

# Revista de Antropologia

## S U M A R I O

A. FROES DA FONSECA: Novas normas para o estudo da raça e da mestiçagem .....	113
RENÉ RIBEIRO: Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji .....	129
FRANZ CASPAR: A aculturação da tribo Tuparí .....	145
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Preliminares de uma pesquisa sôbre a assimilação dos Terêna .....	173

**PEQUENAS COMUNICAÇÕES ● NOTICIÁRIO  
BIBLIOGRAFIA ● PUBLICAÇÕES RECEBIDAS**

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



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

Preço da assinatura anual: Cr\$ 80,00; para o estrangeiro: US\$ 2,50.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

\*  
\*   \*  
\*

Tôda correspondência deve ser enviada ao

**Prof. Dr. Egon Schaden**

**Caixa Postal 5459**

**São Paulo, Brasil**



# REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 5.º

Dezembro de 1957

N.º 2

## NOVAS NORMAS PARA O ESTUDO DA RAÇA E DA MISTIÇAGEM\*

*A. Froes da Fonseca*

Professor da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro

### *Preliminares*

A intensificação, nestes dois últimos decênios sobretudo, que vem sofrendo a investigação antropológica, a surpreendente e rápida extensão das suas aplicações à administração, à política eugênica, às ciências do governo e relações internacionais, tem para ela acarretado um interesse sem cessar crescente.

Não é, pois, de admirar-se que conceitos e técnicas tradicionais se reexaminem e se critiquem à luz dos conhecimentos recentes. O impacto da novidade sobre a inércia do espírito de rotina leva contudo à frequência de exageros, maximé no que tange à revogação sumária de conceitos e técnicas que merecem, em vez do abandono, uma revisão crítica desapaixorada e um aperfeiçoamento consciente com a correção das falhas comprovadas. Frequentemente a agitação das idéias se nos revela qual movimento pendular entre extremos e por isso mesmo não é rara, na história da ciência, a volta a conceitos aparentemente superados. Verdade é que a ressurreição dos conceitos velhos se faz comumente dentro de roupagens novas...

Nestas palavras queremos aludir, sobretudo, ao conceito fundamental de *raça* nas suas relações com o de espécie e tipo constitucional e bem assim à Antropometria e respectivas técnicas.

E' bem de ver-se que, sem prévio entendimento sobre os conceitos básicos, não é possível assentar premissas que possam levar a conclusões seguras. Sem que se formulem com clareza os problemas não é possível a boa escolha das técnicas de solução.

Examinaremos, pois, sumarissimamente os pontos de vista em que me tenho colocado e me coloco em face das opiniões recentes, faremos a crítica de várias falhas correntes de ordem técnica e examinaremos os remédios que a mim me parecem melhores para o saneamento da Antropometria utilizável nos estudos de raças e de mestiçagem.

### *Revisão de conceitos*

Quando em 1929 dei à publicidade a definição de Antropologia como *Biologia Comparativa dos Grupos Humanos*, grupos humanos naturais, isto é, naturalmente existentes ou espontaneamente formados, pre-

(\*) Comunicação à 2a. Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador, 1955.



tendia eu apenas traduzir, numa forma sintética, o estado contemporâneo da Antropologia, estado já em pleno desacôrdo com as definições correntes e pela tradição mantidas. A evolução subsequente tem confirmado a justeza dessa tradução. E a divisão da Antropologia em *física* e *cultural* se vai mantendo, embora se reconheçam cada vez mais os laços estreitos que unem ambas as partes. Prefiro denominá-las, como assinalei e justifiquei alhures, respectivamente *Antropologia psico-somática* e *Antropologia psico-social*. São denominações mais compreensivas e evidenciam desde logo o vasto território comum da Psicologia comparativa, quer no seu aspecto racial, inseparável da primeira, quer no cultural ou social, uma vez que sociedade e cultura só por um abstracionismo arbitrário se podem imaginar independentes.

No estudo da Antropologia psico-somática inclui-se a *Raciologia* como um dos capítulos mais incertos, mais discutidos e mais discutíveis da ciência. E todo esforço se justifica para alcançar clareza em tal assunto.

### *Espécie e Raça*

Ninguém discutirá a asserção recente de A. Montagu quando diz que o termo "raça" é no uso corrente talvez o mais confuso e confusivo dos termos. Se o fôsse apenas no uso corrente, ainda o mal não seria grande. O pior é, porém, que a imprecisão perdura mesmo no meio antropológico. Ainda em recente simpósio internacional, cujos trabalhos se publicaram sob a direção de Kroeber e sob o título "Anthropology Today" (1953) dedicou-lhe H. Vallois substancial monografia. Definições há que se confundem com definições de "espécie". A própria "Unesco" julgou-se no dever de convocar alguns antropologistas e promulgar uma declaração a respeito. E, no seu parágrafo sexto, chega a aconselhar:

"Uma vez que sérios erros são habitualmente cometidos quando o termo "raça" se emprega *na linguagem popular* (o grifo é nosso), seria melhor, em se falando de raças humanas, abandonar de todo o termo "raça" e falar de *grupos étnicos*".

Se o conselho da "Unesco" é muito de ponderar-se em obras de vulgarização, o vocábulo e o conceito de raça são inextirpáveis da linguagem antropológica. E isto não obstante o desejo de muitos, a tal induzidos, quer pela dificuldade definitiva quer pelo fato real de que a miscigenação no mundo moderno se acentua de tal modo que a delimitação de grupos étnicos se torna cada vez menos nítida e o fator isolamento, indispensável à novi-formação racial, é cada vez mais precário.

Entretanto, por mais que se acentue a babel racial, o estudo da sua origem e evolução não pode prescindir dos conceitos básicos de espécie e de variedade ou raça.



A meu ver, a fonte principal das dificuldades reside no esquecimento de uma verdade elementar: — A Taxonomia zoológica ou humana nasceu da necessidade prática de ordenar para bem comparar. As classificações não existem na natureza e sim no nosso espírito e têm por isso mesmo muito de *convencional*. E, se é possível entendimento sobre uma hierarquia de caracteres de generalidade decrescente para o estabelecimento de classes, ordens, famílias e gêneros, por que recusar-se-á a mesma possibilidade em se tratando de espécies e variedades ou raças?

Não perdendo nunca de vista a correlação morfo-funcional, os elementos de classificação não de perseverar morfológicos por isso que a forma é mais diretamente acessível e nos fósseis a única coisa acessível. Foi nesta ordem de idéias que acentuei, nas minhas definições de 1929, o caráter *convencional*, ou, mais exatamente, foi o *caráter convencional* o que acrescentei a definições cujo substratum não era meu.

Não é possível justificá-las aqui. Mas o enunciado se faz mister repetir para bem se compreender a minha posição nas questões a versar. Definimos, pois:

*Espécie* é um grupo de seres vivos de cujos caracteres *convencionalmente escolhidos como de valor sistemático dentre os existentes no gênero* pelo menos um tenha amplitude de variação diversa da do característico equivalente de outro grupo semelhante; e, ainda mais, que entre os dois grupos não existam formas intermediárias tais que, por todos e cada um dos seus característicos, caiam dentro da amplitude de variação desses mesmos grupos.

E' esta a definição de Heincke modificada pela inclusão das palavras em itálico.

“*Raça* é o grupo que se distingue de outros da mesma *espécie* por característicos hereditários *convencionalmente escolhidos pelo valor sistemático*”.

Cumpra não esquecer que tal definição, dada a inexistência de raças puras, não passa de um conceito teórico utilizável para fins de análise. Na realidade, os grupos se distinguem pela *freqüência* e *grau* de tais características ou dos genes que as determinam. Em verdade, o que examinamos são *grupos étnicos* em que concorrem variamente raças diversas correspondentes ao conceito supra.

Isto pôsto, e dado que sobre os característicos específicos do homem reina consenso quase geral, resta como *questão fundamental* o saber-se quais os característicos que se devem escolher para as determinações de raça. Tal questão é, porém, inseparável de outra, a da caracterização dos chamados tipos constitucionais.

Se dentro de um grupo racial relativamente homogêneo determinarmos, pelo estudo dos valores mais freqüentes, o tipo normal, o *normo-tipo de raça*, verificaremos também no que tange especialmente às



*proporções corpóreas* uma variação divergente dêsse normo-tipo quer no sentido da *longilinia*, quer no da *braquilinia*. Tais flutuações, que se encontram na base de tôdas as variadas classificações da Biotipologia Médica, são imediatamente condicionadas pela ação morfogênica das glândulas incretórias, por sua vez influenciáveis pela nutrição e outros elementos ambientais.

Tais flutuações se encontram em tôdas as raças, que não resultam, como já se pretendeu, da fixação de uma variação tipológica de origem endocrínica. O que ocorre é que o normo-tipo de uma raça, comparado com o normo-tipo de outra, pode revelar-se relativamente braquilíneo ou longilíneo. Mas isto é já outra história...

Entretanto, a quem quer que compulse a literatura racial e biotipológica não será lícito ignorar um fato: a *utilização indiscriminada de um mesmo característico ora nas classificações raciais ora nas biotipológicas*, como se não se tratasse de categorias hierarquicamente diversas.

Assim, o nosso primeiro problema se desdobra: — *Quais os característicos a preferir nas classificações raciais?* — *Quais os que devem competir à biotipologia intra-racial?*

#### *Seleção de característicos*

Em se tratando de raça cabe sem dúvida o preceito de W. Scheidt (1927): “Em geral, dar-se-á preferência aos característicos cujo condicionamento hereditário e fraca influenciabilidade paracínética são conhecidos e cujo valor seletional é provável”.

Hooton (seg. Boyd, pág. 26, nota), ainda em 1939 reconhecia a necessidade de limitar-se a caracterização racial a elementos não adaptativos. Mas na segunda edição da sua obra (1946) passou a considerar tal exigência impraticável e errônea.

Impraticável será, de fato, a separação radical entre característicos adaptativos e não-adaptativos. Não o é contudo a seleção de elementos fácil ou dificilmente influenciáveis pelos fatores ambientes, nos termos da prudente reflexão de Scheidt. Lamentável parecer-me, contudo, que êste último e eminente autor se tenha desviado na prática de tão justo preceito, como adiante veremos.

O preceito vale tanto para os característicos *descritivos* quanto para os *mensuráveis*. E dada a relativa estabilidade evolutiva de elementos cefálicos, como a base do crânio e a região central da face, a par da relativa flutuação das proporções entre troncos e membros poder-se-ia formular desde logo um critério geral:

1. Para a *caracterização racial* preferir os elementos morfológicos da cabeça menos influenciáveis pela perístase.



2. Para a *caracterização do tipo cons'itucional* a apreciação das proporções entre o tronco e os membros e as dos elementos do tronco entre si.

Nesta comunicação, contudo, ocupar-me-ei especialmente da caracterização racial e do problema da classificação dos mestiços.

#### *Característicos descritivos ou ectoscópicos*

(algumas observações e normas gerais)

As características não diretamente mensuráveis ou muito imperfeitamente indicadas pelas medidas, tais a configuração do nariz, das pálpebras, dos lábios e orelhas, a conformação do crânio nas diversas normas, o tipo e a cor dos cabelos, a cor da iris e a da pele padecem de um defeito comum: — a sua anotação se deixa influir muito pela personalidade do observador.

Demais disso, como muito à justa salienta Scheidt (págs. 10-11), o observador estranho, em face de um grupo humano, sente e vê sobretudo o mais saliente e não o mais comum. Assim os desenhos de cabeças típicas, p. ex., representam, em vez do típico do grupo, o que nele mais se desvia das feições dantes familiares aos olhos do observador. Este e outros erros de fundo psicológico, se elimináveis de todo não são, podem ser, ao menos, atenuados.

Em primeiro lugar, é *mister simplificar*. Não se compreende bem que um característico cromático, como a cor da pele, dependente de maior ou menor quantidade de pigmento, e nisto diretamente influenciável pelo meio, exija uma classificação em numerosíssimas gradações.

Em segundo lugar, é *mister padronizar*. Um esquema de tipo médio por exemplo, o da conformação dos lábios, e mais dois correspondentes a variantes bem acentuadas em sentido bipolar, formando série, permitem como ponto de referência, sempre igual para todos os observadores, colocar o objeto concreto antes do primeiro número, no primeiro, entre o primeiro e o segundo, no segundo, entre o segundo e o terceiro, no terceiro e além do terceiro. Cinco formas, pois, e uma precisão maior que a simples descrição verbal, por isso que referidas a esquemas invariáveis.

A propósito da mestiçagem veremos ainda a vantagem que esta sistematização apresenta.

Uma coleção de tais esquemas em uma caderneta de campo deverá estar sempre presente durante o trabalho de fichagem.

Em se tratando da morfologia do crânio, algumas observações se impõem e não só quanto aos característicos descritivos, como também quanto aos métricos.



*Morfologia da cabeça*

No que tange à cabeça, a falha fundamental consiste, a meu ver, no *esquecimento dos elementos fundamentais da sua evolução morfológica, coisa que tem levado a incluir, num mesmo índice, elementos dependentes de fatores morfogênicos diversos sem que se dê o mínimo pêsso a tal circunstância.*

À livre locomoção e à simetrização bilateral mais ou menos alongada dos cordados associou-se uma tríplice polarização céfalo-caudal e, em correspondência, há que distinguir no esqueleto cefálico (cf. Portmann, A., pág. 91):

1. O *dérmato-crânio*, correspondente ao polo de movimento, espécie de couraça cutânea cefálica, muito desenvolvida nos peixes primitivos e cujos elementos restantes e muito reduzidos nos vertebrados superiores e no homem se incorporam aos elementos da porção seguinte.
2. O *neuro-crânio*, stricto sensu, correspondente ao polo de orientação, constituído primordialmente de uma cápsula peri-encefálica e de cápsulas pares para os órgãos sensoriais.
3. O *esplancno-crânio*, correspondente ao polo de nutrição, e cujos elementos fundamentais são os arcos viscerais: o arco maxilo-mandibular, o arco hioídeo e os arcos branquiais que se lhes seguem.

No desenvolvimento embrional da cabeça humana verifica-se que o esqueleto perineural conserva uma parte basal primitiva que se completa na abóbada pela adjunção de elementos do dérmato-crânio e na parte occipital pela de um pouco de material da região segmentada ou somítica. *A expansão da cápsula perineural depende essencialmente da expansão do encéfalo e se faz essencialmente na porção supra-basal ou abóbada.*

Em sendo assim, as características da base do crânio, menos influenciáveis pelos fatores ambientes, devem interessar mais racialmente do que as da abóbada, moldada sobre um encéfalo de grande âmbito de variação individual e ainda sensível a deformações várias, talvez até mesmo devidas ao tipo de decúbito habitual na 1.ª infância. Por isso mesmo é que se vai desacreditando o valor de índice cefálico horizontal nas apreciações raciais.

Sergi, G., imaginou substituí-lo por toda uma série de tipos cranioscópicos. Basta uma visão dos esquemas para ver-se quanto de arbitrária tem essa geometrização da norma vertical. Frasseto reduziu os tipos de Sergi a seis, que, no esquema que tomamos de Gates, se dispõem em dois grupos: o grupo alongado, dolicocefálico, constituído pelos tipos *pen-*



*tagonóide, ovóide e elipsóide*; e o grupo alargado, braquicefálico, com os tipos *euripentagonóide, esfenóide e esferóide*. (Fig. 1).

Imaginemos o que possa ocorrer quando sôbre uma base fixa se expande uma cápsula extensível. Inicialmente a cápsula conservará a feição da base, alongada ou alargada, e quanto maior se torna a expansão, tanto menos dependente da forma da base será a forma geral da cápsula. Nessa expansão, porém, o que menos importa é o volume, passível de variações individuais tão grandes. Importa mais a desigualdade de expansão regional.

Se a expansão é harmônica e a base regularmente elíptica, será a cápsula *elipsóide*, como a base; se esta é curta e larga tenderá a *esferóide*, com o maior diâmetro transverso, em ambos os casos, equidistante dos polos frontal e occipital. Ambos os tipos correspondem a um desenvolvimento relativamente grande da porção frontal do encéfalo, que não se pode pois ter por primitivo. Nos tipos *ovóide* e *esfenóide* o diâmetro transverso máximo se encontra francamente atrás, sendo que os esfenóides não é mais que o ovóide alargado, sendo assás arbitrário o traçado das linhas que retificam as curvas naturais e desenham a forma de cunha truncada. Os tipos *pentagonóide* e *euripentagonóide* são essencialmente tipos intermediários, em que o diâmetro máximo transverso é menos recuado que nos tipos ovóide e esfenóide e mais ou menos se achatam os arcos que dêle partem para diante ou para trás.

*Evolutivamente, a passagem do tipo ovóide ao elipsóide traduz a desigualdade de expansão cerebral em favor da porção centro-anterior. A ampliação do diâmetro transverso máximo relativamente ao ântero-posterior máximo traduz tão sòmente a ampliação global do encéfalo, uma vez que a esfera comporta o máximo de volume com o mínimo de superfície.* (Fig. 2).

O índice cefálico horizontal exprime tão sòmente êste último e menos importante fato. O seu aumento, ou braquicefalização, é um fenómeno de economia de material esquelético. O *primeiro*, para o qual chamo particularmente a atenção, é *passível de tradução métrica* mais segura que a apreciação cranioscópica à maneira de Sergi. Em todo caso, para conservar-se uma referência verbal, eu sugeriria a conservação dos seis tipos acolhidos por Gates, mas com uma nomenclatura condizente com as considerações acima.

À série dolicocefálica daríamos as denominações: *ovóide, mesovóide, elipsóide*. À série braquicefálica correspondente: *uri-ovóide, uri-mesovóide, uri-elipsóide*.

#### *Característicos métricos*

Antes que analisemos as falhas principais da Antropometria vigente, permito-me transcrever alguns tópicos do prefácio ao meu opúsculo "Elementos de Técnica Antropométrica".



“Em recentíssimo livro (Boyd, W. C. — *Génétique et races humaines*, Paris, 1952) lê-se o seguinte passo digno de nota: “Embora admitam atualmente os antropologistas que a Antropometria e a Craniometria pertencem virtualmente ao domínio do passado, a razão disto não está só no fato de nos ilustrarem melhor em muitos casos os estudos genéticos. Uma das razões mais importantes está nisto que os estudos biométricos nunca foram nem muito lógicos nem muito bem concebidos”.

A primeira asserção é tão notória inverdade que me dispense aqui, dada a premência de tempo, de contestá-la. Quanto à final, reproduzo aqui o que disse então:

“...cabe reconhecer, e nunca o neguei, que existe um fundo de verdade na segunda parte da citação de Boyd. A Antropometria chegou a ser mórbida; muito se mediu sem ter consciência clara de por que, como e para que se deveria medir. Mas não se vê por que as falhas de método e os conseqüentes fracassos de antropometristas devem recair sôbre a Antropometria, cuja finalidade principal é substituir, tanto quanto possível, nas observações o fator subjetivo pela caracterização objetiva concreta e sempre comparável”.

Ainda hoje, como veremos, se mede demais e se mede mal. Não vale citar autores como Perez de Barradas, em cujo tratado recente se amontoam contradições e erros crassos, frutos de uma compilação indiscriminada, e que, a propósito da cabeça, enumera sem nenhuma crítica ou indicação preferencial, sessenta e tantos índices.

Tomarei, pois, como base de exame crítico a ficha de R. Martin, talvez a maior autoridade em técnica antropométrica.

#### *Seleção de medidas e índices*

Ademais dos princípios gerais acima enunciados e que servem de primeira orientação para que se separem característicos raciais e biotipológicos, tôda e qualquer revisão das bases antropométricas deverá levar em conta os seguintes itens:

1. Eliminar tôda medida ou índice que não traduza em verdade ou presumivelmente um fato biológico do interêsse.
2. Substituir as que traduzem mal um fato em aprêço por outras que o traduzam melhor.
3. Evitar relacionar num índice medidas influenciáveis por fatores morfogênicos diversos e independentes.
4. Evitar o emprêço de índices complexos, pois a multiplicidade de fatores no numerador e no denominador de uma fração, quando de variabilidade independente, podem compensar-se e um índice dado pode corresponder a tipos morfológicos distintos.



Scheidt (pág. 14) nos diz: "As características raciais exteriores mais utilizáveis e comprovadas são: estatura (comprimento do corpo, do membro inferior e proporções relativas); diâmetros — comprimento, largura e altura e proporções da cabeça; altura, largura e relação altura-largura da face; relação altura-largura do nariz (forma da frente); do occipício, da raiz e do dorso do nariz e do queixo, secção da região ocular); forma e côr dos cabelos, côr do ôiho, côr da pele".

Esta relação, redigida de modo não elogiável, merece desde logo os seguintes reparos:

1. De estatura reconhece-se cada vez mais a influenciabilidade por fatores ambientes e por isso decresce o seu valor como característica de raça. A relação estatura-membro inferior interessa mais à Biotipologia.
2. As medidas usuais de referência à face englobam partes de morfogênese relativamente independentes. À região nasal acrescenta-se ora a frente, ora a porção mandibular, esta diretamente influenciável pelo desenvolvimento dos músculos mastigadores e êstes pelo regime alimentar.

Particularizemos agora os

#### *Pontos, medidas lineares e índices antropométricos*

Só para a cabeça a ficha geral de Rudolf Martin engloba 26 medidas diretas; para o corpo em geral 36 diretas e 7 indiretas. Assim se totalizam 69 medidas lineares. Serão tôdas necessárias ou ao menos úteis?

Começemos pela face.

1. *Altura do nariz.* Um dos elementos que mais tem resistido à crítica quanto ao valor racial é o índice nasal ou relação largura-altura. Esta se avalia pela distância *nasion-subnasion*. Trata-se de um *índice fisionômico*, sem correspondência justa no esqueleto. Lógicamente o ponto superior deverá ser o mais posterior da raiz nasal, o *hiperrhinion* ou *sellion*. Não lhe corresponde o *nasion*, definido pela sutura naso-frontal. Ao contrário do que afiançam bons autores, esta sutura não raro é inteiramente rasa, sem relêvo ou depressão que a torne perceptível através de periósteo, músculo depressor da glabella ou piramidal, subcútis e pele. Os meios indiretos de determinação do *nasion* carecem de precisão (cf. Ermiro Lima). Por que, para o *nasion*, a busca de uma precisão e relação esquelética inatingível quando tal preocupação não existe para o *subnasion*?

2. *Altura da face.* Ademais de altura total da cabeça, medida perfeitamente dispensável, Martin inclui na ficha quatro alturas para a face: 1.º) Altura fisionômica. 2.º) Altura morfológica. 3.º) Altura fisionômica da face superior. 4.º) Altura morfológica da face superior. Tôdas englobam elementos heterogêneos.



A *altura fisionômica da face*, vai do *gnathion* ao *trichion*, correspondendo êste à linha de implantação dos cabelos; ponto nem sempre determinável e de âmbito de variação individual tão grande, basta para tornar sem valor a medida, talvez de algum interêsse para os artistas apenas.

A *altura morfológica da face*, do *gnathion* ao *nasion*, engloba os segmentos naso-maxilar e mandibular, de valor morfológico muito diverso, como vimos.

A *altura fisionômica da face superior* merece a mesma restrição que a altura fisionômica total.

Apenas a *altura morfológica de face superior* (*nasion-prosthion*) merece ser retida para relacionar-se com a largura da mesma. Eickstedt utiliza em vivo uma altura praticamente equivalente (*nasion-stomion*) para o *índice fisionômico da face média*.

Várias outras medidas se incluem na ficha de Martin com valor problemático, tais a distância interpupilar, as dimensões fisionômicas da orelha etc.

Como, de modo geral, o valor absoluto das medidas lineares interessa menos que o valor relativo que se traduz pelos índices, a propósito dêstes examinaremos o que mais convém.

Entre os diversos índices merecem ser conservados:

1.º O *índice nasal*, como *índice nasal fisionômico*:

$$\frac{\text{Larg. nas. ou dist. interalar} \times 100}{\text{alt. fisionômica ou hyperrhinion-subnasale}}$$

2.º O *índice morfológico da face superior*:

$$\frac{\text{Dist. nasion-prosthion} \times 100}{\text{Diam. bizigomático.}}$$

3.º O *índice fisionômico da face média*:

$$\frac{\text{Dist. nasion-stomion} \text{ (ou melhor hyperrhinion-stom.)} \times 100}{\text{Diam. bizigomático}}$$

Nota. O 2.º e 3.º se equivalem, melhor aplicável o primeiro ao *cranium* e o segundo ao vivo. A expressão face superior corresponde à face em sentido anatômico; face média (Eickstedt) à face em sentido fisionômico.

Dada a indiscutível primazia do *índice nasal*, semi-fisionômico segundo a técnica corrente, inteiramente fisionômico segundo a minha sugestão, creio interessante *fazer da altura nasal um módulo único para o estudo das proporções interessantes da face*.

Assim teríamos, além do *índice nasal* (1.º), os seguintes:

2.º *Índice nasi-bizigomático*:

$$\frac{\text{Altura nasal} \times 100}{\text{Diam. bizigomático}}$$



3.º *Índice interóculo-nasal:*

$$\frac{\text{Diam. biocular interno} \times 100}{\text{Altura nasal}}$$

Nota. Da importância da distância interorbital interna em relação com o desenvolvimento da cápsula olfatória, sobre a qual insiste H. Weinert, resulta o emprêgo do *índice-biorbital* (relação entre as distâncias biorbitais interna e externa). Esta última é muito grande em relação à primeira e, ademais, assás variável. Assim a relação centesimal se torna menos clara nas suas variações. O índice que proponho para substituir relaciona a distância que importa a uma outra de reconhecida importância e de ordem de grandeza menos distinta.

Creio bem que êstes dois índices seriam bastante em se tratando da região central da face. Não seriam talvez destituídos de interêsse, merecendo pelo menos uma investigação comparativa, os dois seguintes:

4.º *Índice de proeminência nasal:*

$$\frac{\text{D. pronasale-subnasale} \times 100}{\text{Altura nasal}}$$

5.º *Índice bilabial:*

$$\frac{\text{Altura bilabial} \times 100}{\text{D. Licomissural}}$$

Êste último foi por mim sugerido há longos anos, mas não chegou a ser objeto de investigação comparativa sobretudo entre negros e brancos. A sua utilidade real resta a demonstrar.

Quanto às quatro dimensões da orelha e aos dois índices correspondentes acolhidos por Martin, não parece que tenham resultado realmente úteis. A conservar-se algo, deveria ser o índice morfológico. Um *índice orbital* não é cômodo na prática em vivo.

No que se refere ao crânio, não é demais insistir na distinção entre a porção basal, mais conservativa na filogênese, e a cápsula, que acompanha a expansão do encéfalo, órgão cavitário cujo volume não guarda nenhuma relação próxima com a qualidade e diferenciação morfológica das partes nobres e cujas variações são por isso mesmo pouco significativas.

Entretanto, mantém-se, apesar de tôdas as críticas, o uso dos *índices cefálicos horizontal e vertical*, baseados nas relações entre *diâmetros máximos* da cápsula crânica e que por isso mesmo só podem indicar o grau da respectiva expansão. Mas, para isto, seria melhor um índice baseado não nos diâmetros máximos e sim nas curvas já acolhidas na ficha de Martin.

A base crânica não é acessível no vivo. Para apreciação geral bastaria uma aproximação com pontos bem determináveis em vez da precária determinação das distâncias máximas.



Assim teríamos o *índice cefálico basal*:

$$\frac{\text{Diâmetro biauricular} \times 100}{\text{Diâmetro naso-iníaco}}$$

A adopção dêste índice exigiria, claro está, um estudo comparativo com o índice cefálico tradicional.

Como índice de expansão crânica poder-se-ia utilizar a média entre os diâmetros biauricular e naso-iníaco (diâmetro basal médio) e a média entre as curvaturas naso-iníaca e biauricular.

Assim, o *índice de expansão crânica*:

$$\frac{\text{Diâmetro basal médio} \times 100}{\text{Curvatura crânica média}}$$

Como característico utilizável no estudo racial, creio, porém, bastante o primeiro.

Quanto ao corpo em geral, já assinalamos o desvalor da estatura e da relação tronco-membral em se tratando de investigação racial. Sendo a morfologia especificamente humana dominada pela adaptação à atitude ereta e pela utilização singular dos membros superiores, nesse sentido dever-se-ia buscar elementos de estudo. Muita pesquisa se faz mister a tal respeito. Lembraremos apenas que um *índice inter-membral* e um *índice interbraquio-antebraquial* talvez se revelassem interessantes.

Quanto ao *índice rádio-pélvico de Lopicque* (ou o *tíbio-pélvico*, que sugeri pela maior facilidade de medida da tíbia em vivo), embora associem dois fatos reconhecidos, a saber, a relativa angústia da bacia e o relativo alongamento do rádio ou da tíbia no negróide, creio que merece sérias reservas. A leitura do trabalho original do Lopicque e o testemunho pessoal das poucas verificações por êle feitas no Museu Nacional do Rio de Janeiro dão-me a convicção de insuficiência de base para as conclusões que tira. Ademais, são profundamente diversos os fatores morfogênicos de membros e bacia e nesta pesa um dimorfismo sexual que não ocorre naqueles. E a estabelecer-se uma relação radial ou tibial como uma dimensão do tronco (*lato sensu*), seria de preferir-se uma outra, v. g. o comprimento do esterno ou a distância *fúrcula esternal-síntise púbica*.

### Ângulos

Muitos e variados ângulos têm sido propostos. O ângulo de perfil de Kruse, tendo como vértice o *pronasion* e como lados as linhas tangentes à frente e ao queixo, abrange duas partes, superior e inferior, de significação morfológica distinta. Quando tais partes variem em sentido inverso, as variações se poderão compensar na soma, dando um mesmo valor angular para tipos bem diversos. Por isso mesmo, em tempo, sugeri o estudo independente das duas partes, separadas por um plano *pronasion-auricular*. Entretanto, não me parecem nem o original de Kruse, nem a



modificação por mim lembrada, com significação bastante a justificar trabalho e tempo em tais medidas.

Realmente interessante será o estudo de um ângulo que exprima satisfatoriamente a proeminência da face relativamente ao crânio, na anatomia comparativa dos animais e do homem. Variam os meios de objetivá-la. Tanto se traduz na variável relação entre as distâncias que vão de um ponto fixo na base do crânio (v. g., o *basion*) respectivamente ao *nasion* e ao ponto alveolar superior ou *prosthion* (índice gnático de Fowler) quanto na maior ou menor abertura de um ângulo entre uma linha *nasion-prosthion* ou *fronto-alveolar* ou *fronto-spinal* e outra *basi-prosthion* ou *basi-dental* ou *aurículo-spinal*. Variem embora os pontos de referência, a significação fundamental é a mesma. Iniciador do ângulo *facial* foi Camper, citando-se freqüentemente o ângulo de Cuvier, de Jacquart e de Cloquet.

Não obstante dispormos hoje de um goniômetro adaptável ao compasso de corrediça de Martin, minúsculo e genialmente simples, qual o de Mollison para a medida direta do ângulo facial, mais simples ainda é dispensá-lo e deduzir o ângulo de medidas lineares.

As linhas citadas e medidas para o *índice gnático de Fowler* acrescidas da medida habitual da altura morfológica da face superior (*nasion-prosthion*) formam o triângulo conhecido como triângulo do prognatismo de Rivet e nele se traduzem as variações do gnatismo pelas do ângulo formado pelas linhas *basion-prosthion* e *prosthion-nasion*. A todo tempo, qualquer transferidor o mede no triângulo riscado sobre papel.

O triângulo, entretanto, só é mensurável diretamente no crânio desnudo. No vivo, como bem o mostra o prof. Bastos de Ávila, pode-se obter uma triangulação equivalente, utilizando, em vez de *basion*, o ponto médio de uma linha de *tragion* a *tragion*, o que aproxima o ângulo obtido do ângulo facial de Cuvier, que utiliza uma linha tomada do meio da reta *bi-auricular* ao *dentale* superior, que pouco difere do *prosthion*.

Em verdade, as medidas diretas *tragion-nasion* e *tragion-prosthion* permitem a construção gráfica de dois triângulos isósceles cujas bases coincidem na linha *tragi-tragion* e cujos vértices divergem na distância *nasion-prosthion*. E o ângulo desta com o plano do triângulo inferior é o tradutor do grau de prognatismo.

Convém acentuar, para maior exatidão, que os gráficos dos dois triângulos permitem medir a distância do vértice de cada um ao meio da base. Estas duas distâncias por sua vez permitem com a *prosthion-nasion* a confecção do gráfico do triângulo vértice-mediano do qual o transferidor ou o cálculo trigonométrico permitem tomar o ângulo buscado.

Tudo isto se vê claramente dos dados e figuras de Bastos de Ávila. Algumas observações, contudo, me parecem cabíveis.



1.º. Não me parece feliz a escolha no vivo dos pontos *nasion* e *prosthion*. À dificuldade de determinação do primeiro já nos referimos acima, parecendo-nos preferível o *hyperrhinion* ou *sellion*. O segundo exige a aplicação intralabial da ponta do compasso o que, na prática, pode revelar-se inconveniente. Poder-se-ia substituí-lo pelo *subnasion*, que serviria também para a altura *sellion-nasion*, que chamaremos *altura nasal da face*, para não confundi-la com a altura *prosthion-nasion* ou altura morfológica da face superior.

O *subnasion* fica acima do *prosthion*. Há, porém, a vantagem não desprezível de excluir algo do rebordo alveolar. Pois, em verdade, o que interessa sobremaneira é apreciar a procedência do corpo maxilar e não a dos dentes ou da margem alveolar, influenciável diretamente por fatores peristásicos, v. g. o uso infantil da chupeta.

E' de assinalar-se que, sendo muito menor a espessura das partes moles ao nível do *nasion* que ao do *subnasion*, essa diferença deverá acentuar ligeiramente o índice de prognatismo no vivo relativamente ao do esqueleto.

Cumprе notar-se que, se o *basion* do triângulo de Rivet fica pròximamente no mesmo plano frontal que o *tragion*, fica-lhe sensivelmente abaixo, em outro plano horizontal. Assim como se vê dos gráficos, o grau de prognatismo determinado na cabeça com partes moles é maior que o determinado no mesmo crânio pelo triângulo de Rivet. A modificação que proponho, elevando o ponto anterior, compensa esta diferença. Há necessidade, contudo, de estudos comparativos em cadáver, antes e depois de descarnada a cabeça para determinar a relação entre as medidas no vivo e a respectiva conversibilidade. Em aditamento ainda e em favor de modificação proposta, lembro que o *prosthion* só é determinável em crânios bem conservados e é comumente impossível nos fósseis.

Parenti, estudando o triângulo facial, dá preferência ao ângulo násico em vez de próstico. Às suas razões eu acrescentaria uma de ordem prática. *No ângulo násico, a maior ângulo corresponde maior prognatismo; no próstico, a maior ângulo corresponde menor prognatismo.*

#### *Estudo da mestiçagem*

Em um artigo de Walter Scheidt, que há longos anos, seguramente há mais de vinte, perdi de vista e por isso não me é possível citar com precisão, encontrei uma idéia interessante em si e que me pareceu digna de séria investigação. Tendo-me afastado logo a seguir da Antropologia, nada pude empreender a respeito. Como a idéia me parece esquecida, julgo dever recordá-la e comentá-la.

Sabida é a maneira como se combinam e recombinaм os característicos nos cruzamentos raciais. Empírica e vulgarmente considera-se



mestiço ou mulato o indivíduo de pele parda, e negro o de pele preta, ainda que uma pele tão preta quanto possível seja compatível com um índice nasal de branco, uma conformação labial de branco etc. Ora, ninguém duvidará de que seja útil, em se estudando mestiços, classificá-los de acôrdo com a preponderância dos característicos desta ou daquela raça.

A idéia fundamental de Scheidt era escolher dez característicos considerados de valor racial e classificar os mestiços por pontos consoantes a presença ou ausência dêsses dez elementos. Ignoro se o próprio Scheidt ou alguém terá prosseguido neste terreno. Uma coisa, porém, tenho por certa. A idéia estava destinada a fracassar por isso que os dez característicos escolhidos por Scheidt incidem nas falhas que acima indiquei. Lembro-me de que entre êles figuravam a estatura e o índice cefálico.

Escolhidos os dez característicos, surge uma dificuldade: — uns serão ectoscópicos ou descritivos, outros métricos ou paramétricos. Como associá-los em equivalência? — Outra dificuldade ainda: — Os característicos que admitem gradação aparentemente contínua, como traduzi-los em pontos comparáveis?

Tais dificuldades são grandes sem dúvida, mas não insuperáveis. Muitos característicos métricos e paramétricos já são habitualmente classificados em tríades típicas que se podem elevar a cinco números incluindo valores típicos intermediários. Vimos acima como com o auxílio de três esquemas típicos é possível traduzir em números de grau os característicos ectoscópicos. Êsses números dariam para cada característico a distância maior ou menor relativamente ao que se considera típico de cada raça. Feita a soma dos pontos favoráveis a uma e outra raça, uma simples proporção dar-nos-ia a percentagem de uma e outra raça num dado mestiço.

Evidentemente êste critério está longe da perfeição. Mas no estudo em massa de populações mestiças em que concorrem básicamente raças com característicos bem marcados, fornece-nos um substratum classificatório bem superior em objetividade a quanto até aqui existe.

Preliminarmente, cumpre que se escolham os característicos a utilizar. No estudo crítico que acabo de fazer, penso ter mostrado que nem todos os usuais se prestam. Indiquei linhas gerais e em alguns casos particularizei os fundamentos de uma seleção melhor. Mas cumpre não esquecer que as sugestões novas devem ser postas à prova da crítica e da experiência. Sem isto, não me atrevo a propor de imediato uma seleção com pretensões a definitiva, se é que algo pode ter tais pretensões nos domínios da ciência humana.



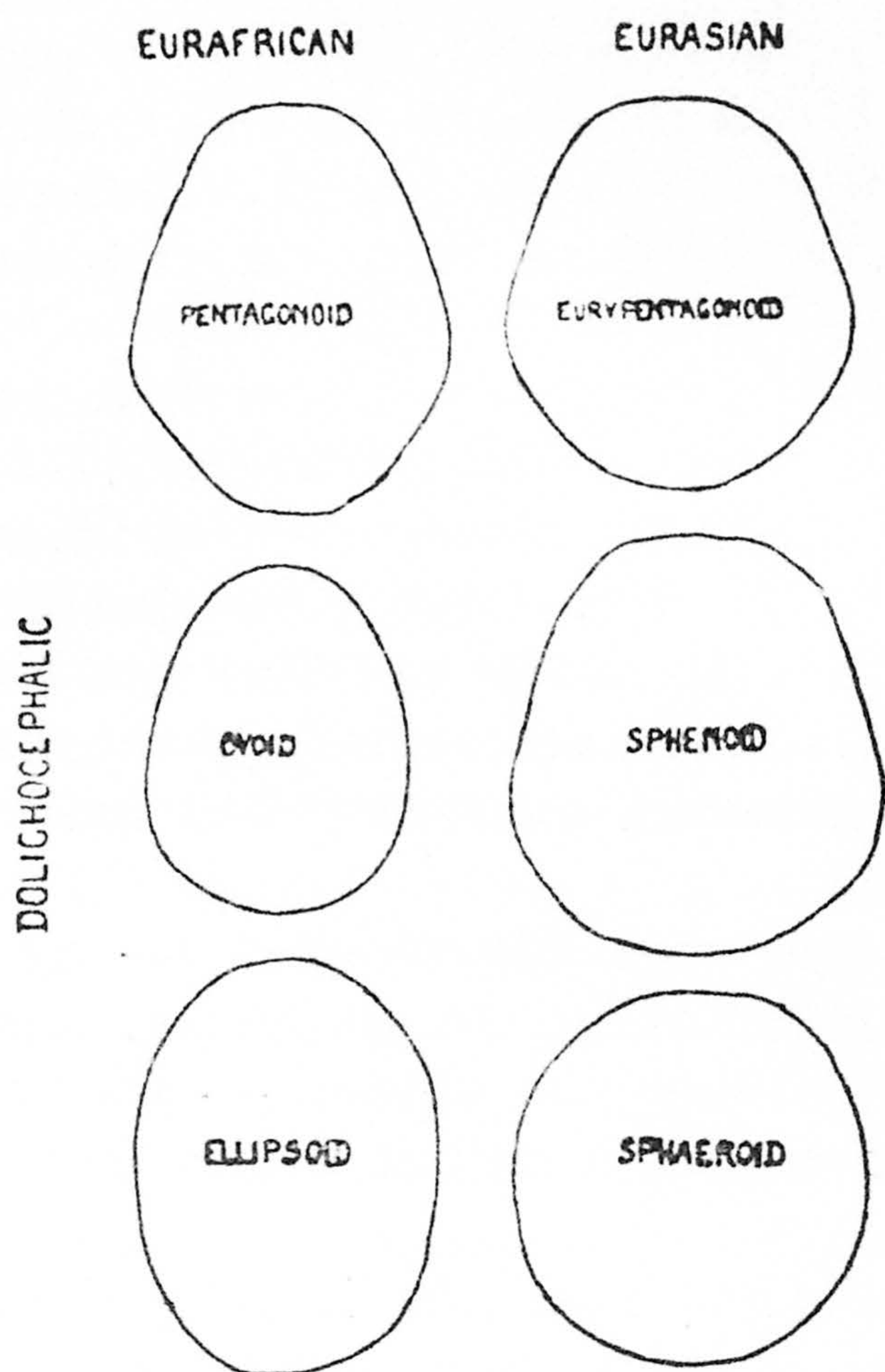


Fig. 1

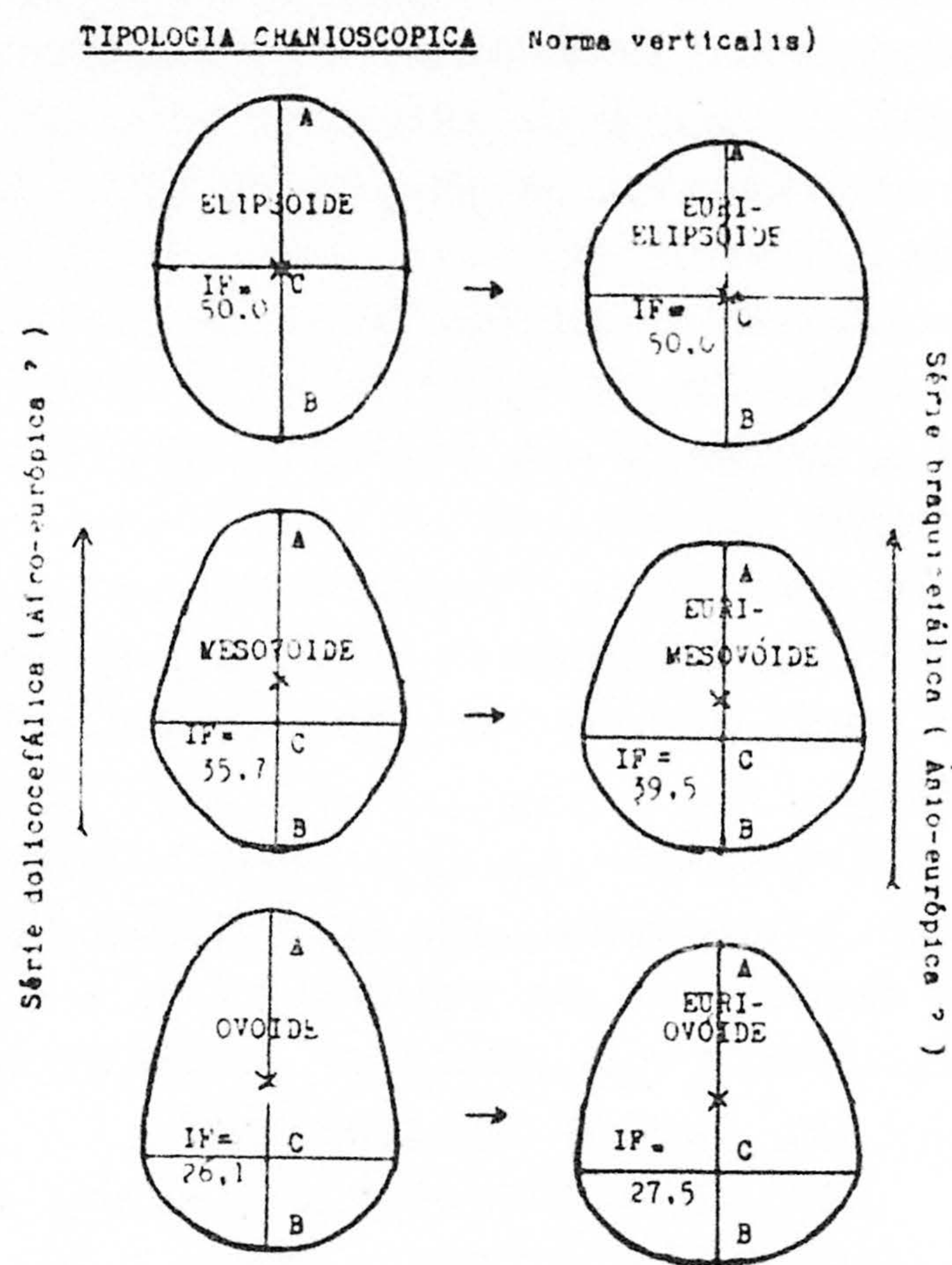


Fig. 2

Fig. 1. Seis formas de crânio em norma vertical, seg. Gates, R. R. — *Human Ancestry*, Cambridge, Mass., 1948, p. 129.

Fig. 2. Sistematização básica, morfológica e nomenclatural. Indicam-se os diâmetros horizontais máximos e os índices de frontalização CB.100/AB. Para o cálculo, entendem-se os diâmetros projetados no mesmo plano.

### BIBLIOGRAFIA

- HENRI V. VALLOIS: "Race", in: *Anthropology Today* (A. L. KROEBER ed.). Chicago, 1953.
- WILLIAM C. BOYD: *Génétique et Races Humaines*, tradução. Paris, 1952.
- WALTER SCHEIDT: *Rassenforschung. Eine Einführung in rassenkundliche Methoden*. Leipzig, 1927.
- ADOLF PORTMANN: *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*. Basileia, 1948.
- R. RUGGLES GATES: *Human Genetics*, 2 vols. Nova York, 1946.



## SIGNIFICADO SÓCIO CULTURAL DAS CERIMÔNIAS DE IBEJI

*René Ribeiro*

Chefe da Secção de Antropologia,  
Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife

Dentre as cerimônias que pontuam a vida ritual nos cultos afro-brasileiros destacam-se, por sua singularidade, as que visam reverenciar os santos gêmeos ou Ibeji. De muita popularidade na Bahia<sup>1</sup>, onde, irrompendo do candomblé, se transformaram em costume folclórico, no Recife, ou onde quer que assinaladas, têm essas cerimônias igual sentido e idêntica função. Reunem os fiéis do culto, para a festividade, a um grande número de crianças (suas filhas ou aliciadas pela vizinhança), organizam com elas um candomblé-miniatura, há farta distribuição de guloseimas e um repasto especial de comidas africanas “da preferência do santo”, entretêm-nas com jogos ou rondas infantis já ao fim da tarde, e de um modo geral concedem-lhes uma liberdade de ação que contrasta flagrantemente com a rígida pauta da conduta infantil e coletiva que caracteriza a vida nesses centros religiosos. No interior dos santuários, geralmente pela manhã, já haviam se realizado os sacrifícios de animais (pombos, pintos, bodinhos etc.) devidos à divindade, com exclusiva participação dos adultos, membros do culto. Às vezes êsses cuidados são tomados de véspera, coroando-os um “toque” noturno para os adultos. No dia 27 de setembro, dedicado aos santos Cosme e Damião, é que têm lugar, pròpriamente, as festividades de Ibeji, consideradas como exclusivas das crianças. O interior do santuário está profusamente decorado e as insígnias da divindade africana (encimadas por estampas dos seus equívalentes católicos) rodeados por uma fartura de frutos, bombons e doces, bem como pelos vasilhames com *cararu*, amendoim etc., até sua distribuição com as crianças que comparecerem. A singularidade radica na participação exclusiva de menores, no horário diurno, no franquearem a casa de culto, nesse dia, a inúmeros adultos estranhos que acompanham às crianças (violando-se assim a intimidade dêsses centros até então misteriosos e inacessíveis ao grande público), e na liberdade de ação que todos parecem desfrutar.

\* \*

O complexo das cerimônias de Ibeji parece-nos derivar da saliência que, tanto nas culturas européias quanto nas africanas, se empresta às criaturas singulares, como os gêmeos, os disformes e outros indivíduos



fora-do-comum; de sua semi-divinização, especialmente no caso dos gêmeos; das qualidades e poderes maravilhosos, particularmente nas artes mágicas e na medicina, que lhes são atribuídas; bem como da função de reforçar os *mores* do grupo social relativamente a essas criaturas e de fixar o *status* da criança. Instrumental nisso foi o sincretismo dos *mabaça* com os *anargiros* do hagiológico católico, seguindo a linha comum das analogias ou da transposição de significados que caracteriza ao processo geral da *reinterpretação*<sup>2</sup>; a popularidade do culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e sua transplantação para o Brasil, inclusive com a fundação de irmandades; e o papel que têm representado na cultura e na sociedade brasileiras os grupos de culto conhecidos por xangôs, candomblés ou macumbas, sintetizando e integrando num contexto religioso elementos das culturas africanas reinterpretados em termos da cultura portuguesa dominante.

À época dos descobrimentos já se havia estendido a Portugal o culto aos gêmeos médicos, padroeiros da profissão, adquirindo ali um cunho essencialmente popular. No dizer de Augusto da Silva Carvalho, “não é nos grandes centros que vamos encontrar a veneração e o culto popular pelos patronos dos médicos, mas sim nas mais humildes aldeias, em tôscas e pobres capelas, onde os oragos são representados por ingênuas imagens, em que os santeiros da província consubstanciaram as lendas e tradições do povo humilde daqueles lugares”<sup>3</sup>, tendo sido uso “em tempos dar a gêmeos os nomes dos dois santos”<sup>4</sup>. Suas efígies representam-nos sempre juntos, idênticamente vestidos e com os símbolos da sua profissão: um dos primitivos da pintura portuguesa, Jorge Afonso, por exemplo, representou-os em quadro para o convento de S. Francisco de Évora “com vestidos ricos próprios do seu tempo, sob a forma de compridas lôbas com romeiras, ou tabardos debruados de martas” e cobertos “com barrete baixo preto”. “S. Cosme, continua a descrição, tem na mão esquerda um rôlo de pergaminho e na direita um vaso de vidro com urina, S. Damião segura com a mão direita um livro aberto e na esquerda tem uma caixa circular, destinada a guardar medicamentos”<sup>5</sup>. Introduzindo o culto no Brasil, não somente inúmeras igrejas estabeleceram-se sob a invocação dos gêmeos, mas ainda, pelo menos na Bahia e no Rio de Janeiro, organizaram-se irmandades sob o patrocínio de S. Cosme e S. Damião<sup>6</sup>. A tortura e decapitação dos dois mártires ter-se-ia dado a 27 de setembro do ano de 286, daí sua inclusão no *canon* da Missa, a igreja católica celebrando-os duplamente: nesse dia e na quinta-feira depois da 3a. Dominga da Quaresma. Vale a pena transcrever do *Devocionário* a legenda dos gêmeos:

Torturados por Lísias, saíram indenos e por isso “deu ordem o governador que, atados de pés e mãos, os arrojasse ao mar; mas um anjo partiu-lhes os grilhões, e pô-los sãos e salvos na praia”; não satisfeito, o tirano “mandou acender uma grande fogueira e arrojá-los a ela; mas



sairam dêste suplicio tão indenes como de todos os demais. Furioso então o governador, deu ordem para que, amarrando cada um num grosso tronco, quatro companhias de soldados disparassem contra os nossos santos tôdas as flechas; mas a mão poderosa do Senhor, que queria confundir a obstinação do tirano e de todos os gentios, tornou-os invulneráveis; e dispondo que tôda aquela nuvem de setas retrocedesse, custou isto a vida a muitos". O próprio Lísias, porque blasfemasse, foi atingido por "dois demônios invisíveis" que "o começaram a ferir tão cruelmente, que teria expirado com a violência dos golpes, se os santos, movidos de compaixão, não houvessem feito oração, livrando-o daqueles demônios em nome de Jesus Cristo" (7) etc.

A mesma fonte pia, aliás, é o que realça no apostolado dos *anargiros* — seu emprêgo de meios sobrenaturais para curar: "A santidade dos médicos comunicava especial virtude aos medicamentos, sendo maior a eficiência dos milagres do que a dos remédios naturais, pelo que não havia mal tão rebelde que resistisse à sua cura, nem enfêrmo tão desesperado que não recuperasse a saúde à primeira visita de S. Cosme e S. Damião", concluindo: "E' de supor que a estas curas milagrosas se seguiam numerosas conversões" <sup>8</sup>.

Na África, especialmente na Nigéria ocidental e no Dahomey, existe um bem caracterizado culto aos gêmeos (chamados Ibeji e Hoho) que são tidos como sêres das florestas e grande conhecedores da magia <sup>9</sup>. Representam-nos geralmente por estatuetas semelhantes, porém de sexos diferentes, as crianças nascidas de partos duplos, sendo objeto de especiais cuidados e consideração. Nomes especiais são dados aos irmãos que se seguirem aos gêmeos, até o terceiro, no Dahomey, e o primeiro déles, mesmo que não seja da mesma mãe, também tem seu nome especial. No quinto dia após o nascimento êles são levados até a soleira do quarto em que vieram à luz (como os demais meninos daomeanos) e têm igualmente raspadas suas cabeças e lavadas com o sangue de animais especialmente sacrificados na ocasião, mas não se realizam danças, como para as crianças ordinárias, porque "os gêmeos são considerados muito frágeis, e os pais não alimentam muita esperança de que um ou ambos sobrevivam" <sup>10</sup>. Quando completam dois anos, êles acompanham a mãe ao mercado para uma visita ao *aizan*, protetor dêsse local de enorme importância na vida social e econômica dos povos africanos. Ali chegados, "êles primeiro param diante do *aizan* do mercado, onde fazem uma oferta de um pouco de cada artigo ali vendido". "Dão a seguir a volta ao mercado, e recebem presentes". "Cada ano subsequente, sua mãe manda a uma mulher acompanhá-los, às vêzes a uma irmã, com uma vasilha à cabeça, tendo no interior duas pequenas cabaças". "Ela coleta as menores quantidades possíveis de cada artigo à venda, que são trazidas para casa e depositadas sôbre um montículo duplo de areia que foi erigido ali" <sup>11</sup> quando êles completaram um ano. Acreditam os daomeanos que os gêmeos quando morrem vão habitar certas árvores



e por isso realizam sacrifícios e outras cerimônias na floresta, diante da nova “residência” do espírito do gêmeo morto<sup>12</sup>. Além disso, o sobrevivente deve sempre carregar uma pequena imagem simbólica do irmão. O poder mágico dos gêmeos é tão grande que se “a mãe dos gêmeos os maltratar, ficará pobre, porque seus filhos gêmeos conhecem *gbós* que inutilizarão todos os seus esforços para prosperar; se os gêmeos forem bem tratados, seus pais ficarão ricos”<sup>13</sup>. Finalmente diz-nos Herskovits que “o folclore daomeano contém um ciclo de contos que relatam os feitos de valor de um casal de gêmeos, chamados *Zinzu* e *Zinzi*, que disputam com os *toxosu* [espíritos de crianças anormais] num torneio de magia, ganhando invariavelmente”<sup>14</sup>.

Relações bem conhecidas da medicina africana com a magia, aliadas à coincidência de serem os gêmeos os patronos da Medicina no hagiológico católico, devem ter facilitado consideravelmente o sincretismo de Ibeji com os santos Cosme e Damião. Nos cultos afro-brasileiros do Recife, além disso, sua cor simbólica (o verde) bem relembra a ligação dessa divindade com a floresta<sup>15</sup>, caso esquecêssemos a indispensabilidade de invocar “os meninos” toda vez que necessitam os sacerdotes de colher vegetais para os seus preparos mágicos e seus decoctos medicinais, ou então, de aplicá-los. Conforme à informação de um dêles, “na hora de machucar as folhas, se pedir a todos os *orisha* e não pedir a Beji, aquêles camarada que levou as folhas na cabeça pode ficar dizendo besteira...” Sua posição, porém, igualmente como na África, não é a mesma dos grandes deuses — aquêles que se invocam durante as danças cerimoniais para que induzam possessão —, nem dispõem os gêmeos do poder de serem “donos da cabeça”, ou santos — patronos dos fiéis do culto. Segundo nos adiantou o sacerdote acima, “Beje não senta na cabeça, porque menino só quer brincar; não tem compromisso; não tem obrigação; não pode ser um santo-grande, dono de *ori*;... às vêzes, o *orisha* vem, e quando sai, êle Ibeji vem brincar... Na festa dêle, êle pega filho de *orisha*... filho de Shango, de Yansan, etc... fica fazendo coisa de menino” etc. Contudo, êsse sacerdote distingue perfeitamente tais casos dos estados que sucedem à possessão, denominados de *erê*: “o *erê* é o que fica sentado pelo chão, falando feito menino novo; mas Beje dá recado” (faz profecias)... A própria *forma* (e não é demais lembrar aqui que os elementos culturais têm tanto *conteúdo*, quanto *forma*) foi pouco alterada, substituindo-se a coleta de gêneros no mercado pelas contribuições que cada fiel, nesse dia, traz para os gêmeos e sua distribuição, principalmente, como é no caso na Bahia, repartirem-se com pessoas da amizade da família, no dia de S. Cosme e S. Damião, quinhões pequeninos de quitutes afro-brasileiros.

A celebração folclórica do dia de “Dois-dois”, naquele Estado, não deve ser encarada tão somente como reflexo da maior pujança ali do



candomblé. Ela reflete evidentemente uma extensão à sociedade maior, em cuja constituição também foi mais importante a participação dos descendentes de africanos, do processo de *reinterpretação*, facilitado também, possivelmente, pela fundação em Salvador de uma academia de medicina (a primeira do Brasil) e suas repercussões sociais, bem como pelo funcionamento de uma irmandade de S. Cosme e S. Damião, que se sabe ali existiu no século XVIII. Essas irmandades, aliás, anteciparam-se aos grupos de culto afro-brasileiro em prover a estrutura dentro da qual iriam encontrar oportunidade de funcionamento certos padrões africanos de conduta. Esclarecedor ainda parece-nos o depoimento de um dos nossos informantes que fôra estudante de medicina na Bahia: refere êle que até pouco tempo era costume distinguirem-se a êsses estudantes enviando-lhes, no dia de S. Cosme e S. Damião, pequenas porções de quitutes afro-brasileiros — a preta que fôra portadora dizendo tratar-se de “comida santa”.

No caso do Rio de Janeiro, o prestígio popular das celebrações do dia dos gêmeos é recente (do mesmo modo que as homenagens a Yemanjá no último dia do ano, enquanto apenas a bênção dos capuchinhos na igreja de S. Sebastião se assemelha pàlidamente, do ponto de vista do sincretismo, às cerimônias do Bonfim, de tanta relevância no candomblé baiano) e parece muito mais ligado à difusão da macumba numa metrópole com população de aventura, onde, com a maior circulação social e a mudança acelerada dos últimos vinte e cinco anos, se vem desenvolvendo um processo de revisão de certos valores da cultura brasileira<sup>16</sup>. Isto não implica em admitir a generalização (ditada pelo determinismo social) de que mudanças econômicas ou a urbanização ou a industrialização provoquem inevitavelmente as mesmas alterações dos valores culturais em tôdas as sociedades que venham a experimentá-las. Recente pesquisa de Philip Garigue sôbre as relações de parentesco entre os franco-canadenses de Montreal, por exemplo, permitiram-lhe verificar (aliás confirmando os resultados de Raymond F. Firth e outros em Londres) que nem a mobilidade vertical, nem a urbanização (com seu cortêjo de densidade populacional, especialização das ocupações e tipos particulares de relações sociais) nivelaram tais relações ao tipo dominante nos Estados Unidos, tido como característico da “civilização de massa” para a qual caminhará inevitavelmente o mundo moderno. Além disso, os franco-canadenses não apresentam maior número de “sobrevivências rurais”, tampouco suas relações de parentesco resultam de “obrigatoriedade patriarcal” (não se podendo assim falar em *cultural lag*), antes constituindo “uma relação recíproca atual, elástica, influenciável pela preferência pessoal e entretida preferentemente pelas mulheres, da qual derivam muito orgulho, prazer e segurança”<sup>17</sup>. “Êste estudo dos franco-canadenses, conclui êle, sugere que as *relativas influên-*



*cias da urbanização e dos valores culturais sôbre o parentesco devem ser consideradas como diferentes*"<sup>18</sup>, assim desautorizando a correlação julgada inevitável entre êsses dois fatôres, desde Louis Wirth<sup>19</sup>.

No Recife, em contraposição, onde normas e valores, bem como certas estruturas sociais, se vêm modificando sem crises "axiológicas" nem violência à continuidade cultural, e cujo "tempo social" evidentemente difere do da sociedade baiana, como do da metropolitana, além de se distinguir também por uma conjuntura sócio-cultural diferente, o culto de S. Cosme e S. Damião ficou quase que circunscrito com exclusividade aos grupos de culto afro-brasileiro. Inquérito rigoroso, por nós procedido entre as classes populares desta cidade, apontou como sendo consideravelmente limitado o culto doméstico aos santos gêmeos e sômente a zeladora de uma igreja de N. S. do Rosário, descendente de africanos, realiza um novenário em honra de S. Cosme e S. Damião encerrado por uma procissão e sermão do pároco, bem como por farta distribuição de bolos e guloseimas às crianças da paróquia.

\* \*

O segundo aspecto das cerimônias de Ibeji, e de bem maior significado sócio-cultural, é a sua função de revelar a dinâmica das relações interpessoais e certas modificações no desempenho dos *papéis sociais* (radicais, mas transitórias ou sutis e permanentes) dentro da estrutura hierárquica dos grupos de culto afro-brasileiro, com relaxamento ou alívio ocasional de tensões que ali se desenvolvem como consequência de tipos particulares de liderança. Com êsse objeto foram observadas as festividades de Ibeji, para descrição neste trabalho, em três dêsses grupos religiosos que convenciamos chamar de liderança *autoritária*, *pedagógica* e *tradicional*. O sistema de relações sociais nesses três grupos difere consideravelmente. Do mesmo modo, como seria de esperar, sua própria estruturação<sup>20</sup>.

A sacerdotisa-chefe do primeiro dêsses grupos assumiu essa posição ao usurpá-la da filha de tradicional sacerdote que chegara a transferir públicamente à sua descendente os privilégios do cargo. E' parreira curiosa e desempenha sua atividade sob cobertura de um diploma de enfermeira. Além do seu grupo de culto mantém no mesmo local uma escola primária e exerce funções ostensivas de aliciadora para um partido político. E' pessoa extremamente afirmativa e fala aos brados, colocando os interlocutores na defensiva. Suspicaç, com alto potencial de agressividade, meticulosa e rígida. Seu grupo de culto é o único no Recife que tem fichário dos afiliados, contabilidade, e cartões de identificação e de quitação das mensalidades. Os membros do culto são solicitados a possuir vários costumes cerimoniais para uso nas ocasiões determinadas pela sacerdotisa (apesar da considerável despesa que isso acarreta) e parecem-nos recrutados de preferência dentre os elementos



da classe pobre de melhor situação econômica. Na condução das cerimônias rituais e em outras ocasiões é a sacerdotisa o *factotum*, dela emanando tôdas as iniciativas e ações. Seu é o comando para a reunião de todos no salão de danças, que nunca se iniciam se algum retardatário ainda está a se preparar. O início dos cânticos e as principais toadas são por ela regidos; do mesmo modo a direção dos tocadores que ela mantém atentos tocando enfaticamente o *aguê*, ou cabaça envolta em contas. O comportamento dos dançarinos é também diretamente fiscalizado por ela, que censura e corrige ostensivamente aqueles que cometeram alguma infração ritual. A ninguém é permitido deixar a roda de dançarinos a não ser durante os intervalos estabelecidos e muito menos aproveitar-se de uma dessas saídas para incorporar-se aos espectadores. Sua atividade, durante um "toque", é ostensiva e incessante. Às *yaba* é sempre ela quem ordena que cuidem de um filho em possessão; se algum "santo" tarda em baixar no seu "cavalo", é ela quem toma a si induzir tal estado; freqüentemente ela própria assume o lugar de chefe dos tocadores, manipulando um dos tambores e "tirando" o acompanhamento (apesar da estrita proibição ritual de as mulheres lidarem com os instrumentos musicais do culto). As matanças rituais são por ela conduzidas, utilizando com exclusividade a faca sacrificial; do mesmo modo seu é o privilégio de preparar as infusões de ervas ou de ir recolhê-las no mato; também ainda seu é o exclusivo privilégio de manipular o jôgo divinatório.

A hierarquia dêste grupo de culto é composta por uma *inan*, irmã de criação da sacerdotisa, que executa tôdas as suas ordens; por um *acipa*, que apenas ajuda nas tarefas menores, visto não ter recebido da sacerdotisa o direito ao *obé*, ou faca sacrificial; por um segundo *acipa*, mero substituto do primeiro; pelo *acipa do salão*, ou cantor principal, que apenas desempenha suas funções quando a sacerdotisa se fatiga de cantar; por várias *yaba* de primeira categoria, que "tomam conta das criação", ou seja, preparam os alimentos rituais e cozinham-nos; e por *yaba* comuns, que cuidam dos possuídos. Os tocadores de tambores (em sua casa dois *ingomes*, ou tambores cônicos, e três *ilu*, ou tambores cilíndricos) são chamados *ganguilu* (*ogan-ilu*) e têm pequenos privilégios, embora sua condição não se possa comparar à dos seus companheiros em outros centros de culto. Há um fiscal escolhido alternativamente dentre os filhos ("para não facilitarem") de maior confiança e antigüidade para tomar conta do acesso à casa nos dias de festividades. Finalmente os seguidores são categorizados em ordem descendente de prestígio: *filho feito*, ou aquele que "já entrou para o quarto", tendo assim passado por todos os rituais de iniciação; *filho assentado*, ou aquele que realizou os rituais correspondentes ao *obori* dos cultos Ketu (por-



que essa casa se diz Shamba); e *filho de contas lavadas*, que são aqueles que se submeteram apenas a êsse ritual.

As tensões nesse grupo de culto são evidentes à observação de uma simples cerimônia. Durante um "toque" habitual, por ocasião do rito de submissão que ali se impõe no início das danças e por ocasião da invocação do santo patrono da sacerdotisa (que só poderia ser Orishala) e que consiste em cada filho de santo se prosternar ou tomar a bênção à *yalorisha*, os fiéis afirmavam seus direitos de precedência quase agressivamente. Quando deixado por si, o líder dos tocadores freqüentemente parava de tocar ou "rebatia" seu tambor fortemente se algum dos seus acompanhantes saía fora do ritmo certo. Também agressiva era a maneira não só da *inan*, como das próprias *yaba* quando dirigiam a atenção de uma destas últimas para um fiel em possessão que não estava sendo bem atendido. Isso, sem falar nas expressões de desgosto dos elementos da "roda" de dançarinos antes as freqüentes interrupções que tanto a sacerdotisa, quanto o líder cantor, ou o chefe dos tambores, impunham durante a cerimônia por notarem que uma toada não estava sendo bem respondida, ou que as danças não estavam obedecendo rigidamente à ordenação de gestos e passos. Aconteceu mesmo, em certa ocasião, em que estava presente certo visitante ilustre, o seguinte incidente: em virtude da especial atenção que despertara a *inan* (que evoluía pelo salão em violenta possessão), a *yalorisha* entrou por sua vez em possessão e executou diante de sua segunda uma dança guerreira de desafio, procurando superá-la em destreza e violência, culminando por correr para a cozinha trazer de lá brasas vivas, manipulá-las, colocá-las na bôca e encerrar a demonstração com um longo discurso, dirigido às personalidades presentes, em que a divindade afirmava seu poder e chamava a atenção do visitante para que verificasse pela indenidade do "cavalo" quão veraz era a sua possessão!... Dados da história de vida desta sacerdotisa, aliás, confirmam sua intensa hostilidade à irmã de criação que ela ambivalentemente se considera obrigada a tolerar por imperativo sobrenatural, enquanto os resultados de sua observação psiquiátrica e dos testes projetivos que lhe foram aplicados a classificarem como uma personalidade paranóide.

Durante as cerimônias de Ibeji, porém, todo o sistema de relações interpessoais nesse grupo de culto se altera. Embora a *yalorisha* não se modere nas idas e vindas, como tampouco deixe de ser o foco de início de qualquer ação, suas atitudes em nada são imperativas, principalmente quando tratando com as crianças. Êsse relaxamento do contróle rígido por ela estabelecido se transmite a seus auxiliares e seguidores, que se movimentam livremente e se tornam excessivamente joviais. Durante o candomblé-miniatura que então tem lugar, tocadores e dançarinos (e as duas classes são constituídas exclusivamente por menores)



comportam-se como querem. Simbolicamente, porém, esgrime a *yalo-risha* uma vara de apontar, com a qual ameaça jocosamente aos mais indisciplinados. Inúmeras possessões em crianças são toleradas nessa ocasião e até incentivadas pela sacerdotisa, que parece experimentar especial satisfação em apreciá-las. Termina-se a cerimônia por uma distribuição de frutos e guloseimas, em que ela, secundada pela *inan*, atira porções para a criançada se atropelar na ânsia de recolhê-las, terminando por serem ambas assaltadas pela turba, para gáudio de todos os fiéis do culto, que riem regladamente com as acrobacias de ambas, e por ficarem elas enxovalhadas e empapadas de suco dos frutos esmagados contra suas vestes.

O segundo grupo de culto é dirigido pelo seu organizador, antigo sargento do exército, que se diz "feito" em uma das casas tradicionais da Bahia. Sua função no exército, porém, nunca lhe permitiu, a não ser quando aposentado, uma participação extensiva no culto e muito menos o exercício do papel de *babalorisha*: sistemas diferentes de valores — o do mundo militar e o mundo de candomblé — tornavam então os respectivos papéis mutuamente exclusivos. É um pequeno grupo o seu, que vem funcionando há pouco tempo, utilizando-se de um tirador de toadas que pertenceu a grupo mais antigo. A sacerdotisa ainda não está inteiramente integrada em suas funções, porque ainda lhe falta "fazer os serviços" e é consideravelmente mais jovem do que o marido, sacerdote-chefe do grupo. Este rege a cerimônia *pedagógicamente*, interrompendo por vezes o cântico e a dança para explicar em voz comedida — "Nem todo *orisha* tem os mesmos gestos, minha gente; cada um é de acôrdo com a sua nação". Não se permite aos membros do grupo permanecerem fora do salão durante a realização das danças cerimoniais, mas o modo de arrebanhá-los é muito mais persuasivo do que impositivo. Ao líder cantor, dado o seu *status* no grupo, é dada tãda liberdade de iniciativa (visto com êle aprenderem os fiéis os cânticos dos *orisha* de importância não só estética como ritual, indispensáveis ainda ao prestígio do grupo) da qual êle se aproveita para cantar e ensinar a cantar ao seu modo. O grupo possui um *ashogán* encarregado das matanças e auxiliar direto do sacerdote; um *ogán-ilu*, que rege o conjunto de tocadores de tambor atento às explicações do sacerdote e do cantor; um *ogán-kolofé*, ou presidente da sociedade civil em que é organizado o grupo de culto e um *ogán de terreiro*, que zela pela boa ordem dentro do salão de danças. Não há nenhuma *yaba*, porque o número de filiados ainda é pequeno. Dos seus auxiliares diz o sacerdote: "Os *ogán* fazem parte do corpo docente" — como a caracterizar êle próprio o tipo de liderança no seu grupo. Afora as interrupções relativamente frequentes das danças hieráticas para explicações de regras e significados, a única peculiaridade notada nessa casa é a repetição do cerimonial de:



submissão cada vez que um novo grupo de divindades é invocado, obrigando à desorganização do círculo de dançarinos e à interrupção freqüente do desenrolar do “toque”. De outro lado, também varia o rito de “despachar o *orisha*”, que é feito ostensivamente no meio do salão, estendendo o sacerdote uma toalha sôbre o possesso que se deitou a fio comprido no chão e chamando-o uma só vez.

No dia dos santos Cosme e Damião a principal toada saudava aos gêmeos em português mesmo:

“Bendito seja louvado  
A Virgem da Conceição,  
Bendito louvado seja  
Santos Cosme e Damião”...

Os meninos brincaram no salão por tôda a tarde a cantar rondas, fazer o coelho-sai, jogar peia etc., sem se intimidarem com a sacerdotisa que, em possessão, se juntara a êles e tomava parte em todos os folguedos. Explica o sacerdote (que deixara à espôsa a condução dos meninos) com um ar paternal: “O santo dela é menino — *Shango minin* — e quando iniciou o toque êle veio e tomou conta...” Mais tarde, a distribuição dos presentes e guloseimas foi feita pelos *ogan*, em igualdade de condições com o sacerdote, que transferia responsabilidades e distribuía tarefas. Todos os adultos cooperavam em ordenar em filã as crianças e quando um dêles se pôs a atrapalhar a distribuição, o sacerdote disse-lhe simplesmente: “Seu Manuel, agora o senhor pode ir para lá”. Êsse sacerdote é membro proeminente de uma Federação de Cultos Afro-brasileiros que se propõe regras normativas para o funcionamento dos grupos a ela filiados num evidente esforço contra-aculturativo deliberado, exercendo ainda fiscalização, impondo multas e disciplinando-os no sentido da uniformidade de ritos e concepção do sobrenatural. Pessoalmente é indivíduo de inequívoca formação militar e desfruta por isso de um status superior ao dos outros chefes de casas de culto. Seu poder no grupo deriva também dessa posição que lhe é conferida pela comunidade.

O terceiro grupo de culto é liderado por uma sacerdotisa que recebeu tal encargo de sua genitora, primitivamente a chefe do grupo. Êste é satélite de um outro, igualmente tradicional, em virtude da dependência espiritual que a *yalorisha* mantém com o sacerdote que presidiu às suas cerimônias de iniciação. A êle, por exemplo, cabe o privilégio de sacrificar os “bichos de quatro pés”, visto tratar-se de cerimônia que importa em “grande responsabilidade”, só enfrentada por sacerdotes homens e com capacitação ritual adequada. Além disso, êste grupo satélite juntamente com outros da mesma condição mantém entre si e em relação ao grupo principal um intercâmbio constante na celebração alter-



nativa de cerimônias importantes, comparecendo incorporados num esforço de cooperação que contrasta com a rivalidade existente entre os demais grupos.

As cerimônias habituais nesse grupo de culto transcorrem sem que o papel da sacerdotisa bem como os de seus auxiliares se tornem conspícuos. Há relativa liberdade e flexibilidade no seu desempenho, uma única "clique" existe ali (integrada pelos membros da família imediata da sacerdotisa) e a supervisão de tôdas as atividades se faz por métodos indiretos. A própria *yvalorisha* assim justifica o seu modo de proceder: "Tem gente aqui muito mais velha do que eu prá levar grito; errar todo mundo erra... a gente chama a atenção quando não tiver ninguém". A parte de treinamento nas danças cerimoniais é feita nos domingos à tarde, quando as cerimônias não são muito concorridas e no caso de mesmo assim haver "sereno", fazem-no a portas fechadas.

A hierarquia do grupo é integrada por uma *inan*, ajudante da sacerdotisa e responsável direta pela cozinha, a quem cabe a fiscalização do destino dado a cada oferenda particular, na tradição dêsse grupo sujeita a regras e sanções sobrenaturais muito complexas; por um *acipa*, que se encarrega de manipular as fôlhas e de ajudar à *yvalorisha* nos sacrifícios de animais; pelo cantor e os *ogan-ilu*, ou tocadores (dentre os quais um é irmão da sacerdotisa); pelas *yaba*, que não têm distinção de posição, a não ser gozarem da precedência por antigüidade no culto (apesar de entre elas se contarem a madrasta da sacerdotisa e três das suas irmãs), distinguindo-se os fiéis em *filhos feitos* e *filhos comuns* — êstes últimos, os que não têm ainda nenhum "serviço". Êsse grupo, deve-se reparar, é também de tradição Shamba, como o primeiro que analisamos. Contudo, aqui as posições são mais independentes, desempenhando cada dignatário o seu papel sem a interferência direta da *yvalorisha* e sem sofrer usurpação das suas funções.

Explicando o que ela considera uma simplificação na hierarquia do seu grupo, e muito mais (embora não intencionalmente) o tipo de liderança que exerce, diz-nos a *yvalorisha*: "Não fazemos distinção, porque o terreiro [genêricamente usado para designar o grupo de culto] é pequeno; *assim trabalham todos por um e um por todos*". No entanto, o seu grupo não é tão pequeno assim, compondo-se de 80 a 100 membros. A qualquer filho de santo é cometido cuidar do ingresso das pessoas na casa de culto, mas essa função é mal definida e não exige senão certo grau de confiança da *yvalorisha*. "Chamam *fiscal* o povo por aí, mas eu não" — disse-nos, como a frisar a menor importância que dá à vigilância em outros grupos tão presente no cuidado dos seus chefes.

A festa de Ibeji se inicia por uma refeição comum dos meninos, ao meio-dia, os sacrifícios nessa casa sendo realizados à distância do dia de "toque" em virtude da quantidade de trabalho que envolve a sua



manipulação, de acôrdo com a tradição Shamba, embora o sacerdote Ketu, que ali tem tôda ascendência, nos tenha afirmado que “essa seita é muito mais fácil” (do que a sua), quando com êle discutimos tais ritos. Comem todos no chão, apanhando os pratos e as porções de alimentos das mãos das auxiliares da sacerdotisa e desta própria. À tarde realizam-se na rua, em frente à casa de culto, os divertimentos infantis programados — quebra-panela, comer a maçã, pau-de-sebo etc. — com grande afluência dos meninos da vizinhança que participaram ou não do almôço. Pais dos meninos (filiados ou não ao culto) estão presentes, incentivando aos competidores e tomando iniciativas, juntamente com os filhos-de-santo, inclusive a de aumentar o valor dos prêmios inicialmente propostos pela chefia do grupo. A essa parte dos festejos geralmente nem está presente a sacerdotisa, que aproveita a ocasião para descansar e conversar com suas auxiliares ou com simples fiéis, no salão de danças agora quase deserto. A supervisão geral dos jogos, porém, fica com as *yaba* apoiadas pelos elementos masculinos de maior prestígio, que se comportam como delegados da autoridade da *yalorisha* e a mantêm ao corrente do que se passa. Encerrados os jogos, já ao cair da tarde, forma-se a roda para o candomblé-miniatura que é regido pelos tocadores adultos e cantado por um membro do grupo que saiba algumas das toadas mais importantes, não indo além de meia a uma hora a sua função. Singulariza a festa um à-vontade e uma liberdade de movimentos e de iniciativa, tanto entre as crianças como entre os adultos (embora tudo transcorra ordenadamente), que se faz notada, apesar de adotar-se nesse grupo o padrão de indireção que é a regra no culto afro-brasileiro<sup>21</sup>. Os meninos, principalmente, parecem não dar atenção aos dísticos moralizadores inscritos nos bancos de uma roda-gigante de confeitaria que compõe a habitual mesa-nobre dos dias de festa do culto: “Cuidado para não cair”; “Salve São Cosme e São Damião”; “Obedeça a mamãe”; “Seja obediente crianças”; “Não aborreça mamãe”; “Se comporte na festa”...

\*      \*

A análise microssociológica dos grupos de culto, no que se refere especialmente aos processos de interação e comunicação, seguindo a técnicas mais refinadas<sup>22</sup>, não é tarefa para esta oportunidade. Basta por enquanto assinalar que a observação da festa de Ibeji, nos três grupos acima referidos, permite verificar modalidades de funcionamento e de estruturação ligadas a situações e tipos de liderança particulares, com relações recíprocas entre chefes e filiados diferentes, variabilidade de certos papéis sociais conforme sua idealização mitológica e tipos diversos de relação entre êsses grupos religiosos e a comunidade.

A festa de Ibeji é a ocasião única, no grupo de liderança autoritária, em que a suspensão dos contrôles rígidos ali operantes e uma in-



versão de papéis (permitindo-se a líder do grupo até a ser assaltada), facilita que se relaxem as tensões que sem esta oportunidade levariam os seus participantes a formas diretas de agressão e à rutura completa do grupo. Além disso, êsse é um momento em que o grupo funciona a-estruturalmente, sem a definição rígida nem o preenchimento, por cada um dos seus membros, dos papéis que lhes cabem habitualmente. Por fim, conjugam-se todos num objetivo transcendente<sup>23</sup>, qual seja o de proporcionar divertimento e agrado às crianças, apagando-se na confusão proposital então estabelecida as linhas antes enfáticas de subordinação e de ascendência. A usurpação que a sacerdotisa cometeu só se tornou possível quando o antigo grupo de culto a que ela pertencia entrou em crise (por morte do chefe) e a líder por êste apontada não correspondeu às expectativas do grupo em virtude de não ser capaz de operar o jôgo divinatório<sup>24</sup>, permitindo que grande parte dos filiados fôssem arrebanhados por outrem para compor o grupo atual. De outro lado, as infrações rituais e a invasão de papéis alheios que ela comete só se tornam aceitáveis porque o grupo atual segue do grupo primitivo regras bem desviadas da rigorosa tradição dos demais grupos afro-brasileiros.

No grupo de liderança pedagógica, não fôra essa oportunidade da festa dos gêmeos e dificilmente perceberíamos o papel moderador que ali exerce a esposa do líder. A circunstância de identificar-se ela com uma divindade infante explica êsse seu papel, como projeta também considerável luz sôbre as relações entre os modelos míticos, que, principalmente durante a possessão, mas ainda em várias outras circunstâncias, estabelecem padrões determinados de comportamento para os membros do culto, e do mesmo modo sôbre a reciprocidade de tratamento que essa identificação do fiel com o seu santo-patrono determina<sup>25</sup>. Deixado a si mesmo (descontada a circunstância de ainda encontrar-se o grupo em fase inicial de estruturação) é bem possível que êsse sacerdote viesse a proceder em concordância com o tipo de treinamento que lhe foi dado na organização militar em que fêz carreira e que todos sabemos se inclinar decididamente pelo autoritarismo. Prova disso é a sua adesão e participação ativa numa estrutura social já definida, como a Federação a que anteriormente nos referimos, cuja atividade é francamente autoritária, bem como a sua exigência de que seja repetido fadidosamente o ritual de submissão dos filhos-de-santo durante a realização das festas públicas no seu grupo de culto. As celebrações dos gêmeos nesse segundo grupo permitem-nos verificar ainda uma penetração do folclore luso-brasileiro no xangô (com a realização de rondas e jogos infantis de permeio ao candomblé-miniatura) num sentido inverso ao que parece ter sucedido na Bahia: em vez de dilatarem-se no



folclore tradições do candomblé, aqui é êste que se acultura através do folclore <sup>26</sup>.

O terceiro grupo de culto, apesar de derivar da mesma tradição (Shamba) do primeiro aqui analisado, vem elaborando normas de algum modo diferentes (não sòmente rituais, como de relações interpessoais), em virtude de servir-lhe como referência um grupo Ketu e de partilhar a líder sua autoridade com o sacerdote dêsse último grupo. Além disso, sua estrutura formal se sobrepõe às linhas de parentesco — daí participarem madrasta e irmãs da sacerdotisa num escalão hierárquico que não é dos mais altos, incluindo-se sòmente o seu irmão no grupo privilegiado dos tocadores, porém sem que lhe sejam atribuídas funções de comando. A estrutura de parentesco facilitou a formação de uma pequena “clique” dentro do grupo de culto, mas esta não chega a ser demasiado conspícua, nem a ter efeito perturbador sôbre o sistema interativo dêsse grupo. O que se percebe de maior relevância, quando da festa dos gêmeos, além naturalmente da flexibilidade do sistema interacional é a expansão dêsse grupo de culto na comunidade de uma maneira que contrasta significativamente com o modo como o nosso primeiro grupo se relaciona com a sociedade maior. Em lugar de proceder como a outra sacerdotisa, que se aproveita do partido político e da escola para exercer influência sôbre estruturas sociais já estabilizadas, utilizando-as no interêsse do grupo de culto, aqui o candomblé vai para a rua, transborda da casa de culto e se faz aceitável através da realização de jogos competitivos infantis conhecidos e sancionados pela sociedade larga, como permitindo aos vizinhos confraternizarem amplamente com os membros do culto e influírem no desenvolvimento de atividades não rituais.

As celebrações do dia de Ibeji têm ainda uma outra função, porém menos específica do que aquelas que apontamos acima. Simultaneamente com o seu papel de lembrar uma divindade que nunca se apresenta com a dramaticidade e a regularidade dos santos-maiores — aquêles capazes de determinar possessão — essas cerimônias reforçam inequivocamente os *mores* do grupo com relação às criaturas infantis, como as crenças sôbre a importância dos seres da floresta. Além disso, obrigando a que as crianças como criaturas diletas da divindade, sejam favorecidas, mimadas e toleradas nos seus modos particulares de conduta, reafirmam e perpetuam o *status* da criança de um modo geral, conforme definido pelas normas do culto. Essas normas, aliás, pouco diferem das que prevalecem na sociedade ampla, dispensando-se assim reinterpretções de maior complexidade do que aquelas que afetam tão sòmente a *forma* dos elementos culturais.



## NOTAS

(1) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 3a. ed., Comp. Editôra Nacional, São Paulo, 1945, pág. 363. Ver também Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Publ. Museu do Estado, Salvador, 1948, pág. 50, onde se diz "O culto dos *meninos* já é costume tradicional entre a população pobre da Bahia, mais fora do que dentro do candomblé", embora esse autor confunda incorretamente os gêmeos com *eré*. Ver a propósito Melville J. Herskovits, "The Contribution of Afroamerican Studies to Africanist Research", *Am. Anthropologist*, vol. 50 (1950), 1-10, pág. 9.

(2) Melville J. Herskovits, *Man and His Works*, Knopf, New York, 1948, págs. 553 segs. *Mabaca* é como chamam vulgarmente a Ibeji ou Hoho. *Anargiros* por desprezarem o dinheiro.

(3) Augusto da Silva Carvalho, *O Culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil*. Impr. Universidade, Coimbra, 1928, pág. 20.

(4) *Idem*, pág. 17.

(5) *Idem*, pág. 10.

(6) *Idem*, págs. 56-57.

(7) Pe. Croiset S. J., *Ano Cristão ou Devocionário para todos os Dias do Ano*, Trad. Pe. Matos Soares, Pôrto México, s-d, vol. IX, págs. 318-320.

(8) *Idem*, pág. 318. *Grifo nosso*.

(9) Melville J. Herskovits, *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, J. J. Augustin, New York, 1938, vol. I, pág. 263, vol. II, pág. 260.

(10) *Idem*, vol. I, pág. 270.

(11) *Idem*, *loc. cit.*

(12) *Idem*, pág. 271.

(13) *Idem*, vol. II, pág. 260.

(14) *Idem*, *loc. cit.*

(15) As cromogravuras dos santos gêmeos encontradas em tôdas as casas de culto do Recife representam-nos como dois jovens brancos, idênticos, aureolados, com túnica verde e manto vermelho, tosão de ouro ao pescoço, tendo em uma das mãos a palma do martírio e na outra uma caixa com instrumental médico. Verde é ainda a côr simbólica da profissão médica.

(16) Últimamente têm sido feitos estudos da situação ali, de aparente orientação estrutural-funcionalista, inspirados pelos trabalhos de alguns dos seguidores de W. Lloyd Warner, mas regidos principalmente pelos pressupostos de Karl Marx. Veja-se, por exemplo, L. A. da Costa Pinto, *O Negro no Rio de Janeiro*, Comp. Editôra Nacional, São Paulo, 1953, em que tal critério é seguido sem se aperceber o autor das contradições entre os "sistemas" desses dois teóricos sociais, ou ainda utilizando-se do ecologismo de Robert E. Park e continuadores sem seguir-lhes o mesmo rigor metodológico. Consulte-se R. R. Kornhauser, "The Warner Approach to Social Stratification" em *Class, Status and Power*, Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset ed., Routledge and Kegan Paul Ltd. Londres, 1954, págs. 224-55, especialmente págs. 226 e 246, para a contradição acima referida, e págs. 243 segs., para as limitações do esquema de Warner.

(17) Philip Garigue, "French Canadian Kinship and Urban Life", *Am. Anthropologist*, vol. 58 (1956), 1090-1101, págs. 1097 a 1100. Sobre determinismo social ver Georges Gurvitch, *Determinismes Sociaux et Liberté Humaine*. Presses Univ., Paris, 1955; David Bidney, *Theoretical Anthropology*, Columbia Univ. Press, 1953, págs. 16-18.

(18) Philip Garigue, *loc. cit.*, pág. 1100. *Grifo nosso*.



(19) Louis Wirth, "Urbanism as a Way of Life", *Am. Journ. of Sociology*, vol. 44 (1938), 1-24.

(20) Ver, para uma análise completa da estrutura dos grupos de culto na Bahia, Melville J. Herskovits, "Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro", *Bol. do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, vol. 3 (1954), 13-32.

(21) René Ribeiro, *Cultos Afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Bol. do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, n.º especial, 1952, págs. 109 segs.

(22) *Group Dynamics, Research and Theory*, D. Cartwright and A. Zander ed., Tavistock, Londres, 1953; *Toward a General Theory of Action*, T. Parsons and E. A. Shils ed. Harvard Univ. Press. Cambridge, 1952; *Research Methods in Social Relations*, M. Jahoda, M. Deutsch and S. W. Cook ed. Dreyden Press, New York, 1953, vol. II, caps. XIV, XV, XVII. Para uma crítica aos exageros desses métodos ver Pitirim A. Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, H. Regnery Co., Chicago, 1956.

(23) Muzafer Sherif provou experimentalmente que os antagonismos propositadamente provocados entre dois grupos de crianças podem ser anulados quando se lhes apresenta uma situação que "transcende" (*superordinates*) as possibilidades de resolução por um dos grupos isoladamente, exigindo a participação e o esforço de todos os membros indistintamente, libertos dos padrões estruturais e interativos adotados em cada grupo. Muzafer Sherif e Carolyn W. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, New York, 1956, págs. 316 segs.

(24) René Ribeiro, "Novos Aspectos do Processo de Reinterpretação nos Cultos Afrobrasileiros do Recife". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1955, 473-91, pág. 481, nota 22.

(25) Em estudo anterior já verificamos a influência que a personalidade do fiel, conforme apreendida pelo chefe do grupo de culto, tem sobre a designação do seu santo-patrono. Ver René Ribeiro, *Cultos Afrobrasileiros do Recife*, etc., págs. 125 segs.

(26) Para o que se poderia chamar de "suplência ritual do folclore", ver "Novos Aspectos do Processo de Reinterpretação", etc., acima citado.



## A ACULTURAÇÃO DA TRIBO TUPARÍ \*

*Franz Caspar*

### *Introdução*

Os estudos sobre o contacto de culturas diversas ocupam posição de relêvo na antropologia cultural, cabendo o primeiro lugar aos que focalizam as influências da civilização euro-americana sobre as populações tribais. Este destaque não se justifica apenas pela utilidade prática dessas pesquisas para a assistência aos aborígenes e a política colonial, como também pelo ensejo oferecido pelos processos aculturativos de se observarem numa área limitada e em sua fase dinâmica fenômenos de grande importância, tais como a difusão, a fusão e o desaparecimento de culturas e de elementos culturais.

Ademais, êsses processos nos ajudam a compreender uns tantos aspectos das próprias culturas em aprêço. Não é por acaso que um povo ou uma tribo recebe determinados elementos culturais e rejeita outros. Necessidades latentes, de ordem material e social, se tornam manifestas ao contacto com culturas estranhas e, assim, suscetíveis de observação. A seleção a que a cultura "receptora" procede na aceitação de elementos da cultura "doadora" e o grau de persistência com que uma cultura "passiva" se aferra a determinados complexos lançam às vêzes a luz decisiva sobre a escala de valores que rege a vida de uma determinada sociedade.

Por fim, cabe aos estudos sobre aculturação o mérito de despertarem o interesse por um problema desprezado pela investigação histórico-cultural e que se pode resumir na pergunta: Quais são, em suma, as coisas que a nossa civilização oferece em sua periferia aos portadores de culturas estranhas, p. ex., primitivas? Não são, por certo, as que representam para nós em essência a nossa civilização. Nem tampouco a respectiva cultura continental em sua totalidade. Quais, então?

Neste artigo pretendo resumir as observações feitas em duas viagens de estudo aos índios Tuparí do Brasil ocidental. Em 1948 convivi cerca de meio ano com essa tribo, tornando a visitá-la em 1955. Por motivos circunstanciais, porém, a segunda visita se reduziu a um período de três meses<sup>1</sup>.

---

\* Tradução de Egon Schaden. O texto original, em alemão, é publicado na "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", vol. 9, n.º 2, Köln-Opladen, 1957.



*Habitat e cultura da tribo*

Os Tuparí vivem na região das nascentes do Rio Branco (em mapas antigos "Rio São Simão"), tributário da margem direita do Guaporé, no território marginal norte-ocidental do planalto mato-grossense, pertencente à bacia amazônica. O seu habitat é a floresta tropical; o relevo do solo se caracteriza por uma formação suavemente ondulada. Os riachos que banham o seu território, bem como o curso superior do próprio Rio Branco, não são navegáveis. O ano se divide em dois períodos: a estação chuvosa, de mais ou menos novembro até abril, e a estiagem, de maio a outubro. A êsse ciclo se adaptam, em grande parte, a economia e as demais atividades dos Tuparí.

A cultura dos Tuparí corresponde, mesmo em muitos pormenores, à de várias outras tribos das imediações. Também a língua tem muita semelhança com a de umas tantas tribos vizinhas, embora os vizinhos mais próximos, os Arikapú e os Jabutí, falem idiomas inteiramente diferentes. As relações com tôdas essas tribos é facilitada pela circunstância de que a língua dos Makuráp, outrora influentes e poderosos, se tornou o idioma intertribal no território do Rio Branco e no do Rio Colorado.

À semelhança do que se observa, de modo geral, nas populações aborígenes das regiões tropicais sul-americanas, os Tuparí ignoram a escrita, qualquer sistema desenvolvido de numeração e cálculo, bem como técnicas de trabalhar metais. Não se enquadram tampouco em nenhuma entidade política ou sistema comercial de âmbito mais largo, vivendo, por conseguinte, em relativo isolamento.

Moram em grandes casas comunais, redondas e em forma de cúpula, cobertas de fôlhas de palmeira que descem até o chão. No ano de 1955 restava uma única habitação dêsse tipo; em época anterior teria havido, segundo um relato, 16 dessas casas comunais, segundo outro, até 30 espalhadas por todo o território ocupado pela tribo. Em cada uma dessas construções morava um grupo de 30 ou mais famílias. Estas não formavam uma família-grande, tendo apenas em parte laços de parentesco estreitos com o cacique. Os vários grupos eram independentes uns dos outros, não estando sujeitos a nenhum cacique tribal superior. Jogos de bola de cabeça, festas de bebida, cerimônias pubertárias solenes, casamentos exógamos e empreendimentos comuns contra tribos hostis ofereciam oportunidade para cultivar as relações entre os diferentes grupos.

No interior de cada grupo ou comunidade de habitação as várias famílias são essencialmente autonômas. O poder do cacique ou chefe de grupo é muito limitado. A função mais importante do grupo é, além da construção e ocupação conjunta da mesma casa comunitária, o trabalho cooperativo da roçada e cultivo das roças, que se repete de ano



em ano. Todos os homens e mulheres cooperam nas plantações do cacique, sendo este obrigado, por sua vez, a prestar, em certa medida, o seu auxílio pessoal na roça de cada um de seus companheiros de grupo. No final das contas, o cacique indubitavelmente trabalha mais do que qualquer outro companheiro de grupo, mas em compensação tem roças maiores e, por conseguinte, maior abundância de alimentos. Daí lhe advém especial prestígio, sobretudo porque pode convidar muitas vezes não só os membros do próprio grupo, como os vizinhos, para grandes festas de bebida. Essa dependência entre o trabalho pessoal e o prestígio faz com que a dignidade de chefe seja apenas condicionalmente hereditária: um filho de cacique deve revelar, ao lado de outras qualidades de chefe, pronunciada capacidade e dedicação no cultivo da terra.

Não há dúvida, pois, de que é grande a importância dos liames comunitários. Mas o trabalho cooperativo só periodicamente une os membros do grupo, em particular por ocasião da roçada. Assim, a família biológica permanece a unidade social mais importante, na economia como no convívio cotidiano.

O matrimônio é, em geral, monógamo; apenas homens muito trabalhadores, especialmente caciques, podem ter duas ou mais mulheres. A iniciativa da escolha do cônjuge parte em geral do homem, sem que este consulte a mulher. Esse costume, que provavelmente existiu também nas tribos vizinhas, talvez explique a extraordinária passividade com que aí as índias, desde o início do contacto, se deixavam entregar aos seringueiros, e, por estes, a outros donos.

No tocante à descendência, os Tuparí consideram tanto a linha paterna como a materna, acentuando, porém, mais a primeira.

Além da divisão sexual de trabalho, não há estruturação social segundo ocupações, nem tampouco estratificação em classes. Abstração feita da mencionada cooperação nos afazeres da roça, cada família é economicamente autárquica, sendo equitativa a distribuição de tarefas entre o homem e a mulher. Certo, a mulher é nitidamente subordinada ao homem, mas ela não tem, em absoluto, condição de escrava. Ao lado da lavoura, os Tuparí praticam a caça com arco e flecha, a pesca com auxílio de plantas tóxicas, a coleta de frutos silvestres e a captura de pequenos animais. Os seus animais domésticos são, além de cães de caça, algumas poucas galinhas e patos. A tecelagem, o trançado, a cerâmica e outras técnicas artesanais são bastante desenvolvidas. Por outro lado, falta qualquer atividade artística com representações figuradas ou ornamentação menos rudimentar.

As idéias relativas ao Além são bastante ricas. Em suas sessões mágicas os xâmanes entram, narcotizados, em comunicação com as almas dos mortos e de numerosos "xamãs dos tempos primevos", que habitam no "céu" e em parte também na terra. Cabe-lhes também manter



afastados da maloca os maus espíritos (*tárüpa*). Ritos complicados acompanham o ciclo de vida: na fase de lactente, na puberdade, após o parto e depois da morte.

Na época de seu primeiro contacto com a civilização os Tuparí não constituíam uma tribo numerosa, nem mesmo segundo os conceitos sul-americanos. Não é, entretanto, exagerada a estimativa de umas 3000 almas. A tribo não possuía então inimigos com que estivesse em pé de guerra e mantinha relações de amizade com várias tribos. Todavia, os Tuparí, segundo muitos relatos dêles próprios e de outrem, eram temidos em tôda a área como guerreiros e antropófagos.

Não é fácil, naturalmente, fazer uma idéia da "atmosfera" outrora reinante nas malocas da tribo. Há numerosos indícios de que não faltavam tensões, hostilidades, receios e outros fenômenos negativos da vida individual e social. Não obstante, a predominância, entre os Tuparí sobreviventes, de uns tantos traços positivos de personalidade, como atitudes seguras e tranqüilas, reduzida agressividade, espírito comunicativo, franca disposição para brincadeiras inocentes, grande amor às crianças etc., parecem indicar que na tribo o primitivo ambiente social deve ter sido melhor do que a sua fama.

#### *História do contacto*

Tal como acontece em extensas áreas da Amazônia, também aqui os seringueiros foram os primeiros representantes da civilização ocidental. Do Guaporé, ainda pouco navegado por volta de 1900, foram subindo, entre 1910 e 1920, os afluentes Colorado e Branco, ao longo de cuja parte navegável fundaram os seus estabelecimentos. Índios Makuráp, Wayoró, Aruá e Jabutí se integraram no sistema de trabalho ligado à exploração da borracha. Parte dêles passou a morar inteiramente com os estranhos, trabalhando o ano todo no "barracão" (centro de coleta da borracha). A êsses passaremos a chamar, simplesmente, de "índios do barracão". A maioria dos índios, porém, continuou por certo tempo a morar na primitiva maloca (pelo que os denominamos "índios de maloca"), sendo aproveitados só periódicamente para o trabalho, em especial para tarefas auxiliares, como roçadas, construção de casas etc.

As enfermidades dos brancos não tardaram a dizimar de tal modo êsses aborígenes que daí a poucos anos os emissários dos seringalistas avançaram até o território dos Arikapú e mesmo até o dos Tuparí, que moravam a vários dias de viagem para o interior. Foi em 1927 que um empregado, acompanhado de alguns índios mansos, entrou pela primeira vez nas malocas dos Tuparí, levando consigo um grupo de homens a fim de trabalharem em Paulo Saldanha, na época lugar relativamente movimentado como centro de coleta de borracha silvestre.

Havia anos que os Tuparí tinham visto seus vizinhos de posse de utensílios de ferro, cujas vantagens decisivas logo compreenderam. Não



hesitaram então em aproveitar a oportunidade para, por sua vez, obterem machados e facas. Mas imediatamente doenças outrora desconhecidas, que já tinham vitimado a maioria dos vizinhos, passaram a manifestar-se entre êles de maneira desastrosa. Tratava-se principalmente do defluxo ou catarro, infecção contra cujo virus os índios não têm imunidade e que, transformando-se no decurso da moléstia provavelmente em infecção mista (pneumonia, bronquite aguda etc.), em muitíssimos casos produzia a morte. Já em 1934, poucos anos, portanto, após o primeiro contacto dos Tuparí com a civilização, o etnólogo alemão Dr. E. H. Snethlage encontrou somente três casas, com cerca de 250 habitantes<sup>2</sup>.

Antes de prosseguir em sua viagem de coleta etnográfica, Snethlage permaneceu entre os Tuparí apenas uma semana, aproximadamente, levando depois consigo, como carregadores, um grupo desses índios a São Luís, um barracão que havia sido fundado mais a jusante. A partir de 1934 os Tuparí parecem ter visitado São Luís quase anualmente em grupos mais ou menos numerosos. Em geral ia buscá-los, na estiagem, algum seringueiro em companhia de índios civilizados, a fim de fazerem novos roçados. Sob a fiscalização de um empregado trabalhavam então algumas semanas e às vezes até vários meses. A remuneração consistia, na maioria dos casos, em um machado ou faca, fósforos, sabão e sal; mais raramente recebiam alguma roupa de algodão, pratos, canecos, colheres, espelhos, pentes e outros utensílios usados também pelos seringueiros.

Os Tuparí eram trabalhadores cobijados, principalmente porque a mão de obra se tornava escassa em consequência da elevada mortalidade entre os índios de barracão. Todavia, em geral não ficavam contentes com a remuneração de seu trabalho, nem com as condições de alimentação e morada no barracão, inferiores ao padrão a que estavam acostumados. Assim mesmo, nos anos que se seguiram a 1940, alguns rapazes passaram a morar definitivamente em São Luís, provavelmente por insistência da administração do barracão.

A Segunda Guerra Mundial veio imprimir novo rumo à vida dos índios do Rio Branco. A borracha subiu de preço e o dono de São Luís contratou um número relativamente considerável de seringueiros estrangeiros, em grande parte gente do chamado "exército da borracha". Este era um ajuntamento de elementos socialmente indesejáveis, recrutados à força, durante a guerra, em tôdas as partes do Brasil e transportados, sob guarda militar, à região do Amazonas, a fim de trabalharem nos seringais. E' verdade que no Rio Branco êsses trabalhadores provavelmente nunca chegaram a ultrapassar o número de 100, mas como assim mesmo superavam o das famílias dos índios de barracão, de São Luís,



não deixaram de causar grave perturbação na pequena comunidade brasileiro-indígena em formação.

Para os índios a conseqüência mais incisiva dêsse convívio foi a promiscuidade quase geral das mulheres indígenas com os estranhos. Em parte os seringueiros tomavam as índias de barracão como concubinas, ao passo que a maior parte preferia as relações ocasionais com as mulheres dos índios. A freqüência dessas relações e a facilidade com que as índias se entregavam, dentro em pouco se tornou conhecida em todo o território do Guaporé. Em paga as índias recebiam sabonetes, perfumes, tecidos e coisas semelhantes. Vários seringueiros iam até as malocas dos Jabutí, distantes dois ou três dias de caminhada, negociavam mulheres jovens a trôco de utensílios ou espingardas, conservavam-nas por algum tempo como concubinas e depois passavam-nas adiante. Houve também casos de rapto e violentação de índias. Nessa época, um único índio de barracão reagiu à fôrça contra tal situação, matando com três flechadas o sedutor de sua espôsa.

Para os Tuparí, essa penetração de novos seringueiros não teve a princípio significação imediata, embora não deixasse de reduzir a fôrça de atração exercida pelo barracão. Evitavam sobretudo que as mulheres os acompanhassem em suas visitas.

Era essa a situação quando em 1948 o jornalista jugoslavo T. Seikelj chegou a São Luís com sua espôsa e mais dois companheiros, visitando também os Tuparí. Passou três semanas na tribo. Os homens que na marcha de regresso lhe serviram de carregadores conduziram-no então para a sua maloca.

A partir de 1948 os Tuparí iam mais amiúde a São Luís, indubitavelmente em conseqüência dos esforços de um novo administrador. Daí por diante, a maioria dos homens passava cada ano vários meses no barracão, muitos deles em companhia da mulher e dos filhos. Em 1952 o bispo católico de Guajará-Mirim, Monsenhor F. X. Rey, fundou uma missão em São Luís. Parecia iniciar-se um novo desenvolvimento. A atividade médica do missionário, coroada de êxito, o grande número de presentes e, de modo notável, o melhor tratamento dispensado aos índios pela empresa exploradora do seringal, em conseqüência da pressão moral exercida pela missão, aumentaram a fôrça de atração que São Luís exercia sôbre os Tuparí.

Em fins de 1953 dois emissários do barracão induziram a maioria dos Tuparí, bem como os índios ainda independentes das demais tribos, a abandonarem as suas malocas, a fim de se estabelecerem definitivamente em São Luís. Êsses emissários ameaçaram os índios de, caso não tomassem tal decisão, serem procurados e mortos a tiros por soldados que, segundo afirmavam, já se encontravam a caminho da região. Na estação chuvosa de 1953-54 os Tuparí trabalharam nas roças de São



Luís e colheram castanhas silvestres. Não tardou que o defluxo e outras moléstias viessem causar novas vítimas. Mas a catástrofe decisiva haveria de sobrevir em junho de 1954. O filho de um seringueiro, vindo do Rio Guaporé, trouxe o sarampo, enfermidade até então desconhecida no Rio Branco e que, dentro de poucas semanas, matou mais da metade dos índios que viviam em São Luís e nas cercanias. Não houve grande diferença, quanto à mortalidade, entre os índios das malocas e os do barracão.

O resto dos Tuparí se refugiou na maloca da qual se tinham retirado havia meio ano. Mais ou menos meio ano após o infortúnio encontrei os sobreviventes numa habitação recém-construída, reduzidos a um total de 66 pessoas, ao passo que em 1948 eu conhecera 200, aproximadamente.

#### *O mundo dos brancos*

Quando se fala do contacto dos Tuparí com a civilização, cumpre não esquecer que os índios não travaram conhecimento com o que comumente se chama de "cultura ocidental" ou sua variante brasileira. O que, de fato, lhes foi apresentado não era nada mais do que pequenos recortes desconexos dessa sociedade mais ampla: uma reunião fortuíta de brancos, mestiços e negros, poucos dos quais tinham mulher e filhos; administradores do seringal, substituídos cada dois ou três anos ou a menores intervalos ainda, variando desde o europeu culto até o mulato analfabeto; um seringalista, que poucas vezes ia ver pessoalmente as suas concessões de terras; alguns polícias, dos quais o seringalista, graças à sua simultânea qualidade de funcionário municipal, se podia fazer acompanhar, vez por outra, em suas visitas a São Luís. Em conjunto, nenhuma amostra representativa da sociedade brasileira, mas um pombal de aventureiros e de empregados de funções em geral efêmeras, a que se acrescentava o contacto com um punhado de "doutores" europeus: etnólogos e jornalistas, e, finalmente, com alguns missionários.

Ao lado do ir e vir de patrões, empregados e seringueiros havia, contudo, um *continuum* facilmente perceptível aos índios: o "barracão". Na casa relativamente espaçosa, embora de construção primitiva, morava o administrador, o "cacique dos seringueiros". Ali os seringueiros, que trabalhavam de empreitada, recebiam mantimentos, munições e roupas; ali também entregavam a borracha. Era ali que chegava na estação das águas um pequeno rebocador ou uma lancha a motor com suas chatas, a fim de levar para Guajará-Mirim o produto de um ano de trabalho: de borracha, castanhas do Pará, ipecacuanha e às vezes também o excesso da produção agrícola, como milho, feijão e outras coisas mais.

Dêsse *continuum* faziam parte igualmente os índios do barracão, provenientes de várias tribos, os quais viviam em São Luís e nos arredores como seringueiros e trabalhadores, tendo conservado ainda muita



coisa de suas culturas tradicionais. Com êles os Tuparí se entendiam em makuráp, a “língua franca” da região. Não há dúvida de que para os Tuparí êsses índios de barracão representavam, de algum modo, um ideal acessível. Os Tuparí teriam gostado de usufruir as vantagens ligadas à vida no seringal — entre as quais a posse de indumentária, armas de fogo, açúcar, sabão e outras coisas — sem todavia aceitarem o que de negativo decorria do convívio constante com os brancos. Os índios do barracão, por seu turno, olhavam com desdém os seus vizinhos nus e ignorantes, o que naturalmente não passava despercebido aos Tuparí. Mas, como participantes de dois mundos, os índios do barracão ofereciam aos Tuparí a vantagem de atenuar o choque que, de outra forma, êstes teriam sofrido em seus contactos com os seringueiros por ocasião de suas visitas a São Luís. Eram a prova de que afinal havia possibilidade de se vencer o abismo que separava êsses mundos.

Os índios do barracão, bem como as malocas próximas de São Luís, serviram também de para-choque nas duas ocasiões em que as exigências categóricas dos brancos colidiram violentamente com o mundo aborígene. A primeira interferência súbita nas condições de vida reinantes no Rio Branco deu-se pouco antes de 1934, quando um funcionário do Serviço de Proteção aos Índios retirou de São Luís e das aldeias mais acessíveis um número só aproximadamente conhecido de índios Makuráp, Aruá e Jabutí, levando-os, contra a vontade dêles, a uma colônia de trabalhadores das proximidades de Guajará-Mirim<sup>3</sup>. Êsse funcionário, posteriormente dono de São Luís, lamentou mais tarde a perda dêsses trabalhadores. Mas o simples fato de estar, sem dúvida, legitimado para a ação que empreendeu, conferiu-lhe especial autoridade aos olhos dos indígenas. A segunda violência, motivo de grande alvoroço em todo o Território, passou-se em São Luís no ano de 1937. O primeiro administrador contratado pelo proprietário procurou pôr em prática um novo sistema de trabalho com castigos corporais. Levou a coisa a tal ponto que alguns índios Makuráp trucidaram todos os estranhos que viviam em São Luís, inclusive o administrador, duas mulheres e uma criança de peito. Uma comissão policial enviada então ao Rio Branco não tomou medida punitiva de espécie alguma, em parte talvez pela certeza de que a reação dos silvícolas fôra o único meio de fazerem frente às injustiças de que eram vítimas.

Mas é certo que tais violências de um e outro lado constituíam casos excepcionais. Não se pode, sobretudo, negar que os seringueiros (abstração feita do abuso das mulheres) mantinham relações de camaradagem com os aborígenes. Ademais, o convívio com os seringueiros era facilitado pelo fato de que êstes em grande parte provinham da população rural de posição social inferior, produtos de cruzamento com sangue indígena, e êles próprios analfabetos. Assim, os seus modos de vida não



ultrapassavam, em essência, a capacidade de representação dos índios e, no tocante às relações de dependência que os prendiam ao barracão, uns e outros se encontravam mais ou menos na mesma situação. Os seringueiros habitavam primitivos ranchos de fôlhas de palmeira, dormiam em rêdes, não possuíam mobília alguma além de uma mala ou um caixote, cozinhavam os seus alimentos à maneira indígena numa fogueira aberta, vestiam simples calças e camisas de algodão, calçavam sapatos feitos por êles próprios, de látex defumado, com auxílio de fôrmas de madeira. Ao lado de alguns mantimentos importados do baixo Amazonas, usavam, em sua alimentação, principalmente os produtos das roças de São Luís e dos arredores — raízes de mandioca, farinha de mandioca, milho, arroz, feijão, bananas — a que acrescentavam os produtos da caça, peixes, tartarugas e frutos silvestres, colhidos por êles próprios. Muitos não rejeitavam sequer larvas de bezouros e outros insetos.

Os Tuparí tinham as suas idéias sôbre a proveniência e a natureza dos forasteiros. Baseando-se na classificação que costumavam fazer de seus vizinhos, em que o critério era o idioma, distinguiam duas “tribos” de seringueiros e empregados: a dos “brasileiros”, que falava português, e a dos “bolivianos”, que falava o espanhol. Em virtude de sua função diversa, que os índios conheciam menos através de observação direta do que pelas coisas que dêles ouviam dizer, os soldados e a polícia não se enquadravam bem em nenhuma dessas duas tribos, vindo a constituir, por isso, a tribo dos “soldados”. Até 1948 certamente não chegara aos índios a notícia da existência de outros povos. Só com o aparecimento de aviões, que de tempos em tempos passaram a sobrevoar a região, voltaram a atenção para o fato de haver no Brasil centros de população mais distantes e maiores. Hoje os índios mais “civilizados” estão bastante familiarizados com nomes de cidades como Pôrto Velho, Cuiabá, Manaus, São Paulo e Rio (de Janeiro), embora não se saiba qual a representação que ligam a essas palavras.

Não era possível, em absoluto, que os Tuparí pudessem ter uma noção mais ou menos adequada das instituições sociais em vigor no mundo dos brancos. A única instituição, observável entre os seringueiros, que ultrapassava a família biológica, era o “barracão”, o centro econômico da extração da borracha. Os índios comparavam a posição do administrador com a de seus próprios caciques, a dos seringueiros com a de um simples companheiro de tribo. O que não conseguiam compreender nessa administração era a divisão de trabalho, segundo a qual o “cacique dos seringueiros” ficava isento de trabalho físico. Entre êles a autoridade do cacique tinha por base a posse de extensas roças e de grandes provisões de mantimentos obtidos com trabalho pessoal. Os chefes dos forasteiros, por seu turno, se caracterizavam em primeiro lugar pela posse de artigos de tôda espécie, não sômente de consumo, mas também de capital, e, em



segundo, pela sua atitude em face do trabalho braçal: ordenavam os outros que o realizassem, sem êles próprios se disporem a ajudar.

Tampouco as representações religiosas dos adventícios podiam ser compreendidas de alguma forma pelos Tuparí ou mesmo pelos índios de barracão. Decisivo era a êste respeito o fato de que os seringueiros, embora batizados, praticamente não tinham vida religiosa. E até 1952 eram raras as visitas de algum missionário católico ao Rio Branco. Assim, os índios continuaram, praticamente sem perturbação, a observância de seus costumes mágico-religiosos. Parte dos seringueiros zombava dêles; parte mantinha atitude neutra; mas havia também alguns que recorriam ao tratamento mágico dos médicos-feiticeiros. Por seu turno, porém, não ofereciam os silvícolas coisa alguma que pudesse ser por êles imitada e integrada no sistema de relações com o sobrenatural.

Menos difícil do que a compreensão das instituições sociais e das representações religiosas era, para os indígenas, a percepção de todo o equipamento material levado pelos ádvenas ao Rio Branco. Machados, facas, arame de ferro, agulhas, pratos esmaltados, tigelas, colheres e tesouras não tardaram em cair na posse dos índios, que também se acostumaram ao uso do sal, dos fósforos, do sabão. Também para os Tuparí havia possibilidade de partilharem dêsses tesouros, contanto que trabalhassem bastante tempo em São Luís. Peças de vestuário, mosquiteiros e rêdes de origem fabril começaram a entrar no barracão, chegando, vez por outra, até aos Tuparí. Além disso, viam-se, entre os forasteiros, serras, plainas e outras ferramentas, bem como o vaporzinho e a lancha a vapor. Com tôdas essas coisas os índios do barracão e também os Tuparí se familiarizaram sem dificuldade. Havia apenas um mistério: como é que os brancos produziam tôdas essas coisas? Essa questão, porém, parecia preocupar apenas os espíritos mais curiosos.

### *A influência da civilização*

Era êsse o novo mundo com que os Tuparí se confrontaram. Antes de tentarmos acompanhar, passo a passo a evolução que daí por diante se processaria, cumpre perguntar por que o contacto se desenvolveu sempre de forma pacífica. Pois na região do Guaporé ainda hoje existem tribos empenhadas, em suas relações com os brancos, numa implacável guerra de escaramuças, sustentada, aliás, de um e outro lado. Decisivo foi, sem dúvida, o fato de os exploradores da borracha não se apoderarem das terras distantes em que moram os Tuparí, mas de os procurarem apenas como mão de obra para uma ajuda periódica. Estavam interessados em relações amistosas. O mesmo se pode dizer dos Tuparí. Desde tempos imemoriais, êstes haviam vivido em trato amigável com diferentes tribos vizinhas, e de suas narrações se depreende, de forma inequívoca, que, no correr dos tempos, receberam dos vizinhos grande número de elementos culturais: adornos, música, plantas úteis e, provàvelmente, também re-



presentações e práticas religiosas. Parecem ter sido uma tribo relativamente primitiva, ávida de aprender coisas novas. Quando, de repente, observaram a existência de utensílios de ferro entre os vizinhos ocidentais, era, por isso, inevitável que êles próprios os desejassem também.

*Economia.* — A múltipla superioridade dos utensílios de ferro sobre os antigos machados de pedra e as facas de pupunha era por demais evidente. Está aí a primeira e, ao mesmo tempo, a mais incisiva influência que veio determinar o desenvolvimento ulterior da tribo. A derrubada anual de grandes áreas de mata virgem, tal como se impunha pelo ambiente natural e pelas técnicas de lavoura, era de tal modo cansativa e morosa que os Tuparí procuraram entrar, a qualquer preço, na posse dos novos utensílios, mesmo sob o perigo de sucumbirem vitimados pelas moléstias dos brancos. Em outros tempos, referem êles próprios, era freqüente comerem madeira podre ou frutos pouco comestíveis, para “enganar” o estômago quando se haviam esgotado as provisões de milho e de mandioca. Afirmam sem rodeios que, em períodos de penúria, houve até casos isolados de antropofagia: homens Tuparí matavam pessoas da própria tribo ou de tribos estranhas, a fim de assá-los e comê-los.

A adoção de utensílios de ferro não tardou a melhorar, de forma decisiva, a situação alimentar. Daí em diante todo Tuparí estava em condições de abrir grandes roças em prazo relativamente curto. Durante o ano todo havia mantimentos saborosos e em quantidade suficiente. Mais ainda, as provisões eram tamanhas que em qualquer época se podia, quase sem limitação, realizar grandes festas com bebida de milho e de mandioca.

Seguiu-se daí mais outra transformação. Anteriormente os Tuparí haviam dependido, em escala muito maior, dos resultados da caça e da pesca, bem como da coleta de frutos silvestres e de insetos. Agora, porém, os produtos da lavoura superavam em muito as demais fontes alimentares. Sem dúvida, os frutos doces da mata, um bom assado ou larvas de bezouros continuavam sendo apreciados como guloseimas, mas do ponto de vista quantitativo tiveram de ceder a dianteira ao milho, à mandioca e ao amendoim. Já não se dependia incondicionalmente desses recursos.

Também em outros setores o machado e a faca facilitaram o trabalho: na construção das casas, na confecção de diferentes objetos, na limpeza dos caminhos etc. Na minha última visita, em 1955, ocorreu-me a idéia de que talvez a aceleração do ritmo de trabalho provocada pelos utensílios de ferro tivesse criado um novo problema. Antigamente cada Tuparí devia trabalhar com afinco durante o ano todo se não quisesse passar fome com a sua família, ao passo que agora, graças às grandes provisões de mantimentos, os homens e rapazes não tinham quase o que fazer na estação das chuvas. Cheios de tédio, passavam semanas e



meses na rêde, saindo apenas uma vez ou outra para alguma caçada. E nesses períodos os jovens revelavam, com freqüência, o desejo de voltarem para junto dos seringueiros de São Luís, onde sempre havia alguma atividade.

Ao passo que, portanto, a importância da lavoura aumentou muito do ponto de vista quantitativo, as espécies cultivadas, em sua grande maioria, permaneceram as mesmas. Plantas novas eram, para os Tuparí, a cana de açúcar, o arroz e a melancia; mas nenhuma delas alcançou grande importância para êsses índios. Novas variedades de feijão, de milho e de mamão parecem ter sido levadas ao Rio Branco pelos seringueiros; as espécies, porém, eram nativas.

Os métodos da lavoura por sua vez não sofreram alteração. Aliás, não diferiam muito dos que se empregam no território civilizado da Amazônia: feito o roçado e a queimada, planta-se a roça por um período de poucos anos sem uso de adubos e sem arar a terra, abandonando-a em seguida. A única inovação consiste em algumas enxadas de ferro, empregadas para capinar a roça antiga. Para o plantio e a colheita os Tuparí utilizam ainda os primitivos saracuás.

Pouco mudaram também os métodos de caça e pesca. Ainda em 1955 apenas um ou outro Tuparí possuía arma de fogo; a pólvora, o chumbo e as espoletas já haviam sido gastos. Tampouco se generalizou o uso do anzol: na maioria dos casos, os Tuparí continuam pescando, na estiagem, com auxílio de plantas venenosas.

Parece que muito antes da chegada dos seringueiros os Tuparí e seus vizinhos conheciam cães, galinhas e patos; receberam-nos provavelmente através de outras tribos, que haviam estado outrora em contacto com missões ou com escravos fugidos. Os Tuparí pelo menos acreditam possuir desde sempre êsses animais. O cacique Waitó recebeu porcos domésticos de um administrador de São Luís, mas os animais morreram, provavelmente por falta de experiência na maneira de tratá-los.

E' de certo interêsse também a reação dos Tuparí aos alimentos estranhos, isto é, a novas sensações gustativas e olfativas. Já em 1948 apreciavam várias coisas da alimentação dos seringueiros, especialmente o arroz, a farinha de mandioca, tão popular no Brasil setentrional, e, acima de tudo, o açúcar. A carne bovina era tida como prejudicial; para os médicos-feiticeiros constituía perfeito tabu, provavelmente porque os Tuparí consideram o boi, portador de chifres, afim do veado, cuja carne o xamã também não pode comer. Quanto ao leite condensado, ainda em 1948 nenhuma mulher queria prová-lo, ao passo que a nova geração não revelava nenhuma relutância. Algumas mulheres aceitaram chá com açúcar, mas só após muita exortação. O sal vindo de São Luís já era artigo cobiçado, mas ainda havia, na época, várias mulheres que recusavam os alimentos temperados com o condimento de origem



estranha. Em 1955, após repetidas e prolongadas permanências no seringal, os Tuparí se tinham acostumado ao consumo da carne de vaca, mas tampouco em São Luís os xamãs a comiam. Homens, mulheres e crianças aceitavam agora, de bom grado, leite condensado, café, chá e chocolate, de preferência com açúcar. É curioso notar que, embora sabendo que o leite provinha da vaca, o próprio xãmame o bebia sem objeção. Ao contrário, Waitó afirmava até que as criancinhas que tomam leite condensado correm menos risco de morrer do que as outras. Ao sal de proveniência estranha todos se haviam acostumado, e alguns já rejeitavam o que tradicionalmente se extraía da cinza de palmeira.

Fato significativo para ilustrar o prazo requerido pela assimilação de novos processos é o de que os Tuparí, gostando imensamente de farinha de mandioca, não a fabricam, embora tenham em suas roças grandes quantidades de raízes dessa planta.

Muito difundida é a idéia de que também na América do Sul o álcool contribuiu, de maneira geral, para o desaparecimento das tribos indígenas. Não se pode, contudo, afirmar o mesmo para a região a que nos referimos, talvez porque a importação e a venda de bebidas alcoólicas teria sido demasiado prejudicial à própria empresa extratora da borracha. Por isso, até hoje as únicas bebidas embriagantes são as que se fermentam com milho, amendoim e diferentes raízes ou tubérculos. Só em época recentíssima os Tuparí conheceram em São Luís a aguardente de cana, muito apreciada pela população cabocla. De ordinário, porém, não se encontra à venda no barracão, de modo que não se pode falar de alcoolismo com relação aos Tuparí, nem aos índios do barracão.

Como as tribos vizinhas, também os Tuparí fumavam cigarros de tabaco. Podendo obter fumo importado do Pará ou da Bolívia, vários Tuparí hoje lhe dão a preferência. De modo geral, considera-se agora mais elegante fumar cigarros feitos de papel importado do que os tradicionais cigarros de palha de milho. Parece também que, pelo convívio com os seringueiros, uns tantos índios se transformaram em fumantes inveterados.

*Diversões, arte, música, adornos do corpo.* — Uma das características mais notáveis da cultura Tuparí é a falta total de arte representativa, bem como de ornamentação elaborada. Neste setor os Tuparí também não receberam dos brancos estímulo de espécie alguma. Por outro lado, aprenderam uma série de canções com os seringueiros, outras com o grupo de viajantes que passou pela região com o jornalista T. Sekelj (1948), outras, enfim, com os missionários católicos. Era admirável a correção com que, decorridos sete anos, vários Tuparí ainda conseguiam repetir algumas dessas canções. As canções de origem estranha, entretanto, não fizeram desaparecer as tradicionais: cantam-nas ocasionalmente quando, sem motivo especial, algum cantor se lembra de fazê-lo.



A maior influência dos brancos, no que respeita à música, deu-se por via indireta. Com a chegada dos forasteiros ao Rio Colorado e ao Rio Branco, os Tuparí passaram a visitar amiudadamente os Makuráp e, daí por diante, mantiveram com êles contactos cada vez mais íntimos em São Luís. Em escala crescente adotaram então a bem desenvolvida música instrumental e vocal dessa tribo, no que não fizeram mais do que seguir o exemplo dos Aruá, Wayoró, Jabutí e Arikapú, os quais abandonaram praticamente a sua música tradicional, substituindo-a pela dos Makuráp.

Nas festas dos seringueiros de São Luís, os Tuparí tiveram ensejo, no decorrer dos últimos anos, não só de presenciar muitas vêzes as danças à européia, aos pares, mas também de participar delas ocasionalmente. Acham-nas muitíssimo divertidas, sem, no entanto, as imitarem na maloca. Dançam ainda segundo o velho padrão, em círculos concêntricos ou em filas, na maioria dos casos com separação dos sexos.

Como não houvesse entre os seringueiros o necessário desenvolvimento da vida social, os Tuparí não podiam aprender com êles nenhuma espécie de jogos. Os jogos de dados e de cartas, muito apreciados pelos brasileiros e bolivianos, em que os elementos azar e cálculo são de capital importância, não foram sequer adotados pelos índios do barracão por se afastarem demais do mundo mental dos indígenas.

O convívio com os brancos teve efeito negativo sôbre os enfeites do corpo. Parece que os homens passaram a usar em escala muito menor os seus adornos de plumas. Em 1948, por ocasião de uma festa, o cacique Waitó se queixava aflito: "Outrora os homens faziam sempre muitos enfeites de penas e nós dançávamos a noite inteira. Mas hoje os moços não querem mais". Já em 1948, e mais ainda em 1955, tornava-se evidente que os conceitos estéticos relativos à ornamentação do corpo se haviam transformado. Não havia mais nenhum homem Tuparí com orifícios bastante grandes nos lóbulos das orelhas para neles poder enfiar as hastes emplumadas. E a cobertura ideal da cabeça já não era o aro com penas, mas um chapéu de feltro ou um boné de pano.

E' possível, entretanto, que mais outro fator tenha contribuído para diminuir a importância dos adornos de festa. Antigamente a tribo era numerosa, vivendo espalhada por um território relativamente extenso, ocupando uma porção de espaçosas malocas. A maioria dos irmãos de tribo só se encontrava por ocasião das grandes festas de bebida e de outras comemorações. Eram as oportunidades em que hóspedes e hospedeiros se esforçavam por aumentar o seu prestígio através do uso de belos enfeites. Por outro lado, em 1948 as últimas 40 famílias moravam tôdas muito perto umas das outras. Os membros da tribo se viam diariamente, com o que os grandes adornos festivos parecem ter perdido a função.



Quando em 1953 os Tuparí se transferiram definitivamente para São Luís, os homens começaram a abandonar também, cada vez mais, o enfeite do nariz, dos lábios e das orelhas; cortaram o cabelo à maneira dos seringueiros. As mulheres se mostraram bem mais conservadoras, mantendo, em geral, os adornos e o corte tradicional do cabelo.

Mas, fato curioso, ainda em 1955 as miçangas de vidro figuravam, ao lado de camisas, calças e vestidos de mulher, entre os presentes mais cobiçados pelos Tuparí. Homens e mulheres gostavam de usar debaixo ou por cima da camisa ou do vestido, cordéis grossos de sementes e miçangas, colocados obliquamente por sobre o peito.

*Indumentária.* — Em 1948, homens e mulheres ainda costumavam andar nus. Poucos homens possuíam calça e camisa ou, pelo menos, uma destas peças, que vestiam quase só por ocasião de festas de bebida. Eram mais raras ainda as mulheres que tinham um vestido. Mas não havia dúvida alguma de que já naquele tempo a necessidade de se vestir era sentida de maneira geral. Os Tuparí não se cansavam de me pedir calças e camisas.

Em 1955 todos os homens possuíam calças e camisas, alguns até vários exemplares delas. Também a maioria das mulheres tinha pelo menos um vestido. Os Tuparí consideravam isso um grande progresso. Dispunham agora de uma proteção bastante eficiente contra os mosquitos, tão incômodos. Mas isto não era o principal. A função essencial da roupa parecia ser, para os Tuparí, a transformação do índio nu e selvagem no caboclo civilizado, participante do mundo dos brancos. Calça e camisa elevavam-lhes o *status* de maneira decisiva. Era essa a razão do orgulho que dominou o cacique Waitó quando um empregado do barracão o presenteou com um par de sapatos velhos: é que o proprietário e o administrador de São Luís também usavam sapatos de couro; e agora só lhe faltavam, ainda, para igualar-se a eles, um ou dois pares de meias e um chapéu de feltro novo. Julgava o seu *status* comparável ao dos “caciques dos seringueiros”, e queria vestir-se de acôrdo. Considerar ridículas essas aspirações seria não compreender absolutamente a situação. A opinião corrente de que os missionários obrigam os aborígenes a se vestirem contra a sua vontade não se aplica pelo menos aos Tuparí.

*Conhecimentos do mundo ambiente e idéias a seu respeito.* — Do que ficou exposto se depreende que, através do contacto com os brancos, os Tuparí tiveram bastante aumentados os seus conhecimentos e idéias acêrca do mundo ambiente. Até então tôdas as tribos com que os Tuparí haviam entrado em comunicação tinham mais ou menos o mesmo aspecto físico e, além disso, uma cultura mais ou menos idêntica. Agora, porém, defrontavam-se com homens de pele branca ou preta, diferentes quanto ao cabelo e à forma do rosto, e com costu-



mes — desde os cumprimentos por meio de apertos de mão até a economia baseada na divisão de trabalho — em muitos sentidos essencialmente diversos dos que vigoravam na tribo. A isso acrescia o equipamento inteiramente estranho dos forasteiros: utensílios de ferro, armas de fogo, barco a vapor e a motor, indumentária etc. De onde teria vindo êsse novo elemento humano, constituiu grande mistério por longo tempo, até que aos poucos foram formando o conceito, a princípio obscuro, de “Guajará”, correspondente a Guajará-Mirim, sede do município. Em “Guajará” morava o dono de São Luís, de lá vinham os seringueiros e, posteriormente, também os missionários, de lá os vapores e os barcos a motor traziam mantimentos e mercadorias, para lá transportavam o produto do trabalho anual. E quando, vez por outra, apareciam polícias em São Luís, êles vinham também de “Guajará”. “Guajará” era para os índios a grande maloca dos forasteiros brancos e pretos e lá terminava o mundo.

Como eu não dispusesse de mapas geográficos, tentei em 1948 explicar aos índios, com auxílio de meu rádio portátil, que existem muitas outras “tribos” além de brasileiros e bolivianos. Sobretudo o inteligente cacique Waitó quis então saber onde é que se localizava cada um dêsses povos e qual o artigo principal de sua fabricação. Como xamã supremo, os novos conhecimentos o inquietavam bastante. Por que motivo não teria visto até então êsses povos estranhos quando a sua alma, em sonho ou em estado de transe, vagava pelo universo, chegando até os confins da terra, onde ela se encontra com a abóbada celeste? Também nos irmãos de tribo tão manifesta limitação do mago supremo provavelmente devia suscitar certas dúvidas quanto às suas faculdades.

As representações do mundo além da área do Rio Branco continuavam para os Tuparí tanto mais obscuras, quanto até 1948 um único membro da tribo, de pouca idade, havia visitado Guajará-Mirim. Um grupo de homens desceu certa vez o Rio Branco até a sua embocadura no Guaporé. Isso, no entanto, não contribuiu muito para a ampliação dos conhecimentos. Os índios dependiam do que os seringueiros, os empregados e, mais tarde, os missionários procurassem explicar-lhes. Na missão, viram, após 1952, muitas fotografias e até fitas cinematográficas do mundo distante. Todavia, tudo isso antes os confundia do que esclarecia quanto ao que realmente se passava no mundo dos brancos. Uma coisa, entretanto, sabiam: que lá muito longe havia mais um mundo, que êles não compreendiam, mas com o qual, por certo, deveriam entrar em contacto.

Entre as coisas que os Tuparí não tinham entendido estava a divisão do tempo em horas, semanas e meses, bem como as medidas de comprimento, superfície e pêso. Em 1948, até mesmo Idum, que traba-



lhara durante anos com os seringueiros, não entendera o sistema dos dias da semana e dos meses.

Depois de tudo isso, seria desnecessário dizer que os Tuparí não sabiam ler, nem escrever. Vários homens ainda moços cobriram, certa feita, com garatujas alguns pedaços de papel, querendo enviá-los ao barracão, a fim de, assim, fazerem a "encomenda" de mercadorias desejadas. Baseando-se no que haviam visto entre os seringueiros e comigo, julgavam que um pedaço de papel, em que se rabiscasse qualquer coisa em forma linear e com determinada intenção, bastasse para explicar ao administrador o que se desejava e fazer com que êle entregasse as mercadorias em aprêço.

Convém mencionar, por fim, que os Tuparí provavelmente nunca chegaram tampouco a compreender o motivo pelo qual os forasteiros recolham tal quantidade de borracha e por que, afinal, haviam penetrado na região. A probabilidade de resolverem o problema era tanto mais remota quanto dificilmente quaisquer artefatos de borracha terão chegado até o Rio Branco. Também as relações entre o administrador de São Luís e o dono da emprêsa, bem como a equivalência de valor entre borracha, mercadoria, trabalho, ou, enfim, a função do dinheiro escapavam inteiramente à compreensão dos índios.

*Organização social.* — No tocante à estrutura social e à vida comunitária, os seringueiros não apresentavam coisa alguma que pudesse incitar os Tuparí à imitação. Uma vez que o barracão, simples estação de troca de mercadoria e trabalho, constituía a única instituição visível dos forasteiros, na qual não havia nada que se prestasse para ser copiado na maloca, o contacto não teve influência alguma na organização social da tribo. A convicção dos Tuparí de viverem num sistema bom foi fortalecida pelo fato de que, após a introdução dos utensílios de ferro, nunca tiveram falta de mantimentos, o que não se pode afirmar de São Luís. Isto explica também a persistência da rotina geral nas atividades diuturnas e anuais, modificada apenas na medida em que a adoção dos novos instrumentos anulou a premência da procura de alimentos dia após dia.

Possivelmente as relações com os brancos tenham influído de certo modo na posição do cacique. E' compreensível que os administradores de São Luís, devendo tratar com uma horda de índios nus, falando língua estranha, preferissem entender-se com um representante dêles. Em virtude disso, o cacique, tornando-se uma espécie de capataz, veio a ocupar uma posição diferente da que lhe cabia na maloca. Os administradores e o dono do barracão, aliás, nunca tiveram consciência do descontentamento dos homens "simples" diante do tratamento preferencial dos caciques e até dos filhos e das filhas dêstes, dando-se-lhes remuneração



muito maior, embora na realidade não tivessem trabalhado mais do que os outros ou até menos.

E' difícil saber em que medida o contacto com os brancos teria atenuado os conflitos internos da comunidade tribal. Quem ouve a narração das coisas passadas em épocas antigas, é quase induzido a admitir uma tendência nesse sentido. Os Tuparí dizem: "Antigamente não raro nos matávamos uns aos outros. Mas isto hoje em dia já não é bom; agora assim mesmo já somos tão poucos". Mais importante, porém, é talvez o grande respeito que os Tuparí tributam aos brancos de São Luís. Ninguém desejaria passar ali por assassino. Por isso é também improvável que os últimos Tuparí voltem um dia a ser antropófagos.

*Ciclo de vida.* — Tal como se deu com a organização social, pouco se modificaram os costumes referentes ao nascimento, à puberdade, ao casamento e à morte. Uma influência verificada na escolha dos nomes foi a de que em 1948 algumas crianças já haviam recebido nomes de civilizados. Mas não havia nisso pròpriamente inovação, uma vez que também antigamente se adotavam, com freqüência, nomes usuais em outras tribos. Os novos nomes portugueses que em São Luís foram dados nos últimos anos a muitos Tuparí adultos, principalmente homens, para maior comodidade, os próprios índios só empregavam em conversa com estranhos. Não obstante, parecia que vários deles tinham orgulho de seu nome civilizado ou dos de seus filhos. E' que o nome português, da mesma forma como o uso de roupa, reduz o sentimento de inferioridade em face dos brancos.

No tocante às relações sexuais a permanência dos índios em São Luís não parece ter levado a mudanças muito importantes. Nitidamente se esboça uma transformação nos conceitos dos Tuparí relativos às partes do corpo que se devam considerar como pudendas. Ao passo que ainda em 1948 todos os homens ocultavam o órgão genital segundo a maneira tradicional, usando o característico estôjo peniano<sup>4</sup>, em 1955 êste se tornara práticamente supérfluo em virtude da adoção das vestimentas dos brancos. De noite, entretanto, ainda o usavam com freqüência, e às vêzes também de dia, principalmente quando, por qualquer razão, calças e camisa eram incômodas, por exemplo, ao pintarem o corpo com suco de jenipapo (costume que não sofreu redução) ou durante o tratamento de alguma enfermidade pelo xamã. Era manifesto, porém, que, no banho e em ocasiões semelhantes, vários homens tinham relutância muito menor de expor o órgão genital. Ainda em 1955 a maioria das mulheres continuava a andar nua, embora quase tôdas possuíssem um vestido. De modo geral, ao que tudo indicava, não associavam ainda, de maneira específica, ao uso da roupa quaisquer sentimentos de pudor.



Foi também, por certo, em consequência do contacto prolongado com São Luís que em 1955 alguns casais passaram a dormir ocasionalmente na mesma rêde, ao passo que outrora o homem e a mulher sempre dormiam separados, o que ainda hoje é a regra. Entretanto, não é possível saber se os referidos casais imitavam os seringueiros ou talvez os índios Jabutí. Ao que sei, êstes são a única tribo da região que conhecia o costume.

Mais importante do que essas mudanças parciais era uma certa emancipação da mulher, que parecia ir se definindo aos poucos. Em 1948 a antiga ordem não tinha sofrido quaisquer abalos sensíveis. Em 1955, porém, várias mulheres jovens falavam abertamente de sua intenção de abandonarem o marido e de passarem a viver com um índio civilizado de São Luís ou até com um seringueiro de fora. Essa linha de conduta fôra preparada, sem dúvida, pelo fato de que nos anos anteriores algumas mulheres Tuparí se haviam unido, de forma permanente, com índios de outra tribo e, em dois casos, com um empregado do barracão, tendo tido também relações sexuais ocasionais com seringueiros.

As relações sexuais entre índias Tuparí e o pessoal de São Luís se haviam iniciado em 1950, quando chegou à maloca um mulato vindo do barracão, com o intuito de mandar abrir uma picada em linha reta até Paulo Saldanha, lugar situado no Rio Branco, a fim de melhor colocar os Tuparí ao alcance do barracão. Êsse mulato, que já anteriormente tirara da maloca várias índias Jabutí, exigia agora dos Tuparí uma mulher jovem. Recebeu uma viúva de pouca idade, que passou a maltratar de maneira sádica, levando-a depois consigo a São Luís. Lá passou-a para um índio Makuráp e voltou à maloca dos Tuparí, onde obteve outra jovem, que maltratou da mesma forma. E' notável que ninguém tenha reagido a isso. O cacique zangou-se apenas quando o mulato, que se arrogava o título de "rei dos índios", exigiu afinal categoricamente para si cinco mulheres jovens, entre as quais a mais nova das espôsas do próprio cacique. Em parte a tolerância dos Tuparí se explica pelo fato de se encarar, em princípio, o tratamento da espôsa como assunto particular do marido. Ademais, já tinham interêsse, de há muito, de estabelecer relações de parentesco com os forasteiros do seringal, o que se lhes afigurava como elevação de sua posição social e como liame mais seguro com a fonte de utensílios de ferro e outras coisas. E, por fim, encaravam o mulato como representante da empresa, com o qual de maneira alguma desejavam entrar em conflito. (Sòmente mais tarde, em 1954, matou-o um índio Jabutí, quando, após a epidemia de sarampo, perseguia as poucas índias sobreviventes que haviam fugido para a maloca e onde quis apoderar-se, com violência, de uma índia casada). — Como já foi dito atrás, as mulheres Tuparí absolutamente não generalizavam essas experiências negativas para todos os seringueiros.



Mas não somente as mulheres se mostravam interessadas por um parceiro vindo do mundo dos brancos. Já em 1948 um jovem Tuparí, manifestou o seu descontentamento com relação às mulheres Tuparí e me pediu que eu lhe arranjasse uma “mulher branca e grande”. Semelhantes desejos externavam-nos também alguns rapazes em 1955. Todavia, com o status que os Tuparí ocupavam em São Luís, não lhes eram acessíveis, normalmente, as índias do barracão, nem as mulheres dos seringueiros. Ouvei um só caso em que uma mulher branca, que fôra prostituta, convidou um jovem Tuparí a dormir com ela, o que êle, no entanto, rejeitou, por medo, ao que dizia.

*Religião e magia.* — Um setor muito pouco atingido por influências estranhas era a religião dos Tuparí. Além de nomes como “Deus” e “diabo”, os Tuparí pouco ouviam das representações religiosas dos seringueiros. Na década que se seguiu a 1930 um missionário teve, por ocasião de uma visita ao Rio Branco, o primeiro encontro com dois homens Tuparí. Em 1952, como já foi dito acima, os padres fundaram em São Luís uma estação missionária, onde um deles ficou residindo. O plano era o de estabelecer em São Luís os índios de toda a área e de, após a atração de moradores brancos, se constituir uma comunidade maior, com igreja, escola, hospital e instalações industriais. No mais, porém, os índios continuariam a trabalhar com a empresa seringalista.

A partir de então, os Tuparí, quando se encontravam em São Luís, assistiam à missa rezada pelo padre, aprendendo os cânticos religiosos e, em pequena escala, a recitação das orações comuns. Especialmente o bispo que ali exerceu a sua atividade primeiro era muito benquisto pelos índios. “Dava-nos calças e camisas e facas, e sabia bem curar os enfermos”. Na medida em que posso emitir juízo, foi mínima a sua atividade catequética. Esta devia iniciar-se plenamente só depois de construídos os edifícios da missão. Após a epidemia de sarampo, de 1954, os padres desistiram definitivamente da missão, derrubando as construções que haviam feito. Como única recordação visível, ficaram aos Tuparí os “santos”, medalhas de alumínio, que os homens, as mulheres e as crianças gostam de usar no pescoço como enfeite. De modo geral, os Tuparí guardavam boa memória dos padres, mas indubitavelmente nunca chegaram a entender bem o que êstes afinal pretendiam. Por sua vez, os missionários sabiam muito bem que a cristianização dos índios seria um processo bastante moroso, em grande parte pelas dificuldades lingüísticas.

Não admira, pois, que o cacique e xamã Waitó, a despeito de seu evidente interêsse pelas coisas sobrenaturais, em conversa comigo, em 1955, só tenha mencionado uma única vez os ensinamentos dos padres em conversa comigo. Queria certificar-se se também eu era de opinião que após a morte as almas dos brancos iam para o céu, isto é, para o alto. Parecia acreditar que isso valia apenas para os brancos. Waitó



julgava, certamente por um mal-entendido, que o bispo, e também o administrador do barracão, haviam visto do avião as malocas dos “pabid” (nome que os Tuparí dão às almas dos mortos). E um empregado confirmara aos Tuparí, com malícia ou com boa intenção, que êle próprio já tinha encontrado a Waledjád, um mago primeiro e herói civilizador que desempenha papel importante na mitologia e no culto. Waitó ficou, por isso, muito desapontado ao ouvir que eu não encontrara êsses entes em minhas longas viagens. — Sòmente após uma pergunta direta de minha parte, declarou mais tarde, de passagem: “Sim, lá em cima está Deus, o grande Pai, e Maria, a grande Mãe; foi o padre que o disse”. Mas não revelou nenhum desejo de discutir o assunto.

Se é que para os Tuparí constituía problema a posição social dos padres, que naquelas partes do Brasil é muito elevada, em todo caso não a compreendiam. Ao passo que em outras áreas do território habitadas por índios o bispo da missão era conhecido como “Papai Grande”, nunca ouvi essa designação entre os Tuparí. A serraria, o armazém, a farmácia, a luz elétrica, o projetor de diapositivos e o de fitas cinematográficas etc. sem dúvida impressionavam os índios. Apesar disso, Waitó disse uma vez ao dono do barracão: “O bispo não é nenhum Papai Grande, o Papai Grande é você”. E deu o seguinte argumento: “Um cacique dos brancos não trabalha, e o padre trabalha sempre”. Parecia acreditar que o bispo trabalhava na serraria a serviço do dono do barracão, que apenas dava as suas ordens, ao passo que o bispo trabalhava intensamente dia após dia, mais do que um diarista ou um seringueiro.

Mencionamos, por fim, os esforços mal sucedidos de Waitó para compreender o celibato. Eis o nosso diálogo: — Waitó: “Os padres de fato não têm mulher?” — Eu: “Não”. — W.: “Êles pensam talvez que pegam doença pela vagina de mulher?” — Eu: “Não”. — W.: “Então êles não têm órgão sexual?” — Eu: “Têm. — Waitó pensava que os padres fôsem uma tribo de homens diferentes, cujos filhos nascessem sem relações sexuais. Pergunta: “Então os padres não têm mesmo pais?”

*As relações com o mundo exterior.* — Ainda a geração anterior dos Tuparí orientara as suas relações com outras tribos decididamente para sueste, na direção dos Rios Mequens e Corumbiara. Sobretudo uma tribo provàvelmente estabelecida no Rio Mequens e de identificação duvidosa, a que os Tuparí chamavam “Kuairú”, mantinha com êles trato amigável, e é certo que os Tuparí, que haviam sido uma tribo de cultura relativamente pobre, aprenderam muito com êles. Por motivo de inimizades pessoais romperam-se êsses laços pouco antes da chegada dos brancos ao Rio Colorado e ao Rio Branco. Daí por diante os Tuparí se voltaram para a direção dos estabelecimentos dos seringueiros e, com isso, na das tribos vizinhas localizadas pelo caminho. Com os Arikapú, mais próximos, já haviam mantido anteriormente esporádicas relações de amizade.



Agora também passaram a ter trato com os Makuráp e Wayoró, entre os quais os Tuparí até essa época tinham, provavelmente com razão, a fama de perigosos guerreiros e antropófagos. A ligação com os seringueiros fez que, a partir de então, os Tuparí, toda vez que quisessem trabalhar em Paulo Saldanha, e, mais tarde, em São Luís, tivessem de caminhar vários dias seguidos pelo território dos Jabutí, tribo desprezada que só através dos Makuráp se tornara um pouco menos arredia e culturalmente um pouco mais rica.

Verificou-se, pois, importante mudança de orientação. Não procuraram os Tuparí reavivar as suas relações com os "Kuairú". Preferiam o trato com os vizinhos, através dos quais pudessem obter utensílios de ferro. Eram êles principalmente, como se verificou, os Makuráp, com os quais a convivência era mais fácil do que com os Jabutí, de índole estranha e imprevisível. O fato de o cacique Waitó, quando moço, ter ido viver e trabalhar por algum tempo com os Makuráp revela bem a sua inteligência. Logrou fazer com um cacique e feiticeiro temido uma amizade tal que êste, além de o adotar como "irmão", lhe deu uma filha ainda criança para futura mulher. E' verdade que esta voltou depois para junto de sua família, acabando por casar-se com um Makuráp. Mas em consequência da relação de parentesco com a conceituada tribo, Waitó conseguiu nela garantir para si certo direito doméstico. O irmão da referida jovem, que continua sendo considerado como seu cunhado, tornou-se mais tarde capataz em São Luís; em virtude disso, Waitó tinha uma relação legítima com o comércio dos brancos e, por conseguinte, com a fonte das cobiçadas mercadorias de "Guajará". Certo, as viagens a São Luís, cada vez mais freqüentes, tinham também os seus aspectos negativos. Ficaram sendo regulares os contactos com as diferentes tribos. Não tardaram acusações recíprocas relativas a magia negra. Sempre que numa das tribos adoecia ou falecia alguém, o que nesses anos era bem freqüente, responsabilizava-se o feiticeiro da tribo vizinha, o que era fonte perene de inimizades. Ainda em 1955 Waitó planejava um ataque a dois feiticeiros Jabutí, que moravam a alguma distância, aos quais responsabilizava pela morte de muitos Tuparí e até pela mortandade causada pela epidemia de sarampo do ano anterior e que, por sua vez, havia pouco tempo, teriam morto a tiros a um médico-feiticeiro da própria tribo.

Em sentido diverso, entretanto, as relações com São Luís se revelaram como fator de segurança. Até por volta de 1900 os Tuparí tiveram de defender-se, em lutas sangrentas, contra vizinhos agressivos ao nordeste, provavelmente uma tribo Tupí do Alto Rio Machado. Ainda em 1948 e em 1955 o perigo de um ataque da parte dêsses "Hamno" ou "Puatö" se lhes afigurava como coisa muitíssimo real, sendo, aliás, bem possível que o medo dêsses inimigos figaciais já viesse, de longa data, fomentando o desejo de relações mais estreitas com os brancos.



*O comportamento individual e a reação emocional*

Para dar uma idéia bastante clara das múltiplas reações dos diferentes membros da tribo à nova situação, cumpriria mencionar centenas de observações particulares. De modo geral, pode-se dizer que os indivíduos jovens se mostraram mais facilmente influenciáveis pelos elementos novos do que os mais idosos e, outrossim, que as mulheres foram mais conservadoras do que os homens. Mas também nisso havia exceções. Nos casos em que um novo elemento cultural trazido pelos brancos podia ser recebido sem considerável mudança na vida costumeira, além de vir ao encontro de uma necessidade de há muito sentida, a aceitação naturalmente era geral. Isto vale sobretudo para o uso de utensílios de ferro, contas de vidro para colares, e vestimentas. Grandes diferenças havia principalmente no tocante ao número de outros objetos que os diferentes membros da tribo consideravam desejáveis ou de obtenção possível, bem como na disposição de sacrificarem o seu tempo, os seus esforços e sua independência para consegui-los. Os casos extremos representavam-nos, de um lado, os rapazes que viviam há vários anos no barracão, sem tencionarem tornar à maloca, e que, embora não esquecessem a cultura Tuparí, já não a praticavam; do outro, as mulheres velhas e também um cacique-xamã (falecido pouco antes de 1948) que cêrca de 15 anos depois do primeiro contacto ainda não tinha ido trabalhar com os brancos. E' verdade que passou a usar machado e faca, mas obtinha-os por intermédio de outrem, provàvelmente dos filhos, genros ou pacientes.

Isto nos leva a uma outra questão: Qual o juízo que os Tuparí faziam dos brancos e qual a sua atitude emocional em face dos forasteiros? — A primeira reação ao aparecimento dos brancos fôra de medo e terror. Em virtude das inauditas notícias inicialmente recebidas por intermédio das tribos vizinhas, os Tuparí chamaram os ádvenas de "tá-rüpa", i. é, "maus espíritos". A denominação "tarüpa" se conservou, mas as correspondentes associações de maus portadores de moléstia e morte se foram perdendo à medida em que a tribo entrou em contacto mais intenso com os seringueiros. Os Tuparí passaram a considerar a êstes como uma categoria especial de homens e até como companheiros, mas de maneira alguma como sêres individualmente superiores. De pessoas que ocasionalmente visitaram a maloca, seringueiros como etnólogos, exigiram até que os ajudassem nos trabalhos que no momento iam realizar, como o de fazer um roçado ou a construção de uma casa.

Por outro lado, uns tantos fenômenos do mundo dos brancos lhes suscitavam sérios problemas que necessàriamente deviam redundar em sentimento de inferioridade. Assim, a ameaça imaginária, mas tida como real, dos "soldados" de Guajará-Mirim; o medo de um possível ataque dos aviões, aos quais atribuíam qualidades de feras, o que naturalmente



incrementava de modo notável o prestígio de seus “domadores”, os brancos; tôda a superioridade técnica dos ádvenas; a dependência, daí decorrente, com relação ao barracão, que era sentida com intensidade tanto maior quanto mais os Tuparí muitas vêzes não recebiam o que esperavam receber como remuneração de seus trabalhos, dependência essa tão grande que êles encarariam como grande desgraça se os brancos se retirassem inteiramente da região, obrigando-os a voltarem ao uso do machado de pedra. Trata-se, pois, de uma atitude emocional ambivalente em vários sentidos, que afinal, como adiante se verá, passou a se traduzir num sentimento de absoluta inferioridade.

Ao contrário de tôda expectativa, os Tuparí não parecem ter guardado nenhum ressentimento contra os brancos pelo fato de êstes lhes terem trazido as enfermidades de catastróficas conseqüências. E no entanto sabem muito bem que a grande mortandade se iniciou com a chegada dos “tarüpa”. E’ possível que a falta de práticas religiosas ou mágicas entre os seringueiros, que pudessem ser mal interpretadas, desde logo obstasse a suspeita de uma difusão intencional da moléstia; ademais, era patente que os homens do barracão desejavam, ao contrário, ter o maior número possível de trabalhadores. Os Tuparí buscaram, por isso, outras fontes causadoras do catarro, da malária e de moléstias novas: o motor (muitas vêzes irrompia uma epidemia de tosse depois de chegar do Rio Guaporé o barco a vapor com portadores de enfermidade catarral aguda), autores de magia negra, especialmente entre os Jabutí, e finalmente a atividade do mau espírito “tarüpa” e as almas dos feiticeiros falecidos. Não se faziam, porém, acusações contra determinados forasteiros, nem contra os brancos em geral.

#### *As causas da ruína*

Um observador que, sem conhecer o conjunto dos fatos, tivesse visitado em 1955 a derradeira maloca dos Tuparí, poderia ter a impressão de que, abstração feita do uso de utensílios de ferro e de indumentária européia, pouca modificação tinha havido na cultura tribal. A casa comunitária é construída em estilo tradicional. Nas vigas penduram-se cestas, cuias, rêdes de carregar, rêdes de dormir — tudo segundo o padrão de outrora. Pelo chão se veem banquetas, esteiras, potes e pratos de barro, recipientes de talos de fôlha de palmeira. As mulheres trabalham com o fuso como o fizeram desde sempre, fabricam louça de barro com longos cilindros de barro e sem o uso da roda de oleiro, e fazem cauim de milho com auxílio do pilão rotativo, invenção original dos índios dessa região. Os homens caçam predominantemente com arco e flecha. As antigas plantas de cultivo são, como dantes, plantadas e colhidas com auxílio do saraquá e da estaca de cavar. Com a naturalidade de sempre, os médicos-feiticeiros sentam-se juntos, uns soprando pós entorpecentes nas narinas dos outros, até estabelecerem contacto com espíritos



celestes e almas dos mortos. Durante meses as meninas pacientemente aguardam os ritos pubertários atrás de um cubículo de esteiras, jejuando dias seguidos, permitindo, sem relutância, que se lhes arranque tôda a cabeleira, e submetendo-se a complicadas cerimônias. Nem parece haver qualquer problema decorrente do choque das culturas. O que os Tuparí viram no mundo estranho parece coadunar-se perfeitamente com a manutenção das antigas tradições.

E' verdade que em 1955 os Tuparí haviam conservado ainda uma parte muito grande de seu patrimônio cultural. Mas um exame menos superficial tornou patente que, não obstante, a evolução dos últimos anos havia destruído as bases para a sobrevivência do resto da tribo com vida comunitária autônoma.

O fator decisivo foi, sem dúvida, a rápida dizimação da tribo pela ação das moléstias trazidas pelos seringueiros. O número de talvez 3000 Tuparí da época anterior ao contacto ficou reduzido, no espaço de uma geração, a 66, dos quais ainda vieram a falecer alguns pelo fim da minha visita de 1955. A tendência à extinção total é, pois, indubitável, tanto mais que os remanescentes, embora conheçam o perigo de novo contágio, não desistem do trato com os seringueiros. Abstração feita dos efeitos gerais de tão rápida redução numérica sôbre a vida comunitária, levou ela, em especial, a uma rápida destruição da consciência tribal. Como se dá com os portadores de tôda cultura não intelectualizada, os Tuparí se consideravam antigamente o centro do mundo. Do ponto em que moravam se haviam dispersado as outras tribos na aurora dos tempos. Ainda em 1948 o cacique Waitó não achava outra explicação para a existência dos povos de que eu lhe falava senão admitir que, à maneira do que se dera com os Tuparí, algum de seus magos primevos os tivesse retirado do seio da terra, havendo êles então migrado para tão longe, que por fim se perdeu o contacto com êles. Em 1955, à vista do grupo reduzidíssimo de Tuparí ainda existentes, já não tinha absoluta certeza de sua teoria, principalmente depois de saber quão grande é o número de "brasileiros", "bolicianos" etc. espalhados pelo mundo. Compreendeu também que, mesmo nos bons tempos anteriores ao contacto, os Tuparí e as tribos vizinhas haviam sido incomparavelmente menos numerosas do que os povos estranhos.

A absoluta inferioridade técnica foi mais um fator a solapar decisivamente a auto-consciência dos índios. Também a êste respeito o cacique Waitó procurou uma explicação. Para êle, o herói civilizador Waledjád, que nos tempos míticos transmitira aos Tuparí o manejo das armas, o fogo e muitas plantas úteis, simplesmente se havia encaminhado depois aos brancos, tornando-se o cacique dêles e dando-lhes utensílios de ferro, armas de fogo e outras coisas mais. Tal explicação, porém, não eliminava o fato da superioridade dos forasteiros. Outros companheiros.



de tribo talvez não pensassem tanto sobre o assunto, preferindo usufruir a consequência prática, ao que o cacique, por seu turno, não se furtava: procuravam manter-se em contacto com o mundo novo, a fim de partilharem das vantagens que oferecia.

Mas é preciso dizer que não se tratava de uma sujeição incondicional. Só mais ou menos meia dúzia de rapazes havia ficado em São Luís, transformando-se em índios de barracão. O cacique Waitó, e com êle a maioria dos membros da tribo, se empenhava por encontrar outra solução. Queriam os índios trabalhar na extração da borracha, para obterem, na medida do possível, tôdas aquelas coisas que os índios do barracão e os seringueiros possuíam; mas não queriam abrir mão de sua independência, de sua casa comunitária e de suas próprias roças. Depois de 1954, quando a maioria dos Tuparí já se havia decidido pela mudança para São Luís, não tardaram descobrir que o ideal dessa coexistência não poderia realizar-se no barracão, no convívio imediato com os seringueiros e os remanescentes de outras tribos. Então Waitó, com a anuência da administração, resolveu construir uma nova maloca a montante na localidade de Paulo Saldanha, que fôra abandonada. Dessa forma os Tuparí teriam, de um lado, a sua morada independente e, do outro, podiam ser aproveitados com facilidade na exploração da borracha.

Tal solução — independência, apesar da conexão com um sistema econômico estranho — poderia talvez ser satisfatória por um certo período de tempo. Depois, aos poucos os Tuparí restantes seriam dizimados ainda mais por novas ondas periódicas de enfermidades, até se mesclarem, por fim, com os índios do barracão e os seringueiros de fora. Eis que, porém, sobreveio o grande choque — a epidemia de sarampo de 1954 —, deixando bem clara uma coisa: que os brancos não eram apenas incomparavelmente mais numerosos e mais sabedores do que os Tuparí, mas que somente êles eram capazes de sobreviver às moléstias que sempre tornavam a irromper. “O nosso coração é muito fraco”, queixavam-se os Tuparí. Os forasteiros nem mesmo eram atacados pelo catarro e pelo sarampo, ao passo que os índios morriam em grande número. O ânimo desfalecia ainda mais com o fato de os xamãs, em cujo poder de cura até então se havia acreditado, não terem poder algum contra as novas enfermidades. Até os remédios dos brancos tinham pouco efeito, quando administrados aos índios. Assim, estava desfeito o sonho de uma coexistência na mesma área. Os Tuparí sobreviventes fugiram para a maloca que, havia pouco mais de meio ano, tinham abandonado com a intenção de nunca mais voltar. As 15 famílias, constituídas em sua maior parte de viúvas, viúvos e semi-órfãos, retomaram externamente a vida de antes. Mas o curso das coisas não deixa de seguir o seu rumo. Os jovens já tornavam a pensar na volta a São Luís para trabalharem como seringueiros. O filho do cacique confessou ao administra-



dor: "Esperem até que meu pai morra, então virei aqui para sempre". O próprio Waitó tinha consciência de que os velhos tempos haviam acabado: "Quando eu morrer, não haverá mais maloca por aqui", dizia êle. Será, portanto, uma questão de poucos anos a fusão do resto dos Tuparí com os índios do barracão e com os seringueiros de fora, desaparecendo, assim, o último grupo da tribo que, embora ainda funcione exteriormente, já não tem coesão interna.

Cabe a pergunta: Poderia o desenvolvimento, nas circunstâncias observadas, ter se processado em outro sentido? Da comparação com o que se verifica em outras regiões do Brasil e das restantes partes da América do Sul tropical se depreende que as tribos do tamanho da dos Tuparí e mesmo tribos maiores têm tido, na maioria dos casos, destino semelhante em contacto com a civilização. Sem exagêro pode-se dizer que até hoje o único recurso infalível para a sobrevivência dessas tribos tem sido a exclusão violenta de quaisquer estranhos, quer sejam seringueiros, missionários ou pioneiros do Serviço de Proteção aos Índios. Há determinadas tribos, como, por exemplo, os Tenetehára do Brasil oriental, que, graças a circunstâncias favoráveis, resistiram biologicamente apesar de longo trato com os vizinhos brasileiros, conservando ainda, em grau notável, a organização social e a religião. Mas até observadores otimistas reconhecem que o progressivo desbravamento econômico do país levará ao extermínio as sociedades indígenas e as suas culturas. Do tamanho da tribo, de sua capacidade biológica de resistência, da modalidade do contacto e de umas tantas casualidades dependerá a extinção do grupo pelas novas doenças antes de perder a sua cultura tradicional ou o êxito de um número mais ou menos considerável de sobreviventes no sentido de se integrarem social e culturalmente na população do interior brasileiro.

#### NOTAS

(1) Observações gerais feitas na primeira viagem e informes sôbre o contacto dos Tuparí com a civilização já os apresentei, para um círculo de leitores mais amplo, num livro de viagem (*Tuparí*, Brunsvique, 1952; tradução inglesa: *Tuparí*, Londres, 1956) e num trabalho intitulado "Los Indios Tuparí y la Civilización" (Miscelanea Americanista, vol. 3; Madri, 1952). Os fenômenos em aprêço serão discutidos também, em outro enquadramento, num estudo monográfico ora em elaboração com o auxílio financeiro do Fundo Nacional Suíço.

(2) Veja-se E. H. Snethlage, *Atiko y*. Berlim, 1937.

(3) E. H. Snethlage, *Atiko y*, págs. 129-130-152. Segundo uma informação particular, teriam sido mais de 60 famílias. Pequena parte dos índios conseguiu evadir-se, alcançando a sua região natal depois de caminharem várias centenas de quilômetros pela mata virgem.

(4) Veja-se F. Caspar, Some Sex Beliefs and Practices of the Tuparí Indians. Revista do Museu Paulista, vol. 7.º. São Paulo, 1953; págs. 207-211, pranchas I, II.







## PRELIMINARES DE UMA PESQUISA SÔBRE A ASSIMILAÇÃO DOS TERÊNA \*

*Roberto Cardoso de Oliveira*

(Museu do Índio, Serviço de Proteção aos  
Índios, Rio de Janeiro)

Os Terêna formam o grupo índio mais numeroso do sul de Mato Grosso e uma das populações tribais mais estáveis de todo o território nacional<sup>1</sup>. Subgrupo dos Guaná ou Txané<sup>2</sup>, representam o segmento Aruák mais meridional, sendo os últimos elos entre êles e o seu núcleo de difusão constituídos pelas tribos daquele "stock" lingüístico situadas nos formadores do Rio Xingu e pelos Paresí, que vivem na altura da serra do mesmo nome, a noroeste de Cuiabá.

Em tempos remotos, os povos Guaná<sup>3</sup>, descendo para o Chaco, e obrigados ali a ajustar-se a novas condições ecológicas, desenvolveram técnicas adaptativas próprias às culturas chaquenhãs. Posteriormente, quando passaram para as margens orientais do Rio Paraguai, foram perdendo os elementos culturais chaquenhos, adaptando-se gradativamente ao cerrado mato-grossense. Nessa região, em que afinal tiveram de permanecer, os Terêna — juntamente com outros grupos Guaná, hoje extintos — estabeleceram um *modus vivendi* com a população regional que definiu a direção de sua cultura, sem que, contudo, após dois séculos de contacto, chegassem a ser assimilados.

### I — *Objetivo da pesquisa*

1. O nosso estudo visa a compreender a interação social que, de forma sistemática e contínua, vem ocorrendo entre os Terêna e a sociedade nacional, para podermos descobrir, então, os mecanismos sócio-culturais que têm influído direta ou indiretamente no processo menos geral e mais específico que aqui chamamos de assimilação.

Segundo uma idéia largamente difundida, os grupos indígenas brasileiros estariam desaparecendo face a sua incorporação à sociedade nacional, seja pelo processo biológico da miscigenação, seja pelo processo etno-social da aculturação. Foi a existência dessa noção e o estudo que Darcy Ribeiro empreendeu em âmbito nacional para sua verificação o

(\*) Trabalho apresentado, originariamente, como *Projeto de Pesquisa*, à Divisão de Antropologia e Etnologia do Museu Nacional, em julho de 1956, para efeito de financiamento da fase final de nossas investigações sôbre os índios Terêna. Agradecemos ao Dr. Luís de Castro Faria, Chefe daquela Divisão, haver autorizado a publicação do texto, que, apesar da redução e das alterações feitas, manteve sua forma programática anterior.



que nos levou a propor uma pesquisa dessa ordem, só que, agora, restrita a uma área determinada.

Em seu trabalho sobre "A Assimilação dos Índios no Brasil"<sup>4</sup>, aquele especialista retrata a situação de contacto de um número representativo de tribos com a nossa sociedade. Tendo por base suas experiências de campo, notadamente entre os Kadiwéu e os Urubus, Darcy Ribeiro procede um levantamento bibliográfico e, principalmente, um tombamento dos relatórios das Inspetorias Regionais do Serviço de Proteção aos Índios, desde sua fundação (1910), obtendo, assim, resultados altamente significativos para o esclarecimento do problema da assimilação dos grupos tribais. Verificando não registrar a história das relações entre índios e civilizados no Brasil, nenhum caso de assimilação de um grupo indígena à comunidade nacional, propõe a tese de que, enquanto persistir a atual estrutura agrária, nada indica que os indígenas passem — como grupos — a uma condição de neobrasileiros, o que vale dizer, de integrados econômica, social e psicologicamente à comunidade nacional.

Proposto assim o problema, praticamente negando uma "verdade" que parecia elementar, orientamos a nossa pesquisa por uma perspectiva até então inexistente nos trabalhos sobre aculturação de grupos tribais no Brasil. Por outro lado, a nossa qualidade de etnólogo do Serviço de Proteção aos Índios nos levou a focalizar a assimilação dos índios Terêna como problema de ordem prática, de cuja discussão pudessem resultar uma política indigenista mais eficaz naquela área.

2. Um conhecimento mais operativo do Terêna moderno — objeto de nossas investigações — que luta hoje por um lugar menos sacrificado na estrutura sócio-econômica regional, propiciará, sem dúvida, um refinamento das técnicas de assistência que lhes têm sido aplicadas um tanto empiricamente, no mais das vezes de forma bastante inadequada. O estereótipo do índio, do "bugre", como o chamam os próprios funcionários do S.P.Í., a par da incompreensão geral dos reais objetivos de uma política indigenista, têm dificultado sobremaneira a organização das comunidades Terêna de forma diferente da de uma simples "empresa" ou fazenda, devido à preocupação genérica pelo aumento de produção dos Postos Indígenas em lugar de um esforço de se proporcionar aos grupos uma estabilidade sócio-cultural.

Além disso, as conclusões de nosso estudo poderão ser úteis com referência a certos problemas que, embora concernentes a outros grupos, guardem, todavia, em relação aos que ora estamos tratando, certa simetria. Mencionemos, a título de exemplo, os grupos indígenas em regiões de fronteira em situação comparável à dos Terêna. A descrição e análise da "fronteira pastoril" que desbravou o sul de Mato Grosso e a caracterização do lugar ocupado pelo índio nessa fronteira esperamos sejam fecundas para o conhecimento do índio noutras áreas pastoris, por mais variadas que possam ser as culturas tribais nelas inseridas.



3. Finalmente, a pesquisa, embora não vise especialmente a caracterizar uma certa área regional, não deixa de para isso concorrer, de algum modo, quando considera imprescindível o levantamento da “região Terêna” em termos de uma faixa econômica móvel. Essa faixa, segmento econômico ou apenas “fronteira”, é que seria o contexto em que se dariam as relações interétnicas e intertribais, cuja análise minuciosa será a parte principal da pesquisa. O levantamento dêsse contexto, virá contribuir — esperamos — para um conhecimento mais acurado da região sul de Mato Grosso.

## II — *Levantamento dos dados históricos*

Antes de seguir para o campo, para um primeiro estágio de alguns meses entre os Terêna, fizemos o levantamento da bibliografia a êles referente. Além de compulsar as fontes de interêsse etnográfico, tombamos as obras que nos permitissem reconstruir a ocupação da sociedade nacional no sul de Mato Grosso, especialmente na área em que se espalham os grupos-locais Terêna.

Tratamos de fichar tôdas as *situações de contacto* interétnico e intertribal registradas pelos cronistas dos séculos XVIII e XIX em suas andanças pela bacia do Paraguai. Êsse tratamento foi também aplicado às fontes modernas, como Kalervo Oberg e Fernando Altenfelder e, ainda, às consideradas subsidiárias como o “Oeste”, de Nelson Werneck Sodré.

A crônica setecentista e oitocentista mostrou-se especialmente rica no registro das mais variadas situações de contacto ou das conseqüências mais imediatas a tais contactos. O levantamento do material setecentista nos mostra o contínuo e persistente cêrco dos grupos Guaná por parte do civilizado, principalmente por missionários jesuítas, mesmo antes de penetrarem nas terras ocidentais do Rio Paraguai. Sánchez Labrador, Felix Azara, Alexandre Rodrigues Ferreira e D. Juan Francisco Aguirre, cronistas que por lá estiveram respectivamente por volta de 1760-67, 1781, 1791 e 1793, são férteis em informações sôbre as tentativas de redução daqueles índios e de seus vizinhos chaquenhos. Os Guató, os Txamakôko e os Txikító, bem como os Payaguá e os Guaykurú, são registrados por êsses cronistas, notadamente em suas relações com os povos Guaná. Mas essas situações de contacto intertribal — como dissemos — não foram as únicas a chamar a nossa atenção. O contacto entre “civilizados”<sup>6</sup> e índios, intensificado no século XIX, pela descida de criadores de gado em busca de melhores pastagens para seus rebanhos, mereceu uma análise sistemática na medida em que nos poderia proporcionar uma visão dinâmica das fronteiras de expansão da sociedade brasileira e dos problemas emergentes daquele processo de desbravamento.

Essa forma de ocupação das regiões meridionais de Mato Grosso pela nossa sociedade e suas conseqüências sócio-culturais acham-se far-



tamente documentadas na bibliografia do século passado. Pareceres, roteiros e discursos firmados por Ricardo Franco de Almeida Serra, Hércules Florence, Luís D'Alincourt, J. A. Elliot, Leverger, Joaquim Francisco Lopes, Joaquim Alves Ferreira, Ewerton Quadros e J. Bach, bem como por cientistas e escritores como Castelnau e o Visconde de Taunay, cobrem aquêlê período, fornecendo-nos informações sôbre os anos de 1803, 1825-29, 1844, 1846-49, 1863-64, 1889 e 1896. Pelo exame da cronologia do século XIX, vê-se que apenas as décadas de 30, 50 e 70 deixaram de ser historiadas.

Para êste século, além dos trabalhos de etnólogos como Baldus, Oberg e Altenfelder, que, respectivamente, estudaram alguns aspectos da cultura Terêna<sup>7</sup>, as relações Kadiweu-Terêna na base da reconstrução de suas culturas tradicionais<sup>8</sup> e a mudança cultural dos Terêna do Pôsto Indígena Taunay<sup>9</sup>, tivemos nos Relatórios do Serviço de Proteção aos Índios a fonte principal para a reconstrução daquelas situações de contacto dos grupos tribais entre si e dêles com os segmentos regionais da sociedade brasileira. E diga-se de passagem que êsses Relatórios, mais do que simples repositórios de dados sôbre o grupo em aprêço, constituíram-se em fontes de dimensão nacional (sôbre situações de contacto por todo o território brasileiro) — o que nos permitiu obter uma visão ampla do problema da assimilação e uma perspectiva de análise comparativa bastante fecunda para o seu estudo.

### III — *A pesquisa de campo*

O trabalho de campo representou a fase principal de nossas investigações. Contudo, os mesmos procedimentos que se recomendam a uma investigação empírico-indutiva (e que não foram abandonados na reconstrução histórica) e a mesma atitude diante do objeto cognoscível foram adotados quando de nossa estada nas comunidades Terêna. A pesquisa de campo em continuação à exploração das fontes primárias e secundárias, veio, de um lado, completar o trabalho de reconstrução histórica (pelas técnicas de entrevistas e de histórias-de-vida), permitindo, de outro, o registro dos liames funcionais e causais emergentes do contacto interétnico e intertribal. Na primeira fase preponderou uma perspectiva diacrônica na interpretação etnológica dos fatos; na segunda, detivemo-nos mais na análise sincrônica e em profundidade.

#### 1. *Primeira estada no campo*

Permanecemos em campo de meados de julho de 1955 aos primeiros dias de novembro do mesmo ano. Dos quatro meses e meio que permanecemos entre os índios Terêna, cêrca de quarenta dias dedicamos à visita das onze aldeias dêsses indígenas, visando escolher, através de uma "survey", uma comunidade representativa. Como não houvesse tempo para um "survey" de maiores pretensões, limitamo-nos ao registro dos



episódios mais significativos da história de cada grupo-local (com auxílio dos informantes mais idosos da comunidade) e de tudo o que fôsse passível de quantificação. Pudemos verificar a variação na distribuição dos grupos-locais, quer pela diferença estrutural das comunidades (preponderância de tipos de economia, situação regional), quer por suas distintas configurações culturais (situação intertribal, grau de aculturação).

a) *As comunidades visitadas*

Os Terêna acham-se distribuídos em onze comunidades<sup>10</sup>, que se distinguem quanto às situações de contacto com outros grupos indígenas (Guaykurú ou Guaraní) ou com núcleos neobrasileiros que agem sôbre elas como fatores de mudança sócio-cultural. Situadas nos municípios de Miranda, Aquidauana, Nioac, Campo Grande e Dourados, ocupam essas aldeias uma área bastante grande, como se verifica pelo mapa anexo.

Município de Miranda: Aldeia *Cachoeirinha* (Pôsto Indígena Cachoeirinha), a 20 km da pequena e antiga cidade de Miranda, com seus 834 habitantes, aldeias *Passarinho* e *Moreira*, respectivamente com 109 e 130 habitantes, situadas na zona suburbana de Miranda e, administrativamente, supervisionadas pelo P. I. Cachoeirinha; aldeia *União* próxima a Moreira e a uns 6 km ao sul da povoação de Duque Estrada (Estação da Noroeste do Brasil), com cêrca de 10 famílias Terêna protestantes, que vivem em terras por elas mesmas adquiridas quando do rompimento de seu falecido líder, Marcolino Wolily, com o encarregado do P. I. Taunay, em 1946; finalmente, a aldeia de *Lalima* (P. I. Lalima), a 50 km ao sul de Miranda (na margem direita do rio do mesmo nome), com 256 habitantes.

Município de Aquidauana: Aldeia *Bananal* (P. I. Taunay), com 617 habitantes, afastada sômente 4 km da povoação Taunay (Estação da NOB), e aldeia *Ipegue* (sob a jurisdição do P. I. Taunay), a 4 km de Bananal, com 443 habitantes: a terceira aldeia dêste município, *Limão Verde*, com seus 246 moradores, apresenta-se em situação singular, porquanto suas terras são consideradas devolutas e até agora o S. P. I. não conseguiu instalar ali um Pôsto Indígena para cuidar das relações entre índios e civilizados (mestiços e paraguaios), que não raro se transformam em conflito; fica a poucos quilômetros da cidade de Aquidauana.

Município de Nioac: Aldeia *Brejão* (P. I. Capitão Vitorino), com 195 habitantes, a 20 km a leste da cidade de Nioac.

Município de Campo Grande: Aldeia *Buriti* (P. I. Buriti), distante 27 km da vila de Sidrolândia, que, por sua vez, fica a 82 km da cidade de Campo Grande. Tem 483 indivíduos.

Município de Dourados: Aldeia e Pôsto Indígena *Francisco Horta*, de índios Guaraní, a 6 km da cidade de Dourados. Vivem ali umas 30 famílias Terêna, em sua quase totalidade protestantes.



b) *Escolha de uma comunidade representativa*

Como unidade de investigação impunha-se escolher uma comunidade bem representativa da cultura Terêna, notadamente por sua homogeneidade étnica e pela estabilidade de sua organização social.

As aldeias Lalima e Francisco Horta, depois de submetidas ao "survey" foram desde logo postas de lado, a primeira por não ser constituída só de índios Terêna, mas também por remanescentes Guaykurú e por um número considerável de mestiços; e a segunda, Francisco Horta, por ser uma aldeia Guaraní (Kaiwá), com apenas uma minoria Terêna. Bananal e Ipegue foram, por sua vez, abandonadas em razão de sua posição singular na conjuntura indígena regional: Bananal, onde a maioria dos índios é protestante, mantém-se em estado de tensão com Ipegue, que, por sua vez, se considera católica. Separadas por apenas 4 km, as duas comunidades vivem em estreitas relações não só entre si, como, ainda, com a povoação neobrasileira de Taunay, que age sobre elas como agência de mudança cultural; a primeira, além de já haver sido descrita por Altenfelder, tinha o inconveniente da divisão político-religiosa, criando quase que duas comunidades numa só aldeia; sobre a segunda, Ipegue, uma das mais antigas comunidades Terêna, poderia ter recaído a escolha como a de aldeia "típica", não nos houvesse Cachoeirinha proporcionado melhores condições para o desenvolvimento da pesquisa.

A aldeia de Limão Verde, embora antiga, não dispõe ainda de Posto Indígena, nem de documentos legais de posse de suas terras; acresce que — a exemplo de Bananal — é formada de "católicos" e "protestantes" em permanente estado de tensão, notando-se, ainda, a presença de numeroso contingente de civilizados que pretendem usurpar as terras há séculos habitadas pelos índios. Tanto essa aldeia como Bananal se prestariam antes para um estudo de conflitos político-religiosos ou, mesmo, de problemas de desorganização social.

Passarinho e Moreira (ou Mureira) são duas aldeias contíguas, sendo a primeira "católica" e a segunda "protestante"; a situação de comunidades suburbanas da cidade de Miranda contribui para o aumento dos conflitos intratribais e interétnicos, agravados pela presença de um representante do S. P. I. (felizmente já exonerado) que somava à sua autoridade federal o cargo de "delegado de quarteirão" (*sic*) da cidade de Miranda e a rendosa situação de proprietário de um "bolicho" (pequena casa de comércio) bem na estrada de Passarinho. Ambas as comunidades, contudo, mantêm apreciável coesão social e um grau de etnocentrismo surpreendente em aldeias que são quase bairros de uma cidade.

Já União (que confina com Moreira) aparece como a aldeia Terêna menos representativa. Fruto de um conflito entre seu fundador e o encarregado do P. I. Taunay — a que já nos referimos —, se afigura co-



mo comunidade “messiânica”: os seus líderes (principalmente o filho de Marcolino Wolily) se empenham na propaganda do credo evangélico, realizando-a não só entre os Terêna, como também junto à população neobrasileira; a aldeia caracteriza-se como “missão religiosa” inteiramente indígena, com uma escola de primeiras letras (até quarto ano primário) servindo igualmente a filhos de índios e de sitiantes!

Finalmente temos as aldeias de Brejão e de Buriti. Esta, talvez de fundação mais recente, se compõe de três aglomerados (Buriti, Córrego-do-Meio e Água Azul); um dêles (Água Azul) é formado por protestantes, o outro (Córrego-do-meio) está em processo de adoção ao credo evangélico, ao passo que o último, mais numeroso, continua apegado às tradições tribais, embora considerando-se “católico”. Brejão ou Capitão Vitorino é aldeia de formação recente (1904); surgiu com a dissolução de uma aldeia (Laranjal) não muito distante da atual e com a vinda de famílias Terêna até então espalhadas pelas fazendas do alto da Serra de Maracajú; é uma comunidade bastante estável, com relativa homogeneidade étnica (presença de bem poucos civilizados), mas com grande propensão para o uso da língua portuguesa e o abandono dos costumes tradicionais.

Cachoeirinha foi a aldeia que se impôs. Situada a três léguas e meia da cidade de Miranda e a 8 km da povoação Duque Estrada, na Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, é uma comunidade Terêna das mais conservadoras (talvez sômente Ipegue a ela se compare). Doutro lado, os seus 834 habitantes fazem dela a aldeia mais populosa da área Terêna e, ao que tudo indica, êste número aumentará, quer pelo bom índice de nascimentos, quer pela vinda de famílias índias de outras aldeias (principalmente de Lalima e de Bananal). Estável politicamente (um dos poucos grupos com um “capitão” ou chefe de real prestígio, sendo boas as relações entre seus líderes e o encarregado do Pôsto Indígena), Cachoeirinha — como as demais comunidades Terêna — acha-se voltada para o exterior, procurando suprir as suas necessidades no mercado regional de trabalho e investindo seus parcos ganhos em “núcleos civilizados”, como Miranda e Duque Estrada. A diferença é que nas demais aldeias essa dependência econômica leva a um grau mais elevado de desorganização social. Aliás, as relações simbióticas entre um grupo tribal e outro neobrasileiro, bastante esclarecedoras do processo de assimilação, podem ser estudadas na área em aprêço, tomando-se Cachoeirinha, de um lado, e, de outro, Duque Estrada ou mesmo Miranda. E’ provável que Cachoeirinha tenha sido centro de dispersão dos Terêna; está situada na região em que primeiro se estabeleceram as tribos Guaná após a travessia do Rio Paraguai. Notamos em Cachoeirinha inúmeros traços culturais já desaparecidos na maior parte das outras aldeias, tais como os jogos tradicionais, como o “Bate-Pau” e o “Cavalinho”, e o trabalho em cerâmica,



que, para algumas famílias, constitui importante fonte de renda. Finalmente, o grupo se distingue por uma homogeneidade tanto religiosa (apenas uma família protestante vinda de Bananal e um casal Terêna-Kaiwá, ex-estudantes da Missão Protestante de Dourados) como étnica (uma família Kinikináu, três Layána, um paraguaio amasiado com uma mestiça, um negro com uma Terêna e um Txamakôko com uma negra, sendo este último casal recém-chegado das terras dos Kadiwéu).

Vale acentuar que, embora as características apontadas se distribuam de forma variável também pelas outras dez comunidades, somente em Cachoeirinha se acham tôdas elas presentes, distinguindo-a como a mais próxima da “antiga aldeia” Terêna, embora em estado de transição.

## 2. *Necessidade de retôrno ao campo*

A volta a Cachoeirinha representará a última fase da pesquisa. O seu objetivo principal será o estudo da interação social entre civilizados e Terêna. Ter-se-á o registro dos processos interativos por meio de técnicas sociográficas aplicadas na comunidade tribal como na povoação de Duque Estrada e, se possível, na população escolar de Miranda. Através de entrevistas, histórias de vida e talvez de questionários definir-se-ão estereótipos e atitudes, com vistas à melhor compreensão do “preconceito racial”.

A Estação de Duque Estrada nasceu da doação, em 1937, de uma faixa de terra à Estrada de Ferro Noroeste do Brasil por um antigo trabalhador da Estrada, transformado, no correr dos anos, em grande fazendeiro, dono de ponderável rebanho e de muitas casas em Duque Estrada e Miranda. O trecho da ferrovia e a estação foram concluídos em 1938. Hoje, conta a comunidade com aproximadamente cinquenta casas e com uma população constituída, em sua maior parte, de ex-funcionários da NOB, comerciantes e pequenos sitiantes, vivendo em estreito contacto com Miranda, a uns 10 km de distância e com grande facilidade de transporte, pela existência de um trem diário.

As relações dessa comunidade neobrasileira com a aldeia de Cachoeirinha se caracterizam pelo uso da Estrada de Ferro e, conseqüentemente, da estação, por ser a que fica mais próxima, cêrca de 8 km. Afora os sábados, quando chegam os índios de sítios distantes onde trabalham, regressando na segunda-feira, Duque Estrada tem um movimento comercial diminuto, limitando-se a vender a Cachoeirinha pão, gordura, aguardente, uns poucos quilos de macarrão e menos ainda de carne. As “compras grandes” — como dizem os índios — são feitas de preferência em Miranda, “porque lá se compra mais barato”. Entretanto o contacto com Duque Estrada é contínuo e sistemático. A proximidade da aldeia cria um sentimento de vizinhança bastante forte entre os habitantes da povoação, sentimento êsse que ultrapassa as relações meramen-



te comerciais e se exprime na participação conjunta numa série de atividades principalmente recreativas.

Contudo, vetores muito mais ponderáveis e básicamente divergentes, como as relações de produção, determinam tensões interétnicas e propiciam a manutenção de “forte” preconceito racial e de certa discriminação. Em última análise, o que há é uma acomodação simbiótica entre Duque Estrada e Cachoeirinha: a mão de obra indígena é o motor principal do desenvolvimento econômico da região e os sitiantes (habitantes de Duque Estrada), os “bolicheiros” e a via férrea são hoje indispensáveis à sobrevivência da aldeia na medida em que empregam seus componentes, lhes vendem mercadorias e os transportam para outras áreas de trabalho.

E' em Duque Estrada que pretendemos estudar os efeitos sócio-culturais decorrentes do contacto contínuo e sistemático entre índios Terêna e civilizados. Nessa povoação esperamos entrevistar todos os componentes adultos e parte da população infantil, visando, entre outras coisas, registrar os estereótipos e as atitudes mais freqüentes em relação ao índio. Empregaremos outro tipo de questionário entre os índios de Cachoeirinha com o mesmo objetivo em relação aos civilizados. À base das entrevistas faremos a escolha de um número razoável de pessoas às quais serão aplicadas outras técnicas, como a H. V. ou a H. C.

### III — CONCLUSÃO

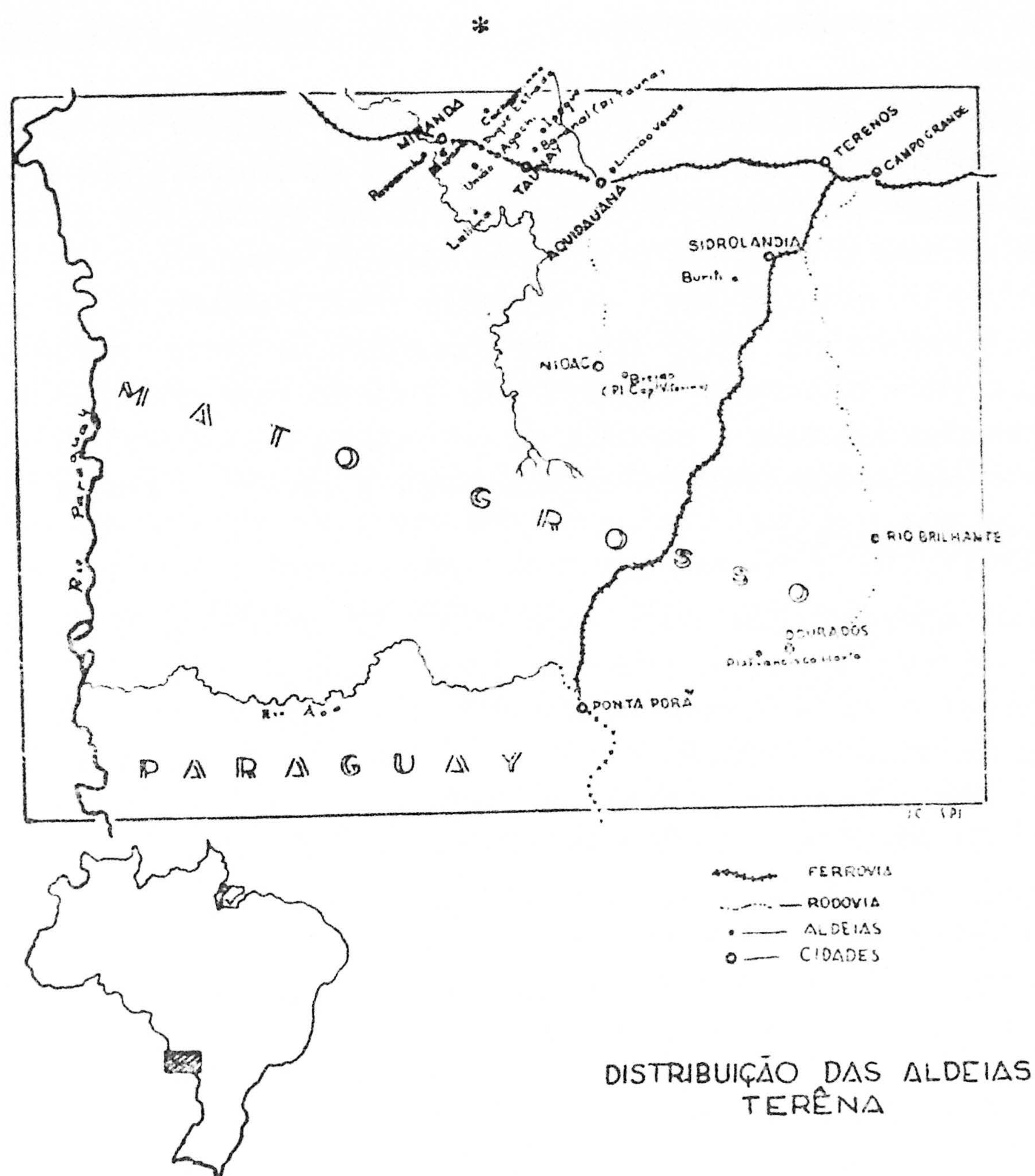
Serão apresentados dois relatórios. O primeiro, mais descritivo, constará de um levantamento da atual configuração indígena (Terêna) regional e da situação existencial dos grupos locais já visitados. Constará de uma introdução histórica, na qual tentaremos explicar a distribuição das comunidades Terêna numa área relativamente extensa, e da descrição sucinta e análise ecológica de cada aldeia.

O segundo relatório pretende chegar a conclusões sôbre o processo de assimilação ou os fenômenos sócio-culturais emergentes dêsse processo, apresentando os resultados da pesquisa em três partes. A primeira constará de uma análise histórica dos grupos Guaná quer em suas relações inter e intratribais, quer em seus contactos com o civilizado, representado, na época de sua imigração para o território brasileiro, principalmente pelo missionário. Descreveremos ainda a ocupação do sul de Mato Grosso pelos desbravadores brasileiros, tratando da formação da fronteira pastoril — que do Triângulo Mineiro desce para as terras do Brasil meridional —, da Guerra do Paraguai, dos efeitos dissociativos da fixação dos desmobilizados (que parece marcar a efetiva colonização da região) e, finalmente, da fundação do Serviço de Proteção aos Índios, no comêço do século, e da construção, posterior, da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil.



Na segunda parte se caracterizará a comunidade de Cachoeirinha como amostra representativa da realidade Terêna, procurando compreender a sua configuração regional e a sua estrutura interna. Seguir-se-á a descrição analítica da cultura tribal, focalizada através do contacto interétnico. A superestrutura tribal, bem como sua base econômica e social, serão consideradas na medida em que permitirem melhor compreensão do processo focalizado.

Finalmente, na terceira parte, serão estudados os mecanismos de interação social, tanto os favoráveis à assimilação, como os contrários e que lhe servem de obstáculo.



#### NOTAS

(1) Em fins do século XVIII, Azara (1809, II: 87) registrava cerca de 3.000 Terêna e, em meados do século passado, Castelnau (1949: 302) e Taunay (1948: 267) assinalavam o mesmo número. Hoje as estimativas do Serviço de Proteção aos Índios dão como sendo de 3.800 indivíduos o total de Terêna adeados, sem contar as famílias dispersas nas colônias das fazendas da região e que continuam a se identificar como índios Terêna. Os Terêna, portanto, não conseguiram apenas manter relativa esta-



bilidade demográfica — o que já seria altamente auspicioso — mas chegaram (e tendem seguramente) a aumentar de número.

(2) Txané era provavelmente a auto-denominação dos grupos Aruák do Chaco. Como êsses grupos estavam divididos em dois ramos — um, ocupando o lado ocidental do Chaco e o outro, o oriental, — a literatura etnográfica passou a usar para êstes últimos o designativo Guaná, que teria sido dado pelos espanhóis que desbravaram a região do Paraguai. Assim escreve Métraux: “To distinguish these two *Chané* Branches, whose history and culture developed along different lines, the name *Chané* will be used for the western subtribes of the Paraguay Basin”. (1946, a: 238-239).

(3) Além dos Terêna, os Guaná abrangem os Layâna, os Kinikináu, os Ekoaladi ou Guaná (segundo alguns cronistas) e os “Niguegactemic”. Seguramente êstes últimos jamais chegaram à margem oriental do Rio Paraguai. (Cf. *Leverger*, 1862: 222; *Taunay*, 1931: 16; *Castelnau*, 1949: 308; *Alves Ferreira*, 1905: 79-80; *Azara*, 1809, II: 86-88).

(4) Pesquisa realizada sob os auspícios da UNESCO e da Secção de Estudos (Museu do Índio) do Serviço de Proteção aos Índios. O trabalho continua inédito com exceção de um capítulo, “Convívio e contaminação”, publicado na revista *Sociologia*, São Paulo, março de 1956.

(5) Ver nosso artigo “O Problema Indígena Brasileiro e o Serviço de Proteção aos Índios”, in *Revista Brasiliense*, n.º 9, janeiro-fevereiro de 1957, São Paulo, onde êsse tema é mais longamente tratado.

(6) O termo “civilizado” é empregado aqui com seu sentido regional: o próprio índio discrimina todo não-índio (com exceção do paraguaio, que parece ser tomado como uma terceira categoria étnica, paraguaio mesmo) com o qualificativo de *civilizado*; excusado dizer que êste termo é usado sem seu verdadeiro conteúdo; é o substituto, em nosso idioma, do “purutuya”, palavra Terêna cuja tradução literal é *português* e que designa genericamente todo alienígena, seja caboclo, branco ou negro.

(7) Cf. Herbert Baldus, 1937 (a) e (b); e 1950.

(8) Cf. Kalervo Oberg, 1948 e 1949.

(9) Cf. Fernando Altenfelder Silva, 1945 e 1949.

(10) Além dessas 11 aldeias, poderíamos apontar mais quatro comunidades total ou parcialmente habitadas por índios Terêna. Três delas, “São João”, “Betione” e “Alinane”, no Estado de Mato Grosso, e “Araribá” (P. I. Curt Nimuendajú) em São Paulo. A primeira, “São João”, dentro da reserva dos Kadiwéu, foi formada pela introdução de famílias Terêna num retiro à margem do Rio Aquidavão e próximo à Serra da Bodoquena, com o objetivo de garantir a posse daquelas terras graças ao povoamento; a segunda, “Betione”, no município de Miranda, é um núcleo populacional, remanescente do tempo em que os Kinikináu teriam recebido proteção direta de uma unidade do exército brasileiro, permanecendo hoje — pelo que me informaram — ocupado quase que exclusivamente por mestiços; a terceira, “Alinan” no Município de Aquidauana, é uma das muitas fazendas particulares que mantém em suas colônias famílias Terêna e que entra aqui apenas devido ao alto número de seus habitantes (encontramos referência a ela no Relatório da 5a. Inspeção Regional, de 1948, segundo o qual havia na época 100 indivíduos Terêna); finalmente, temos “Araribá”, habitada por grupos Guaraní, mas que recebeu algumas famílias Terêna incumbidas de adestrar os Guaraní, por seu exemplo, nas técnicas de lavoura que tão bem os Terêna desenvolvem. Não tivemos oportunidade de visitar essas aldeias.



## BIBLIOGRAFIA

*Fontes primárias*

AGUIRRE, D. JUAN FRANCISCO

1898 — “Etnografía del Chaco”, Boletín del Instituto Histórico Argentino, vol. 19, Buenos Aires.

ALINCOURT, LUIZ D'

1857 — “Reflexões sôbre o sistema de defesa que se deve adotar na fronteira do Paraguai, em consequência das revoltas e dos insultos praticados últimamente pela nação dos índios Guaicurus ou Cavaleiros; pelo sargento-mor engenheiro... Cuiabá, 1826”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. XX, Rio de Janeiro.

1881 — “Resultados dos trabalhos de indagação estatística da Província de Mato-Grosso” (conclusão). Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. VIII.

ALMEIDA SERRA, RICARDO FRANCO DE

1845 — “Parecer sôbre o aldeamento dos índios Uaicurus e Guanás com a descrição de seus usos, religião, estabilidade e costumes”. R.I.H.G.B., vol. VII, Rio de Janeiro.

1850 — “Continuação do parecer sôbre os índios Uaicurus e Guanás...”. R.I.H.G.B., vol. XIII, Rio de Janeiro.

ALTENFELDER SILVA, FERNANDO

1946 — “Terena Religion”. Acta Americana, n.º 4, vol. VI.

1949 — “Mudança Cultural dos Terena”. Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. III, São Paulo.

AZARA, FELIX DE

1809 — “Voyages dans l'Amérique Meridionale depuis 1781 jusqu'en 1801”, ed. Walkenaer, Paris.

1943 — “Descripción y Historia del Paraguay y del Rio de la Plata”, ed. Bajel, Buenos Aires.

BACH, J.

1916 — “Datos sobre los indios Terena de Miranda”. Anales de la Sociedad Científica Argentina, vol. LXXXII, Buenos Aires.

BALDUS, HERBERT

(a) 1937 — “A sucessão hereditária do chefe entre os Tereno”. Ensaios de Etnologia Brasileira, ed. Brasiliana, pp. 70-85, São Paulo.

(b) 1937 — “Tereno-Texte”. Anthropos, vol. XXXII, Viena.

1950 — “Lendas dos indios Tereno”. Revista do Museu Paulista, N. S., vol. IV, São Paulo.

BOGGIANI, GUIDO

1945 — Os Caduveo, tradução de Amadeu Amaral Júnior, com revisão, introdução e notas de *Herbert Baldus*; Prefácio e estudo histórico e etnográfico de *G. A. Colini*; Biblioteca Histórica Brasileira, XIV, Livraria Martins Editôra, São Paulo.

CABEZA DE VACA, D. ALVAR NUÑEZ

1837 — “Voyages, Relations et Mémoires originaux pour servir à l'Histoire de la découverte de l'Amérique”, publicado por H. Ternaux-Compans, (Valladolid 1955), ed. A. Bertrand, Paris.

1946 — “Naufragios y Comentarios”, segunda edición, Espasa-Calpe Argentina, S.-A., Buenos Aires.

CASTELNAU, FRANCIS DE

1850/51 — Expéditions dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, ed. P. Bertrand, vol. II, Paris.



- 1949 — Expedições às regiões centrais da América do Sul, Brasília-na, vol. 266A, Cia. Editôra Nacional, São Paulo (volume II).
- ELLIOT, JOÃO HENRIQUE  
 1870 — “Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o pôrto da Vila de Antonina e o Baixo-Paraguay na Província de Mato Grosso: feitas nos anos de 1844 a 1847 pelo ser-tanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes e descritas pelo Sr. João Henrique Elliot”. Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do I.H.G.B., vol. X (1848), segunda edição, Rio de Janeiro.
- EWERTON QUADROS, FRANCISCO RAYMUNDO  
 1892 — “Memória sôbre os trabalhos de observação efetuada pela segunda secção da comissão militar encarregada da linha telegráfica de Uberaba a Cuiabá, de fevereiro a junho de 1889”. Revista Trimensal do I.H.G.B., vol. LV, Rio de Janeiro.
- FERREIRA, ALEXANDRE RODRIGUES  
 (Ms.) — 1791 — “Memória sôbre os gentios Guanaãs e Guaicurus”. Manuscrito pertencente ao Dr. A. J. de Melo Moraes e copiado no Rio de Janeiro, a 14 de abril de 1868, pelo Dr. J. A. A. de Carvalho, que o assina.
- FERREIRA, JOAQUIM ALVES  
 1905 — “Noticia sôbre os índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província”. O Arquivo... de Mato Grosso, ano I, vol. II, Cuiabá.
- FLORENCE, HERCULES  
 1941 — Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas, de 1825 a 1829. Ed. Melhoramentos, São Paulo. Prefácio de Afonso de E. Taunay, datado de 1941; introdução de Ataliba Florence e (segundo) Prefácio do tradutor, Alfredo de E. Taunay.
- FONSECA, JOÃO SEVERIANO DA  
 1881 — Viagem ao Redor do Brasil. 1875-1878. II volume, Rio de Janeiro (407 pp., com ilustrações e mapas).
- HANKE, WANDA  
 1942 — “Cadivéns y Terenos”. Arquivos do Museu Paranaense, vol. II, Curitiba.
- HAY, ALEXANDER RATTRAY  
 1928 — “The Indians of South America and the Gospel”. New York.
- LEVERGER, AUGUSTO  
 1862 — “Roteiro da navegação do Rio Paraguai desde a foz do São Lourenço até o Paraná”. Revista Trimensal do I.H.G.B., XXV, Rio de Janeiro.  
 1905 — “Condições administrativas da Província de Mato Grosso apresentadas em relatório de 13 de janeiro de 1852 ao Ministro e Secretário do Estado dos Negócios do Império”. O Arquivo, Revista destinada à vulgarização de documentos geográficos e históricos do Estado de Mato Grosso, ano I, vol. III, Cuiabá.
- LOPES, JOAQUIM FRANCISCO  
 1872 — “Itinerário de Joaquim Francisco Lopes, encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a Província de São



Paulo e a de Mato Grosso pelo Baixo Paraguai". Revista Trimestral de História e Geografia ou Jornal do I.H.G.B., vol. XIII (1850), segunda edição, Rio de Janeiro.

#### MISSÃO RONDON

1916 — "Apontamentos sôbre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, de 1907 a 1915". Tipografia do Jornal do Comércio, Rio de Janeiro.

1949 — "Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, apresentado às autoridades do Ministério da Guerra pelo Major de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, como chefe da Comissão". Publicação n.º 69-70 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

#### OBERG, KALERVO

1948 — "Terena Social Organization and Law". American Anthropologist, April-June, vol. L, n.º 2.

1949 — "The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil", Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication 9, Washington.

#### PESSOA, MARIA ALICE DE MOURA

1943 — "Tribos indígenas de Mato Grosso". Boletim Geográfico, ano I, n.º 9, Rio de Janeiro.

#### PRADO, FRANCISCO RODRIGUES DO

1839 — "História dos índios Cavaleiros ou da Nação Guaicuru", (1795). Revista do I.H.G.B., vol. I, Rio de Janeiro.

#### RIBEIRO, DARCY

1950 — "Religião e Mitologia Kadiuêú", Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n.º 106, anexo 5, Rio de Janeiro.

#### SÁNCHEZ LABRADOR, JOSÉ

1910 — "El Paraguay Catolico, com sus principales provincias convertidas a la Santa Fé y vassallage del Rey de España por la pridicacion de los misioneros celosos de la compania de Jesús, en gran parte arruinada por los mamelucos del Brasil y restabelecidas por los mismos misioneros, año de 1770", ed. Hermanos, 2 volumes (consultados), Buenos Aires.

#### SCHMIDEL, ULRICH

1837 — Voyages, Relations et Mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique. Publiés pour la première fois en français, por H. Ternaux-Compans. Histoire véritable d'un voyage curieux, par... (Nuremberg, 1599), Paris, ed. A. Bertrand, Librairie de la Société de Géographie de Paris, 1837.

1944 — "Derrotero y Viaje a España y las Indias", traduzido por E. Wernicke, prólogo de E. de Gandia, Espasa-Calpe Argentina S. A., Buenos Aires.

#### SCHMIDT, MAX

1903 — "Guaná". Zeitschrift für Ethnologie, XXXV. Berlim.

#### TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE (VISCONDE DE TAUNAY)

1868 — Cenas de Viagem: Exploração entre os Rios Taquari e Aquidauana no Distrito de Miranda, Rio de Janeiro.



1923 — Campanha de Mato Grosso, São Paulo.

1931 — Entre os nossos índios, São Paulo.

1948 — Memórias do Visconde de Taunay, ed. Ipê, São Paulo.

WAEHNELDT, RODOLFO

1864 — “Exploração da Província de Mato Grosso”. Revista do I. H. G. B., vol. XXVII, Rio de Janeiro.

*Obras de caráter suplementar à pesquisa, referentes aos Terêna ou à região em que vivem*

ALMEIDA, MÁRIO MONTEIRO DE

1951 — Episódios Históricos da Formação Geográfica do Brasil. — Fixação das Raias com o Uruguai e o Paraguai, edição Pongetti, Rio de Janeiro.

AZEVEDO, FERNANDO DE

1950 — “Um trem corre para o Oeste — Estudo sôbre a Noroeste e o seu papel no sistema de viação nacional”, Livraria Martins Editôra, São Paulo.

COMINGUES, D. JUAN

1892 — “Exploraciones al Chaco del Norte. Diario de la segunda expedición realizada en Octubre e Noviembre del año 1879”. Obras Escogidas de Don Juan Comingues con su biografia por el D. Matias Alonso Criado, Buenos Aires.

CUNHA, EUCLIDES DA

1926 — “À margem da História”, Pôrto.

HARDEN, MARGARET

1946 — “Syllable Structure of Terena”. International Journal of American Linguistics, vol. XII, n.º 2.

KRICKEBERG, WALTER

1946 — “Etnología de América”, Fondo de Cultura Económica, México.

LOUKOTKA, CHESTMIR

1948 — “Línguas Indígenas do Brasil”. Revista do Arquivo Municipal, vol. LII, ano IV, São Paulo.

1949 — “Sur quelques langues inconnues de l'Amérique du Sud”, Lingua Posnaniensis, I, Poznan.

MANIZER, H. H.

1934 — “Música e instrumentos de música de algumas tribos do Brasil”. Revista Brasileira de Música, I, 4.º fascículo, Rio de Janeiro.

MARQUES, A.

1923 — Mato Grosso, seus recursos naturais, seu futuro econômico, Rio de Janeiro.

MÉTRAUX, ALFRED

1944 — “Estudios de Etnografía Chaquenha”. Anales del Instituto de Etnografía Americana. Universidad Nacional de Cuyo, vol. V. Mendoza.

(a) 1940 — “Ethnography of the Chaco”. Handbook of South American Indians, vol. I, pp. 197 ss., ed. Julian H. Steward, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.

(b) 1946 — “Twin Heroes in South American Mythology”. Journal of American Folklore, vol. LIX.

NERY, SANTANA

1889 — Le Brésil en 1889. Paris.



## NORDENSKIÖLD, ERLAND

1912 — “La vie des indiens dans le Chaco (Amérique du Sud)”. *Revue de Géographie*, tome VI, fasc. III. Paris.

## OLIVEIRA, JOÃO BATISTA DE

1905 — “Relatório do estado de catequese e civilização dos índios de Mato Grosso, apresentado ao Presidente da Província em data de 31 de dezembro de 1858”. *O Arquivo*, Revista destinada à vulgarização de documentos geográficos e históricos do Estado de Mato Grosso, ano I, vol. III, Cuiabá.

## PAULA, JOSE' MARIA DE

1945 — *Terras dos Índios*, Imprensa Nacional, Boletim I, Serviço de Proteção aos Índios, Ministério de Agricultura, Rio de Janeiro.

## PETRULLO, V. M.

1932 — “Primitive peoples of Mato Grosso, Brazil” — in *The Museum Journal*, XXIII, n.º 2, Philadelphia.

## PIMENTA BUENO, JOSE' ANTÔNIO

1840 — “Extrato do discurso do Presidente da Província de Mato Grosso, o Doutor José Antônio Pimenta Bueno, na abertura da Assembléia Legislativa Provincial, no dia 1.º de março de 1837”. *Revista do I.H.G.B.*, II, Rio de Janeiro.

## PIRES DE CAMPOS, ANTÔNIO

1862 — “Breve notícia que dá o Capitão Antônio de Pires de Campos do gentio bárbaro que há na derrota da viagem das minas do Cuiabá e seu recôncavo etc.”. *Revista Trimensal do I. H. G. B.*, XXV. Rio de Janeiro.

## RIBEIRO, DARCY

1956 — “Convívio e Contaminação”. *Sociologia*, vol. XVIII, n.º 1, São Paulo.

Ms. — “A assimilação dos índios do Brasil” (Pesquisa realizada sob os auspícios da UNESCO).

## SODRE', NELSON WERNECK

1941 — *Oeste*, ensaio sôbre a grande propriedade pastoril, ed. José Olímpio, Rio de Janeiro.

## SCHADEN, EGON

1954 — Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. *Boletim* n.º 188, série Antropologia, n.º 4, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

## SCHMIDT, MAX

1917 — *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Studien zur Ethnologie und Soziologie*. Leipzig. (Tradução manuscrita existente no Museu Nacional).

## SCHMIDT, WILHELM

1942 — *Etnologia Sul-Americana. Círculos culturais e estratos culturais na América do Sul*. *Brasiliana*, vol. 218, série 5a., São Paulo.

## STEINEN, KARL VON DEN

1940 — *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Departamento de Cultura de São Paulo.

## WILLEMS, EMÍLIO

1947 — “Contribuição para o estudo antropométrico dos índios Tereno”. *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. I, São Paulo.



## PEQUENAS COMUNICAÇÕES

### APORTE PARA LA INTERPRETACIÓN DE UN APELLIDO GUARANÍ

(De "Mil apellidos guaraníes de las Misiones y Pueblos de Indios", en preparación).

Nota: La *y* equivale a la *j* inglesa, salvo cuando sigue a una consonante, como en *ry*, en cuyo caso representa la sexta vocal guaraní.

Después de haber escrito "Las reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización social de los Mbyá-guaraníes del Guairá" para *Estudios Antropológicos* publicado en honor del Dr. Manuel Gamio, (México, 1956) pude, mediante la gentileza del conocido guaraniólogo el Rdo. P. Antonio Guasch, consultar "Vida y obra de seis humanistas" del P. Manuel J. Peramás, S. J. y otras obras de los cronistas de la Compañía conteniendo referencias a los Ka'yguã o Montesés (Mbyá-guaraní), lo cual me impulsó a estudiar con mayor detenimiento la historia del grupo. Presenté el resultado de mis investigaciones, titulado "Los Mbyá-guaraní del Guairá, bosquejo histórico", a un congreso de la lengua tupí-guaraní realizado en Asunción a mediados del año pasado; pero el trabajo permanece inédito, a excepción de algunas copias mimeografiadas, muy mal impresas, publicadas conjuntamente con algunos cantos rituales de los Pãi recogidos por el General Marcial Samaniego.

Entre las tareas que me impuse en busca de datos, fué el revisar más de mil apellidos guaraníes conservados en los registros parroquiales de los pueblos situados dentro del habitat de los Mbyá-guaraní rebeldes y sus descendientes y los de Santa María de Fe, Misiones, adonde fueron llevados y de donde, como es sabido, se fugaron para volver a los montes. Son los datos que pude reunir acerca de uno de estos apellidos, los que presento.

Se trata de *Yasucá*, escrito también *Yazucá*, apellido conservado en los registros de Nuestra Señora del Rosario de los Ajos (hoy Coronel Oviedo), como también en los de los pueblos de Misiones; y en los registros de un ex pueblo de indios, he hallado también el apellido *Yasucari*, cuyo significado sería: curso de agua (*ry*, *rü*) de *Yasucá*, o menos probablemente: *Yasucá* con el diminutivo *miri* abreviado. En mbyá-guaraní, *yachuká* (la *s* se convierte en *ch* en esta rama del guaraní) pertenece al vocabulario religioso, y encierra el concepto de: emblema de la



feminidad; es el nombre religioso de la cofia florida que lleva o llevaba la mujer en la danza ritual; *Yachuká Chy Eté* (verdadera madre de las *yachuká*) es la divinidad femenina máxima de los Mbyá; *yachuká-vyapú* es el himno o canto ritual de la mujer, y *Yachuká*, acompañado de un calificativo, es el nombre de aquellas personas cuyas almas fueron enviadas a la tierra por esta diosa. (V. "La concepción y la encarnación, la muerte y resurrección en la poesía sagrada 'esotérica' de los Mbyá-guaraní del Guairá", *Revista do Museu Paulista*, Vol. IV, 1950; y "Ayvú Rapytá". *Revista de Antropologia*, São Paulo, N.ºs 1, 2 y 3). Entre los Apapokuva, según Nimuendajú en su clásica obra sobre esta parcialidad, *yasucá* es un adorno de la mujer; y entre los Chiripá he oído hablar de una hierba medicinal llamada *cap'í asucá* empleada en enfermedades de la mujer. Para otro subgrupo guaraní, según Marcial Samaniego en su "Mitología de los Avá del Ybypyté", *Revista de Turismo*, Asunción, Febrero 26 de 1944, *yasucá* es el elemento *primigenio* el origen de todo, hasta de los mismos dioses, definición confirmada por Schaden en su "Aspectos fundamentais da cultura guaraní", São Paulo, 1954.

El nombre *Yasucá* (en *Djasuca-rayví*) fué hallado también por el Rdo. P. Franz Müller, y en su conocido "Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay", Viena, 1935, formula la pregunta si no será un derivado del nombre guayakí de una especie de cerdo: *djasucadju* = Rotkopfschwein; y los elementos de juicio que he reunido prestan visos de probabilidad a esta hipótesis.

*Tayasú*, palabra cuya afinidad lingüística con *yasucá* es evidente para quien conoce el guaraní, significa puerco o cerdo según el clásico "Tesoro de la lengua guaraní" del P. Antonio Ruiz de Montoya; y *bacoro* en el también clásico "Vocabulário na língua brasílica"; y *tayasú eté*, según Montoya, es el nombre del jabalí o cerdo montés grande. El nombre genérico de este cerdo montés grande, tanto en chiripá-guaraní, mbyá-guaraní como el guaraní hablado por los Pãi o Caiova, es *kochí* (en guaraní paraguayo contemporáneo se llama *tañycati*); y tanto en la mitología chiripá como la mbyá ocupa un lugar destacado. En Yvy Pytã, Yhũ, por ejemplo, el dirigente chiripá Eligio Vargas me recitó unos versos de un canto ritual que tiene por tema este *kochí*; mientras los Mbyá conservan un mito cuya figura central es un indio que, casándose con una marrana, llega con ella hasta el paraíso del "dueño" de estos cerdos, *Karai Ru Eté*. Para los Mbyá, como el mito lo da a entender, este cerdo es *mymbá porã* (animal privilegiado), pertenece al dios *Karai Ru Eté* y hasta se trasladan a veces a su paraíso, una tierra situada allende los mares. También es *mymbá porã* para los Chiripá, como lo demuestra el canto ritual de Eligio Vargas, ya citado; mientras para los Pãi o Caio-



vá es también *mymbá-ve'é* (animal principal, genuíno) y *so'ó rekó katú*, nombre que podría traducirse por: animal de vida privilegiada.

Admitiendo la hipótesis del Padre Müller acerca de la etimología del patronímico *Yasucá* y, lo que es igualmente razonable, el nexo entre *Yasucá* y *tayasú* es tarea fácil explicar porqué, en el vocabulario religioso mbyá-guaraní *Yachucá* sea un nombre sagrado femenino; en *apokuva-guaraní*, un adorno ritual de la mujer; y en *chiripá-guaraní*, con una modificación característica de la lengua guaraní, una hierba empleada para curar enfermedades de la mujer. Es cierto que Montoya da la traducción: *tayasú* = puerco; *tayasú eté* = *jabalí*, etc.; pero en mbyá-guaraní, una de las ramas de la lengua que menos modificaciones ha sufrido debido a contactos con europeos, *tayachú* es el nombre que se aplica a la hembra del cochí, nombre genérico de estos cerdos. El macho de la misma especie se llama *caraveré*. En el guaraní hablado por los Pãi o Caiová, grupo de cuya lengua sé poco, la hembra de la especie también se llama *tayasú* y el macho *guaracú*. Ni *caraveré* ni *guaracú* figuran en el "Tesoro" de Montoya o el "Vocabulario"; pero *Guaracú* es un apellido guaraní empleado en las Misiones.

En cuanto a *Karái* (o *Carái*) *Ru Eté* — el verdadero padre *Karái* o padre de los *Karái*, una de las cuatro grandes divinidades mbyá-guaraníes, "dueño" de estos cerdos, o *kochí-yá*, podemos atenernos a lo que dice Montoya: "*Carái*, compuesto de *cará* (destreza, astucia, maña), e *i* de perseverancia: astuto, mañoso. Vocablo con que honraron a sus hechiceros universalmente; y así lo aplicaron a los Españoles y muy impropriamente al nombre Christiano y a cosas benditas, y así no usamos dél en este sentido". (A pesar de los esfuerzos del gran guaraniólogo, la palabra se generalizó con el significado de bendito, sagrado, empleándose en este sentido tanto en el Brasil como en el Paraguay y Corrientes).

Llama la atención la similitud entre *carái* y *caraveré*, significando esta última palabra: el superlativamente diestro o mañoso, astuto; o, posiblemente: el que fué el más diestro, etc. A mi parecer, la palabra no admite de otra traducción; lingüísticamente, por lo tanto existe estrecha relación entre *Carái Ru Eté*, uno de los cuatro grandes dioses de la mitología mbyá-guaraní, y considerado por los Mbyá como dueño de los cerdos monteses grandes, y *caraveré*, el macho o marrano de la especie. Es cierto que *Carái*, como *Yasucá* o *Yachucá*, es nombre personal sagrado mbyá-guaraní, y que mientras que *Yasucá* es un apellido relativamente común en los registros antiguos, en los mismos prácticamente no se emplean apellidos derivados de *Carái* (en estos registros he hallado un solo asiento con un apellido derivado de *Carái*: *Caraibahé* = la llegada del señor). Este hecho, sin embargo, es fácil de explicar, pues como lo dice Montoya, y lo corrobora el "Vocabulario", la palabra se utilizaba para designar a los europeos y después las cosas bendecidas y consagradas; no se vería por



consiguiente con agrado que un indio lo utilizara como apellido, por más "cristiano" que fuese.

Tan sugestivas como los nexos lingüísticos entre *Yasucá* y *tayasú*, *carái* y *caraveré*, son ciertas prácticas relacionadas con este animal. En Paso Yováí, por ejemplo, he visto clavada a la puerta de una choza indígena la glándula odorífera del animal, o parte de ella, con los pelos adheridos, informándome el indio Alberto Medina que es costumbre adornar así las puertas cada vez que se caza un *kochí*. Otro informante merecedor de toda confianza, Paulino Castelli, Mbyá oriundo de Puerto Bertoni, me describió una fiesta a la que asistió en Coronita, población indígena situada entre Presidente Franco (Alto Paraná) y Pa'ihá o ex Misión del Verbo Divino, con motivo de haberse cazado dos de estos animales. Las mujeres con sus *tacuapú* y los hombres con sus *mbaracá* celebraron una corta danza; se convocó a los de la población con *angu' apú* (tambor); fueron preparados panes de maíz para cada uno de los concurrentes; pronunció una arenga el dirigente diciéndoles que el cerdo montés grande es *mymbá porã* perteneciente al dios *Carái Ru Eté*, e instando a todos a vivir en paz y armonía para que el Dueño de los Cerdos les permitiera vivir muchos años y participar de muchas fiestas como las que realizaban; luego se repartió la carne equitativamente entre los concurrentes juntamente con los panes. Con el mechón de pelos de la glándula odorífera se adornó la casa del dirigente y la glándula misma fué repartida en minúsculas porciones a los niños para ser utilizadas como amuletos. Me aseguró también Paulino que no se utilizó sal para condimentar la carne, hecho que refuerza el carácter ritual de la fiesta que, en cierto modo, podría compararse con una "comida totémica" reconstituída por Freud.

Como he dicho, conozco muy superficialmente la lengua y mitología de los Pãí o Caiova; pero debo agregar que me parece muy sugestivo, y estrechamente relacionado con el tema del que me ocupo, que varios indios de esta parcialidad con quienes he hablado me aseguraron, de motu propio, que al surgir *Ñane Ramõi Yusú Papá* (figura central de su teogonía), mamó la leche de las flores del *yasucá*: *ocambú yasucá poty rehe*; mientras una de las figuras de su mitología se llama *Caravié Guasú*, siendo evidente la relación entre este nombre y *Carái, caraveré*.

*León Cadogan*

\*

### A IMPORTÂNCIA DA BANANA ENTRE OS ÍNDIOS SURÁRA E PAKIDÁI

Durante uma expedição científica aos índios Surára e Pakidái do território dos Rios Demini e Aracá (região do Rio Negro), pude obser-



var que a base alimentar dessas tribos é constituída por bananas de várias espécies. As referidas tribos são semi-nômades, possuindo, junto aos sítios de suas habitações, extensas roças em que cultivam principalmente bananas e, em segundo lugar, pupunhas, ao passo que a mandioca, a macaxeira ou aipim, a taioba e o cará têm importância bem menor.

A designação genérica para tôdas as bananas é *kuratá*. Para os diferentes variedades atualmente observáveis na região usam-se, além disso, nomes especiais.

*Denominação na língua dos  
Surára e Pakidái*

kuratá  
pakatarimã  
kuratá pauximí  
nakaximí  
rokojá  
rokomã  
parauá  
roórenvökâkö  
xiahíma

*Denominação corrente entre a  
população cabocla regional*

pacovinha  
pacovão  
inajá  
São Tomé roxa  
São Tomé branca  
banana maçã (?)  
caité  
banana bajé  
banana govêrno

Conhecem êsses índios várias maneiras de preparar a banana. Descascada a banana verde, cortam-na em pedacinhos, que cozinham com carne. Também assam a banana verde no borralho. Quanto à banana madura, comem-na sem mais preparação ou fervem-na em água para fazer um mingau.

Emprega-se a banana também em numerosas práticas religiosas e mágicas, sendo ela o único alimento excluído de tôdas as restrições rituais. Durante a grande festa comemorativa dos mortos, realizada anualmente nos meses de verão (de dezembro a março), os homens bebem mingau de bananas com que se tenham misturado as cinzas dos ossos de companheiros da tribo. E' para que se conservem na comunidade as forças e espírito dos mortos incinerados. — Por ocasião da primeira e da segunda menstruação, as jovens se alimentam exclusivamente com mingau de bananas, que é, além disso, o alimento principal das mulheres grávidas. — Durante os dois meses de aprendizado, os moços que se destinam ao ofício de auxiliares de médico-feiticeiro não recebem nada além de uma banana e meio litro de água por dia.

O plantio da banana é trabalho masculino; todavia, as mulheres ajudam na colheita.

Sôbre a origem da banana, Hewemão, o cacique dos Surára, me narrou o seguinte mito: Outrora os homens Surára eram somente caçadores e as mulheres colhiam frutos silvestres. Ainda não sabiam fazer roças. Certa manhã, porém, quando Horonamú, um homem Surára, que se levantara por primeiro, ia deixando a maloca, ficou surpreendido ao



vê-la cercada de plantas até aí desconhecidas e portadoras de curiosos frutos. Quando se dispôs a colher alguns dêles, encontrou-se com Porê (ser invisível, impessoal e de extraordinário poder, venerado pelos Surára e Pakidái). Êste lhe disse que a planta se chamava *kuratá* e que êle a havia plantado para os Surára, a fim de que êles, quando fôsem escassos os produtos da caça e da coleta, nunca mais tivessem de passar fome.

*Hans Becher*



## **NOTICIÁRIO**

### O 70.º ANIVERSÁRIO DO PADRE MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Embora com algum atraso, apresentamos os nossos sinceros votos de felicidade ao Padre Martin Gusinde pela passagem de seu 70.º aniversário. Este cientista é uma das figuras principais do círculo de etnólogos que se formou ao redor do Padre Wilhelm Schmidt, S. V. D. Grande parte de seu trabalho foi realizado na América do Sul e as pesquisas que levou a termo entre os índios da Terra do Fogo lhe garantiram um lugar proeminente entre os americanistas da atualidade.

Ainda no ano passado fez uma expedição à Nova Guiné, a qual o próprio septuagenário, classificando-a embora como a mais difícil de suas numerosas viagens em 40 anos de lutas, considera uma consagração de sua vida de antropólogo. Seus estudos sobre os nativos da Serra de Schraeder, na Nova Guiné, levaram-no à descoberta importante de que êsses aborígenes são genuínos pigmeus, distinguindo-se, assim, dos montanhese das Novas Hébridas, cuja baixa estatura é decorrência, não hereditária, de condições ecológicas.

Há exatamente 40 anos, na sua primeira pesquisa de campo, Gusinde encontrou no sul do Chile um grupo de 120.000 Aracuanos, ainda puros, que se dedicavam à agricultura. Na certeza de que êles conservariam intacta ainda por muito tempo a cultura tribal, voltou a sua atenção para o Estreito de Magalhães e a Terra do Fogo, onde os nômades aquáticos estavam prestes a extinguir-se.

Nos anos de 1918 a 1924 empreendeu quatro viagens à Terra do Fogo, conseguindo, à última hora, salvar, para a ciência, valiosos conhecimentos sobre os aborígenes daquela área. Essas viagens propocionaram ao jovem cientista novos horizontes e a decisão de que a tarefa da sua vida seria o estudo intensivo das tribos de coletores e caçadores, "visto que êles", como diz em uma de suas cartas, "lograram conservar inalterados até os nossos dias antiqüíssimos traços culturais". A fôrça de vontade e a admirável perseverança do sábio encontraram expressão simbólica no grande êxito de sua recente viagem aos pigmeus da Nova Guiné.

Justamente satisfeito, pode o aniversariante lançar um olhar retrospectivo sobre uma vida cheia de realizações. Nasceu êle em Breslau, na Silésia, em 28 de outubro de 1886, filho de um industrial. Após a conclusão do curso secundário na cidade natal, foi, em 1905, para Mödling, perto de Viena, a fim de estudar filosofia e teologia. O instituto em que se matriculou estava se tornando um centro de estudos etnológicos de fama mundial, graças à atividade do Padre Schmidt e à revista "Anthropos", ali fundada pouco depois da chegada do jovem estudante. Após a sua ordenação sacerdotal, no ano de 1911, Gusinde foi para Santiago de Chile, como professor de biologia do Liceu Alemán. Ali ocupou depois um cargo de destaque no Museu Arqueológico e uma cátedra na Universidade. Em 1916 realizou a mencionada viagem aos Araucanos. A esta seguiram-se as qua-



tro expedições à Terra do Fogo (1918-1924), que foram decisivas para a carreira de Gusinde, fundamentando a sua fama no mundo científico.

A seguir, Gusinde trabalhou durante quase dois anos na direção científica da Exposição Missionária do Vaticano, prestando, mais tarde, serviços relevantes como colaborador do Padre Schmidt na organização do Museu Pontifício Missionário-Etnológico do Latrão. Nos anos de 1928-29, trabalhou entre índios da América do Norte e de 1934 a 1935 dirigiu, juntamente com o Padre Schebesta, uma expedição aos pigmeus da região oriental do Congo Belga e do Ruanda, investigando especialmente as causas biológicas da baixa estatura dos pigmeus. Durante a Segunda Guerra Mundial e nos anos subseqüentes não teve possibilidade de realizar trabalhos de campo.

Passando, em 1950, a lecionar na Universidade Católica de Washington, organizou logo uma expedição aos pigmeus do deserto de Kalahari — aos afamados Boximanos (e Hotentotes) da África do Sul. Voltou a essa região em 1953.

Em 1954, pouco antes de sua participação no Congresso de Americanistas de São Paulo, Gusinde foi ao planalto da Venezuela, onde, nas proximidades da fronteira colombiana, visitou as tribos Yupi, constituídas de indivíduos de baixa estatura. Assim pôde êle informar os cientistas reunidos em São Paulo, baseando-se em suas últimas pesquisas, de que os Yupi não são genuínos pigmeus.

No ano de 1955, por ensejo de uma viagem ao Japão, teve oportunidade de conhecer os Aeta — pigmeus radicados nas zonas montanhosas das Filipinas. A expedição seguinte, que o levou à Nova Guiné, é, por enquanto, a última de tão longa série.

A bibliografia do Padre Gusinde abrange nada menos de 100 títulos, entre os quais uma obra magistral de três volumes sobre os índios da Terra do Fogo. Oxalá lhe sejam reservados ainda muitos anos de pleno vigor físico e intelectual, que lhe permitam coordenar e interpretar o rico material colhido nas numerosas viagens. E é bem provável que a selva torne a atraí-lo para pesquisas de campo, cujas dificuldades sempre soube vencer.

Uma de suas obras termina com estas palavras: “Quando um dia eu mesmo fôr chamado a deixar êste mundo, talvez como o último dos nativos da Terra do Fogo, confortar-me-á a idéia de que as minhas descrições contribuíram para erigir um monumento aos meus irmãos de tribo — homens e mulheres de caráter nobre, alma profunda e coração generoso”. De tôdas as homenagens que lhe têm sido prestadas, a mais significativa foi, por certo, a dos aborígenes da Terra do Fogo, que o consideraram digno de ser admitido na tribo segundo os seus ritos milenares.

*P. Guilherme Saake, S. V. D.*

\*

#### ESTUDOS LINGÜÍSTICOS NO MUSEU NACIONAL

A Divisão de Antropologia do Museu Nacional acaba de criar um Setor Lingüístico, cujos principais objetivos são os seguintes: organizar um arquivo de informações sobre as línguas índias e as variantes regionais do português no Brasil; prestar assistência técnica a quaisquer pesquisas neste sentido; promover pesquisas por parte do Museu; programar conferências, seminários e cursos de extensão universitária sobre lingüística e técnica de pesquisa lingüística.



No cumprimento dêsse Programa, será bem vindo um intercâmbio com estudiosos de lingüística e antropologia, em todo o País, e o contacto com as Divisões de Letras e Ciências Sociais das Faculdades e as Divisões de Antropologia dos Museus, nos diversos Estados do Brasil. A correspondência deve ser dirigida a *J. Mattosa Camara Jr., Encarregado do Setor Lingüístico, Divisão de Antropologia, Museu Nacional, Quinta da Boa Vista, Rio de Janeiro (D. F.)*.

\*

CENTRO DE ENSINO E PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS DA  
UNIVERSIDADE DO PARANÁ

PORTARIA N.º 898, de 5 de dezembro de 1956

O REITOR DA UNIVERSIDADE DO PARANÁ, usando de suas atribuições e de conformidade com o resolvido pelo Conselho Diretor do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, em sessão realizada em 20 de novembro do corrente ano,

RESOLVE:

- Art. 1.º — Criar, de conformidade com a alínea f do artigo 3.º dos Estatutos do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, um Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas;
- Art. 2.º — O Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas tem por finalidade precípua assegurar o funcionamento anual de uma cátedra de Arqueologia Pré-histórica e incentivar as pesquisas nas jazidas arqueológicas brasileiras, principalmente no Estado do Paraná;
- Art. 3.º — O Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas terá sua atividade e funcionamento estabelecidos por regulamento feito nos moldes dos que regem instituições congêneres;
- Art. 4.º — O Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas será orientado por um Conselho Técnico-Científico composto de quatro membros eleitos pelo Conselho Diretor do Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná; ao Conselho Técnico-Científico compete escolher, por eleição, entre os seus membros, o seu Diretor.

Curitiba, em 5 de dezembro de 1956.

*Flávio Suplicy de Lacerda*  
Reitor

\*







## **BIBLIOGRAFIA**

HAROLD D. LASSWELL: *The selective effect of personality on political participation*, in *Studies in the scope and method of "The Authoritarian Personality"*. — Ed. by Richard Christie and Marie Jahoda, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1954; págs. 197-225.

Uma das características marcantes da moderna orientação dos estudos de comportamento político é o interesse por uma colaboração estreita entre cientistas políticos e psicólogos.

Com efeito, quando tratamos de questões de participação política, isto é, quando procuramos compreender o recrutamento dos adeptos de determinada definição política, entramos num terreno de atitudes, interesses, símbolos, para cuja compreensão se tornam indispensáveis os métodos e mesmo os modelos teóricos dos psicólogos. Assim, se por exemplo, a análise da emergência e persistência da definição do *nacionalismo* pode ser feita essencialmente em termos da estrutura sócio-econômica e política, prescindindo da referência à pessoa, já o estudo do *nacionalista* obriga a tal referência e orienta para a compreensão dos motivos que impõem à adoção daquela definição.

Os problemas de participação política costumavam colocar-se, até recentemente, em termos do estabelecimento de uma correlação entre a posição do agente na estrutura sócio-econômica e seu comportamento político. Essa correlação, que revela a influência da posição sócio-econômica na adoção de atitudes, símbolos etc. — fatores explicativos imediatos do comportamento político — permite, na verdade, atender às necessidades da previsão em grosso. Mas se considerarmos que ocupantes da mesma posição sócio-econômica podem manifestar comportamentos diferentes, enquanto ocupantes de posições sócio-econômicas diferentes podem manifestar o mesmo comportamento — o que é revelado pela própria margem eventual de comportamento discrepante da correlação —, torna-se claro que para as próprias necessidades de previsão seria mais vantajoso lidar com os fatores explicativos imediatos referidos acima. Colocar-se-iam, então, questões da ordem seguinte — a que diferentes motivos correspondem os vários comportamentos políticos? A que alternativas de comportamento pode corresponder um mesmo motivo? E nessa base, procurar-se-ia, com a indispensável colaboração do psicólogo, construir um mapa de distribuição de atitudes, perspectivas, símbolos adotados etc., referentes às diversas respostas que se tratasse de explicar.

No quadro de referências para investigação na Ciência Política apresentado por Lasswell e Kaplan na obra "Power and Society"<sup>1</sup> estão presentes alguns elementos altamente interessantes para a focalização de questões de participação política. Em concordância com o referido esquema, o sujeito da ação, a *pessoa*, pode ser considerado enquanto membro de um *agregado*, um nós, com o qual se identifica através do uso de *símbolos*, traduzindo possivelmente sua auto-representação em respostas

---

(1) *Power and Society* — a framework for political inquiry — Lasswell, Harold D.; and Kaplan, Abraham; Londres, 1952, principalmente a primeira parte.



tendentes a melhorar a posição do agregado com o qual se identifica na constelação de poder. Cada agregado pode representar uma série de reivindicações, expectativas, opiniões. Uma perspectiva seria uma configuração de identificações, reivindicações, expectativas, opiniões. A perspectiva não constitui necessariamente um todo logicamente unificado, sendo mesmo possível o conflito entre seus diversos termos componentes. Mas de qualquer forma ela representa uma unidade com referência ao agregado, que, por sua vez, pode se compor /de pessoas heterogêneas, polarizadas, entretanto, em torno de uma perspectiva.

Dentro de tal esquema, o estudo da constituição dos diversos agregados nos conduz à análise de aspectos referentes à manipulação de símbolos e opiniões, à liderança e organização etc. Dessa forma passam a ser explicados problemas como o da formação eventual, para fins da execução /de determinado ato político (eleições, por exemplo), de agregados constituídos às vezes de pessoas heterogêneas, não só com relação à posição sócio-econômica, como mesmo em relação a identificação, reivindicações ou opiniões. Isso se dá, é claro, na medida em que são manejados, simultaneamente, símbolos e representações dirigidos a êsses elementos heterogêneos e capazes de orientar seu comportamento na direção desejada.

O que foi exposto até aqui nos servirá como ponto de referência para estabelecer as peculiaridades da linha de colaboração entre a psicologia e a ciência política, preconizada por Harold Lasswell no seu trabalho "The selective effect of personality on political participation", com o qual contribui, juntamente com outros cientistas, para a análise dos aspectos mais significativos da obra "The Authoritarian Personality"<sup>2</sup>.

Nessa obra, foi estudado exhaustivamente um tipo de personalidade que representa uma reação à ansiedade e repressão, através do desenvolvimento de mecanismos obsessivos-compulsivos, aos quais se liga a repetição de modos simplificados de pensamento e expressão. O trabalho representa o resultado dos esforços de uma equipe de psicólogos que refinaram métodos e técnicas visando o estudo da relação entre personalidade, discriminação social e ideologia política. Êsses esforços se situam dentro de uma linha de investigações sobre a dinâmica do preconceito, investigações das quais Lasswell extrai, como contribuição para a ciência política, um conceito de personalidade centrada no poder ("power centered personality"). A elaboração desse conceito se processou através do estudo detalhado das situações de que um indivíduo participa num determinado período de tempo, com a descrição do grau em que procura impor-se aos outros, através do uso de meios coercitivos.

Na utilização do conceito, recorre Lasswell à noção de "valor" e à tabela de valores por êle já elaborada em outras obras (que inclui o *poder* ao lado da *riqueza*, *conhecimento* etc.) — que passa a empregar, agora, de um ângulo psicológico. Na obra *Power and Society*, por exemplo, a questão se coloca essencialmente em termos da distribuição do valor ou valores entre os membros individuais ou coletivos do grupo considerado. Assim, se consideramos o quadro relativo ao valor *poder*, constatamos que o próprio esquema referente à *pessoa* não ultrapassa o nível dos fatores explicativos imediatos da participação política a que fizemos alusão na primeira parte desta resenha, isto é, o plano da possível influência dos agentes na constelação de poder.

(2) "The Authoritarian Personality" — Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik Else; Levinson, D. J.; Sanford, R. N.; in collaboration with Aron Betty; Levinson, Maria H. and Morrow, W. — Harper & Brothers, Nova York, 1950.



Na obra que resenhamos, entretanto, altera-se o foco de atenção, que se torna essencialmente psicológico — o problema que se levanta é o da orientação para os diversos valores *dentro da estrutura de personalidade*. É dessa ordem a questão da predominância do valor *power* na personalidade centrada no poder, explicada por Lasswell como defesa contra a limitação ao acesso aos outros valores. Ou questões como as seguintes — em que medida as frustrações com relação a alguns valores precipitariam o ajustamento da personalidade em termos de poder? Em que condições o conflito interno é resolvido através do desempenho de um papel ativo ou, ao contrário, pela fuga, agressão ou suicídio?

De qualquer forma, o problema essencial passa a se localizar no ritmo interno do sistema de personalidade à luz do qual unicamente se interpretam as respostas. Naturalmente, na medida em que fôr possível estabelecer uma correlação entre determinadas respostas, inclusive políticas, e um tipo de personalidade, não apenas o psicólogo poderá fazer previsões de comportamento para um determinado tipo de personalidade, como o cientista político ganhará elementos para a compreensão do comportamento dos agentes. Mas se consideramos que não só uma personalidade centrada no poder pode exteriorizar seus impulsos destrutivos ou hostis, escolhendo entre diferentes alvos possíveis, como também personalidades do mesmo tipo podem eventualmente orientar-se para definições diferentes, nas quais, entretanto, encontrem satisfações análogas, torna-se claro que o problema da explicação propriamente dita passa a colocar-se no nível dos comportamentos individuais.

Lasswell propõe também algumas questões relativas ao desempenho dos papéis políticos — em que extensão os líderes, na política moderna, se recrutam entre personalidades centradas no poder ou de outro tipo? A que tipo de personalidade pertencem os detentores de poder efetivo nas diversas comunidades? Quais os tipos de personalidade mais equipados para o exercício de determinados papéis?

Discutindo as relações entre a psicologia e a ciência política e preconizando o seu intercâmbio, não nos parece que as importantes contribuições dos psicólogos estudiosos dos problemas da dinâmica do preconceito tivessem sugerido a Lasswell pistas metodológicas mais fecundas para a ciência política do que as já desenvolvidas por êle anteriormente em outros trabalhos. A própria sugestão de aplicação que êle recolhe é nitidamente psicológica, o que provavelmente resulte antes de uma aceitação de certas premissas daqueles investigadores.

Com efeito, a preocupação com o problema do preconceito, principalmente étnico, levou ao interesse pelos meios de influir na situação, sem apelar para a transformação estrutural e superando o irreversível histórico das condições em que o padrão se formou. Passou-se, assim, a encarar essencialmente os agentes, representantes de um determinado tipo de personalidade, caracterizada como não-democrática e tendente ao preconceito. Deslocada do contexto estrutural, a questão passava a colocar-se — teoricamente, mas em perspectiva aplicativa — nos seguintes termos: atacando-se as condições de frustração, repressão, ansiedade, responsáveis por tal tipo de personalidade, evitar-se-ia a existência de executores para o padrão indesejável e, portanto, eliminar-se-ia o próprio padrão.

As principais contribuições dos psicólogos da “dinâmica do preconceito” para a ciência política obedecem à mesma orientação; elas visam ao estabelecimento da relação entre comportamentos políticos considera-



dos indesejáveis e um tipo de personalidade cuja constituição se deverá evitar.

Mas a discussão desse programa de aplicação escapa aos limites desta resenha.

*Paula Beiguelman*

WERNER AULICH: *O Paraná e os Alemães. Estudo caracterológico sobre os imigrantes germânicos*. Comissão de Festas do Grupo Étnico Germânico do Paraná, Curitiba, 1953, 216 págs., ilustr. Texto em português e alemão.

Publicação comemorativa do 1.º centenário da emancipação política do Estado do Paraná, o trabalho de Werner Aulich tem o fito de apresentar um quadro geral, ainda que necessariamente resumido, da colonização alemã no Estado vizinho, no que se refere aos seus variados aspectos históricos e sociológicos, desde os seus inícios há mais ou menos 130 anos. Não se limita o autor, portanto, a reunir, de forma seletiva, o material existente sobre as diversas correntes imigratórias, oriundas de várias partes da Alemanha e de zonas européias de colonização alemã (como, p. ex., os alemães do Rio Volga), historiando a sua atividade rural e citadina, de colonos, lavradores, fundadores, de descobridores, artesãos, comerciantes, industriais e intelectuais. Apresenta também uma análise sociológica das tensões que surgiram nos processos de integração e mudança cultural, dos problemas de marginalidade, assimilação e aculturação, dos choques entre as "particularidades trazidas" e as "particularidades encontradas", dos antagonismos entre o "anseio pelo novo" e o "apêgo ao velho".

A interpretação da transformação do imigrante, de colono, inicialmente forçado a adotar o sistema da agricultura extrativa, em genuíno lavrador e, por vezes, em dono de grande empresa agrícola — para dar apenas um exemplo — elucida a influência de fatores culturais tipicamente germânicos (particularidades trazidas), ao passo que — para dar outro exemplo — as transformações sofridas pela vida associativa e recreativa, no jogo entre adaptação íntima e manutenção de formas tradicionais exteriores, mostra muito bem a influência do ambiente físico e cultural brasileiro (particularidades encontradas).

As categorias da sociologia e da antropologia cultural, manejadas com desenvoltura pelo autor, parecem em si suficientes para explicar os fenômenos descritos. A tentativa de aplicar categorias caracterológicas complica, ao que parece, o esquema do trabalho pelo menos na sua forma atual já que o autor não define exatamente a sua concepção desse ramo de psicologia, de significado extremamente vago e multifacetado. Não se nega naturalmente que a interpretação psicológica por exemplo da marginalidade seja de alto interesse como se vê pela análise da artificialidade e do "disfarce", que ocorrem quando o imigrante procura apresentar "aparências que não têm fundo adequado, quer no íntimo das experiências do indivíduo, quer na realidade exterior". Tal análise, entretanto, não requer o recurso a métodos especificamente caracterológicos, ainda em plena fase de elaboração.

O trabalho de Werner Aulich distingue-se pela objetividade desapasionada com que o material é apresentado. Evitando o tom apologético, tão freqüente em estudos semelhantes, o autor prestou uma colaboração valiosa ao conhecimento da contribuição alemã para o progresso do Brasil.

*Anatol H. Rosenfeld*



## **PUBLICAÇÕES RECEBIDAS**

- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL:** *Gentilicios africanos en Venezuela*. 24 pp. Institutos de Antropología e Historia y de Filología "Andrés Bello". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.
- ALPHONSE, EPHRAIM S.:** *Guaymí Grammar and Dictionary, with Some Ethnological Notes*. 128 pp. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 162. Government Printing Office. Washington, 1956.
- ARAÚJO, ALCEU MAYNARD:** *Ciclo agrícola*. Sep.: Revista do Arquivo Municipal, 159, pp. 11-155, ilustr. São Paulo, 1957.
- AZEVEDO, AROLDO DE:** *Monografias regionais*. 53 pp. São Paulo, 1957.
- BALDUS, HERBERT:** *The Ethnographical Study of the Brazilian Indian*. Sep.: Ethnos, 1955: 2-3, pp. 159-166. Stockholm.
- *Ethnologische und linguistische Forschungsaufgaben in Brasilien*. Sep.: Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne 1952, III, pp. 293-295. Viena, 1956.
- *Some Aspects of Tapirapé Morals*. Sep.: Encyclopedia of Morals edited by V. Ferm, pp. 601-608. N. York, 1956.
- BASTIDE, ROGER:** *La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique*. Sep.: Cahiers Internationaux de Sociologie. Paris.
- BIGARELLA, JOÃO JOSE':** *Os sambaquis na evolução da paisagem sul-brasileira*. Sep.: Arquivos de Biologia e Tecnologia, 9, pp. 199-221, com 8 figs. Curitiba, 1954.
- BIGARELLA, JOÃO JOSE'; TIBURTIUS, GUILHERME; SOBANSKI, ARNOLDO:** *Contribuição ao estudo dos sambaquis do litoral norte de Santa Catarina. I. Situação geográfica e descrição sumária*. Sep.: Arquivos de Biologia e Tecnologia, 9, pp. 99-140, com 43 figs. e 37 estampas. Curitiba, 1954.
- CABRERA NIETO, FRANCISCO:** *Cruces en Chamula*. 22 pp., con 10 estampas. Tuxtla Gutiérrez. México, 1956.
- CADOGAN, LEÓN:** *Las Reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ká'yguá o Montes.)* Sep.: Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Doctor Manuel Gamio, pp. 295-303, il. México, 1956.
- CALDEIRA, CLOVIS:** *Mutirão*. Formas de ajuda mútua no meio rural. VIII + 222 pp., ilustr. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5a., Brasiliana, vol. 289. Companhia Editôra Nacional. Rio de Janeiro, 1956.
- CAMARGO, JOSE' FRANCISCO DE:** *Êxodo rural no Brasil*. XXI + 233 pp. Boletim n.º 1. Economia Política e História das Doutrinas Econômicas n.º 1. Universidade de São Paulo. Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas. São Paulo, 1957.



- COMAS, JUAN: *La evolución humana*. Sep.: La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, 5 (n.º 17), pp. 75-117. 1957.
- *Principales Aportaciones Indígenas Precolombianas a la Cultura Universal*. 54 pp., il. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano. México, 1957.
- CUNHA, A. XAVIER DA: *Contribuição para a Antropologia dos povos de cultura campaniforme em Portugal*. Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, vol. VI, fasc. 5.º, pp. 123-137, com 2 figs. Coimbra, 1956.
- DENSMORE, FRANCES: *Seminole Music*. 221 pp., with 18 plates. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 161. Government Printing Office. Washington, 1956.
- ESPEJO NÚÑEZ, JULIO: *Bibliografía Básica de Arqueología Andina. V. Música Precolombina*. Sep.: Boletín Bibliográfico, 26; 12 pp. Lima, 1956.
- ESPEJO NÚÑEZ, TEÓFILO: *La enseñanza del folklore*. 21 pp. Lima, 1956.
- *Estudios sobre el Cauqui (1851-1953) y Vocabulario de la lengua Cauqui: un inédito de Pablo Patrón*. VI + 21 pp., Lima, 1956.
- Exhibition of Rumanian Folk Art*, Horniman Museum 16 pp., ill. Londres, 1957.
- GRIMM, H.: *Völkerkunde und Anthropologie*. Sep.: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Math. — Naturw. Reihe, Nr. 4. Jg. 3, 1953-1954, pp. 307-310.
- *Anthropologische Bemerkungen zu den Gräbern von Leuna (4. Jahrh. u. Ztr.)*, 11 S., mit 20 Textabb. u. 2 Tafeln. Sep.: Schultz, "Leuna — Ein germanischer Bestattungsplatz der spätrömischen Kaiserzeit". Berlin, 1954.
- *Zusammenwirken von Gynäkologie und Anthropologie im Vaterschaftsgutachten*. Sep.: Zentralblatt für Gynäkologie, 76, pp. 1502-1505. Leipzig, 1954.
- *Vierfache Trepanation bei einer Inkamumie*. Sep.: Zentralblatt für Neurochirurgie, 15, pp. 212-215, mit 3 Abb. Leipzig, 1955.
- *Zur Gründung eines Institutes für Anthropologie an der Humboldt-Universität zu Berlin*. Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Math.-Naturw. Reihe. Jg. 5, 1955-56, pp. 171-173.
- *Zur ethnischen Anthropologie der Albaner*. Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Math.-Naturw. Reihe. Jg. 5, 1955-56, pp. 175-179.
- Guia de campo del investigador social*. Primeira parte: Antropologia social. Preparada por um Comité del Real Instituto de Antropologia de la Gran Bretaña e Irlanda. Primer fascículo, pp. 1-102. Manuales Técnicos III. Unión Panamericana. Washington, 1956. — *Idem*. Segundo fascículo, pp. 103-185. Manuales Técnicos IV. Unión Panamericana. Washington, 1957.
- GUSINDE, MARTIN: *Die Twiden, Pygmäen und Pygmoide im tropischen Afrika*. 175 pp. Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung G.m.b. H. Viena, 1956.
- HANKE, WANDA: *Beitrag zur Kultur der Caiuás*. Sep.: Zeitschrift für Ethnologie, 81, pp. 218-235, mit 3 Tafeln und 11 Abb. im Text. Braunschweig, 1956.



- HOBAN, CHARLES F. and VAN ORMER, EDWARD B. (ed.): *Instructional Film Research 1918-1950 (Rapid Mass Learning)*. Sponsored Jointly by Department of the Army and Department of the Navy. The Pennsylvania State College. 1951.
- HOSTOS, ADOLFO DE: *Una Colección Arqueológica Antillana*. 106 pp., il. San Juan, Puerto Rico, 1955.
- HUTCHINSON, BERTRAM: *Some social consequences of nineteenth century missionary activity among the South African Bantu*. Sep.: África, 27, pp. 160-177. São Paulo, 1957.
- HUTCHINSON, HARRY WILLIAM: *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*. IX + 199 pp., illustr. The American Ethnological Society. University of Washington Press. Seattle, 1957.
- IANNI, OCTAVIO: *O Samba de Terreiro de Itú*. Sep.: Revista de História, n.º 26, pp. 403-426. São Paulo, 1956.
- IBARRA GRASSO, DICK EDGAR: *Die letzte Eiszeit als notwendige Voraussetzung für die erste Besiedlung Amerikas. Eine neue Theorie über die Herkunft der Altmenschen in Amerika*. Sep.: Zeitschrift für Ethnologie, 81, pp. 258-269, mit 8 Abb. Braunschweig, 1956.
- IBARRA GRASSO, DICK EDGAR; BRANISA, LEONARDO: *Nuevos estilos en la cerámica indígena de Bolivia*. 43 pp., il. Publicaciones de la Universidad de Cochabamba, 1. Cochabamba, 1956.
- KATZ, FRIEDRICH: *Die sozialökonomischen Verhältnisse bei den Azteken im 15. und 16. Jahrhundert*. 166 pp. Ethnographisch-Archäologische Forschungen, Heft 3, Teil 2. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin, 1956.
- KOPPERS, WILHELM: *Bericht über den V. Internationalen Kongress für Anthropologie und Ethnologie in Philadelphia, 1-9. September 1956*. Sep.: Anzeiger der phil-hist. Klasse der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Jg. 1956, Nr. 23, pp. 288-291. Viena.
- KROEBER, A. L.: *Toward Definition of the Nazca Style*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 43, pp. 327-432, plates 31-46, 12 figures in text. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1956.
- LOMMEL, ANDREAS (ed.): *Peruanische Kunst*. Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München. 97 pp., ill. Munique (1957).
- LORENS-RÖMER, H.: *Einige Ergebnisse von Zahn- und Kieferstudien an prähistorischen Kinderschädeln aus Mitteldeutschland*. Sep.: Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte, 40, pp. 261-269, mit 2 Tafeln. Halle, 1956.
- MAIA NETO, MARIA AUGUSTA: *Diferenças sexuais e assimetrias de algumas medidas e índices do rádio português*. Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, vol. VI, fasc. 4.º, pp. 97-117. Coimbra, 1956.
- MEIER, HARRI: *Vorrömisches Dornestrüpp*. Sep.: Romanische Forschungen, 65, pp. 256-266. 1953.
- *Etymologische Mauerblümchen*. Sep.: Hamburger Romanistische Studien, Reihe A, 72, Reihe B, 25, pp. 215-223. Hamburgo, 1955.
- *Etymologie und Wortbildungslehre*. Sep.: Romanische Forschungen, 68, pp. 1-18.
- MELLO E SOUZA, GILDA DE: *O desenho primitivo*. Sep.: Boletim de Psicologia, n.ºs 21-24, pp. 91-99. São Paulo, 1956.
- MÜLLER, ANTÔNIO RUBBO; SAITO, HIROSHI (ed.): *Memórias do I Painel Nipo-Brasileiro Realizado pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo de 6 a 9 de fevereiro de 1956*. Estudos de Antropologia



- Teórica e Aplicada N.ºs 3-A e 3-B. Tomo 1.º: Estudos de Comunidades no Brasil e no Japão, 48 pp. Tomo II: Estudos de Assimilação de Imigrantes no Brasil, 59 pp. São Paulo, 1956.
- NÚÑEZ, JULIO ESPEJO: *Gotush — Nuevos descubrimientos en Chavín*. Sep.: Baessler-Archiv, N. F., 3, pp. 123-136, con 5 figs. y 1 mapa. Berlin, 1955.
- ORTIZ ODERIGO, NESTOR R.: *El "calypso", expresión musical de los negros de Trinidad*. Sep.: Miscelanea de Estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos, pp. 1165-1172. La Habana, 1956.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARIA ISAURA: *Miracles au Brésil*. Sep.: Annales, 11, pp. 336-346. Paris, 1956.
- PEREIRA JÚNIOR: JOSE' ANTERO: *Alguns Apontamentos sôbre Sambaquis*. Sep.: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 53, pp. 237-248, com 9 figs. fora do texto. São Paulo, 1956.
- PETRY, LEOPOLDO: *Pátria, Imigração e Cultura*. VIII + 65 pp. Federação dos Centros Culturais 25 de Julho. São Leopoldo, 1956.
- PINTO, ESTEVÃO: *Etnologia Brasileira (Fulniô — Os últimos Tapuias)*. 305 pp., edição ilustrada. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série 5a., Brasiliana, vol. 285. Companhia Editôra Nacional. São Paulo, 1956.
- PIACENTINI, CARLOS PRIMO LOPEZ: *Area de Distribución de los Indios Tobas desde el Siglo XVI al XX*. 18 pp., il. Resistencia, 1949.
- PLISCHKE, HANS: *Naturvölker überwinden Wassernot*. Sep.: Wasser und Nahrung, Heft 2, pp. 1-7, ill. Düsseldorf, 1956-1957.
- POMEIJ, FRANCISCO: *Compendio de la Doctrina Christiana para niños, compuesto en lengua francesa por el R. P... Traducido en lengua guarani, por el P. Christovel Altamirando*. Catecismos Vários, VI, Boletim n.º 213. Etnografia e Tupi-Guarani, n.º 32. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1956.
- PORTILLA, MIGUEL LEÓN: *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*. 344 pp. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1956.
- RAHMANN, RUDOLF: *Fünfzig Jahre "Anthropos"*. Sep.: Anthropos, 51, pp. 1-18. Posieux (Friburgo), 1956.
- REISS, ALBERT J.: *Some logical and methodological problems in community research*. Sep.: Social Forces, 33, pp. 51-57. 1954.
- RIBEIRO, RENE': *Projective Mechanisms and the Structuralization of Perception in Afro-Brazilian Divination*. Sep.: Revue Internationale d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique, 1, pp. 3-23. Tanger.
- ROSADO, VINGT-UN: *A geologia da Região de Mossoró e suas Conseqüências Culturais*. Sep.: Boletim Bibliográfico, n.º 95-100. 13 pp. Mossoró, 1956.
- RUBIO-FUENTES, A.: *Tierra y cultura guaraní*. 123 pp., il. Publicaciones de la Real Sociedad Geográfica, série B, n.º 360. Madrid, 1956.
- SACCHETTI, ALFREDO: *Abertura palpebral y párpados en los indios andinos Aymara y Uro*. Sep.: Estudios Antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio, pp. 77-109, con ilustr. México, 1956.
- SALDANHA, PEDRO H.: *Pesquisas com Feniltiouréia em Genética Humana*. Sep.: Ciência e Cultura, 7, n.º 3, pp. 137-145, com 2 figs. e 3 tabs. São Paulo, 1955.
- *Distribuição dos Grupos Sangüíneos ABO e Tipos Sangüíneos Rh no Nordeste de São Paulo (Vale do Paraíba)*. Sep.: Revista Brasileira de Biologia, 16, pp. 243-250, com 4 tabs. Rio de Janeiro, 1956.



- *ABO Blood Groups, Age and Disease*. Sep.: Revista Brasileira de Biologia, 16, pp. 349-353, with 1 fig. and 4 tables. Rio de Janeiro, 1956.
- *Apparent pleiotropic effect of genes determining taste thresholds for phenylthiourea*. Sep.: The Lancet, July 14, 1956, p. 74. Londres.
- SERAINE, FLORIVAL**: *Sobre o Torém (Dança de procedência indígena)*. 18 pp. Imprensa Universitária do Ceará. Fortaleza, 1956. (Sep.: Revista do Instituto do Ceará, ano de 1955).
- SERGEANT, EDMOND**: *La médecine française en Algérie*. Sep.: Archives de l'Institut Pasteur d'Algérie, 33, pp. 281-285 (3e éd., 1957). Alger.
- Seventy-third Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1955-1956*. 23 pp. with 2 plates. Smithsonian Institution. Government Printing Office. Washington, 1956.
- SILVA NETO, SERAFIM DA**: *Guia para estudos dialectológicos*. 49 pp. Publicações do Centro de Estudos Filológicos, n.º 4. Faculdade Catariense de Filosofia. Florianópolis, 1955.
- SMITH, HALE G.**: *The European and the Indian*. 150 pp., frontispiece, 6 maps. Florida Anthropological Society Publications. N.º 4. Gainesville, 1956.
- SPANNAUS, GÜNTHER**: *Theoretische und praktische Probleme des wissenschaftlichen völkerkundlichen Filmes*. Sep.: Von fremden Völkern und Kulturen (Plischke-Festschrift), pp. 85-95. Düsseldorf, 1955.
- SUSNIK, BRANKA**: *Estudios Chamacoco*. 153 pp. Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museum Dr. Andrés Barbero. Vol. I, Etnografía n.º 1. Asunción, 1957.
- SWANSON, EARL H.**: *Nootka and the California Gray Whale*. Sep.: Pacific Northwest Quarterly, 47, pp. 52-56. 1956.
- TAVERA-ACOSTA, B.**: *Los petroglifos de Venezuela*. 103 pp., com 8 figs. e 87 pranchas. Instituto de Antropología e Historia. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1956.

## PERIÓDICOS

- América Indígena*. Vol. 17, n.ºs 1 e 2; jan. e abril de 1957. México.
- Americanista*. Ano 1, n.º 1; jan.-junho de 1950. Banfield.
- Anthropologica*. N.º 4; 1957. Ottawa.
- Anthropological Quarterly*. Vols. 27-29; 1954-1956. Vol. 30, n.ºs 1 e 2; jan. e abril de 1957. Washington.
- Anthropologischer Anzeiger*. Vol. 20, n.º 1; abril de 1956. Stuttgart.
- Anthropos*. Vol. 51, fasc. 5-6; vol. 52, fasc. 1-2. 1956 e 1957. Posieux.
- Archives Suisses d'Anthropologie Générale*. Vol. 21, n.º 2; 1956. Vol. 22; 1957. Genebra.
- Archivos Venezolanos de Folklore*. Ano IV-V, tomo III, n.º 4; 1955-1956. Caracas.
- Arquivos da Universidade da Bahia. Faculdade de Filosofia*. Vol. 4; 1955. Salvador.
- Baessler-Archiv*. N. F., vol. 4 (vol. 29), fasc. 1 e 2; junho e dezembro de 1956. Berlim.
- Boletim Bibliográfico*. Prefeitura Municipal de Mossoró. N.ºs 95-100; abril-set. de 1956. Mossoró.
- Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. Vol. 4; 1955. Recife.
- Boletín Bibliográfico*. Biblioteca Central del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. N.ºs 2-11; junho 1956 — março 1957. Lima.



- Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. Vol. XVIII (1955). México, 1956.
- Boletín de Filología*. Tomo 7, n.ºs 46-48; março-set. de 1951. Montevideo.
- Boletín Indigenista*. Vol. 17, n.º 1; março 1957. México.
- Boletín del Instituto de Antropología*. Vol. 2, n.º 6; 1956. Medellín.
- Boletín del Instituto de Folclore*. Vol. 2, n.º 6; maio de 1957. Caracas.
- Boletín de la Sociedad de Antropología del Uruguay*. Ano 2, vol. 1, n.º 2. jan.-junho de 1956. Montevideo.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. Ano 7, n.º 13; março de 1957. Genebra.
- Bulletino de Paletnologia Italiana*. N. S. X, vol. 65, fasc. 1.º e 2.º; 1956. Roma.
- Ciencias Sociales*. Vol. 7, n.ºs 39 e 40; set. e dez. de 1956. Washington.
- Chimor*. Ano 4, n.º 1; nov. de 1956. Trujillo.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 83 a 90; nov. de 1956 — junho de 1957. Madrid.
- Davidson Journal of Anthropology*. Vol. 2, n.º 2; inverno de 1956. Seattle.
- Divulgaciones Etnológicas*. Vol. 4, n.º 6; dez. de 1955. Barranquilla.
- Educação e Ciências Sociais*. Ano 2, vol. 2, n.º 4; março de 1957. Rio de Janeiro.
- Ethnomusicology*. Newsletter n.º 10; maio de 1957. Middletown.
- Eugenics Quarterly*. Vol. 3, n.º 4; dez. de 1956. N. York.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 31, n.ºs 1-6; jan.-junho de 1957. Berlim.
- Homo*. Vol. 7, n.º 4; 1956. Vol. 8, n.º 1; 1957. Göttingen.
- Journal de la Société des Américanistes*. N. S., tomo 54; 1956. Paris.
- Letras*. N.ºs 5-6; dez. de 1956. Curitiba.
- Llacta*. Ano 1, vol. 2, n.º 2; nov. de 1956. Quito.
- Mensário Administrativo*. N.ºs 83-84; julho-agosto de 1954. Luanda.
- Mitteilungen. Institut für Auslandsbeziehungen*. Vol. 6, n.º 7; set-dez. de 1956. Vol. 7, n.º 1; jan.-março de 1957. Stuttgart.
- New World Antiquity*. Vol. 4, n.ºs 1-5; jan.-maio de 1957. Londres.
- Paideuma*. Vol. 6, n.º 4; nov. de 1956. Wiesbaden.
- Revista de Administração*. Ano 7.º, n.ºs 25-28; jan.-dez. de 1953. São Paulo.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Vol. 1, n.ºs 1 e 2; dez. de 1956 e julho de 1957. Belo Horizonte.
- Revista Brasileira de Filologia*. Vol. 2, tomo 2; dez. 1956. Rio de Janeiro.
- Revista Científica de Investigaciones del Museo de Historia Natural de San Rafael (Mendoza)*. Tomo I, n.º 1; agosto de 1956. Mendoza.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 1, n.º 1. jan.-junho de 1957. San José de Costa Rica.
- Revista de História*. Ano 7, vol. 13, n.º 28; out-dez. de 1956. Ano 8, vol. 14, n.º 29; jan.-março de 1957. São Paulo.
- Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 18, n.º 2; maio-agosto de 1956. México.
- Revista del Museo Nacional*. Tomo 25; 1956. Lima.
- Revista de Psicologia Normal e Patológica*. Ano 3, n.º 1; jan.-março de 1957. São Paulo.
- Santo Antônio*. Ano 14, n.º 2; 1956. Recife.
- Sociologia*. Vol. 18, n.º 4; out. de 1956. São Paulo.
- Südamerika*. Vol. 7, n.ºs 2 e 3; out.-dez. de 1956 e jan.-março de 1957. Buenos Aires.
- The Florida Anthropologist*. Vol. 9, n.º 2; junho de 1956. Gainesville.
- Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*. Vol. 4, n.º 1; 1956. Viena.



Revista  
de  
Antropologia

EGON SCHADEN, Diretor

VOLUME 5.º

SÃO PAULO  
1957







## ÍNDICE DO 5.º VOLUME

### ARTIGOS

CARLOS H. OBERACKER JR.: Transformações da língua alemã no Brasil .....	1
HORACE BANNER: Mitos dos índios Kayapó .....	37
EDUARDO GALVÃO: Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil .....	67
GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: La Etnolingüística: del mundo del idioma al mundo de la cultura .....	75
A. FROES DA FONSECA: Novas normas para o estudo da raça e da mestiçagem .....	113
RENÉ RIBEIRO: Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji .....	129
FRANZ CASPAR: A aculturação da tribo Tuparí .....	145
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terêna .....	173

### PEQUENAS COMUNICAÇÕES

Aporte para la interpretación de un apellido guaraní (LEÓN CADOGAN) .....	189
A importância da banana entre os índios Surára e Pakidái (HANS BECHER) .....	192

### NOTICIÁRIO

O 70.º aniversário do Padre Martin Gusinde, S.V.D. ( <i>P. Guilherme Saake, S.V.D.</i> ) .....	195
Estudos lingüísticos do Museu Nacional .....	196
Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas da Universidade do Paraná .....	197

### BIBLIOGRAFIA

ALFRED WEBER: Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie ( <i>E. A. von Buggenhagen</i> ) .....	94
WILHELM SCHMIDT: Das Mutterrecht ( <i>Pe. Guilherme Saake, S.V.D.</i> ) .....	95



J. HAEKEL, A. HOHENWART-GERLACHSTEIN e A. SLAVIK (ed.): Die Wiener Schule der Völkerkunde — The Vienna School of Ethnology ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	97
KARL HELBIG: Antiguales (Altertümer) der Paya-Region und die Paya-Indianer von Nordost-Honduras ( <i>Egon Schaden</i> ) ....	99
JUAN ALFONSO CARRIZO: Historia del Folklore Argentino ( <i>Ruth Correa Leite Cardoso</i> ) .....	99
FERNANDO DE AZEVEDO: A Antropologia e a Sociologia no Brasil ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	99
ESTÊVÃO PINTO: Etnologia Brasileira (Fulniô — Os últimos Ta- puias) ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	102
CLÓVIS CALDEIRA: Mutirão ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	104
OTTO ZERRIES: Wild- und Buschgeister in Südamerika ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	105
LEO WAIBEL: Die europäische Kolonisation Südbrasilens ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	107
WALTER BECK: Grundzüge der Sozialpsychologie ( <i>E. A. von Bug- genhagen</i> ) .....	108
HAROLD D. LASSWELL: The selective effect of personality on po- litical participation ( <i>Paula Beiguelman</i> ) .....	199
WERNER AULICH: O Paraná e os Alemães ( <i>Anatol H. Rosenfeld</i> ) ..	202
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS .....	110 e 203
PERIÓDICOS .....	111 e 207



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*

---

*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.



