto específico nada tenga que ver con las preferencias de los tiempos.

Todos sabemos que la ciencia del Renacimiento es orientada hacia la indagación del mundo físico y que los métodos y esquemas de la Físicoquímica incidieron en el saber científico y filosófico de la época. Por otra parte, nadie ignora que la revolución producida por las teorías de Darwin impregna el saber del siglo pasado de un biologismo no del todo deseable.

Cuál es la característica de nuestro momento científico?

En la época que desgraciada o afortunadamente nos toca vivir, se nota un creciente hastío por todo lo técnico, por todo lo objetivo, por todo lo no humano. Pareciera que hoy, en nuestro siglo XX, nos descubriéramos a nosotros mismos en nuestra vida individual y comunitaria. Un numeroso grupo de investigadores ha dejado de sentirse atraído por el mundo de los objetos físicos para volcarse al estudio de esa otra realidad que les es tan próxima y tan lejana al mismo tiempo: el hombre. El científico comienza a prestar menos atención al Mundo Exterior y a dirigir sus esfuerzos a la comprensión de sí mismo y de sus semejantes. El hombre ve en él, en su individualidad y en las relaciones que refieren su vida a la de otros hombres, un mundo nuevo y desconocido; se intuye uno y distinto a través de las diversidades carac-

teriológicas, históricas y culturales; se enamora de su mundo y del de sus prójimos, para comenzar a acercarse a esa Su realidad.

Ciencias psicológicas y ciencias antropológicas-sociales. El descubrimiento del YO explica el auge que han tomado las distintas ramas de la Psicología; o sea lo que, más acertadamente, podemos denominar Ciencias Psicológicas. El estudio del hombre individual — en sus caracteres diferenciales y en la unidad de su vida síquica — ha dado origen a un grupo de disciplinas que ya nadie confunde con las biológicas.

El descubrimiento del OTRO nos da la dimensión social de lo humano, el universo de la vida en Sociedad y de su concreción en Cultura, tema de la Sociología y de las Ciencias del Hombre — las *Kulturwissenschaften* de los filósofos alemanes. El estudio del hombre en su vida comunitaria y de los productos en que se concreta dicha vida comunitaria, constituye el objeto específico de este nuevo campo del saber, que nos presenta al hombre en sus diversidades étnicas y sociales a través de sí mismo y de los integrantes materiales y espirituales de su cultura.

Al respecto, es preciso aclarar que las ciencias antropológicas — con la natural excepción de la Antropología Física — y las sociales son consideradas como dos tipos de estudios diversos, no en virtud de sus diferencias metodológicas, ni por tener distintos objetos específicos de investigación, si no, pura y simplemente, debido a los diferentes puntos de partida originarios con que diferentes sectores de hombres de ciencias han emprendido el estudio de un mismo objeto. Antropología Cultural y Sociología nacen de DOS puntos de vista acerca de UN solo tema: la dimensión social de lo humano. Por ello, su natural evolución hace que tiendan a acercarse paulatinamente y nos permite preveer el momento — por cierto no muy lejano — en que ambos grupos de ciencias se confundan en una Antropología Social, concebida como la ciencia que trate del hombre en su proyección comunitaria; esto es, como el estudio de lo humano y sus creaciones, en cuanto el hombre es concebido como miembro de una comunidad determinada.

Los "interdisciplinary fields". Una característica de este nuevo tipo del saber consiste en que las diversas disciplinas que lo constituyen, no se distinguen entre sí por límites absolutos que las separen en forma tan tajante que todo intercambio resulte imposible; por el contrario, ellas presuponen la existencia de estrechísimas relaciones recíprocas.

La vida en sociedad genera necesidades y aspiraciones comunes que requieren una común satisfacción.

El hombre es una unidad; un complejo unitario forma también sus relaciones con los demás hombres, y una unidad referida al hombre y a sus necesidades es el conjunto de elementos que llamamos cultura, producto de la existencia en común. Ese carácter unitario de lo humano y de su dimensión social posibilita lo que los norteamericanos llaman "in-

terdisciplinary fields”; es decir, campos de investigación colindantes entre disciplinas diversas. Todo ello hace que, en el plano de las ciencias del hombre, predomine la investigación monográfica por temas y que puedan surgir, de la colaboración interdisciplinaria, nuevos tipos de saber antropológico-social. La Etnolingüística es precisamente uno de esos “interdisciplinary fields”. Más adelante veremos entre qué disciplinas debemos colocarla.

Signo y Sistema Idiomático. Dentro de esa unidad que es la dimensión social de lo humano, situamos al fenómeno idiomático.

En mi comunicación al Primer Congreso Argentino de Psicología, expuse un intento de sistematización del hecho lingüístico según el lenguaje cumpla una función eminentemente individual: la de expresar o cumpla una función eminentemente social: la de servir de instrumento para la comunicación entre los hombres.

Siguiendo a la Escuela Ginebrina, llamo “habla” al producto del primer y primario aspecto de la “Función Simbólica”, o sea del aspecto expresivo. En cuanto al segundo aspecto, al concretarse de las formas comunes del lenguaje en un medio social y cultural determinado, prefiero — apartándome de dicha Escuela — utilizar la expresión “idioma”; al que defino como el conjunto sistemático de isoglosas propio de una comunidad determinada.

Ahora bien, la Función Simbólica, en la doble faz que nos presenta presupone Signo, y todo Signo es, según definición tradicional, el conjunto de relaciones entre un “significante” — en el hecho lingüístico, la materia fonética — y un “significado” de naturaleza distinta a la de aquél — en nuestro caso, exolingüístico.

Cuando al definir el idioma hablamos de sistema, debemos tener en cuenta que los esquemas idiomáticos, en cuanto sistema de significantes, esconden un sistema de significados correlativos que le da su razón de ser.

Cuál es este sistema? Es posible alcanzarlo, tomando como punto de partida las estructuras idiomáticas?

A estas preguntas pretendo contestar en el presente trabajo.

La cultura como sistema. La función. Ya dije que existía una dimensión social de lo humano; que el hombre vive en comunidad, y que ese vivir en comunidad trae aparejado la satisfacción de necesidades comunes mediante lo que los antropólogos llaman elementos integrantes o productos de cultura; cuyo conjunto forma, asimismo, un sistema perfectamente unitario; dentro del cual cada elemento tiende a satisfacer una, o un grupo de necesidades.

Esta relación entre el elemento de cultura y la necesidad que satisface, es lo que los antropólogos llaman *función*.

Malinowski nos habla de necesidades primarias y derivadas; de necesidades de índole biológica y de necesidades que nacen de lo social.

No estoy de acuerdo con el biologismo que, a veces, supone este tipo de concepción funcional; ya que en su teoría Malinowski no aclara expresamente que existan necesidades primarias esencialmente espirituales y que, por otra parte, también las derivadas del vivir comunitario inciden sobre la satisfacción de impulsos biológicos — los ritos de iniciación sexual por los que pasa el adolescente en las sociedades primitivas, son ejemplo característico. A pesar de ello, creo que no se puede dejar de concebir la cultura como un conjunto coherente de elementos materiales y espirituales; conjunto sistemático perfectamente unitario y tendiente a la integral satisfacción de las necesidades sicosomáticas del hombre en su vida individual y societaria.

Función del idioma. En una determinada cultura, cada uno de sus integrantes satisface una necesidad correlativa. Si consideramos al idioma como producto de cultura, tenemos que su función es doble: por un lado, la de satisfacer la natural necesidad comunicativa de los miembros de un grupo y, por otro, la no menos conciente, de simbolizar lo característico, lo idiótico, lo propio de la comunidad. La conciencia del hablar de tal manera y no de otra, ha sido desde siempre la norma que han seguido los grupos sociales — y muy especialmente, los pueblos o Etnias — para diferenciarse entre sí.

Previamente a la definición de la Etnolingüística debo dejar sentada la doble característica del idioma: 1) Como producto social del lenguaje y, por onde, como sistema de signos cuya función es comunicativa y 2) Como sistema simbólico de otro sistema: la cultura.

El carácter significativo de lo lingüístico supone, por lo tanto, una relación entre el sistema idiomático de significantes y el sistema cultural de significados *susceptible de ser comprendido*.

He afirmado anteriormente que el idioma es el producto del aspecto social de la función simbólica; es el modo de hablar de un grupo social determinado, producto de una comunidad de hábitos lingüísticos colectivos.

Ahora bien, las relaciones entre qué tipos de idioma y qué tipo de sociedad estudia la Etnolingüística?

La Etnia. Los antropólogos llaman Etnia al grupo humano en el cual la cohesión social que une a sus miembros entre sí, se basa en la unidad de formas de vida, de vocación histórica y de concepción del mundo o Cosmovisión; es decir, la Etnia se caracteriza por ser el conjunto de individuos con la misma cultura.

Teniendo en cuenta que la cultura comienza donde termina el instinto y concluye en el plano de lo cosmológico, veremos que, dentro de este esquema que sintetiza los integrantes culturales de un pueblo, la

cosmovisión es el de mayor importancia, ya que nos da la cosmología consciente o inconsciente de una nación o de un círculo cultural; concepción del mundo que enmarca y condiciona los restantes productos de cultura.

La etnolingüística

Definición. De lo expuesto se desprende que la Etnolingüística estudiará las relaciones entre el idioma y el grupo humano caracterizado por su comunidad cultural: la Etnia.

Ya estamos en condición de definir nuestra disciplina, afirmando que tiene por objeto el estudio de lo idiomático en cuanto simboliza la totalidad de la cultura; es decir, que *se trata de una ciencia social que investiga los productos de cultura y las resultantes de los contactos culturales mediante una interpretación comprensiva de las estructuras idiomáticas y de su evolución.*

Este estudio abarca tanto los elementos materiales como los no materiales de la cultura.

Quizás el aporte más importante de la Etnolingüística sea, como veremos más adelante, el que ella efectúa a la Sociología de Conocimiento; ya que, sólo mediante ella, es posible reconstruir con alguna precisión la cosmovisión inconsciente que presupone toda concepción del mundo; penetrando así en las más recónditas profundidades del Espíritu Colectivo. De este modo podremos llegar a las leyes que rigen el funcionamiento del pensar colectivo y a la visión de conjunto que la comunidad cultural posee del mundo circundante, reflejadas ambas en el idioma.

El Espíritu Colectivo. En la conferencia que pronuncié en la Sesión Solemne del Primer Congreso Brasileño y Jornada Latinoamericana de Psicología del 3 de diciembre de 1953, expuse un intento de definición del Espíritu Colectivo, con referencia a la totalidad de la cultura, afirmando que era ésta la realidad sicosocial no sustantiva (funcional) exterior a los miembros de la sociedad — aunque estos sean sus creadores, sin los cuales carece de sentido — y, a la vez, interior a los mismos en cuanto se redistribuye en cada uno de ellos. Esta realidad no sustantiva está formada por los aportes individuales comunes, en cuanto comunes y propios del grupo socio-cultural. En estos aportes podemos distinguir:

a) *Isonoemas.* Un isonoema representa un conjunto de fenómenos sicosociales del tipo intelectual.

b) *Isobulias.* Cada isobulia representa fenómenos sicosociales de tipo volitivo, modos comunes de querer de un grupo.

c) Podemos agregar también los *isoestemas*, o sea los modos comunes de percibir la realidad exterior. No debemos olvidar que la imagen perceptiva es el resultado de una síntesis y que, en toda síntesis humana, aunque no sea ella de carácter intelectual, inciden factores culturales. El

hombre percibe y fragmenta la realidad según los esquemas de "su" mundo, según el mundo heredado por él de sus antepasados y del que participan todos los integrantes de "su" etnia. Al respecto, son interesantes las investigaciones realizadas sobre los nombres de los colores y su relación con las diversas formas, en que distintos pueblos sintetizan y clasifican un material de sensaciones cromáticas sicofisiológicamente idéntico, dada la comunidad de naturaleza de todos los hombres.

El Espíritu Colectivo que, creado por los miembros de una comunidad, vuelve para redistribuirse en ellos, nos presenta un doble aspecto: conciente e inconciente.

Dentro de lo que podemos llamar el Inconciente Colectivo, sitúo al Esquema Mental, parte de la cosmovisión del pueblo. Dicho Esquema Mental es el conjunto sistemático de las categorías mentales; a las cuales caracterizamos por ser representaciones colectivas inconcientes de carácter abstracto, no presentes en la conciencia clara de los distintos miembros de una comunidad cultural; pero que, a pesar de ello, inciden en la vida cotidiana y en el concretarse del vivir comunitario en los distintos elementos de una cultura.

Etnolingüística y cultura. Teniendo en cuenta este último y prescindiendo de las últimas consecuencias filosóficas, tenemos que la Etnolingüística posee como objeto principalísimo la investigación de los elementos no materiales de la cultura: del Espíritu Colectivo y, dentro de los Esquemas Mentales que forman parte del Inconciente Colectivo. Además, esta ciencia nos permite llegar a los principios y leyes lógicas que, en cierta medida, son traducidas por las estructuras morfosintácticas.

El idioma: léxico y morfosintaxis, nos da la materia prima para llegar al estudio comprensivo y acabado de los elementos materiales y no materiales de la cultura. Veamos un ejemplo del reflejarse en el léxico de los tipos de relaciones y de las instituciones en una comunidad dada. Hay tribus para las cuales el matrimonio entre primos resulta incestuoso. Por rara coincidencia, en el idioma que ellos hablan, la voz *primo* es la misma que sirve para designar a un hermano: lo que para nosotros son dos conceptos diversos para estos indígenas forman un sólo.

Esta investigación es posible, gracias a la relación de que hablé anteriormente entre el significante y su significado, y entre sistema de significantes y sistema de significados.

El idioma muestra un doble aspecto estático y dinámico, que por otra parte nos presentan todos los hechos sociales y, en consecuencia, la cultura.

La Etnolingüística nos permite también una doble investigación sincrónica y diacrónica. En el aspecto estático, la sincronía etnolingüística nos mostrará las diferencias culturales y principalmente las diversidades estructurales y funcionales entre los espíritus colectivos, en cuanto ella se refleja en el idioma.

En el aspecto dinámico (diacronia) veremos como evolucionan los idiomas correlativamente a la evolución de la cultura en sus elementos materiales e inmateriales, sistematizando las tendencias evolutivas en leyes funcionales de la evolución y de los contactos culturales.

Etnolingüística y ciencias de lo lingüístico. Si trazamos un esquema general de las disciplinas que estudian el fenómeno lingüístico, veremos claramente qué lugar ocupa en él la Etnolingüística.

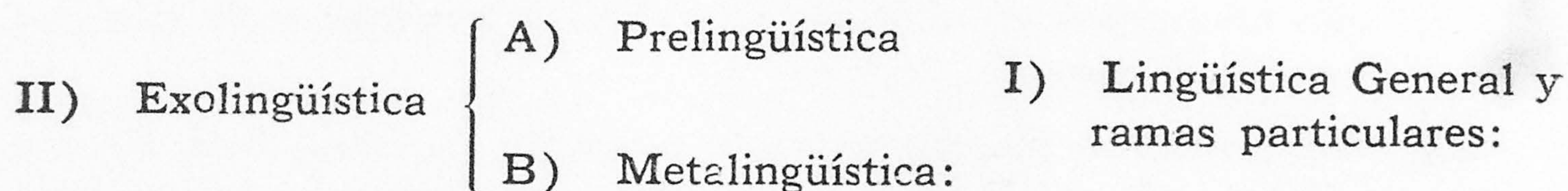
Podemos hablar de dos tipos diversos de disciplinas lingüísticas:

- 1) Las que estudian, en forma general y en particular, el hecho lingüístico en sí o siguiendo las diversas familias o grupos idiomáticos. Aquí encontramos la lingüística general, la tipología lingüística, la fonología, la morfémica, la lexicografía, la morfosintaxis y además las diversas ramas particulares de la lingüística: indoeuropea, camitosemita, algonquina, románica, finugria, tupiguaraní, etc. Estas distintas ramas estudian el hecho idiomático en sí y sin referencia a fenómenos de carácter extralingüístico.
- 2) Un grupo de disciplinas cuyo conjunto denominamos Exolingüística. En la Exolingüística podemos distinguir dos puntos:
 - A) una Prelingüística o teoría general del signo referida al lenguaje y sus productos que, como es lógico, es disciplina epistemológicamente precedente a todo tipo de investigación lingüística y
 - B) una Metalingüística o sea el grupo de disciplinas que estudian las relaciones del hecho lingüístico con fenómenos externos a él y pertenecientes al plano del significado. En la Metalingüística diferenciamos:
 - 1) La Sicolingüística o sicología del hecho lingüístico que presenta dos aspectos a) El principal, de ellos, el sicoindividual, estudia el conjunto de procesos síquicos que interviene en el acto de simbolizar con especial referencia a la sicopatología, a la sicología de los místicos, a la sicología evolutiva del niño, etc. b) El Sicosocial que tendrá por objeto fundamental el estudio de las leyes que rigen los procesos síquicos del simbolizar colectivo. Es decir que, partiendo de los productos idiomáticos concretos, inducirá las leyes sicológicas que rigen el mecanismo de los hábitos lingüísticos colectivos y de las tendencias evolutivas.

Este último aspecto o aspecto sicosocial, es el nexo de conexión entre la sicología del hecho lingüístico "stricto sensu" y la sociología del hecho lingüístico.

- 2) Una Sociolingüística o sociología del hecho lingüístico, disciplina que debe dividirse en tres campos correspondientes a otros tantos temas fundamentales. a) La relación de lo lingüístico con la sociedad en general, con especialísima referencia a los fenómenos de comunicación y al "status nascendi", origen de lo social. b) La relación de lo lingüístico con la distribución de los grupos sociales. c) La relación de lo idiomático con las formas de vida de los pueblos, es decir, con los elementos materiales y no materiales de la cultura y muy especialmente con estos últimos; con el problema de la cosmovisión.

Esquemmatizando tenemos:



1) Sicolingüística:

- a) sicoindividual
- b) sicosocial

2) Sociolingüística:

a) Sociolingüística General, que estudia las relaciones de la génesis de lo idiomático con el "status nascendi" de la sociedad, y con los problemas de la comunicación y la Sociedad.

b) Ecología Lingüística, que estudia las relaciones de los productos concretos del aspecto social de la función simbólica con la distribución de los grupos humanos.

c) **ETNOLINGÜÍSTICA**, cuyo objeto es investigar las múltiples relaciones entre la totalidad del sistema idiomático y la totalidad de los elementos materiales y espirituales de la cultura.

Como se vé, sitúo a la Etnolingüística dentro de un tipo de investigación metalingüística; en el plano de lo étnico y de lo psicológico social. Por lo tanto, como veremos más adelante, el método a seguir consistirá

en una interpretación etno-sicológica de lo idiomático; la cual requerirá como actitud fundamental del investigador, el esfuerzo mental que lo sitúe en el Espíritu Colectivo de las comunidades hablantes cuyo idioma investiga, esfuerzo que, para no resultar tan árduo y ser más frutífero, requiere previamente el conocimiento integral de la cultura a estudiar, en la diversidad de sus productos materiales y espirituales simbolizados en el idioma.

Fundamentos epistemológicos

I) *Lingüísticos*. El primer componente del vocabulo etnolingüística (del griego *ἔθνος*: estirpe) presupone diferencias según formas de vida; diferencias que, en este caso, son lingüísticas. Por lo tanto tenemos, como primera característica posibilitadora de este tipo de investigaciones, la natural diversidad estructural de los idiomas.

Edward Sapir ha tratado de reducir dichas diversidades a tipos de estructura lingüística y puede afirmarse que su intento es el mejor realizado hasta el presente.

No me detengo ahora a analizar los resultados de Sapir; tan sólo es necesario dejar sentado que estas diferencias de los sistemas idiomáticos entre sí, diferencias condicionadas por la cultura, dan el primer elemento que hacen factible el ir de lo idiomático a lo cultural y sico-social.

Junto a este carácter de las estructuras lingüísticas, tenemos que dichas estructuras son sistemas coherentes de *tipos* de significantes.

Como se ha de recordar, expuse ya, al hablar del signo y de su naturaleza arbitraria, que todo signifiante presupone relación con un significado en el que radica su razón de ser.

Ahora bien, a toda cadena lingüística de significantes corresponde una cadena extralingüística de significados y, por sobre todo, a cada tipo sistemático de estructura lingüística corresponde un tipo sistemático de estructura de significados. En virtud de ello, tenemos que la diversidad de estructuras significantes exige necesariamente una correlativa diversidad de estructuras o sistemas de significados.

Es preciso tener en cuenta que las categorías gramaticales no son las mismas para todos los idiomas y que las formas en que esas categorías cumplen su función en el discurso, también son diversas.

Este hecho ha sido más de una vez olvidado por aquellos que pretenden, para un sistema equis de categorías gramaticales, la absoluta validez universal. Hoy las categorías no se presuponen en la investigación lingüística sino que se inducen investigando las oposiciones internas entre los distintos elementos del discurso en la cadena hablada, y, del resultado de estas búsquedas, se extrae una paradigmática o tipología diversa en cada idioma o en cada familia lingüística.

El signo, en el hombre, es de naturaleza arbitraria y la elección de un sistema lingüístico depende de la elección inconciente de las etnias; elección condicionada doblemente por el acerbo tradicional y por las resultantes de los contactos y cambios culturales. Esta naturaleza arbitraria hace que debamos atribuir las diversidades estructurales de orden idiomático a "hábitos lingüísticos colectivos", a tendencias evolutivas que, en última instancia, son la proyección temporal de dichos hábitos lingüísticos, y, finalmente, a la totalidad del complejo unitario de la cultura. Todo ello hace que, a partir del idioma, al que ya he definido como estructura significativa sistemática de carácter social, sea posible llegar al plano de la cultura y, en especial, al del Espíritu Colectivo, estructura sicosocial reflejada en el idioma.

II. *Sociológicos*. Para Max Weber, lo social se caracteriza por tener un sentido determinado; cuyo sentido, en el caso del idioma, es precisamente lo investigable mediante la relación significante/significado. Además de este carácter de "hecho con sentido", que tiene el idioma, debemos recordar que lo sicosocial nace de los individuos en la interacción, para volver luego a ellos en un proceso de redistribución propio de todo hecho social.

Este carácter eminentemente redistributivo de la cultura y del Espíritu Colectivo hace que la totalidad de los contenidos de conciencia colectivos se redistribuya en los miembros de la comunidad para darnos el Espíritu Social de cada sujeto individual, dicho Espíritu Social constituye el aspecto que, en toda la vida síquica de un miembro de la comunidad, aparece como resultante de sus contactos síquicos con los demás miembros.

Esto posibilita que el investigador de lo sicosocial se transforme, al mismo tiempo y en virtud de la esencia humana de lo comunitario, en copartícipe de la realidad investigada.

Así realizado el estudio comprensivo, es factible que con un sólo informante — destacando en él lo que es estrictamente individual de lo que, en cuanto miembro de una comunidad cultural, ha aprendido de ella y recibido de sus antepasados — el investigador llegue a captar los aspectos culturales y sicosociales de la etnia a la que aquél pertenece. En este caso se prescinde del individuo para considerar al hombre como una resultante cultural.

Un buen informante, perfectamente compenetrado de su idioma y de su cultura, es la vía más segura para la interpretación de los datos culturales y ayuda enormemente a ese ir de lo idiomático a lo sicosocial, objeto de la Etnolingüística.

No puedo acá dejar de recordar y hacer expreso mi agradecimiento a mi primer informante guaraní: D. Néstor Romero Valdovinos que

me hizo captar aspectos desconocidos de la cultura inmaterial y del idioma guaraní.

Como se verá más adelante, el carácter redistributivo de lo social y el común denominador de lo humano posibilitan lo que Weber llama "reviviscencia endopática", o sea el revivir los fenómenos sociales y padecerlos el investigador como si él fuera actuante de los mismos; el apropiarse del Espíritu Social de un miembro de otra comunidad cultural, a fin de captar introspectivamente su "sentido".

El método. — La interpretación etnogramatical

Objeto. El objeto de este método es investigar el sentido de las estructuras idiomáticas.

Según afirma Weber, el sentido mentado de un actuar o de un fenómeno social permanece unas veces inconciente y otras no. Aquél es el caso de las estructuras idiomáticas.

Los conjuntos estructurales significantes tienen su sentido en su significado.

Y el significado de la totalidad de una estructura idiomática debe buscarse en la totalidad de la cultura significada; en la totalidad de formas de vida y de concepción del Mundo, sea ella conciente o inconciente.

El estudio del léxico nos revela generalmente aspectos materiales de la cultura o de la historia cultural de un pueblo. La aparición de una palabra en un idioma determinado puede darnos el momento en que se introdujo tal o cual elemento y de qué cultura se tomó; así podemos descubrir más de un contacto cultural insospechado.

Sin embargo, lo más característico de un idioma, válgame la tautología: lo más idiomático, lo más propio de él, es su morfosintaxis.

Las categorías gramaticales, o sea las partes del discurso funcionalmente diferenciadas, varían en cantidad y cualidad, según los idiomas. Por otra parte, dentro de un mismo idioma, ellas se diferencian, como veremos enseguida, por ser significantes de elementos diversos de un mismo Espíritu Colectivo.

Tomemos por ejemplo la raíz *pint* que aisladamente nos da la idea de lo pictórico.

Cuando en español digo: *él pinta*, significo un proceso o mejor dicho, significo la categoría mental "proceso" que, además, situo en un tiempo presente y refiero a una tercera persona singular. Si digo: *la pintura*, significo una "sustancia" pintada que representa algo.

La raíz es la misma en uno y otro caso, pero en el primero tenemos un verbo (categoría gramatical) que significa la categoría mental "proceso"; en el segundo, tenemos un sustantivo cuyo correlato mental es la categoría "sustancia".

He tomado estos dos ejemplos porque ellos se refieren a las dos coordenadas que, en nuestra cultura, constituyen los puntos de referencia de todo elemento de la realidad exterior.

En lo que Benjamín Lee Whorf llama el "Standard Average European", la realidad es concebida según el doble molde de lo dinámico y de lo estático.

Las categorías mentales que no sean "proceso" ni "sustancia" se referirán naturalmente a una de estas dos categorías. Lo mismo ocurre con las categorías gramaticales que en nuestros idiomas se relacionan o con el verbo o con el sustantivo.

Recuérdese una vez más que la diversidad de categorías entre un idioma y otro, radica en la diversidad de los Esquemas Mentales.

La palabra tiene un misterioso poder objetivante. Gracias a ello, los grupos de palabras diferenciadas según su función: las categorías gramaticales, nos dan las grandes líneas en que el mundo exterior es fragmentado por un pueblo.

En otras palabras, nos dan la concepción abstracta del mundo dentro de la cual se moverá la comunidad y se ubicarán los objetos concretos que integran ese mundo.

Tal hecho, en el pasado, con referencia a mi tiempo psicológico; tal objeto, delante mío, según mi peculiar concepción del espacio, etc.

El sistema de categorías gramaticales de un pueblo refleja el orden mental correlativo, causante de su propio sentido; cuyo orden hace que los significantes se sistematicen de esa manera y no de otra.

En otras palabras, los significantes (estructuras morfosintáticas) tienen su sentido *por* y *en* los significados Esquemas Mentales. Gracias a ello, podemos llegar a la cosmovisión inconciente de una etnia, a su Esquema Mental, partiendo de su sistema morfosintático.

Exposición Analítica. Ante todo debo aclarar que mi método etnogramatical se funda en otro que Max Weber llama "reviviscencia endopática".

Para Weber el obrar humano se diferencia del animal por ser *obrar con "sentido"*, y por *sentido* entiende la motivación o el correlato subjetivo conciente o inconciente, de una conducta.

Esta noción, valedera en el plano de los comportamientos individuales, es llevada exitosamente por Weber al plano del obrar social.

Toda acción cumplida por un grupo de hombres es comprensible en cuanto es humana.

Cómo efectuar esta captación del sentido que Weber llama "comprensión"?

El propone un método que bautiza con el nombre casi intraducible de "einführendes Nacherlebnis" y cuya versión castellana más aproximada es la expresión Reviviscencia Endopática, que tomo de Recasens Siches.

Este método consiste en un revivir subjetivo e imaginativo que el investigador efectúa de las motivaciones del obrar social ajeno, para poder así analizarlo.

El que la "comunicación" sea una forma de obrar social me permite, sin muchas modificaciones, adaptar la reviviscencia endopática al estudio del producto concreto de toda comunicación: el idioma. Esta personal adaptación del método weberiano a la Etnolingüística, es lo que llamo "Interpretación Etnogramatical".

Ahora bien, la mayor dificultad que, según el propio Max Weber, presenta SU método, es su aplicación al estudio de culturas temporal o cualitativamente lejanas a la nuestra. Precisamente éste, es el caso de la Etnolingüística; ciencia que trabaja principalmente con idiomas exóticos que le sirven de introito a las estructuras mentales de pueblos también exóticos.

A) *La Ambientación*: Teniendo en cuenta este importantísimo factor de las diversidades culturales, la primer etapa de mi método es la ambientación.

La totalidad unitaria de un idioma es símbolo del complejo unitario de la cultura correlativa.

La ambientación consiste en conocer lo mejor posible los aspectos materiales y espirituales de la cultura cuyo idioma se investiga. Si bien no se puede sostener la correlación absoluta entre las formas de vida de un pueblo y su idioma, tenemos que, sin el conocimiento y comprensión de dichas formas de vida, es casi imposible lograr una interpretación adecuada de lo idiomático. Es necesario hacerse un poco indio para comprender los idiomas aborígenes y las cosmologías inconcientes que ellos ocultan.

En un primer momento la Etnolingüística recurre a la Antropología Cultural.

En su última etapa aquella ciencia volverá a la Antropología Cultural, pero no ya en busca de ayuda, sino para completarla con un aporte nuevo: el conocimiento de los Esquemas Mentales de los pueblos logrado a través del idioma; conocimiento importantísimo para el estudio acabado de toda cosmovisión.

Algo más sobre ambientación. Quizás parezca una perogrullada afirmar que, para estudiar a fondo la mentalidad de un pueblo a través de su idioma, es imprescindible conocer dicho idioma. Parece perogrullada pero no lo es.

Todo lingüista sabe que la mayor dificultad que presenta el estudio de los idiomas no indoeuropeos y que suelen englobarse en la común denominación de: "idiomas exóticos", es la falta de gramáticas que describan dichos idiomas según sus propias estructuras y no llevando a ellos las categorías propias del latín o de cualquier otra lengua indoeuropea.

Es necesario partir de gramáticas que describan los idiomas indígenas según sus propias estructuras y leyes funcionales. Previa a la interpretación etnogramatical, es una gramática funcional que tome los elementos del discurso según ellos mismos se distinguen y no según normas de trasplante.

El principio de la lingüística moderna que establece que las oposiciones internas entre los diversos elementos del discurso es la única base seria para la elaboración de una paradigmática morfológica o sintáctica, debe ser absolutamente respetado.

La gramática funcional nos debe dar el cómo de la estructura idiomática .

A partir de ese "cómo" la Etnolingüística investigará el "porqué".

Con la etnolingüística y el estudio funcional de los idiomas exóticos sucede lo mismo que lo apuntado anteriormente entre aquella ciencia y la Antropología Cultural.

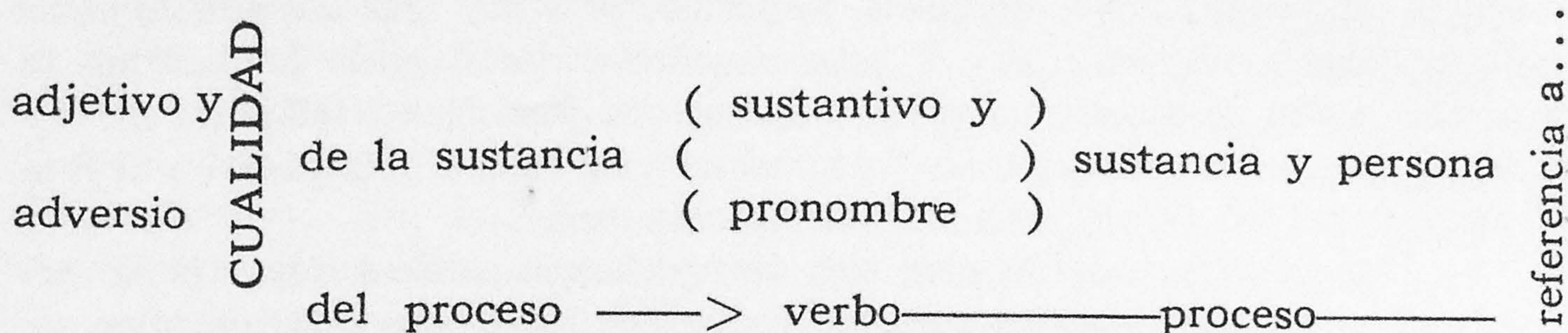
La Etnolingüística toma por base la descripción funcional de un idioma para llegar a sus propias conclusiones. Pero finalmente esas mismas conclusiones servirán para establecer y precisar el verdadero sentido de las estructuras idiomáticas al darnos una versión exacta de su significado y al permitir la elaboración de una metodología adaptada a cada idioma o grupo lingüístico. Metodología que no consistirá en un esquema inmutable y apriorístico, sino en un cuerpo de principios y normas muy generales y adaptables a cada caso concreto.

B) *La Interpretación Etnogramatical "stricto sensu"*. El segundo paso de este método es la Interpretación Etnogramatical propiamente dicha, previa a la reviviscencia endopática.

Puesto que aún no hemos llegado a una metodología gramatical con principios generales universalmente válidos, en esta etapa del método es preciso tomar como punto de referencia una estructura idiomática conocida, de cuya correlativa estructura mental también tengamos conocimiento seguro.

Además hay que tener en cuenta la posibilidad de tomar al pueblo cuyo idioma estudiamos en un momento de su evolución cultural, en que una nueva categoría mental ya ha aparecido sin haber todavía logrado su expresión idiomática adecuada mediante la correlativa categoría gramatical. En estos casos, antes de proceder a la interpretación etnogramatical, es preciso considerar: a) la natural evolución de un idioma dentro de su correspondiente marco cultural; b) los procesos de transculturación, debidos a los contactos lingüístico-culturales; c) el carácter de bilingüe de muchos pueblos. Esto último es particularmente importante para el americanista, ya que nuestras poblaciones indígenas o mestizas suelen hablar el idioma europeo de sus conquistadores al mismo tiempo que su lengua vernácula.

Las anteriores consideraciones son previas a la interpretación etnogramatical que consiste en inducir la estructura mental de un pueblo mediante un análisis de correlativa estructura gramatical, según los siguientes principios: a) cada categoría gramatical corresponde más o menos exactamente a una categoría mental, por ejemplo: en español podemos establecer, entre otras, las siguientes correlaciones:



Como se ve claramente en el esquema anterior, hay categorías estrechamente conexas entre sí. De ello no deriva un segundo principio:

b) de los elementos gramaticales (Sapir): afijos o morfofonemas¹ — o sea de los elementos del discurso que carecen de significado propio y cuya función es la de establecer relaciones gramaticales entre las distintas partes de la cadena lingüística — se inducen:

1) conexiones entre las diversas categorías, así el verbo español nos presenta las categorías mentales de “persona” y “cantidad”, conexas a la de “proceso” mediante las desinencias personales.

2) la inclusión de una nota conceptual e una categoría mental; su inclusión, en este caso, no permanente y accidental. Así, la nota de “determinación positiva o negativa” es incluida en la categoría sustancia cuando prefijamos los artículos a los sustantivos; pero es posible concebir perfectamente la “sustancia” sin determinación alguna; por ejemplo cuando, en una oración atributiva, afirmo o niego un sustantivo de otro: Juan (no) es maestro.

c) En un idioma exótico, la ausencia de una o más categorías gramaticales — me refiero a las categorías de nuestros idiomas indoeuropeos — presupone la carencia de la categoría mental correlativa. De la imposibilidad de distinguir entre sustantivo y verbo se induce la ausencia de las categorías “sustancia” y “proceso” en la Cosmovisión guaraní. Y, siguiendo con el guaraní, si en este idioma la misma voz hace las funciones que en español cumplen el adjetivo y el sustantivo, es evidente que dicha comunidad cultural no distingue la categoría “sustancia” de la “cualidad”; es decir, que no existe ni la una ni la otra.

d) La presencia de una categoría gramatical extraña a nuestros hábitos lingüísticos presupone una categoría mental que le dé su “sentido mentado”; esto es, que sea su correspondiente significado. Este es el caso de la categoría de los “tensores” que Benjamín Lee Whorf ha encontrado em Hopi y que tiene por función la de significar una categoría

mental cuyas notas conceptuales son: tendencia, intensidad, duración y secuencia (cf. B. L. Whorf, "Four Articles on Metalinguistics", Washington 1950, pág. 35). Y también el del "infijante negativo" que encontré en el guaraní y cuyo correlato mental aún he llegado a precisar; aunque creo con algún fundamento, que se trata de una "supercategoría" negadora de la o de las demás en ella infijadas. Así *ndaipóri* (nadie) se descompone en: *nda...ri.*, infijante negativo, y *aipó*, raíz indeterminante (alguien, algún, alguno...). A esta conclusión he llegado analizando la oposición entre la función negativa cumplida por dicho infijante y: 1) la de simple prescindencia de relación que indica el sufijo *i.* o 2) la de nexo negativo significada por la junción *aní*.

e) Del tipo de función que una categoría gramatical desempeña habitualmente en el contexto, pueden inducirse las notas conceptuales de su correlato mental. En hebreo bíblico existe una categoría gramatical "verbo", significativa de la categoría mental "proceso".

En nuestros modernos idiomas indoeuropeos, todo verbo implica un tiempo dentro del cual se desarrolla el proceso por él significado. Por el contrario, en hebreo, una misma forma verbal puede traducirse por nuestro futuro presente o pasado. Ello prueba que, en este idioma, el verbo no significa para nada el tiempo y que la nota conceptual "tiempo situado" no debe incluirse en la categoría mental "proceso".

f) En una determinada comunidad hablante, el conjunto unitario y sistemático de isoglosas morfosintácticas es símbolo del correlativo sistema de categoría que llamo "Esquema Mental".

Sin detenerme a desarrollarlo, haré aquí mención de otro aspecto interesante de la Interpretación Etnogramatical, que consiste en el estudio de los tipos de "Formación de palabras"; cuyo análisis podrá revelar importantes matices funcionales de la ideación y proporcionarnos preciosos datos acerca de cuáles leyes rigen los procesos de abstracción en los distintos medios socioculturales.

C) *La "Reviviscencia endopática"*. Con lo expuesto anteriormente se ha concluido la Interpretación Etnogramatical de una estructura idiomática; ya se llegó al "significado", partiendo de su significante, y gracias a la relación simbólica que les une. Ahora pasamos al tercer momento del método, a la "reviviscencia endopática".

Lograda la captación del Esquema Mental significado, es preciso aproximarle al investigador; encarnarlo imaginativamente en el investigador.

Ya sostuve que la proyección redistributiva del Espíritu Colectivo en los componentes individuales de una comunidad, nos daba el Espíritu Social.

Mediante la "reviviscencia endopática" el etnolingüista reconstruye en sí mismo el Espíritu Social de un miembro equis de la comunidad

lingüístico-cultural estudiada; es decir, que se transforma él en miembro de esa comunidad, reviviéndola en su propio espíritu social; encarnando en sí los datos a que ha llegado gracias a la ambientación y a la Interpretación Etnogramatical "stricto sensu".

D) *El análisis introspectivo*. Lograda la reviviscencia, se pasa a la cuarta y última etapa: la del análisis introspectivo de las estructuras mentales anteriormente revividas. Recién entonces el investigador llegará a captar el "sentido mentado" inconciente que, en cuanto conjunto de fenómenos humanos y sociales, esconde todo sistema idiomático.

Quizás resulte un poco raro hablar de introspección en Sociología del Conocimiento. Sin embargo eminentes investigadores como Hans Freyer — con quien tuve oportunidad de discutir personalmente este asunto — concuerdan en aceptar la validéz de este método en su aplicación sicosocial.

Según se desprende de lo expuesto, la Interpretación Etnogramatical no es nada simple. Ella exige que el etnolingüista posea una seria formación psicológica, sociológica, antropológica y, por supuesto, lingüística; cosa nada fácil, aunque no imposible.

Rosario de Santa Fe, 8 de Julio de 1956.

NOTAS

(1) El valor gramatical de los morfofonemas es, o puede ser, equivalente al de los afijos. Así, en guaraní antiguo, tenemos, para ciertas raíces, la apofonía t/r/g^w/x, que posee una función bien definida.

El primer miembro: t, caracteriza a la raíz pura y simple precindiendo de toda referencia: tugwí (sangre).

El segundo miembro: r, caracteriza a la raíz cuando ésta es referida a otra raíz mediante su aposición a ella: cé rugwí (mi sangre, literalmente: yo sangre).

El tercero y el cuarto caracterizan la referencia predicativa de la raíz, respecto a un sujeto NO dialogante: gugwí, donde g implica referencia refleja (su propia sangre); xugwí, donde x implica referencia NO refleja (su sangre).

Ahora bien, en raíces en que no se da esta alternancia morfofonémica, tenemos que el mismo tipo de relación gramatical se expresa mediante:

1) la raíz sin modificación alguna: jára (señor),
2) la raíz sin modificación alguna apuesta a otra raíz: cé jára (mi señor, literalmente: yo señor),

3) la raíz más los prefijos de persona general: o, prefijo reflejo e i, prefijo NO reflejo. Así tenemos: a) o jára (su propio señor: el del sujeto oracional) y

b) i jára (su señor: el de alguien distinto del sujeto).

De lo cual se deduce la equivalencia morfosintáctica de las formulas:

$$1) \quad \sqrt{tV\overline{CV}} = \sqrt{\overline{CVCV}}$$

$$2) \quad \sqrt{\overline{VC}} + \sqrt{rV\overline{CV}} = \sqrt{\overline{CV}} + \sqrt{\overline{CVCV}}$$

$$3) \quad a) \quad \sqrt{gV\overline{CV}} = Pr + \sqrt{\overline{CVCV}}$$

$$b) \quad \sqrt{xV\overline{CV}} = P + \sqrt{\overline{CVCV}}$$

Es evidente que en 3 (*a* y *b*) la oposición morfofonémica *g/x* cumple la misma función que la afijación de los prefijos *o/i* (cfr. R. P. Pablo Restivo, "Arte de la lengua guaraní", págs. 17 y 169, Stuttgartiae In aedibus Guilielmi Kohlhammer, MDCCCXCII).

BIBLIOGRAFÍA

- "Actes du Sixième Congrès International de Linguistes", Paris 1948, especialmente las cuestiones 1 y 2.
- Lucien Adam: "Matériaux pour servir à l'établissement d'une Grammaire Comparée des dialectes de la famille Tupi", Paris 1896.
- P. José de Anchieta: "Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil", San Pablo 1946.
- Frank R. Blake: "A resurvey of Hebrew tenses", Roma 1951.
- P. Justo Bottignoli: "Gramática razonada de la lengua guaraní", Montevideo 1940.
- John B. Carroll: "The study of language", Harvard-Cambridge 1953.
- Ernst Cassirer: "Las ciencias de la cultura", México 1951.
- Ernst Cassirer: "The philosophy of symbolic forms", Yale 1953.
- Marcel Cohen: "Le système verbal sémitique et l'expression du temps", Paris 1924.
- M. Criado del Val: "Fisionomía del idioma español", Madrid 1954.
- Germán Fernández Guizzetti: "Esbozo de un planteo del problema del Espíritu y del Inconciente Colectivo"; Curitiba, 3 de diciembre de 1953.
- Germán Fernández Guizzetti: "Fronteras epistemológicas entre la lingüística y la Psicología", en Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología, tomo I, Tucumán 1954.
- Germán Fernández Guizzetti: "Esquema para una historia de la Etnolingüística", (en preparación).
- Germán Fernández Guizzetti: "Idioma, sociedad y cultura" (en preparación).
- Germán Fernández Guizzetti: "La noción del tiempo en los sistemas verbales de las lenguas semitas: el binomio aspecto/tiempo", Buenos Aires 1951.
- Germán Fernández Guizzetti: "Gramática funcional del idioma guaraní (esquema)" (en preparación).
- Germán Fernández Guizzetti: "Técnica descriptiva y análisis funcional en el estudio de los idiomas vernáculos de América. Su aplicación al guaraní"; Rosario, 21 de junio de 1956.
- Germán Fernández Guizzetti: "Siquismo, ciencia y sociedad" (en preparación).
- Frieda Fordham: "Introducción a la psicología de Jung", México 1955.
- Plínio Ayrosa: "Dos índices de relação determinativa de posse no tupi-guaraní", San Pablo 1939.
- A. Gemelli e G. Zunini: "Introduzione alla Psicologia", Milán 1947.
- Gesenius: "Hebrew grammar", Oxford 1910.
- Samuel Gili y Gaya: "Curso superior de sintaxis española", Barcelona 1948.
- Marcel Granet: "La pensée chinoise", Paris 1950.
- Marcel Granet: "Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoise", en "Etudes sociologiques sur la Chine", Paris 1953.
- G. Gurvitch y R. K. Merton: "Sociología del conocimiento", Buenos Aires 1954.

- Pe. A. Lemos Barbosa*: "Perfil da língua Tupi", apéndice a su "Pequeno vocabulário Tupi-Português", Rio de Janeiro 1951.
- G. Gusdorff*: "La parole", Paris 1953.
- Harry Hoijer*: "Language in Culture", Chciago 1954.
- J. Imbelloni*: "Epítome de Culturologia", Buenos Aires 1936.
- P. Paul Joüen*: "Grammaire de l'Hébreu biblique", Roma 1947.
- Friedrich Kainz*: "Psychologie der Sprache", Stuttgart 1941.
- Eric H. Lenneberg and John M. Roberts*: "The language of experience", Bloomington-Indiana 1956.
- Lucien Lévy-Bruhl*: "La mentalité primitive", Paris 1947.
- Lucien Lévy-Bruhl*: "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures", Paris 1947.
- Robert H. Lowie*: "Antropología Cultural", México 1947.
- Bronislaw Malinowski*: "Una teoría científica de la cultura y otros ensayos", Buenos Aires 1948.
- A. Meillet et M. Cohen*: "Les langues du Monde", Paris 1952.
- Baron Albert Michotte van der Berck*: "Perception et cognition", en Proceedings of the fourteenth International Congress of Psychology", Amsterdam 1955.
- C. Jung*: "El Yo y el Inconciente", Santiago de Chile 1936.
- Marcos A. Morínigo*: "Hispanismos en el guaraní", Buenos Aires 1931.
- S. F. Nadel*: "Antropología Social", México 1955.
- C. K. Odgen y I. A. Richards*: "El significado del significado", Buenos Aires 1954, y muy especialmente el suplemento de *Bronislaw Malinowski*: "El problema del significado en las lenguas primitivas".
- William F. Ogburn y Meyer F. Nimkoff*: "Sociología", Madrid 1951.
- P. Pablo Restivo*: "Arte de la lengua guaraní", Stuttgart 1892.
- G. Révész*: "Origine et préhistoire du langage", Paris 1950.
- G. Révész*: "Thinking and speaking", Amsterdam 1954.
- Ioannis a Sancto Thoma O. P.*: "Cursus philosophicus thomisticus", Turín 1948, la parte referente a teoría del signo en el tomo primero.
- Edward Sapir*: "El lenguaje", México 1954.
- Ferdinand de Saussure*: "Curso de Lingüística General", Buenos Aires 1945.
- Egon Schaden*: "Aspectos fundamentais da cultura guaraní", San Pablo 1954.
- P. Wilhelm Schmidt*: "Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde", Heidelberg 1926.
- Constantino Tastevin*: "Grammatica da lingua Tupy", en el tomo XIII de la Revista do Museu Paulista, San Pablo 1923.
- A. Tovar*: "Análisis del idioma guaraní", en Anales del Instituto de Lingüística de la Universidad de Cuyo, tomo IV, Mendoza 1951.
- José María Valverde*: "Guillermo de Humboldt y la Filosofía del Lenguaje", Madrid 1955.
- Max Weber*: "Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen 1947.
- Benjamin Lee Whorf*: "Four articles on Metalinguistics", Washington 1950.

BIBLIOGRAFIA

ALFRED WEBER: *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*. 176 págs. R. Piper & Co. Verlag. Munique, 1951.

O autor considera os temas dêste volume como a parte nuclear dos assuntos que investigou durante a sua longa carreira de cientista. Reproduz aqui uma série de ensaios publicados na terceira e quarta décadas dêste século; a dedicatória do livro a seus "alunos de antes e depois das duas guerras mundiais" exprime, de forma clara, a convicção do autor de que êsses trabalhos encerram o conteúdo essencial do seu pensamento e o que mais lhe importou na sua atuação de professor.

Cumprе reconhecer que às idéias expostas inere, ainda em nossos dias, um valor objetivo. Não obstante serem conhecidos os pensamentos de Weber, quer através de muitas pequenas monografias (entre as quais as contribuições ao *Handwörterbuch der Soziologie* de Vierkandt, de 1931), quer através de sua volumosa obra *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, justifica-se ainda hoje um comentário àqueles ensaios como algo mais que mera homenagem a um dos poucos patriarcas sobreviventes das ciências sociais germânicas. A obra sobressai como significativa realização da Sociologia alemã, modelar quanto ao método e ao conteúdo; ademais, é altamente representativa das diretrizes gerais dessa Sociologia, tanto assim que a inspirou em muitos sentidos.

O pensamento de Weber gira fundamentalmente em tórno da organização da estrutura histórica total: "De que forma se pode conceber a história humana como unidade, apreendendo-a, contudo, em sua multiplicidade?" Em sua análise, o autor distingue rigorosamente entre processo social, processo civilizatório e movimento cultural. São os três fatores determinantes da marcha histórica — na realidade partes inseparáveis de uma só unidade, "meadas" que perpassam a corpo histórico.

Para Weber, o processo social e cultural representam, no curso histórico, grandezas singulares que nunca se repetem da mesma forma. Na estrutura social dos grandes corpos históricos (como o egípcio, o indú, o babilônico, o chinês, o islamita, o ocidental) refletem-se o processo da vida histórica, lutas de classes, vitórias e derrotas externas. E', enfim, a estruturação geral dos impulsos e energias volitivas inerentes às etnias. Da mesma forma, o movimento cultural representa uma energia atuante, singular e única, nas etnias. Distinguindo-se da riqueza de elementos naturais de ordem material, de um lado, e da herança cultural, do outro, êsse processo representa o movimento espontâneo da alma do povo, no sentido de plasmar a totalidade da existência. Tal movimento inclui as manifestações aparentemente autônomas da filosofia e da arte, que, na verdade, têm a função de um domínio da realidade a partir de um núcleo psíquico. Bem diverso é o processo civilizatório, que é a força motriz da história, abrangendo a penetração racional da existência. A racionalidade da civilização se exprime na estrutura geral da consciência de uma época; manifesta-se, externamente, nos elementos técnicos do corpo histórico e, internamente, nos elementos espirituais de que o homem dispõe como base da criação técnica. O processo de civilização é, para Weber,

aquela meada da existência histórica que tem significado verdadeiramente universal e continuidade temporal. As conquistas racionais (os elementos técnicos, como as idéias científicas em que se baseiam), apesar de ocasionais retardamentos, são transmitidos de etnia a etnia de forma contínua. Graças à validade universal das soluções, existe, pois, um progresso real no terreno civilizatório.

Certos elementos da matemática, a escrita e a burocracia egípcias são os precursores ainda poucos diferenciados das nossas conquistas modernas, ao passo que a arte das suas pirâmides e os processos da sua história administrativa, como singularidades de épocas remotas, não experimentaram nenhum desenvolvimento ulterior.

Weber aplica a tríade dos princípios de uma Sociologia da história e da cultura à cultura do antigo Egito. E verifica-se que êsses conceitos têm o mérito de abrir novas perspectivas e de levantar novos problemas.

A temática do livro ocupa um lugar central nas Ciências Sociais e na Filosofia Social. O autor discute problemas intimamente ligados aos nomes de Hegel, Marx, Spencer, Spengler, Toynbee, sem, no entanto, competir com a envergadura das consagradas obras dêsses autores. As exposições de Weber, o rigor com que propõe os problemas, a consciência de proporção com relação aos métodos que emprega e a acribia do seu aparelhamento conceitual produzem, de certo modo, esclarecimentos definitivos, embora parciais, dos complicados problemas que aborda. Ao visar à "análise da estrutura e essência" da história, abstendo-se expressamente da "interpretação do seu sentido", Weber destaca nitidamente a sua pretensão das iniciativas de Hegel e Marx; tomando consciência, por via sociológica, dos limites dêsse seu procedimento em comparação com as indagações centrais do homem em face da história, supera o horizonte restrito de uma Sociologia perdida em si própria; ao construir o compasso ternário dos seus princípios fundamentais, aprimora os conceitos que lhe servem de instrumentos de trabalho. A coragem com que realiza o confronto de suas idéias com as de seus famosos predecessores proporciona um quadro de extraordinário vigor intelectual. E pode-se dizer que logrou fazer a "soma" crítica dos conhecimentos relativos a uma problemática que há século e meio vem merecendo a atenção de grandes pensadores.

E. A. von Buggenhagen

WILHELM SCHMIDT: *Das Mutterrecht*. (Studia Instituti Anthropos, vol. 10), 186 págs. Viena-Mödling, 1955.

Nesta obra póstuma aparecem mais uma vez as grandes qualidades do mestre da síntese Pe. Schmidt, que sabia formar com perfeição, dum material vasto, colecionado com zêlo incansável e interpretado com perspicácia aguda, uma imagem grandiosa do matriarcado, que é um dos mais interessantes fenômenos da história humana.

Depois de breve resumo teórico, o autor desenvolve a história do matriarcado, em cuja fase inicial, no matrimônio de visita (*Besuchsehe*), baseado no progresso econômico realizado pela mulher através da invenção da agricultura e nos direitos de propriedade por ela alcançados sobre casa e lavoura, as relações entre espôsa e marido, que, como membro da família da própria mãe, fica excluído da família da espôsa, a vida conjugal se limita a visitas esporádicas, geralmente noturnas, na casa da espôsa.

Segue-se a fase do matriarcado clássico, perfeito, e completo, caracterizado pelo matrimônio matrilocal, onde o marido muda para a famí-

lia da espôsa, ficando, entretanto, nela um estrangeiro sem direitos e obrigações (*matrilokales Mutterrecht*).

As duas fases seguintes mostram o matriarcado em decadência, quer entregando os privilégios maternos (de propriedade, de educação, de transmissão hereditária) ao irmão da mãe, masculinizando o matriarcado e fazendo da mulher escrava do trabalho (*vermännlichtes Mutterrecht*), quer substituindo a obrigação à matrilocalidade por serviço pré ou pós-nupcialmente prestado aos pais da espôsa, e dando ao marido a liberdade de escolher onde morar com a espôsa (*Dienstehe*).

Uma questão sobre a qual o Pe. Schmidt meditou bastante é a origem, seja geográfica, seja cronológica, do matriarcado. Julga haver encontrado o lugar do matriarcado mais antigo nos vales estreitos do sueste da Ásia, conhecidos por chuvas extremamente intensas, causas duma vegetação exuberante, onde ainda hoje se encontram os povos clássicos do matriarcado. Entre os argumentos em que se apóia a cronologia do fenômeno matriarcal, cuja origem se situa no fim do paleolítico superior ou no comêço da época pós-glacial, encontram interêsse particular os tirados da mitologia que possibilitam comparações com povos da América do Norte e da Ásia Setentrional.

Questões de sociologia são abordadas nos dois capítulos "Mutterrecht und Familie" e "Mutterrecht und Staat". O matrimônio de visita tem conseqüências negativas para os membros da família: nele não há verdadeira comunidade entre os cônjuges e o espôso, que é apenas progenitor, perdendo tôda a importância para a vida familiar e a educação dos filhos. Na fase clássica do matriarcado, que dá à mulher um grau de prestígio jamais alcançado, a espôsa impõe-se mais ainda ao marido; exige dêle monogamia absoluta ou abusa da sua posição social elevada, rompendo o vínculo matrimonial por qualquer capricho e entregando-se a uma liberdade sexual que muitas vêzes não é mais do que poliandria ou prostituição disfarçada.

Com o matrimônio de serviço, no qual a matrilocalidade é substituída por serviços prestados aos pais da espôsa, coincide o comêço da cultura dos cereais, principalmente do arroz aquático, que, superando as fôrças femininas pela extensão da lavoura e pelo emprêgo de novos métodos e instrumentos, faz do homem novamente o centro da economia. O desaparecimento da matrilocalidade finalmente leva à divisão da tribo em duas metades, à formação de duas classes de casamento, cujas raízes já são encontradas no matriarcado clássico; conduz à transição da exogamia para a endogamia local.

No capítulo "Mutterrecht und Staat" o autor prova que houve verdadeiros, ainda que poucos, casos de govêrno ocupado ou ao menos controlado por mulheres. Embora a fôrça social da mulher, mais estreitamente ligada à família, seja fraca, não lhe falta capacidade para dirigir e governar comunidades maiores. Como se vê principalmente no manismo e no xamanismo, as funções religiosas conservam-se durante muito mais tempo nas mãos femininas do que os poderes políticos.

No capítulo que define a posição dos homens no matriarcado o autor fala de dois representantes do sexo masculino que têm importância para a mulher: o irmão e o marido. Dêles o principal é o irmão, que, como membro da mesma família, substitui a mulher no matriarcado masculinizado. O marido, querendo finalmente sair da sua posição de nulidade e inferioridade social, e não encontrando na sociedade um auxílio eficaz, organiza por meio de sociedades secretas, acessíveis apenas aos homens,

uma oposição coletiva com a finalidade de quebrar o matriarcado e dominar as mulheres.

E' preciso mencionar ainda certos fenômenos relacionados de modo especial com o matriarcado e que parecem incompatíveis com a mentalidade feminina: a guerra e a caça de cabeças. Atrás dêles está a idéia de que o sangue dá fertilidade. Precisando do elemento fertilidade para a lavoura, a mulher exige sangue, principalmente por meio de cabeças, consideradas suas portadoras especiais; os homens, por seu turno, têm, assim, uma ocupação adequada. O sangue, desde o começo ligado com ritos de vegetação, tornou-se mais tarde importante prova de virilidade e fator de fecundidade humana.

Schmidt retifica o juízo de Bachofen sobre o matriarcado, que não constitui a primeira verdadeira civilização, como afirma o autor suíço, e que inclui entre seus elementos não poucos de valor negativo para o indivíduo, a família e a sociedade.

Estudando um complexo cultural que abrange todos os continentes, o livro de Schmidt é característico para a escola etnológica de Viena. De valor particular são as pesquisas minuciosas de difusão, quer de todo o complexo cultural, quer de seus elementos. Sem deixar despercebida a incerteza de certas conclusões e de não poucas ininterpretações, vejo na obra uma contribuição de valor permanente por causa do vasto material colecionado e da tentativa de pô-lo em ordem e de dar-lhe seu lugar na história do gênero humano.

Pe. Guilherme Saake, S.V.D.

J. HAEKEL, A. HOHENWART-GERLACHSTEIN e A. SLAVIK (ed.): *Die Wiener Schule der Völkerkunde — The Vienna School of Ethnology*. Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien (1929-1954). 568 págs., com 11 pranchas, 21 ilustr. no texto e 2 mapas. Verlag Ferdinand Berger, Horn-Viena, 1956.

Nos 25 anos de sua existência, o Instituto de Etnologia da Universidade de Viena conquistou um lugar de honra entre os congêneres de todo o mundo, tanto por suas contribuições no setor da metodologia científica como pelas numerosas e importantes pesquisas de campo realizadas sob o seu patrocínio. A base para o notável incremento que tomou lhe foi fornecida pela atividade docente do Padre Wilhelm Schmidt, professor de personalidade marcante e um dos fundadores da chamada escola histórico-cultural.

O presente volume comemorativo se abre com sucinto histórico do instituto, acompanhado de uma relação das 97 teses de doutoramento em Etnologia aprovadas pela Universidade de Viena neste quarto de século. Seguem-se mais de trinta trabalhos científicos, uns de ordem geral, outros relativos a assuntos etnológicos de tôdas as partes do mundo. Do conjunto se destaca substancioso estudo de Josef Haekel sobre a situação atual da Etnologia de orientação histórica. E' a êste que desejamos referir-nos em particular.

E' notório que a Etnologia histórico-cultural ou difusionista se opõe à de orientação evolucionista, predominante ainda em princípios dêste século e interessada em descobrir as leis responsáveis pela evolução das culturas em geral. Uma e outra encaram a estas em sua dimensão temporal, mas, ao passo que os evolucionistas procuram compreender-lhes as semelhanças sobre a base da unidade psíquica fundamental de todos os ho-

mens, os difusionistas, embora insistam por sua vez na identidade da natureza humana, preferem explicá-las pelas relações de contacto que em todos os tempos teria havido entre as populações do globo. Devido às dificuldades metodológicas e ao carácter hipotético de grande parte de suas asserções, a escola histórica, que elaborou todo um esquema de ciclos representativos das diferentes fases de transformação, se viu exposta, desde logo, a críticas bastante severas. Os seus representantes foram, ademais, acusados de uma certa rigidez de atitudes, que lhes comprometeria a justa apreciação dos elementos novos advindos da reflexão teórica e das pesquisas de campo.

Cumprе reconhecer que tal não é o caso de Haekel neste trabalho. O interêsse de sua contribuição está precisamente na revisão crítica a que submete o conjunto dos resultados e as próprias bases teóricas e metodológicas da Etnologia histórico-cultural. Uma das conclusões mais surpreendentes, a êste respeito, é a de que, por falta de elementos comprobatórios, o próprio conceito de ciclo cultural, tal como o elaboraram Graebner e Schmidt, conceito que se fundamenta na suposição de uma grande constância das culturas primitivas pelos milênios afora, não pode mais ser mantido hoje em dia. Por outro lado, Haekel continua convicto de que a Etnologia deve conservar em essência o seu carácter histórico, visando em primeiro lugar à determinação das relações interculturais no passado, através dos critérios de forma e quantidade. Considera, entretanto, indispensável combinar êsse método com as perspectivas fornecidas por outras teorias, estudando estruturas e funções, sistemas de valores, tipos de personalidade e a importância social dos fenômenos culturais. Admite, pois, uma solução de compromisso, que o leva a dizer, entre outras coisas, que, devido ao lugar especial da sociedade no conjunto cultural, as relações históricas devem, nos estudos comparativos, ceder a primazia às “regularidades sociológicas”. — E’ provável que nem todos os representantes da “Escola de Viena” estejam, desde já, dispostos a acompanhar a Haekel em todos os pontos dessa revisão metodológica. No entanto, esta não podia tardar. Embora necessárias, as “escolas” são, enfim, fenômenos transitórios no desenvolvimento das ciências.

Depois de discutir várias questões teóricas — a das analogias culturais, a da cronologia, de constância e mudança, de causalidade —, Haekel sintetiza os conhecimentos atuais relativos a alguns temas de importância nuclear para a Etnologia de orientação histórica: totemismo, matriarcado, pastoreio e lavoura, a origem das altas-culturas. A leitura dêsses capítulos afigura-se-nos indispensável a quantos queiram formar juízo, a respeito do estado atual das investigações histórico-culturais, quer sejam adeptos, quer adversários do difusionismo.

Haveria muito que dizer sôbre as outras contribuições enfeixadas no volume. Algumas delas são excelentes, como a de Fürer-Haimendorf sôbre a economia dos Sherpa (Nepal) e a de Hirschberg sôbre a contagem do tempo entre os Boximanes e Hotentotes. Contudo, não é possível comentá-las a tôdas aqui. Assinalemos apenas, como de especial interêsse para o etnólogo brasileiro, a de K. Hye-Kerkdal sôbre jogos competitivos e organização dual entre os Timbira, que agrada por causa do rigor de método com que a autora analisa material recolhido por Nimuendajú e alguns outros pesquisadores de campo.

Egon Schaden

KARL HELBIG: *Antiguales (Altertümer) der Paya-Region und die Paya-Indianer von Nordost-Honduras* (Auf Grund einer geografischen Erkundungsreise im Jahre 1953). 40 págs., com 3 mapas, 16 ilustr. no texto e 45 fotografias. Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde, vol. III. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte. Hamburgo, 1956.

No segundo semestre de 1953, Helbig realizou uma expedição geográfica a Mosquitia, baixada norte-oriental de Honduras. Nessa ocasião teve ensejo de estudar numerosos "antiguales", nome com que em Honduras se designam todos os achados de interêsse pré-histórico. Na presente publicação examina diversas formas de "metates" ou pedras de moer, apresenta as peças de cerâmica pré-histórica mais notáveis das coleções existentes naquela república e faz referência a ruínas, cemitérios e outros sítios. Bem sugestivos são os capítulos finais do trabalho, em que se esboçam as linhas gerais da antiga cultura paya, característica da chamada "região caraíba" e ricamente representada nos achados arqueológicos, como os problemas da identificação étnica de seus portadores. Com referência às ligações dos atuais Paya com êsses habitantes pré-históricos, Helbig se manifesta de maneira indecisa, embora admita uma certa continuidade. Discute também as possíveis influências maya através da cultura "chorotega", segundo a teoria de Spinden, bem como a opinião de Lunardi, que prefere enquadrar simplesmente todo o território hondurenho no domínio da cultura maya.

A cautela com que o diligente pesquisador formula as suas idéias e pesa os argumentos aumentam a confiança em suas produções científicas.

Egon Schaden

JUAN ALFONSO CARRIZO: *Historia del Folklore Argentino*. 187 págs. Instituto Nacional de la Tradición. Buenos Aires, 1953.

A intenção do autor, definida no parágrafo inicial da introdução, é guiar os estudantes interessados em conhecer as tradições populares argentinas. Êsse objetivo foi alcançado plenamente com a relação crítica das obras e relatos folclóricos que apresenta; pois o livro, se não chega a ser no verdadeiro sentido da palavra uma história do folclóre argentino, é uma compilação exaustiva das fontes para êste estudo. Além disso, apresenta um panorama geral das instituições e publicações regulares dedicadas ao assunto.

Cada capítulo é dedicado a uma forma de expressão popular, resumindo o que foi feito em cada campo, com abundantes informações. E' inegável o valor de uma obra como esta para os investigadores, e tôdas as iniciativas nesse sentido devem ser recebidas com aplausos.

Ruth Correa Leite Cardoso

FERNANDO DE AZEVEDO: "A Antropologia e a Sociologia no Brasil" (vol. 2.º, págs. 359-399) in *As Ciências no Brasil*, ed. por F. de Azevedo. 2 vols. 412 e 399 págs., com numerosas pranchas. Edições Melhoramentos. São Paulo, s. d.

Não é fácil encontrar entre as publicações brasileiras dos últimos dois ou três anos uma que tenha a importância de "As ciências no Brasil", organizada por Fernando de Azevedo e publicada pela Companhia Melhoramentos de São Paulo. Aos olhos do leitor dos dois compactos volumes, que

somam mais de oitocentas páginas, desenrola-se um grandioso painel. Já na Introdução, Fernando de Azevedo, em maciço ensaio sociológico de mais de quarenta páginas, expõe de maneira original e com muita viveza a maneira pela qual as atividades científicas no Brasil encontram no meio social, econômico e político as condições e o estímulo para o seu desenvolvimento, e mostra, por outro lado, como os entraves e embaraços se explicam por ideologias e preconceitos oriundos do próprio processo social. Exímio conhecedor da evolução cultural e social brasileiras, o cientista, traçando com mão firme os contornos do quadro em que havia de situar-se a história das ciências no Brasil, aponta os fatores e as condições peculiares ao nosso meio. — Segue-se o corpo da obra, em que catorze especialistas altamente qualificados expõem as vicissitudes do caminho quase sempre penoso que as suas disciplinas científicas percorreram, para alcançarem, no Brasil, o grau de desenvolvimento que hoje constitui motivo de justo orgulho. Os principais domínios da investigação encontram-se aí representados: as ciências matemáticas, as ciências físicas, as geológicas e geográficas, as químicas, as biológicas e, por fim, no setor dos conhecimentos relativos ao homem, as ciências psicológicas e sociais. Há, nesta parte, da autoria do próprio organizador da publicação, um capítulo final, como que coroando o conjunto, "A Antropologia e a Sociologia no Brasil", de que nos ocuparemos um pouco mais detidamente nesta rápida apreciação.

A leitura do trabalho não dispensa, é claro, a dos autores nele estudados; ao contrário, incita a que se tome contacto direto com os próprios textos, para melhor conhecimento das conclusões a que os cientistas tenham chegado em suas pesquisas. O empenho de quem estoça o quadro histórico dos trabalhos de Sociologia e Antropologia em terra brasileira não é, como não poderia ser, o de esmiuçar os resultados obtidos pelos homens de ciência que menciona, mas o de os bem situar na linha geral do desenvolvimento, com referência, sobretudo, às cogitações teóricas que, nesta ou naquela fase, hajam ocupado o primeiro ou um dos primeiros planos. E, ao fazê-lo, o sociólogo-historiador se estriba em informação sempre segura e precisa, à exceção de raríssimas passagens, em que, apegando-se a minudências, o crítico pedante surpreende algum equívoco ou alguma inexatidão, como, ao afirmar-se, a certa altura, que Hans Staden passou mais de dez anos entre índios Tupí do litoral paulista, ao ser o naturalista Johann Baptist von Spix mencionado como botânico ou ao apresentar-se a Carlos da Silva Loureiro como tradutor da obra-prima de Karl von den Steinen. Pouco valeria, entretanto, catar cochilos (que dêles não escapou o próprio Homero), em lugar de pôr em destaque o positivo da contribuição.

Uma vez que o verdadeiro sociólogo é incapaz, felizmente, de escrever história sem fazer uso constante das perspectivas e dos instrumentos de análise de que o arma a sua formação especializada, compreende-se que o ensaio de Fernando de Azevedo, como há pouco sugerimos, seja a um tempo histórico e sociológico. E quem quer que o leia com a devida atenção não tardará a compreender como, do século dezesseis até os nossos dias, a progressiva substituição dos assuntos centrais e dos problemas mais intensamente investigados pelos estudiosos da raça, da cultura e da sociedade humanas esteve sempre vinculada às condições do clima histórico das respectivas épocas. Em apontar as características desta vinculação está, em nosso entender, um dos méritos mais indiscutíveis do trabalho. Mas, além disso, Fernando de Azevedo, graças à sua formação humanística, prefere encarar as ciências humanas não como disciplinas independentes, mas antes como um conjunto de estudos relacionados entre si, com vistas à so-

lução de problemas afins. E' por isso que não estuda a história da sociologia brasileira isoladamente, mas em conexão com a da antropologia, concebida esta, como deve ser, em seu sentido mais amplo e compreensivo. O desenvolvimento da arqueologia indígena como o da antropologia física merecem-lhe, assim, interêsse igual ao da etnologia e da própria sociologia. E' a primeira vez, ao que nos consta, que um especialista logrou pôr em evidência o grau de integração natural que as ciências humanas mantiveram sempre no Brasil no curso de seu desenvolvimento histórico — e com a vantagem de não sobrecarregar o quadro com pormenores inexpressivos, que apenas perturbariam a visão de conjunto.

Registra-se com satisfação o destaque conferido a abnegados pioneiros, muitas vêzes incompreendidos, que, nos tempos da Colônia e ainda no Império, foram preparando terreno e abrindo caminho, para que mais tarde, já em nossos dias, se pudessem empreender investigações mais sistemáticas. Fernando de Azevedo lhes faz justiça. Dedicou boa parte de seu estudo à contribuição etnográfica dos cronistas dos três primeiros séculos, mostrando como essa fase, pré-científica, forneceu obras hoje tidas como indispensáveis ao conhecimento das nossas culturas aborígenes. A seguir, mostra como, em concomitância com a série de grandes expedições científicas estrangeiras do século passado, pôde a pesquisa antropológica tomar, no Brasil, caráter menos ocasional e mais integrado em virtude do interêsse e do apôio que lhe dispensaram institutos oficiais, sociedades científicas e o próprio Governo Imperial. Mostra, por fim, como o desenvolvimento atual dos estudos indígenas e afro-brasileiros, bem como o das pesquisas sôbre a formação e os processos contemporâneos da sociedade e da cultura do Brasil, tomaram impulso decisivo com a fundação das Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, voltadas, a um tempo, para o ensino em nível universitário e a pesquisa.

De modo geral, concordamos plenamente com os juízos do autor, que, por sua vez, menciona um ponto apenas em que declara opor-se a uma opinião nossa. E' quando expõe as razões pelas quais nos últimos decênios do século dezessete e em todo o século dezoito não se produziram senão pouquíssimos trabalhos de valor no campo da etnografia brasileira. Assim mesmo, não se trata propriamente de posições contrárias, pois também nós insistíamos em que o interêsse dos que na época poderiam escrever sôbre a vida e as instituições ameríndias vinha sendo solicitado cada vez mais pelos fatos incisivos da história colonial. De outro lado, Fernando de Azevedo considera certo, por exemplo, que no século dezoito a idéia do "bon sauvage" já não enfeitiçava o branco, acabando êste por "enfasiar-se do selvagem". Além disso, a progressiva substituição da catequese pela proteção aos índios, em que se empenharam os jesuítas, a destruição das reduções e a luta contra os desmandos e a corrupção na sociedade colonial seriam outras tantas causas do referido hiato na história da etnografia brasileira. Parece-nos, a nós também, que a maioria desses fatos pode ser invocada, com sobeja razão, para a explicação do fenômeno, mas julgamos que os escritos sôbre a sociedade brasileira não vieram, pura e simplesmente, substituir-se aos relatos etnográficos dos cronistas. Uma coisa não excluía a outra, e desde os tempos de Anchieta e Gabriel Soares encontramos a vida dos colonos descrita e comentada, com relativa riqueza de pormenores, ao lado de copiosas informações sôbre os silvícolas. E se não hesitamos em reconhecer o acêrto da opinião de Capistrano de Abreu, de que a História de Frei Vicente do Salvador retrata o Brasil antes de mais nada como "expressão histórica e social", temos nessa obra, fraca do ponto de vista etnográfico, um testemunho expressivo de que a vida da Colô-

nia se impunha como objeto de estudos e de reflexão já em princípios do século 17, antes, portanto, do “largo intervalo de sombra crepuscular (1663-1800)” que se interpõe entre a fase de observações de cunho empírico e a das contribuições científicas, inaugurada com a viagem do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied.

Com notória lucidez, Fernando de Azevedo analisa como a curiosidade dos etnógrafos e dos sociólogos se foi aplicando a assuntos diferentes segundo a seqüência das fases da história sócio-cultural brasileira. Seria talvez oportuno completar-se o seu estudo com outro, em que se focalizassem os cientistas com referência ao lugar de suas contribuições em face do estado atual dos problemas que abordaram e em que se examinasse até que ponto se comprovou a validade de suas hipóteses e em que sentido continuam aproveitáveis os resultados de suas investigações — em suma, o que de concreto representa a sua obra. Haveria então margem para uma apreciação crítica das idéias de um Oliveira Viana sobre a formação racial do Brasil, das investigações de um Roquette-Pinto sobre tipos raciais na população atual do País, dos esforços de um Arthur Ramos ou de um Gilberto Freyre por determinarem um “ethos” cultural brasileiro ou, ainda, de um Emílio Willems por definir uma “cultura teuto-brasileira” nos estados meridionais. Haveria ensejo, ademais, de se discutir a situação atual de alguns temas nucleares, como o problema dos sambaquis, o povoamento pré-histórico do território nacional, a situação do negro na sociedade brasileira, os caracteres gerais da aculturação indígena — de se mostrar, enfim, quais os frutos, no plano do conhecimento sociológico e antropológico, a que nos conduziram os quatro séculos de observação e de estudos. Isto, é claro, exigiria um livro. Mas, como quer que seja, Fernando de Azevedo não deixa ao abandono o leitor. Através de abundantes e criteriosas citações bibliográficas, oferece-lhe o fio de Ariadne que o habilita a orientar-se no labirinto de autores e livros e a encontrar nas fontes as informações que não puderam ser condensadas nas páginas de um capítulo.

Egon Schaden

ESTÊVÃO PINTO: *Etnologia Brasileira (Fulniô — Os últimos Tapuias)*. 305 págs., edição ilustrada. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5a., Brasiliana, vol. 285. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1956.

Dentre os poucos índios “Tapúia” remanescentes no sertão nordestino, a tribo Funiô de Águas Belas (Pernambuco) se destaca pela curiosidade que vem despertando entre os estudiosos da Etnologia brasileira. Entretanto, os autores que dela trataram (Mário Melo, Carlos Estêvão de Oliveira, Th. Pompeu Sobrinho, M. H. Boudin e outros) escreveram somente artigos mais ou menos extensos sobre certos aspectos da vida tribal, sem se abalancharem a pesquisas mais demoradas que os habilitassem à apresentação de um trabalho monográfico bastante completo, conduzido segundo os princípios da ciência etnológica.

A obra de Estêvão Pinto, que pretende enfim corresponder a essa exigência, se eleva sobre base ampla: de um lado, extensa bibliografia, cuja simples relação se alonga por dezenas de páginas; do outro, “um verdadeiro estudo-de-campo” (pág. 4). Falta, é verdade, o recurso a alguma teoria antropológica moderna para uma compreensão mais profunda da cultura fulniô e da mudança a que está sujeita.

O autor passa em revista tôdas as esferas da vida tribal, discute fenômenos lingüísticos e não se esquece de abordar o problema da caracterização somática. Abstração feita de numerosas páginas de comentários marginais, o conjunto proporciona de fato um quadro etnográfico — evidentemente incompleto, mas em todo caso bastante rico — de tôdas as facetas da cultura material e não-material dos índios Fulniô.

Em algumas partes são tão variadas as fontes utilizadas e tão copiosas as referências a problemas colaterais que se tem a impressão de estar lendo um tratado geral de Etnologia brasileira. Nisto não haveria talvez defeito nenhum, se a exposição do assunto correspondesse sistematicamente ao intuito básico de melhor situar os fatos relativos aos Fulniô. Tal, porém, não se dá. Nas páginas dedicadas ao “tipo antropológico” há menção de dezenas de autores que nestes últimos quatro séculos escreveram sobre os caracteres físicos do aborígene brasileiro, mas falta uma caracterização satisfatória do tipo fulniô. E logo após a informação de que “os chamados Tapuia do Nordeste brasileiro eram dólicos, hipsocéfalos e leptorrinos” (pág. 83), lê-se que Waldemar Valente encontrou 62,50% de braquicrânios numa série de 16 crânios fulniô e que, segundo o referido pesquisador, a despeito da mistura com elementos caucasóides, “continua o processo de braquicefalização” desses índios. Em vez de discutir o problema por ventura subjacente a tais afirmações, o autor passa adiante, para falar na cor da pele dos aborígenes brasileiros em geral, mas sem definir a dos índios que estuda.

E' semelhante a atitude assumida em vários capítulos propriamente etnológicos. A certa altura (págs. 168-169) reproduz-se um mito “Como os Fulniô conseguiram o fogo”, seguido de algumas páginas de “comentários” em que assoma a mitologia das mais variadas populações primitivas do globo e em que mal se faz referência às tradições míticas fulniô, salvo para transcrever um conhecido texto sobre a origem da luz do dia e concluir (sobre base a nosso ver muito fraca) que o sol aí se identifica com o fogo. E' pena, enfim, que a admirável erudição de que dispõe o cientista alagoano não tenha sido aproveitada com maior eficiência para a realização do estudo comparativo que se propôs.

Mas o tema principal da obra é outro: o da caracterização dos Fulniô em confronto com as mais diversas tribos nordestinas. E não se pode negar que Estêvão Pinto desenvolve ingente esforço para resolver o velho problema. Desde que, há mais de vinte anos, Carlos Estêvão de Oliveira e Th. Pompeu Sobrinho mostraram a dificuldade de se manter a antiga classificação do idioma dos Fulniô como ligado ao dos Karirí e desde que o levantamento feito por Boudin confirmou tratar-se de idioma isolado, impunha-se um estudo comparativo a um tempo lingüístico e etnológico. Apoiado na análise que realiza, e cuja discussão crítica aqui nos levaria muito longe, Estêvão Pinto se inclina “a ver nos Fulniô um ramo do *phylum* Macro-Gê, se bem que aprofundadamente influenciado pelos seus vizinhos ameríndios” (págs. 253-254). Como quer que seja, não há dúvida de que os elementos que apresenta revelam significativas semelhanças com as tribos do grupo jê.

Outro assunto abordado com certa insistência é o da aculturação dos Fulniô. E não faltam informes interessantes a êsse respeito. O que falta é uma interpretação satisfatória. Para explicar “a preguiça ou malandrice dos Fulniô” atuais, o autor cita, nas “sugestões” com que encerra o texto do volume, passagens mais ou menos extensas de autores como A. Bandeira, o Padre Saake, Baldus e outros que escreveram sobre fenômenos de desintegração cultural e desorganização social registrados entre

índios de diferentes tribos e em situações as mais diversas. Purta-se, entretanto, à tarefa, sem dúvida tentadora, de confrontar essas observações com os dados por êle colhidos, a fim de mostrar o que há de específico no caso dos Fulniô.

Seria injusto não reconhecer que, apesar de tôdas as falhas, o volume representa valiosa contribuição para a nossa Etnologia. E' realmente admirável a abundância de dados interessantes reunidos nas trezentas páginas que o compõem. E desejamos que a nossa crítica seja recebida como esforço de colaboração e, acima de tudo, como sincera homenagem a um incansável estudioso das culturas aborígenes do Brasil.

Egon Schaden

CLOVIS CALDEIRA: *Mutirão*, Formas de ajuda mútua no meio rural. 222 págs., edição ilustrada. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5a., Brasiliana, vol. 289. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1956.

Os informes até hoje reunidos sôbre o mutirão brasileiro talvez já permitam um trabalho de síntese sócio-antropológica e uma análise comparativa de suas formas nas diferentes áreas rurais, objetivo para o qual Clovis Caldeira pretende contribuir com o presente volume. A par do que respigou nas fontes bibliográficas, apresenta o material colhido através de um inquérito de âmbito nacional realizado com auxílio da rede de Agências-Modêlo de Estatística, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. E, embora não aprofunde a interpretação antropológica, nem a sociológica, consegue pôr em destaque alguns elementos essenciais da instituição. No prefácio reconhece, aliás, modestamente haver no livro muitos claros a preencher e manifesta a esperança de que outros levem avante o estudo de tão interessante assunto.

O volume se divide em duas partes. Na primeira, o autor esboça o problema das origens, refere-se ao nome "mutirão" e a suas variantes, assinala algumas características da ajuda mútua no Brasil e discute, por fim, a herança cultural portuguesa, ameríndia e africana a que lhe parece possível remontar a instituição. Na segunda, delinea preliminarmente algumas tendências de mudança nas formas de cooperação em uso no meio rural brasileiro e, a seguir, reúne os dados colhidos sôbre o assunto através do mencionado inquérito e de pesquisa bibliográfica, distinguindo entre trabalho cooperativo na lavoura, de um lado, e nas atividades pastoris, do outro. Às práticas de auxílio mútuo em zonas de colonização estrangeira dedica pequeno capítulo suplementar.

Longas e abundantes citações, estendendo-se cá e acolá por duas ou três páginas, sem que delas se extraia qualquer conclusão relativa a determinado aspecto do assunto tratado, conferem a boa parte do texto o caráter de compilação provisória, em que, ademais, se ajuntam elementos nem sempre homogêneos. Assim, ao discutir a "tradição indígena", o autor fala das mais diferentes formas de cooperação econômica entre aborígenes brasileiros, sem se preocupar com a extraordinária diversidade cultural entre uma tribo e outra e sem dizer, por exemplo, a razão que o leva a descrever as caçadas coletivas dos Boróro ao lado dos "apatxirú" dos Tapirapé e do mutirão dos Tupinambá. Caberia perguntar por que não procurou fazer, de preferência, o estudo comparativo das modalidades do mutirão tupí, tomando em consideração, inclusive, as mudanças a êste respeito observadas entre os Guaraní da atualidade. Por aí seria menos difícil descolrir as raízes indígenas do mutirão caboclo, que em todo

caso não se filia às caçadas coletivas dos Boróro, de sentido eminentemente religioso.

Para se compreender a natureza do mutirão, como para determiná-lo as origens, é indispensável, antes do mais, distinguir com algum rigor entre o que há de específico nessa instituição e o sem-número de formas de trabalho cooperativo existentes em tôdas as partes do mundo. E' pena que Clovis Caldeira não o tenha feito. E se, por exemplo, transcreve dados de Wagemann, Willems (apoiado em Francisco S. G. Schaden), Saito e outros que observaram instituições de ajuda mútua entre imigrantes e seus descendentes no meio rural brasileiro, não chega a precisar as linhas mestras do processo aculturativo em jôgo exatamente por não dispor de conceituação bastante clara. Foi pela mesma razão, por certo, que não teve ânimo de rematar o livro com um capítulo, pequeno embora, em que tentasse resumir ou sistematizar os resultados gerais da pesquisa.

Em conjunto, é pouco satisfatória a contribuição de Clovis Caldeira. As falhas de sua formação antropológica não as conseguiu suprir o autor pela diligência com que se entregou à realização da tarefa. Não se manifesta, em todo o livro, uma consciência bastante viva dos problemas fundamentais, nem um conhecimento razoável de perspectivas teóricas e métodos de pesquisa científica. O leitor não chega, por isso, a distinguir entre o essencial e o accidental. Nem por isto a obra deixa de ter a sua utilidade: espalhadas pelo texto, contém algumas observações interessantes e, na parte documental, uma série de elementos que ainda não haviam sido registrados por ninguém.

Egon Schaden

OTTO ZERRIES: *Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer.* 414 págs. Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1954. (Preço: broch. DM 28. —, encad. DM 32. —).

Diante da riqueza de informações sôbre a mitologia dos índios sul-americanos, é surpreendente o número reduzido de tentativas de interpretação e sistematização até hoje apresentadas. Tanto maior é o interesse do livro de Zerries, que, tendo por objeto o estudo comparativo dos espíritos dos animais e da floresta como expressão da mentalidade das tribos de caçadores na América do Sul, encerra um notável esforço de obter pela análise mitológica uma compreensão mais profunda da revolução cultural representada pela invenção da lavoura em época pré-histórica.

Filiando-se à corrente etnológica de Frobenius, Zerries pretende, pois, antes a exploração histórico-cultural dos mitos indígenas do que a sua análise psico-sociológica. Se esta a o interessa, não é para lhe revelar a vinculação entre as diferentes culturas tribais e as respectivas mitologias, mas para lhe permitir a determinação dos caracteres básicos da concepção do mundo peculiar aos caçadores em oposição à dos lavradores.

Na criação das figuras míticas, a mentalidade das tribos caçadoras (da América do Sul, baseando-se predominantemente numa concepção animista da natureza, deu origem sobretudo a duas categorias de espíritos, os dos animais e os da floresta. O primeiro grupo compreende não somente "as divindades e espíritos a que estão subordinados os animais da caça", como também "as entidades espirituais ou almas com freqüência atribuídas a cada animal individualmente", ao passo que o segundo abrange seres associados a determinadas plantas e árvores, ao lado de espíritos — de caráter, não raro, demoníaco — que simplesmente habitam a floresta.

Exemplo característico das interpretações histórico-culturais do autor é a sua maneira de compreender a oposição entre a parêlha de heróis gêmeos, de um lado, e os espíritos da floresta, do outro. O antagonismo entre uns e outros lhe parece refletir o encontro de dois estratos culturais distintos, representando os espíritos da floresta reminiscências da fase cultural da caça, mais antiga, e a parêlha dos gêmeos a da lavoura, mais recente. O dualismo exprimiria o processo de transição entre as duas fases (págs. 314-315). Todavia — e esta é uma das teses principais do livro — em muitas culturas a transformação do regime econômico não acarreta desde logo a revolução da mitologia ou, pelo menos, da mentalidade que nela se reflete; ao contrário, o pensamento típico das tribos caçadoras se distingue por extraordinária “virulência”, o que faz com que, por exemplo, os Tupí, embora lavradores, vivam dominados por uma espécie de representações “proto-totemistas” (pág. 342). Já na introdução ao livro (pág. 1), Zerries formula a sua convicção de que “o momento mais importante da evolução cultural da América do Sul se fundamenta na circunstância de que a substituição do regime da caça pelo cultivo do solo freqüentemente se processou apenas no plano econômico, mas não no da visão do mundo”. E’, sem dúvida, uma idéia justa, formulada em sentido amplo já por Karl von den Steinen com referência aos índios por êle visitados. Em sua obra-prima *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* se lê, entre outras coisas, a frase: “Quanto à cultura espiritual — e êste é um ponto de grande importância — os índios do Xingu, apesar de uma intensa lavoura, viviam ainda em plena e genuína fase de caçadores” (pág. 201). A obra de Zerries, por sua vez, põe em evidência a validade dessa observação para a grande maioria dos naturais sul-americanos.

E’ respeitável o número de fontes aproveitadas e a cópia de material reunido no volume. Da interpretação resultou uma obra altamente sugestiva, na qual se resolvem numerosas questões e se levantam outras tantas, que hão de ser retomadas um dia pelo próprio autor ou por outros estudiosos do assunto. Talvez seja necessário rever parte das conclusões particulares, principalmente por causa de uma certa afoiteza, notada cá e acolá, em estabelecer correlações e parentescos. E talvez convenha mesmo discutir mais a fundo o problema do “parentesco” psicológico das representações míticas (no sentido de “idéia elementar” ou coisa que modernamente lhe corresponda) em face da hipótese de correlações histórico-culturais — não, é claro, para ressuscitar velhas discussões entre escolas, mas para dar ao leitor clareza bastante quanto à maneira de se tomarem similitudes de idéias míticas como parentescos genuínos, isto é, como algo mais do que simples analogias de imagens. A exposição crítica dos fundamentos teóricos e metodológicos da obra não somente facilitaria ao leitor a adesão às conclusões apresentadas, mas seria evidentemente uma contribuição valiosa para outros pesquisadores que, por seu turno, queiram pisar o chão movediço da mitologia comparada dos nossos aborígenes.

Wild- und Buschgeister in Südamerika é livro que desde logo deveria ser pôsto ao alcance do etnólogo brasileiro que não leia o alemão. Oxalá não lhe seja reservado o destino da primeira obra de sistematização da mitologia sul-americana, escrita por Ehrenreich há mais de meio século e ignorada ainda hoje pelos nossos estudiosos da matéria!

Egon Schaden

LEO WAIBEL: *Die europäische Kolonisation Südbrasilens*. 152 págs., com 25 fots. em 6 pranchas fora do texto. Colloquium Geographicum, vol. 4.º. Ferd. Dümmlers Verlag. Bonn, 1955.

Um eminente cientista se dirige ao político e ao administrador, a fim de adverti-los de um dos grandes perigos que pairam sobre o futuro do país. Uma voz a mais que clama no deserto.

Os geógrafos brasileiros conhecem as idéias de Waibel relativas à colonização em conexão com o problema florestal. Já em 1949 o pesquisador as expôs em seus "Princípios da colonização européia no sul do Brasil" (*Revista Brasileira de Geografia*, XI, 2, págs. 160-222), versão preliminar da obra que ora se publica. Esta, segundo as palavras do autor (pág. 19), constitui a primeira apresentação do Brasil Meridional sobre base geográfica, visando, em certo sentido, a um levantamento geral da colonização enquanto transformadora das paisagens da região abrangida pelos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Baseia-se a discussão na dicotomia entre campos e matas. As primeiras colônias alemãs do Brasil Meridional foram fundadas à beira da floresta com o intuito de se garantir o trânsito pela mata, repelir os índios selvagens e desbravar pouco a pouco a área florestal (pág. 40). Caracteriza-se a colonização, em tôdas as suas fases, como empresa organizada, uma vez que de outra forma não teria sido possível vencer os empecilhos que se lhe opunham. E a lavoura se expandiu quase que exclusivamente pela zona da mata, onde surgiram cidades com intensa atividade econômica e cultural, contrastando com a existência "retrograda" dos colonos da área rural. Waibel defende a tese de que êsse "atraso" é fruto do caráter primitivo da lavoura combinado com o fato de que a colonização do Brasil Meridional ficou restrita ao território da mata.

Para Waibel, o "fato fundamental" da colonização européia nesses Estados é o de que o colono, adotando as técnicas de lavoura que o caboclo herdou do aborígene (o sistema da capueira ou da roça), explora o solo de maneira insensata, sem conhecer quaisquer meios de conservá-lo e, muito menos, de melhorá-lo. Mais ainda, a atividade dos colonos é pior do que a dos caboclos semi-nômades, pois, confinando-a cada qual ao lote que lhe pertence, pratica-a de modo muito mais intenso e nefasto.

O autor prega, por isso, idéias revolucionárias, exigindo mudança radical no sistema de colonização. Contraria a velha opinião de que os campos e faxinais não se prestariam para o cultivo, exige que se abandone a tradicional separação entre agricultura e pecuária, e que, em vez de se recrutarem os imigrantes no proletariado rural, se aceitem apenas os que possuam experiência e conhecimentos de agronomia. Aos colonos que não disponham de capital cumpre dar crédito suficiente para poderem montar as suas granjas segundo os moldes das terras de origem. Modelo a ser imitado seria a colônia holandesa de Carambeí, no Paraná, onde, em pleno campo de solo pobre, floresce a lavoura em simbiose com a criação de gado. Multiplicada essa solução, eliminar-se-ia a tríade que, segundo Waibel, assola o Brasil: a escassez de mantimentos, a subnutrição e a pobreza das massas populares.

A revolução pregada pelo geógrafo atinge em cheio as normas da política imigratória no tocante às diferenças étnicas e culturais. Decididamente contrário às colônias mistas, Waibel exige que se permitam aos ádvenas a constituição de comunidades culturalmente homogêneas e a conservação de seu idioma de origem. Além disso, cada colônia deve formar uma unidade religiosa e uma paróquia distinta. Enfim, a escôlha dos professôres deve ser feita no sentido de se promover a fusão cultural nos filhos de colonos, que devem ser educados como ardorosos cidadãos

do país. O erro do Brasil em matéria de colonização teria sido o de ter em vista quase que exclusivamente os seus próprios interesses, considerando de ordem secundária os anseios dos colonos.

Não é difícil prever a onda de protestos que boa parte dessas idéias há de provocar entre os que, de tempos em tempos, se julgam na obrigação de alertar os bons patriotas quanto à ameaça que acreditam pairar sobre a cultura luso-brasileira. E receamos que a indignação que os dominará venha a tirar-lhes a serenidade necessária ao exame dos fatos apontados pelo cientista.

Waibel faleceu antes que lhe fôsse dado completar e rever os originais para a publicação. Vários capítulos se afiguram, por isso, fragmentários, ao passo que em outros o texto não está suficientemente elaborado, apresentando senões, como, por exemplo, a confusão entre amarelão e febre amarela (pág. 76). Isto não impede que se recomende o livro à meditação de quantos se considerem co-responsáveis pelo futuro do Brasil.

Egon Schaden

WALTER BECK: *Grundzüge der Sozialpsychologie*. 175 págs. Johann Ambrosius Barth. Munique, 1953.

Walter Beck foi livre-docente da Universidade de Mogúncia e trabalhou por muitos anos no campo da educação popular e nos quadros da organização presidiária. Dedicou-se à prática do psicodiagnóstico, da psicoterapia, da administração do trabalho, do serviço social, da pedagogia social e exerceu o cargo de orientador profissional num departamento regional de trabalho. Assim, passou longos anos em muitos setores práticos da vida social.

A presente obra é a de um homem que encara o ideal do saber como uma combinação sólida entre ciência e prática; ideal que se pode exprimir, talvez, através de fórmulas como “a prática exercitada na escola da ciência” ou “a ciência enriquecida pela prática”. De que maneira a ciência, permanecendo embora autônoma, pode adotar em sua forma secreta, graças aos contactos práticos do cientista com a realidade, uma orientação até certo ponto pragmática — eis a questão crítica com que o comentarista, apoiado na própria natureza do assunto, pôde abordar, adequadamente, semelhante produto espiritual.

A concepção fundamental do autor é a “hipótese da polaridade social-individual” como peculiaridade estrutural da alma humana. Esta não existe apenas em si e por si, nem tampouco se reduz a um “sample”, fragmento ou elemento homogêneo de um coletivo psíquico. O que ocorre é que, segundo o princípio da polaridade social e individual, “tanto a individualidade como a socialidade se encontram fundamentadas, congênitamente, na alma individual, não como meros aspectos ou partes, mas como *polos* que determinam a estrutura psíquica e dentro de cujo campo energético se realiza a vida psíquica” (pág. 6). Embora coloque liberalmente essa hipótese em competição com outras possíveis, o autor não consegue desfazer a impressão apodíctica que ela causa.

Contudo, essa concepção de utilização simples se revela recurso eficiente na organização do material empírico, inclusive com relação aos problemas mais complexos da realidade psico-social. E Beck apresenta também explicações satisfatórias para os casos em que falha um dos polos (o individual ou o social) (págs. 125-126). A perspectiva básica lhe serve para aperfeiçoar o aparelhamento apriorístico da ciência, elu-

cidando, de modo surpreendente, certos fenômenos patológicos da vida psíquica humana na cultura moderna, como, por exemplo, o da solidão e o da agitação ou superatividade social. A comunidade não é idêntica à coletividade, tampouco a solidão se identifica com o isolamento. “Enquanto o solitário está consigo mesmo com todo o conteúdo da socialidade plenamente realizado, na tranqüilidade feliz ou dolorosa ou na rebelião da alma, o que apenas está sozinho, vive à margem ou no vácuo ou no nada. Podemos também ser tomados pela agitação social, o que hoje acontece em grau excessivo; no entanto, a comunhão autêntica dos seres humanos é uma sintonia harmônica, quer polífona, quer contrapôntica, ao passo que o homem entregue ao mero agir torna-se um agitado, fugindo de si mesmo como da comunidade, e terminando, por fim, como um dos que se agitam à margem ou no vazio ou no nada. O estar só ou a superatividade social são, portanto, perturbações ou atrofias do campo energético social-individual dentro de nós” (págs. 104-105).

O traço pragmático, que marca a discussão de questões puramente teóricas, revela-se também na apresentação da matéria, já que a obra se destina igualmente a profissionais dedicados à vida prática. O autor compreendeu a necessidade de apresentar o palpável. Os temas concretos da Psicologia Social: nascimento, língua, espaços e coisas, escola, doença, maturação e imitação, são estudados sobretudo na primeira parte. Com freqüência, a análise puramente científica cede o lugar a considerações normativas, como pontos de partida para proposições terapêuticas e técnico-sociais. Isso ocorre particularmente nos capítulos sobre a Psicologia da Adolescência, em que o autor combate a ignorância de certas práticas pedagógicas com propostas baseadas em profundas intuições (v. o cap. VI: “Crianças abandonam o lar”, pág. 41). Os capítulos seguintes, sobre “teoria” e “método” da Psicologia Social, embora mais sumários, não deixam de ressaltar, por sua vez, a relação com problemas práticos.

Pode-se caracterizar a obra como esforço de aproveitar as vantagens de uma posição marginal entre a teoria e a prática. Tal forma de saber é de grande significação na vida atual: a sociedade moderna já não pode prescindir dos resultados da ciência e esta encontra na aplicação prática uma legitimação suplementar que não seria justo desprezar.

E. A. von Buggenhagen

ERRATA. — No artigo *A evolução humana*, de Theodosius Dobzhansky, publicado no número anterior, onde está “cinco e meio milhões de anos” leia-se “cinco e meio bilhões de anos” (pág. 97, 14a. linha do texto).

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL:** *Introducción a un análisis de los petroglifos venezolanos*. 30 pp., con 8 figs. Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1956.
- Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*. Vienne, 1-8 septembre 1952. Tome III. *Ethnologica* (Seconde Partie) et Rapport Général. 360 pp., ill. Verlag Adolf Holzhausens Nfg. Viena, 1956.
- BASTIDE, ROGER:** *Immigration et métamorphose d'un Dieu*. Sep.: Cahiers Internationaux de Sociologie. Paris.
- *Etat actuel des études afro-brésiliennes*. Sep.: Anais do XXXI Congr. Intern. de Americanistas, pp. 533-554. São Paulo, 1955.
- BECHER, HANS:** *Die brasilianischen Sammlungen im Hamburger Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte*. Sep.: Anais do XXXI Congr. Intern. de Americanistas, pp. 251-256. São Paulo, 1955.
- BURGMANN, ARNOLD:** *P. W. Schmidt als Linguist*. Sep.: *Anthropos*, 51, pp. 627-658. Posieux (Fribourg), 1956.
- CARNEIRO, EDISON:** *O negro em Minas Gerais*. Sep.: Boletim Brasileiro de Pesquisas Educacionais. 18 pp. Rio de Janeiro, s. d.
- CARVALHO NETO, PAULO DE:** *Folklore y Psicoanálisis*. 299 pp. Editorial Psique. Buenos Aires, 1956.
- Catecismos Vários. V. Varias Doctrinas en la Lengua Guarani. Por el P. Simon Bandini, de la Compañia de Jesus*. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim n.º 212. Etnografia e Tupi-Guarani, n.º 31. São Paulo, 1956.
- COMAS, JUAN:** *Principales contribuciones indígenas precolombinas a la cultura universal*. Sep.: Cahiers d'Histoire Mondiale, 3, pp. 196-230. Neuchâtel, 1956.
- CORTESÃO, JAIME (ed.):** *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá. (1954-1640)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, I. 506 pp., com um mapa. Biblioteca Nacional. Divisão de Obras Raras e Publicações. Rio de Janeiro, 1951.
- (ed.): *Jesuitas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Manuscritos da Coleção de Angelis, II. 367 pp. Biblioteca Nacional. Divisão de Obras Raras e Publicações. Rio de Janeiro, 1952.
- CUNHA, A. XAVIER DA; MORAES, M. H. XAVIER DA:** *Os grupos sanguíneos dos portugueses. Contribuição para o estudo dos sistemas A₁ A₂ BO e MN*. Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, vol. VI, fasc. 2.º, pp. 65-80. Coimbra, 1956.
- CUNHA, A. XAVIER DA; ABREU, M. D. ARAÚJO:** *A sensibilidade gustativa da feniltiocarbamida em portugueses*. Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, vol. VI, fasc. 3.º, pp. 81-96. Coimbra, 1956.
- ELLIS, MYRIAM:** *O Monopólio do Sal no Estado do Brasil (1631-1801)*. 265 pp., com mapas. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim n.º 197. História da Civilização Brasileira, n.º 14. São Paulo, 1955.

- FERNANDES, FLORESTEAN:** *Die sozialgeschichtliche Entwicklung der Soziologie in Brasilien*. Sep.: Sociologus, 6, pp. 100-115. Berlim, 1956.
- GINI, CORRADO:** *Las Poblaciones Primitivas (Métodos y Resultados)*. 23 pp. Universidad Nacional de Tucumán. Departamento de Extensión Universitaria (1956).
- GUSINDE, MARTIN:** *The Yupa Indians in Western Venezuela*. Sep.: Proceedings of the American Philosophical Society, 100, pp. 197-222, with 11 figs. Filadélfia, 1956.
- HEIZER, ROBERT F.; KRIEGER, ALEX D.:** *The Archaeology of Humboldt Cave. Churchill County, Nevada*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 47, pp. 1-190, plates 1-34, 11 figures in text, 3 maps. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1956.
- HELBIG, KARL:** *Antiguales (Altertümer) der Paya-Region und die Paya-Indianer von Nordost-Honduras*. Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde. Vol. III, 40 pp., mit 3 Karten, 16 Abb. und 45 Fig. Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte. Hamburg, 1956.
- HENNINGER, JOSEPH:** *P. Wilhelm Schmidt S. V. D. 1868-1954. Eine biographische Skizze*. Sep.: Anthropos, 51, pp. 19-60, ill. Paulusdruckerei. Friburgo (Suíça), 1956.
- TRIMBORN, HERMANN:** *Der magische und religiöse Gehalt des altperuanischen Rechts*. Sep.: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 58, pp. 41-47. Stuttgart, 1955.
- *Acuarelas y dibujos inéditos del Príncipe Maximiliano de Wied, referentes a la Etnografía del Brasil*. Sep.: Anais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas, pp. 245-250. São Paulo, 1955.
- *Gaspar de Espinosa als Quelle zur Sprachenkunde von Panama*. Sep.: Von fremden Völkern und Kulturen, Plischke-Festschrift, pp. 277-284. Düsseldorf, 1955.
- VITIER, MEDARDO:** *José de la Luz y Caballero como Educador*. 108 pp. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara, 1956.
- ZERRIES, OTTO:** *Some Aspects of Waica Culture*. Sep.: Anais do XXXI Congr. Intern. de Americanistas, pp. 73-88, with 6 maps. São Paulo, 1955.

PERIÓDICOS

- América Indígena*. Vol. 16, n.º 4; outubro de 1956. México.
- American Anthropologist*. Vol. 58, n.º 4; agosto de 1956. Menasha.
- Anales del Museo de Historia Natural (2a. Série)*. Vol. 6, n.º 4. 1954. Montevideo.
- Anthropologica*. N.º 3. 1956. Ottawa.
- Anthropos*. Vol. 51, fasc. 3-4. 1956. Posieux.
- Boletín del Instituto de Folklore*. Vol. 2, n.º 5; dezembro de 1956. Caracas.
- Bulletin de la Société des Américanistes — Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft*. Ano 8.º, n.º 12; setembro de 1956. Genebra.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 2, n.º 3; janeiro-março de 1956. Vol. 2, n.º 4; abril-junho de 1956. México.
- Ciencias Sociales*. Vol. 7, n.º 38; junho de 1956. Washington.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 80, 81, 82; agosto, setembro e outubro de 1956. Madrid.

- Educação e Ciências Sociais*. Vol. 1, n.º 3; dezembro de 1956. Rio de Janeiro.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 30, n.ºs 6-12; de junho a dezembro de 1956. Berlim.
- Khana*. Ano 4, vols. 2 e 3, n.ºs 17-18 e 19-20; julho e outubro de 1956. La Paz.
- Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias* (Antigua Sociedad Científica Antonio Alzate). Tomo 57, n.ºs 3-4; 1955. México.
- New World Antiquity*. Vol. 3, n.ºs 8, 9, 10, 11, 12; de outubro a dezembro de 1956. Londres.
- Publicaciones de la Sociedad Argentina de Americanistas*. Tomo 1; 1948. Buenos Aires.
- Revista de História*. Ano 7, vol. 12, n.º 26; abril-junho de 1956. Ano 7, vol. 13, n.º 27; julho-setembro de 1956. São Paulo.
- Revista Mexicana de Sociología*. Ano 18, vol. 18, n.º 1; janeiro-abril de 1956. México.
- Revista de Psicología Normal e Patológica*. Ano 2, n.º 2 e n.ºs 3-4; abril-junho e julho-dezembro de 1956. São Paulo.
- Runa*. Vol. 7, parte 1a. Buenos Aires, 1956.
- Sociologia*. Vol. 18, n.ºs 2 e 3; maio e agosto de 1956. São Paulo.
- Südamerika*. Vol. 7, n.º 1; julho-setembro de 1956. Buenos Aires.
- Tribus*. N. F., vols. 4-5. Stuttgart, 1956.



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
225 West 86th Street
New York 24, N. Y., U.S.A.

*Subscriptions are: \$3.50 to individuals; \$4.50 to libraries and in-
stitutions; \$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. 2.

LAS CLASES SOCIALES Y SU GRAVITACIÓN EN LA ESTRUCTURA POLÍTICA
Y SOCIAL DEL URUGUAY. — Por Aldo SOLARI.

LA CONTRIBUCIÓN ALEMANA A LA SOCIOLOGÍA. — Por Luis RECASÉNS SICHES.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE NICOLAI HARTMANN. — Por Juan ROURA
PARELLA.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA SOCIOLOGÍA POLÍTICA. — Por Joseph S. ROUCEK.

UN ESTUDIO DE LAS FUNCIONES ADMINISTRATIVAS. — Por Armond FIELDS.

SOCIOLOGÍA DE LOS MOVIMIENTOS SUBTERRÁNEOS DE RESISTENCIA. —
Por Feliks GROSS.

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA.

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 ETNOLOGIA DO BRASIL

Tradução de Egon Schaden

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

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

Preço: Cr\$ 120,00

À venda na

LIVRARIA AGIR

Rua Bráulio Gomes, 125

São Paulo

STADEN-JAHRBUCH

Beiträge zur Brasilkunde

Vol. 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