

# Revista de Antropologia

## SUMÁRIO

FRANCISCO M. SALZANO: A origem do homem americano ..	1
ARYON D. RODRIGUES: Os estudos de lingüística indígena no Brasil .....	9
GERMAN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: Proyecciones filosóficas de algunas teorías etnolingüísticas contemporaneas (3a. parte)	23
MARIA SYLVIA FRANCO MOREIRA: O estudo sociológico de comunidades .....	29
RAYMUNDO DUARTE: Um movimento messiânico no interior da Bahia .....	41
RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO: O agricultor e o profissional liberal entre os japoneses no Brasil .....	53
GABRIEL BOLAFFI: Socialização e ressocialização num grupo juvenil formal .....	61
EGON SCHADEN: Desenhos de índios Kayová-Guaraní .....	79
EGON SCHADEN: Caracteres específicos da cultura Mbüá-Guaraní	83
NOTICIÁRIO .....	95
BIBLIOGRAFIA .....	113

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* e da *SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA*, publica-se duas vezes por ano, em junho e dezembro. Preço da assinatura anual: Cr\$ 300,00; para o estrangeiro: US\$ 2,50. Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos. De cada artigo se tiram 80 separatas.

\*  
\*      \*

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil

Secretária: Eunice Ribeiro Durham



# Revista de Antropologia

VOLUME 11.º

EGON SCHADEN, Diretor

SÃO PAULO

1963







## ÍNDICE DO 11.º VOLUME

FRANCISCO M. SALZANO: A origem do homem americano . .	1
ARYON D. RODRIGUES: Os estudos de lingüística indígena no Brasil . . . . .	9
GERMAN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: Proyecciones filosóficas de algunas teorías etnolingüísticas contemporaneas (3a. parte)	23
MARIA SYLVIA FRANCO MOREIRA: O estudo sociológico de comunidades . . . . .	29
RAYMUNDO DUARTE: Um movimento messiânico no interior da Bahia . . . . .	41
RUTH CORRÊA LEITE CARDOSO: O agricultor e o profissional liberal entre os japoneses no Brasil . . . . .	53
GABRIEL BOLAFFI: Socialização e ressocialização num grupo juvenil formal . . . . .	61
EGON SCHADEN: Desenhos de índios Kayová-Guaraní . . . . .	79
EGON SCHADEN: Caracteres específicos da cultura Mbüá-Guaraní	83

## NOTICIÁRIO

ALFRED MÉTRAUX (1903-1963) — <i>Ruy Coelho</i> . . . . .	95
MELVILLE JEAN HERSKOVITS (1895-1963) — <i>Ruy Coelho</i> .	97
VI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA — <i>Eunice Ribeiro Durham</i> . . . . .	100
ATIVIDADES DA DIVISÃO DE ANTROPOLOGIA DO MUSEU PARAENSE "EMÍLIO GOELDI" . . . . .	105
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DA BAHIA . . . . .	106
HANDBOOK OF LATIN AMERICAN STUDIES . . . . .	107
ASSOCIAÇÃO DE LINGÜÍSTICA E FILOGIA DA AMÉRICA LATINA . . . . .	107
SEPTIMO CONGRESO LATINOAMERICANO DE SOCIOLOGÍA, 1964 . . . . .	109
XXXVI CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 1964 . . . . .	110



## BIBLIOGRAFIA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: <i>La Pensée Sauvage</i> ( <i>J. Arthur Giannotti</i> ) .....	113
GEORGE M. FOSTER: <i>Traditional Cultures and the Impact of Technological Change</i> ( <i>Eunice Ribeiro Durham</i> ) .....	116
HIROSHI SAITO: <i>O Japonês no Brasil</i> ( <i>Ruth Corrêa Leite Cardoso</i> ) .....	119
FLORIAN PAUCKE, S. J.: <i>Zwettler Codex 420: Hin Süsse, und Vergnügt, Her Bitter und Betrübt</i> ( <i>Thekla Hartmann</i> ) ...	120
ALFRED MÉTRAUX: <i>Les Incas</i> ( <i>Maria Isaura Pereira de Queiroz</i> )	122
RAUL D'HARCOURT: <i>Textiles of Ancient Peru and their Techniques</i> ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	124
HARALD SCHULTZ: <i>Hombu, Indian Life in the Brazilian Jungle</i> ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	126
ANTONIO TCVAR: <i>Catálogo de las Lenguas de América del Sur</i> ( <i>Carlos Drumond</i> ) .....	127
DICK E. IBARRA GRASSO: <i>Lenguas Indígenas Americanas</i> ( <i>Carlos Drumond</i> ) .....	128
P. ANTÔNIO GIACONE: <i>Pequena Gramática e Dicionário da Língua "Taliáseri" ou "Tariana"</i> ( <i>Carlos Drumond</i> ) .....	129
FARIS ANTÔNIO S. MICHAELE: <i>Breve Introdução à Antropologia Física</i> ( <i>Egon Schaden</i> ) .....	129
JOSEPH CASAGRANDE (ed.): <i>In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists</i> ( <i>Gioconda Mussolini</i> ) .....	130
UGO BIANCHI: <i>Problemi di Storia delle Religioni; Teogonie e Cosmogonie</i> ( <i>Armando Ferrari</i> ) .....	136
HANS BECHER: <i>Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien</i> ( <i>Thekla Hartmann</i> ) .....	137
ANTONIO SERRANO: <i>Introducción al Arte Indígena del Noroeste Argentino</i> ( <i>Thekla Hartmann</i> ) .....	138
P. ALCIONÍLIO BRÜZZI ALVES DA SILVA: <i>Discoteca Etnolingüístico-musical das Tribos dos Rios Uaupés, Içana e Canaburi</i> ( <i>J. Philipson</i> ) .....	139
LILI RABEL: <i>Khasi, A Language of Assam</i> ( <i>J. Philipson</i> ) .....	139
WOODBURY, RICHARD B. (ed.): <i>Abstracts of New World Archaeology</i> ( <i>Eunice Ribeiro Durham</i> ) .....	141
<i>Kultur-Historische Studien</i> ( <i>Thekla Hartmann</i> ) .....	141
ADRIAN G. EDWARDS: <i>The Ovimbundu under two Sovereignties</i> ( <i>Eunice Ribeiro Durham</i> ) .....	14 <sup>B</sup>
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS .....	145



## A ORIGEM DO HOMEM AMERICANO (\*)

*Francisco Mauro Salzano*

(Secção de Genética, Instituto de Ciências Naturais,  
Universidade do Rio Grande do Sul, Pôrto Alegre)

### 1. — O PROBLEMA

O problema da origem está sempre presente nas indagações do homem. Por sua própria natureza, entretanto, desafia êle, quase sempre, a nossa argúcia. A questão de como se originou o homem na América é mais fácil de ser resolvida do que a referente à origem da vida ou do homem. Mas nem por isso deixa de apresentar aspectos que tornam o problema difícil de ser estudado de maneira objetiva e científica. Caberá ao futuro mostrar se estas dificuldades não serão de molde a torná-lo insolúvel. Atualmente o que é possível fazer é procurar as hipóteses mais prováveis e verificar até que ponto as evidências obtidas estão de acôrdo com as mesmas.

#### 1.1 — *Hipóteses sôbre o povoamento das Américas*

Praticamente tôdas as hipóteses imagináveis já foram propostas para explicar o aparecimento do homem no Nôvo Mundo. A tese autotônica, apresentada por F. Ameghino no princípio do século, demonstrou ser insustentável pela ausência de macacos Catarrinos em nosso continente. O povoamento, portanto, deve ter ocorrido através de migrações de grupos humanos. De onde, entretanto, partiram tais grupos? Quais as rotas que seguiram? Quantas migrações ocorreram? Estas perguntas têm sido respondidas da maneira a mais diversa possível desde que Arius Montanus em 1571 sugeriu que dois filhos de Jectão, bisneto de Sem, filho de Noé, teriam povoado o Nôvo Mundo. A maioria das hipóteses aventadas apresenta hoje interêsse apenas histórico. Grande parte dos antropólogos atuais está de acôrdo, entretanto, quanto a um ponto: o de que a migração principal tenha sido de elementos mongolóides, através do estreito de Behring. A discussão que existe é sôbre a ocorrência ou não de migrações adicionais, por esta ou outras rotas. Birdsell (1951) sugere

---

(\*) Conferência feita na Universidade do Paraná em 27 de setembro de 1963. As pesquisas do autor neste assunto foram subvencionadas em parte pelo Conselho Nacional de Pesquisas, Fundação Rockefeller e Serviço de Saúde Pública dos Estados Unidos (U. S. Public Health Service research grant GM-08238).



a presença de um tipo Amuriano (Caucasóide arcaico) que teria penetrado no continente americano também através do estreito de Behring. Rivet (1958) apresenta a hipótese de que além dos Mongolóides e Esquimós deveria ter ocorrido a migração de pelo menos dois outros grupos; um Australóide (por via terrestre, através da Antártica) e outro Melanesóide (que teria migrado através do Oceano Pacífico). Imbelloni (1938 e outros artigos) pressupõe a existência de sete migrações distintas, de Mongolóides, Esquimós, Tasmanianos, Australianos, Melanésios (todos por via terrestre), Proto-Indonésios e Indonésios (por via marítima). Recentemente Greenman (1963), através da análise de complexos culturais do Paleolítico Superior do Sudoeste da Europa e da América do Norte, sugeriu a rota do Atlântico Norte, pouco cogitada em teorias anteriores. Segundo êle a América teria sido povoada por grupos europeus.

## 2. — A SOLUÇÃO

### 2.1. — *Dificuldades metodológicas*

As teorias propostas apresentam tôdas uma série de postulados de difícil comprovação. As duas que se baseiam em dados da Antropologia Física (as de Birdsell e Imbelloni) carregam consigo todos os vícios e defeitos do conceito tipológico de raça. Uma população determinada é subdividida em "tipos" mais ou menos arbitrários, que resultam da combinação de um certo número de características. A partir dêstes tipos, então, procura-se explicar a variabilidade existente em uma população através de migrações sucessivas de grupos mais ou menos homogêneos, que apresentariam tais combinações de caracteres em freqüência muito elevada. Nas palavras de Bielicki (1962) êste método, de "diagnose taxonômica individual", é na verdade capaz de detectar mistura racial em populações onde tal mistura nunca ocorreu! Isto não significa, como bem assinalou o autor acima referido, que êste princípio, quando aplicado em termos de populações, para testar situações bem definidas e bem estudadas, não seja de valor. Por exemplo, quando *se sabe* (através de dados históricos, por exemplo) que uma população determinada resultou da reunião de duas outras, pode-se através da análise e estudo da incidência de certas combinações de características ("os tipos"), obter informações de valor a respeito da mesma. Combinações mais freqüentes do que as esperadas pela associação ao acaso e que podem ser estabelecidas através de métodos estatísticos apropriados, irão refletir, desde que não haja "inbreeding", ou a ligação dos fatores genéticos que as condicionam (em casos de mistura recente) ou a existência de complexos gênicos particularmente bem adaptados. Quando, entretanto, o conceito de tipo é aplicado em dados escassos, muitos obtidos de segunda ou terceira mão quanto às fontes originais, o



resultado deverá ser encarado com sérias reservas. Infelizmente é isso justamente o que ocorre em relação às sínteses de Imbelloni e Birdsell.

O único método que pode ser utilizado para testar as hipóteses apresentadas, no que se refere à Antropologia Física e à Genética, é indireto e potencialmente perigoso. Procura-se comparar frequências gênicas ou fenotípicas de populações ameríndias de hoje com seus presumíveis ancestrais. Estabelece-se como premissa, portanto, que as frequências de tais características permaneceram estáticas através de centenas ou milhares de anos. Cada ano que passa, a data de entrada do homem na América é empurrada mais e mais para o passado. Quarenta anos atrás esta data era inferior a 10.000 anos; vinte anos atrás não mais do que 20.000 anos; e hoje existem dois sítios, Tule Springs e Lewisville, que indicam a ocupação humana das Américas há pelo menos 30.000 anos atrás (Agogino, 1963). É lícito supor-se que durante êstes 30.000 anos tanto as populações originais como as que se trasladaram para o Novo Mundo (sofrendo, portanto, o impacto de um ambiente totalmente novo), permaneceram imunes à ação da seleção natural e outros processos evolutivos?

## 2.2. — *A contribuição da Genética*

De que maneira estas dificuldades metodológicas podem ser resolvidas e a Genética fornecer subsídios valiosos ao problema em foco? A comparação de frequências gênicas em populações diferentes é um método válido que tem sido utilizado em outras oportunidades, para resolver outras questões. Eu mesmo utilizei êste método recentemente (Salzano, 1961) para verificar até que ponto as frequências gênicas observadas em populações indígenas sul-americanas e seus possíveis ancestrais poderiam fornecer uma pista para a solução do problema da origem do homem americano. O número de características genéticas potencialmente valiosas para estudos antropológicos aumenta todos os dias (tabela 1). Com o crescimento de seu número poderão ser encontrados “marcadores raciais” — caracteres que ocorrem com frequência apreciável apenas em certas raças. A localização de tais “marcadores” em populações aborígenes americanas poderá levar a conclusões válidas sobre a sua origem, conclusões que poderão ser testadas quanto a hipóteses alternativas, como por exemplo, evolução paralela.

A multiplicação de características potencialmente úteis para estudo tornará possível também selecionar as mais estáveis, as que presumivelmente se encontram em equilíbrio, há milênios, em seu “habitat” original. Investigações cuidadosas poderão então ser feitas sobre a dinâmica de tais gens no novo ambiente e com isto estabelecer-se a taxa de mudança provável aqui, sob novas condições. A comparação entre os valores nas populações ancestrais e nas derivadas alcançará aí novo significado e a in-



interpretação das diferenças e semelhanças será feita com uma probabilidade determinada de segurança.

E' necessário, também, procurar localizar melhor as possíveis populações ancestrais e determinar o grau de sua variabilidade intrínseca. Quando se fala em grupo Mongolóide ou Melanésóide implicitamente se ignora toda a variação que existe dentro destes grupos étnicos e que em relação a determinadas características é bastante acentuada. A delimitação precisa do grau de variabilidade intrapopulacional torna-se muito importante quando se imagina não uma só migração, mas migrações em levas sucessivas.

Não é de surpreender, portanto, o fato de que os resultados de minha análise anterior (Salzano, 1961) tenham sido em sua maior parte negativos. Quando não se sabe exatamente quem deverá ser comparado com quem e quais as características mais seguras para tais comparações, a probabilidade de obtenção de informações significativas é sem dúvida muito pequena.

### 2.3. — *Do período descritivo para a fase analítica*

Os problemas a investigar, entre os indígenas americanos, são de tal monta que os pesquisadores seguidamente enfrentam um dilema. Por um lado, são necessários dados simples sobre frequências gênicas em um grande número de populações. Somente desta maneira podem ser construídos os mapas de distribuição das características, as linhas isogênicas e informações obtidas sobre o grau de variabilidade intragrupal.

Este trabalho de descrição da constelação gênica de diferentes populações deve forçosamente ser seguido por uma análise das causas e fatores que condicionam as semelhanças ou diferenças observadas. Esta fase analítica, entretanto, requer estudos muito mais aprofundados do que os de simples levantamento de frequências gênicas. E' necessário a obtenção de dados demográficos e sociológicos que indiquem a estrutura de cruzamento do grupo em estudo e uma análise cuidadosa deve ser feita de outras variáveis que podem afetar suas frequências gênicas, em especial informação médica que se relacione com a mortalidade e a fertilidade do grupo.

Na Venezuela, M. Layrisse, T. Arends e colaboradores estão realizando um trabalho magnífico de levantamento das frequências gênicas de populações de indígenas venezuelanos, colombianos e da Guiana Britânica. A interpretação dos resultados obtidos, entretanto, é difícil devido exatamente à falta de um estudo mais aprofundado destes grupos. O acentuado grau de variabilidade encontrado em relação a determinadas características tem desafiado todas as tentativas de síntese (Layrisse e Wilbert, 1960; Díaz Ungría, 1962, 1963). Atribuir à oscilação genética, e portanto



ao acaso, a explicação para a maioria das diferenças encontradas é fácil. Mais difícil é obter dados que comprovem a validade de tais afirmativas.

Nunca é demais acentuar o perigo das generalizações apressadas. Layrisse e Wilbert (1961), após observarem a ausência do gen que condiciona o antígeno Diego de grupos sanguíneos entre os índios Waica e sua frequência baixa entre os Warrau e Yaruro, sugeriram que tal ausência deveria representar uma característica genética dos índios Marginais da América do Sul. Definiram eles índios Marginais como aqueles predominantemente dolicocefálicos, de constituição robusta a média, com graus variáveis de características Mongolóides, sem agricultura, tecnologia pouco desenvolvida e uma estrutura social simples baseada em graus de parentesco ao invés de classe. Como tais índios são considerados por muitos como os primeiros imigrantes que chegaram ao Novo Mundo, sugeriram eles que populações Diego negativas teriam sido as primeiras a chegar e a se espalhar por toda a América do Sul, enquanto as tribos Diego positivas teriam chegado depois. Pois bem, recentemente Neel e colaboradores (1963) observaram 31% de Diego positivos entre 78 Xavante, uma tribo que por todas as suas características pode ser enquadrada dentro da definição de "Marginal" estabelecida por Layrisse e Wilbert.

No caso de migrações como as que povoaram as Américas, que devem ter se processado através de longos espaços de tempo, é provável que a frente migratória que alcance as regiões mais afastadas do novo território mostre características já bastante diferentes das presentes nas populações originais. Se a mudança que ocorreu foi gradual, pode-se obter um gradiente gênico ("cline") que por sua vez pode indicar o sentido da migração. É possível que um exemplo neste sentido seja o do gen  $Hp^1$ , do sistema sérico de haptoglobinas (tabela 2). Nota-se em geral uma gradação de valores mais elevados de  $Hp^1$  à medida que se avança para o Sul. Naturalmente, como seria de esperar, existem várias exceções a esta regra, que deverão ser estudadas para melhor esclarecimento do problema. Neste caso é possível observar-se um paralelismo entre a frequência de um gen e o rumo provável seguido pela corrente migratória que povoou o Novo Mundo.

### 3. — FÊCHO

Creio ter deixado bem claro que somente estudos muito mais detalhados do que os até agora realizados poderão fazer com que a Genética proporcione dados para a solução do problema proposto. Tornam-se necessárias muito mais pesquisas em extensão e profundidade, não só em populações indígenas americanas, mas especialmente em grupos da Mongólia e da região asiática da União Soviética, de onde provieram, presumivelmente, os maiores contingentes humanos que povoaram as Amé-



ricas. Espero que em um futuro não muito longínquo isto seja possível e com os novos dados se descerre aos poucos o espesso véu de mistério que ainda recobre os detalhes destas migrações do passado.

#### BIBLIOGRAFIA

- AGOGINO, G. A. 1963. Comentario sobre o artigo de Greenman. *Current Anthropology*, 4: 66.
- ARENDS, T. e M. L. GALLANGO. 1962. Frecuencia de haptoglobinas en varias poblaciones suramericanas. *Acta Cient. Venezolana*, 13: 116-119.
- BIELICKI, T. 1962. Some possibilities for estimating inter-population relationship on the basis of continuous traits. *Current Anthropology*, 3: 3-8.
- BIRDSELL, J. B. 1951. The problem of the early peopling of the Americas as viewed from Asia. *Em: Laughlin, W. S. (Ed.). The Physical Anthropology of the American Indian*. Edwards Brothers Inc., Ann Arbor, U.S.A.
- DÍAZ UNGRÍA, A. 1962. Los grupos sanguíneos del sistema MN en poblaciones indígenas de Venezuela. *Folia Antropologica*, 3: 1-26.
- DÍAZ UNGRÍA, A. 1963. *El poblamiento indígena de Venezuela a través de la Genética*. Escuela de Sociología y Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 44 pp.
- GREENMAN, E. F. 1963. The upper Palaeolithic and the New World. *Current Anthropology*, 4: 41-91.
- IMBELLONI, J. 1938. Tabla clasificatoria de los indios. Regiones biológicas y grupos raciales humanos de América. *Physis*, 12: 229-249.
- LAYRISSE, M. e J. WILBERT. 1960. *El antígeno del sistema sanguíneo Diego*. Editorial Sucre, Caracas, Venezuela. 160 pp.
- LAYRISSE, M. e J. WILBERT. 1961. Absence of the Diego antigen, a genetic characteristic of early immigrants to South America. *Science*, 134: 1077-1078.
- NAGEL, R. e R. ETCHEVERRY. 1963. Types of haptoglobins in Araucanian Indians of Chile. *Nature*, 197: 187-188.
- NEEL, J. V., F. M. SALZANO, P. C. JUNQUEIRA, F. KEITER e D. MAYBURY-LEWIS. 1963. Studies on the Xavante Indians of the Brazilian Mato Grosso (MS, enviado para publicação).
- RIVET, P. 1958. *As origens do homem americano*. Anhambi, São Paulo, 132 pp.
- SALZANO, F. M. 1961. Genetics of South American Indians and the origins of American man. *Anais do 2.º "Encontros Intelectuais de São Paulo"* (no prelo).
- SALZANO, F. M. e H. E. SUTTON. 1963. Haptoglobin and transferrin types in southern Brazilian Indians. *Acta Genetica et Statistica Medica* (no prelo).

#### T A B E L A 1

*Características genéticas potencialmente valiosas para estudos antropológicos*

##### A. — Grupos sanguíneos

- |               |              |
|---------------|--------------|
| 1. — ABO      | 7. — Lewis   |
| 2. — MNSs     | 8. — Duffy   |
| 3. — P        | 9. — Kidd    |
| 4. — Rh       | 10. — Diego  |
| 5. — Lutheran | 11. — Sutter |
| 6. — Kell     | 12. — Wright |



B. — *Enzimas eritrocitários*

1. — Glucose — 6 — Fosfato Deshidrogenase
2. — Esterases
3. — Catalases

C. — *Tipos de hemoglobina*D. — *Grupos séricos*

- |                    |                      |
|--------------------|----------------------|
| 1. — Haptoglobinas | 3. — Grupo Gc        |
| 2. — Transferrinas | 4. — Grupos Gm e Inv |

E. — *Enzimas séricos*

1. — Pseudocolinesterase

F. — *Testes na saliva*

- |                      |  |
|----------------------|--|
| 1. — Secreção de ABH | 2. — Secreção de Le <sup>a</sup> e Le <sup>b</sup> |
|----------------------|--|

G. — *Testes na urina*

1. — Excreção do ácido  $\beta$ -amino-iso-butírico

H. — *Estudos citogenéticos*I. — *Cegueira para as côres*J. — *Sensibilidade à Fenil-Tio-Carbamida*

## T A B E L A 2

*Frequência do gen Hp<sup>1</sup>, do sistema sérico de haptoglobinas, em diversas populações indígenas das Américas (\*)*

<i>População</i>	<i>Hp<sup>1</sup></i>	<i>N.º de indiv. estudados</i>
<i>Ilha de Baffin, Canadá</i>		
Esquimós	0,231	67
<i>Alaska, EE. UU.</i>		
Esquimós, diversos lugares	0,294	418
Esquimós, Anaktuvuk	0,500	57
Índios, Atabascanos do Norte	0,416	202
Tlingits	0,427	82
<i>Sudoeste dos EE. UU.</i>		
Apaches	0,587	98
Navajos	0,454	263
<i>América Central</i>		
Maias	0,586	418
Não-Maias	0,574	189
Lacandons	0,839	31

(\*) Referências em: Salzano e Sutton (1963); Arends e Gallango (1962); Neel e cols. (1963); Nagel e Etcheverry (1963).



<i>População</i>	<i>H<sub>p</sub><sup>1</sup></i>	<i>N.º de indiv. estudados</i>
<i>América do Sul</i>		
Venezuela		
Mestiços	0,457	277
Maquiritare	0,342-0,610	144
Panare	0,345	32
Pemon	0,478	214
Yupa	0,205-0,780	296
Guahibo	0,674	117
Piaroa	0,771	98
Yaruro	0,644	103
Waica	0,795	139
Guiana Britânica		
Wapishana	0,553	120
Macushí	0,466	119
Acawai	0,694	87
Colômbia		
Ica	0,559	109
Páez	0,733	103
Peru		
Aimara	0,714	56
Quechua	0,739	117
Brasil		
Xavante	0,455	78
Caingáng	0,731	326
Chile		
Pehuenches	0,780	113
Mapuches	0,728	116



## OS ESTUDOS DE LINGÜÍSTICA INDÍGENA NO BRASIL \*

Aryon D. Rodrigues

(Departamento de Lingüística, Universidade de Brasília)

### I. Introdução

Não resta dúvida que a América do Sul continua, ainda hoje, sendo a região do mundo de maior ignorância acêrca das línguas nativas (Mason 1950, p. 163) e que o Brasil tem aí uma parte pelo menos proporcional à sua área geográfica. Ainda não há nenhuma língua brasileira que esteja satisfatoriamente documentada. A indigência de bons materiais ainda é praticamente a mesma de há 30 anos atrás, quando Oiticica clamava pela necessidade de fazer-se documentação metódica e de organizar-se um centro coordenador das pesquisas lingüísticas na América do Sul (Oiticica 1933, pp. 41 ss.). Antes e depois de Oiticica incontáveis têm sido os apelos pela necessidade de proceder-se, com a máxima urgência, à documentação científica dos idiomas sul-americanos. Em todos os casos, porém, tem-se tratado apenas de vozes que clamam no deserto. Pouca ou nenhuma repercussão têm tido tais apelos, por veementes que hajam sido. Um dos últimos, entre nós, é o de Darcy Ribeiro em 1957 (Ribeiro 1957). E este, mais realista e mais objetivo em suas proposições, apresenta-se com maior oportunidade de obter alguma resposta.

De fato, a principal resposta está sendo dada, presentemente, com o estabelecimento no Brasil, desde 1957, do Summer Institute of Linguistics, possibilitado pelo convênio firmado entre essa instituição e o Museu Nacional do Rio de Janeiro. Pela primeira vez, investigadores preparados com os métodos da moderna lingüística descritiva passam a estudar sistematicamente línguas indígenas do Brasil. Isto significa que nós estamos testemunhando uma mudança radical, para melhor, neste campo de estudos. No momento, encontram-se no Brasil mais de 70 membros do Summer Institute of Linguistics e é cerca de 20 o número de línguas que estão sendo estudadas em trabalho de campo. O interesse dos membros daquele Instituto não se limita, aliás, à lingüística descritiva, que é o aspecto do estudo das línguas indígenas em que eles estão dando sua mais importante

---

(\*) Relatório apresentado à Sessão de Lingüística da 5a. Reunião Brasileira de Antropologia, Belo Horizonte, junho de 1961.



contribuição, mas estende-se também à lingüística comparativa, como demonstram trabalhos apresentados à IV e à V Reuniões Brasileiras de Antropologia. A situação dos estudos de línguas indígenas brasileiras é, pois, no momento, altamente favorável e promissora.

Isto não nos deve fazer esquecer, entretanto, que, da parte dos brasileiros, a situação ainda está longe de mudar da mesma maneira. Para a operação da mudança radical, que acabamos de referir, o único meio, no presente, é o de que se está lançando mão — a importação de lingüistas estrangeiros. O Brasil mesmo continua praticamente sem lingüistas e sem lingüística. E' verdade que também aqui se começa a operar uma transformação. Mas em escala ainda muito pequena e de desenvolvimento imprevisível. A introdução do ensino de lingüística em duas ou três universidades começa a contribuir para a criação de ambiente propício à formação de pesquisadores brasileiros no setor lingüístico. A estrutura de nosso ensino superior, entretanto, é tal, que dificulta enormemente essa formação. Enquanto as universidades brasileiras não se reformarem, adotando uma estrutura em que seja viável a formação de pesquisadores, o ensino da lingüística, que agora aos poucos nelas se vai introduzindo, corre o risco de não conseguir passar de disciplina auxiliar na instrução de professôres de línguas modernas e de condenar-se, assim, a ficar alheio à tarefa de maior relevância que tem a lingüística no Brasil, que é a investigação das dezenas de línguas nativas faladas pelos índios.

## II. — *Lingüística descritiva*

1. São extremamente poucas e pobres as descrições de línguas indígenas brasileiras feitas no passado. Durante os trezentos anos da era colonial foram publicadas apenas cinco gramáticas: duas do Tupinambá ou Tupi antigo (Anchieta 1595, Figueira [1621]), duas do Guaraní (caso em que uma é readaptação e ampliação da outra: Ruiz de Montoya 1640, Ruiz de Montoya e Restivo 1724) e uma do Kipeá (Kiriri: Mammiani 1699). Há ainda uma gramática inédita do Tupi (Língua Geral) do Norte do Brasil, no século XVIII, cujo manuscrito se acha na Biblioteca da Universidade de Coimbra. Essas gramáticas, fruto do trabalho de missionários, precederam ao desenvolvimento de uma atitude científica em relação às línguas e apresentam, em maior ou menor grau, de acôrdo com a habilidade de seus autores, os prejuízos comuns a tôdas as gramáticas antigas, feitas à base das descrições clássicas do grego e do latim.

2. No século XIX publicaram-se no Brasil mais quatro gramáticas, das quais as três primeiras (Faria 1858, Magalhães 1876, Sympton 1877) são descrições muito rudimentares do Tupi amazônico (Nheengatú) e a quarta (Batista Caetano 1879) é uma reinterpretação do Guaraní à base de material escrito nos séculos XVII e XVIII. E' só no fim



dêsse século, porém, que aparece um tratamento objetivo, mais ou menos independente da tradição gramatical das línguas européias, de uma língua indígena brasileira: é o estudo da língua Bakairí por Karl von den Steinen (1892). Esse estudo serviu de inspiração e exemplo ao melhor trabalho já produzido por um brasileiro sobre uma língua indígena: a gramática e coleção de textos do Kaxinawá por J. Capistrano de Abreu (1914).

3. Embora nem a gramática de von den Steinen, nem a de Capistrano de Abreu satisfaçam a muitos requisitos da moderna lingüística descritiva (que elas precederam de muitos anos), podiam ambas ter provocado uma mudança radical nos estudos das línguas indígenas brasileiras. Steinen e Abreu puseram completamente de lado a preocupação imediatista de formular regras para eventual aprendizado prático sofrível da língua em questão, para descrever, como descreveram, cientificamente, tão objetivamente quanto lhes foi possível, as línguas que tiveram ocasião de documentar. As descrições de ambos são baseadas antes de tudo, como se requer das descrições modernas, em textos nativos, e a de Abreu é acompanhada da maior coleção de textos indígenas que já se editou no Brasil. À benéfica influência de Steinen deve-se ligar também, por certo, o notável estudo do Taulipáng por Koch-Grünberg (1928), igualmente baseado em apreciável coleção de textos. Mas a maioria das gramáticas publicadas depois de Steinen ignoraram, lamentavelmente, a orientação dada por aquele notável pioneiro. Assim é que se publicaram nas primeiras décadas dêste século quatro gramáticas do Tupi amazônico (Tastevin 1910, Fernandes 1924, Cunha 1927, Stradelli 1929) que quase nada acrescentaram ao conhecimento da estrutura dessa língua. Outras descrições, em geral bastante deficientes, foram feitas também de línguas diversas, por exemplo, do Kayapó (Sala 1914), Kaingáng (Barcatta de Valfloriana 1918, Hanke 1950), Xipáya (Nimuendajú 1923-24), Xerente (Vianna 1928), Mundurukú (Strömer 1932), Mehim (Pompeu Sob. 1930), Tembé (Rice 1934), Karajá (Palha 1942), Tukúna (Alviano 1944), Boróro (Rondon e Faria 1948), Paresí (Mello 1942, Rondon e Faria 1948), Tukáno (Giacone 1949), Krëyé (Boudin 1951).

Há entretanto trabalhos descritivos que se destacam pelo esforço de atingir uma maior profundidade de análise, embora deficientes por carência de métodos ou técnicas descritivas apropriadas: a gramática do Boróro por Colbacchini (1925) e por Colbacchini e Albisetti (1942), as observações sobre o Kaingáng por Mansur Guérios (1942), as descrições do Tupinambá por Rodrigues (1953, 1955) e Lemos Barbosa (1956). Atendem às exigências da lingüística descritiva moderna o esboço gramatical do Krahó por Olive Shell (1952), a descrição do Waiwai pelos irmãos Hawkins (1952, 1953) e, em parte, também as notas sobre o Xokleng (Kaingáng) por J. Henry (1935, 1948).



5. Da resenha histórica feita nos parágrafos anteriores, resulta que é muito pouco o que foi feito, em matéria de descrição de línguas brasileiras, até o meio do século XX. Mal chega a vinte o número de línguas que foram contempladas ainda que com más tentativas de descrição. Descrição que satisfaça às exigências da moderna lingüística descritiva não existe nenhuma além das já mencionadas do Krahó e do Waiwai (mas a primeira se baseia em material muito limitado e a última ainda não foi completada).

Há, entretanto, trabalhos em andamento, que prometem considerável alteração nesse estado de coisas. O fato mais notável nesse sentido é, por certo, o já mencionado trabalho do Summer Institute of Linguistics, que vem atuando no Brasil desde 1957. Os membros do Instituto já abordaram, até o presente, o estudo descritivo de quase vinte idiomas. Os primeiros resultados das suas investigações, em sua maioria de natureza descritiva, já estão programados para publicação. Incluem estudos preliminares ou mais desenvolvidos das seguintes línguas: Terena, Irantxe, Kaingáng, Hixkaryana, Ofayé, Kokáma, Apinayé, Xavante, Boróro, Maxakalí, Karajá, Guaraní, Guajajara, Sataré (Maué), Nambikwára, Paresí, Mura, Mundurukú, Urubú.

O autor do presente relatório tem dois estudos prontos para publicação — uma descrição do Tuparí e um estudo fonológico do Tupinambá.

6. Se quisermos ser rigorosos — e não há outra atitude, se pretendemos levar a sério os estudos lingüísticos — e declarar-nos satisfeitos só com trabalhos descritivos que atendam aos requisitos de documentação e análise da lingüística moderna, temos de reconhecer que só agora e sobretudo devido à atividade dos membros do Summer Institute of Linguistics, é que se começam a fazer, no Brasil, estudos científicos de lingüística descritiva. As línguas indígenas que estão sendo estudadas adequadamente são quase exclusivamente aquelas às quais se estão dedicando membros daquele instituto (além das mencionadas no parágrafo anterior, também Krahó, Kaiwá, Parintintin, Fulniô ou Iaté). O autor do presente relatório está dedicando-se ao estudo da língua dos índios da Serra dos Dourados, no Paraná ("Xetá").

7. Um exame da distribuição geográfica das línguas investigadas pelos membros do Summer Institute of Linguistics mostra que há, no momento, pelo menos duas áreas importantes que ainda não foram atacadas por aquêles lingüistas: a do alto Xingu e a do Guaporé. A primeira tornou-se, nos últimos anos, uma das áreas indígenas de mais fácil acesso, o que, se por um lado possibilitou o trabalho de vários etnólogos entre os índios, por outro lado tem contribuído para uma rápida depopulação, estando já algumas das línguas aí faladas na iminência de desaparecimento (por exemplo, Auetí e Trumaí). A outra área, a do Guaporé, ainda de difícil acesso, também está contudo sofrendo transformação muito rápida,



achando-se grande parte dos povos indígenas aí estabelecidos a caminho da extinção. Aí, como no Xingu, há povos de várias filiações lingüísticas, mas que parecem compartilhar de muitos traços culturais comuns; ao contrário dos do Xingu, porém, os do Guaporé são quase todos desconhecidos não só para o lingüista, mas também para o etnólogo. Da área do Xingu a melhor documentação lingüística continua sendo a do Bakairí, por von den Steinen, publicada há 70 anos. Do Guaporé só há a nossa descrição do Tuparí, baseada no material colhido por Caspar, a qual, entretanto, apresenta muitas lacunas. Ambas as áreas estão a exigir, pois, a máxima atenção em qualquer nôvo planejamento de pesquisas lingüísticas no Brasil.

### III — *Lingüística comparativa*

1. Os estudos lingüísticos comparativos dependem diretamente dos trabalhos descritivos. Onde não há boas descrições, não pode desenvolver-se satisfatoriamente a lingüística comparativa, da qual dependem as classificações de línguas e povos. A grande dificuldade da comparação lingüística na América do Sul sempre foi e continua sendo a quase absoluta falta de descrições convenientes. Se, como acabamos de ver, só no presente começam a realizar-se, no Brasil, estudos descritivos de línguas indígenas, não custa reconhecer que só daqui em diante é que poderão desenvolver-se os estudos comparativos. O progresso dêstes dar-se-á à medida em que forem aparecendo descrições científicas das línguas que agora começam a ser investigadas.

2. As perspectivas para a lingüística comparativa no Brasil — como em tôda a América do Sul — são, aliás, relativamente modestas. Se nos dedicarmos intensivamente, nos próximos anos, à documentação e descrição das línguas ainda existentes no país, poderemos documentar, no máximo, umas 50 línguas. Este número representa menos de um quinto das línguas que outrora foram faladas em território brasileiro (Loukotka arrolou, em 1939, 240 línguas brasileiras, das quais êle então tinha notícia; grande quantidade de línguas, entretanto, deve ter desaparecido, sobretudo no Brasil Oriental, sem ter deixado qualquer notícia; de algumas poucas Loukotka ainda não conhecia as notícias existentes em 1939; outras, ainda, tornaram-se conhecidas só depois dêsse ano). A lingüística comparativa só será aplicada, pois, em tôda a extensão desejável, a uma fração das línguas brasileiras; a maioria dessas línguas não poderá, infelizmente, beneficiar os estudos comparativos e classificatórios.

3. Não obstante a falta de documentação adequada, é verdade que têm sido realizados desde há mais de meio século estudos comparativos e que quase tôdas as classificações dos índios brasileiros se têm baseado nessas comparações. Essas classificações, entretanto, são em grande parte



precárias em vista da precariedade da base em que assentam. O que não quer dizer, porém, que elas sejam de todo falsas. As afinidades mais evidentes entre as línguas deixam-se verificar mesmo à base de informações deficientes. Assim é que boa parte dos grandes agrupamentos reconhecidos nas várias classificações subsistirão certamente quando se puderem rever essas classificações com base em melhores documentos. É a verificação do parentesco mais remoto (por exemplo, entre grupos como o Tupí e o Karíb ou o Aruak), bem como dos detalhes do parentesco (por exemplo, as relações das línguas Karíb entre si, ou das Aruak entre si) que mais sofre com a falta de documentação adequada. Por essa razão, na grande maioria dos casos, os agrupamentos dentro das famílias lingüísticas brasileiras têm sido predominantemente geográficos, deixados de lado, em geral, quaisquer critérios lingüísticos.

4. A certeza de que, para a maioria das línguas indígenas brasileiras, não há mais possibilidade de fazer-se documentação adequada, impõe-nos, entretanto, a necessidade de procurar aproveitar ao máximo as informações acumuladas até o presente, por mais precárias que sejam. É isto que justifica os esforços empreendidos recentemente por vários lingüistas (Swadesh, Shafer, Mattoso Câmara Jr., Rodrigues) em aplicar técnicas comparativas a grupos de línguas, diante dos quais recuaria escandalizado qualquer comparativista afeito só aos estudos indo-europeus ou semíticos ou algonquinos. É claro que para obter resultados válidos com base em fontes tão precárias, é necessário proceder-se com particular cautela. Esta, contudo, não deve ser exagerada ao ponto de inibir-nos de lançar mão do pouco de que dispomos acêrca de tantas línguas.

5. O valor das listas de palavras, que constituem, para a maior parte das línguas, a única informação disponível, é aliás muito relativo. Esse valor depende muito de circunstâncias estranhas ao ato de registrar uma amostra lingüística. Se uma língua dada, de que só dispomos de uma dúzia de palavras, pertence a um grupo de línguas pouco diferenciadas entre si, e uma ou mais destas são melhor conhecidas, então a pequeníssima amostra de vocabulário servirá para evidenciar a filiação daquela língua a esse grupo. Se, porém, a língua tão parcamente conhecida só tivesse tido parentes remotos, no momento em que se registrou a amostra, então é muito provável que esta não esteja em condições sequer de fazer sonhar com os parentescos realmente existentes. Assim, uma lista de doze palavras grosseiramente transcritas nos dá a certeza de que o que von Ihering chamou de Noto-Botocudo é uma língua da família Tupí-Guaraní. Dessa maneira, em muitos casos, documentos que estaríamos inclinados a desprezar por extremamente pobres, permitem decisões seguras e substituem, até certo ponto, documentação melhor e mais farta que, embora desejável, não mais se pode obter.



6. Uma das tarefas da lingüística comparativa no Brasil é, portanto, o reexame de todo o material acumulado nestes quatro séculos e o esforço por tirar dêle o que êle pode dar para a elucidação das relações entre as línguas indígenas. Outra tarefa é ir aproveitando os resultados dos estudos de lingüística descritiva, que se estão iniciando em bases tão amplas, como vimos, e a partir dêles rever e aprofundar os estudos comparativos e classificatórios já realizados.

Um grande estímulo para o reexame das comparações e classificações deve constituir a ousada classificação apresentada por Swadesh em 1959. Apresentam-se aí tantas conexões inesperadas que, ainda que essas conexões não venham a subsistir após um exame mais detalhado, êsse trabalho exercerá função extremamente salutar, se fôr encarado como uma espécie de desafio aos pesquisadores. Isto já seria um grande mérito da classificação de Swadesh. Entretanto, é bem provável que muitas das novas relações denunciadas por seu teste léxico-estatístico venham a ser confirmadas por investigações mais extensivas.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abreu, J. Capistrano de, *rã-txa hu-ni-ku-ĩ: grammatica, textos e vocabulario caxinauás*. Rio de Janeiro. 1914.
- Alviano, Fidelis de, "Gramática, dicionário, verbos e frases e vocabulário prático dos índios Ticunas". *Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Bras.* 183. 3-194. 1944.
- Anchieta, Joseph de, *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Coimbra. 1595.
- Anônimo, *Grammatica da lingua geral do Brazil*. MS 69 da Biblioteca da Universidade de Coimbra (1a. parte), 223 + (3) pp.
- Barbosa, A. Lemos, *Curso de Tupi antigo*. Rio de Janeiro. 1956.
- Barcatta de Valfloriana, Mansueto, "Ensaio de grammatica Kainjgang". *Rev. do Museu Paulista* 10. 529-563. 1918.
- Boudin, Max H., "Apontamentos para um estudo da lingua Krê-yé. *Verbum* 7. 557-628. 1951.
- Colbacchini, Antonio, *I Bororos orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso (Brasile)*. (Parte terza: "Grammatica della lingua degli Orarimugudoge". 55 pp.). Torino. [1925].
- Colbacchini, Antonio, e Albisetti, César, *Os Boróros orientais Orarimogodoge do planalto oriental de Mato Grosso*. São Paulo. 1942.
- Cunha, Quintino, "Apontamentos gramaticais sôbre o ïeienga-tú". *Rev. de Língua Portuguesa* 47. 97-141. 1927.
- F[aria], F. R. C. de, *Compendio da lingua brazilica*. Pará. 1858.
- Fernandes, Adauto de Alencar, *Gramática Tupí*. Fortaleza. 1924.
- Figueira, Luís, *Arte da lingua brasílica*. Lisboa. [1621].
- Giacone, António, *Pequena gramática e dicionário da lingua Tucana*. Manaus. 1940.
- Hanke, Wanda, "Ensayo de una gramática del idioma Caingangue de los Cainganges de la 'Serra de Apucarana', Paraná, Brasil". *Arquivos do Museu Paranaense* 8. 65-146. 1950.



- Hawkins, W. Neill, *A fonologia da língua Uáiuái*. São Paulo. 1952.
- Hawkins, W. Neill, e Hawkins, Robert E., "Verb inflections in Waiwai (Carib)". *Intern. Journal of Amer. Linguistics* 8. 172-211. 1953.
- Henry, Jules, "A Kaingang text". *Intern. Journal of Amer. Linguistics* 8. 172-218. 1935.
- Henry, Jules, "The Kaingang language", *Intern. Journal of Amer. Linguistics* 14. 194-204. 1948.
- Koch-Grünberg, Theodor, *Vom Roroima zum Orinoko*, 4. Band: *Sprachen*. Stuttgart. 1928.
- Loukotka, Chestmír, "Línguas indígenas do Brasil". *Rev. do Arquivo Municipal* (São Paulo) 54. 147-174. 1939.
- Magalhães, Couto de, *O selvagem* (I: "Curso da lingua geral segundo Ollendorf"). Rio de Janeiro. 1876.
- Mammiani, Luis Vincencio, *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri*. Lisboa. 1699.
- Mansur Guérios, Rosário Farani, "Estudos sôbre a língua Caingangue". *Arquivos do Museu Paranaense* 2. 97-178. Curitiba. 1942.
- Mason, J. Alden, "The languages of South American Indians". *Handbook of South American Indians* (J. H. Steward, ed.) 6. 157-317. Washington. 1950.
- Mattoso Câmara Jr., J., *Alguns radicais jê*. Rio de Janeiro. 1959.
- Nimuendajú, Curt "Zur Sprache der Sipaia-Indianer". *Anthropos* 18-19. 836-357.
- Nogueira, Batista Caetano de Almeida, "Esbôço grammatical do Abãñê ou lingua guarani, chamada tambem no Brazil lingua tupi ou lingua geral, propriamente Abañeênga". *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro* 6. 1-90. 1879.
- Oiticica, José, "Do método no estudo das línguas sul-americanas". *Boletim do Museu Nacional* (Rio de Janeiro) 9. 41-81. 1933.
- Palha, Luís, *Ensaio de gramática e vocabulário da língua Carajá falada pelos índios remeiros do rio Araguaia*. [Rio de Janeiro]. 1942.
- Pompeu Sobrinho, Th., *Merrime (índios canellas): ethnographia, grammatica e vocabulario*. Fortaleza. 1930.
- Ribeiro, Darcy, *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro. 1957.
- Rice, Frederick John Duval, "O idioma Tembê (Tupi-Guarani)". *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 26. 109-180. 1934.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna, "Morfologia do verbo tupi". *Letras* (Curitiba) 1. 121-152. 1953.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna, "Morphologische Erscheinungen einer Indianersprache". *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 7. 79-88. 1955.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna, "Die Klassifikation des Tupi-Sprachstammes". *Proceedings of the 32nd Intern. Congress of Americanists* 679-684. 1958.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna, "Classification of Tupi-Guarani". *Intern. Journal of Amer. Linguistics* 24. 231-234. 1958.
- Rondon, Cândido M. S., e Faria, João Barbosa de, *Esbôço gramatical e vocabulário da língua dos índios Borôro*. Rio de Janeiro. 1948.
- Rondon, Cândido M. S., e Faria, João Barbosa de, *Esbôço gramatical, vocabulário, lendas e cânticos dos índios Ariti (Parici)*. Rio de Janeiro. 1948.
- Ruiz [de Montoya], Antonio, *Arte y bocabulario de la lengua Guarani*. Madrid. 1640.
- Ruiz de Montoya, Antonio, e Restivo, Paulo, *Arte de la lengua Guarani*. S. Maria la Mayor. 1724.



- Sala, Antonio Maria, "Essai de grammaire Kaiapó, langue des indiens Kaiapó, Brésil". *Anthropos* 9. 233-240. 1914.
- Shell, Olive, "Grammatical outline of Kraho (Ge family)". *Intern. Journal of Amer. Linguistics* 18. 115-129. 1952.
- Steinen, Karl von den, *Die Bakairi-Sprache: Wörterverzeichnis, Sätze, Sagen, Grammatik*. Leipzig. 1892.
- Stradelli, E., "Vocabulários da língua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de grammatica nheênga-umbuê-sáua miri e seguidos de contos em língua geral nheêngatú poranduua". *Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Bras.* 158. 9-768. 1929.
- Sympson, Pedro Luiz, *Grammatica da lingua brazilica geral fallada pelos aborigenes das provincias do Pará e Amazonas*. Manaus. 1877.
- Strömer, Chrysostomus, *Die Sprache der Mundurukú*. Viena. 1932.
- Swadesh, Mauricio, *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. México. 1959.
- Tastevin, G., *La langue tapîhiya dite tupi ou neêngatú (belle langue): grammaire, dictionnaire et textes*. Viena. 1910.
- Vianna, Urbino, "Ligeiras notas para a grammatica Akuen". *Rev. Inst. Hist. e Geogr. Bras.* 155. 49-95.

\*

\* \*

*Comentário do co-relator J. Mattoso Câmara Jr. ao Relatório (parte geral) do Prof. Aryon Dall'Igna Rodrigues*

O excelente Relatório do Prof. Aryon, tão lúcido e preciso, toca em vários pontos importantes e complexos da situação atual da lingüística indígena entre nós.

Na impossibilidade de focalizá-los todos, limito-me a uma breve referência a quatro desses pontos, que considero essenciais.

O primeiro é quanto à importância relativa dos pesquisadores e estudos no passado. O histórico de uma disciplina exige de quem o faz a tarefa de hierarquizar os nomes e os trabalhos em vez de uma simples enumeração cronológica. O Prof. Aryon bem o compreendeu; mas eu gostaria de destacar, na apreciação estimativa que êle brilhantemente nos deu, as figuras de Karl von den Steinen e Capistrano de Abreu. Elas foram, em verdade, os dois pontos altos da lingüística indígena no passado. Steinen desenvolveu com notável segurança uma pesquisa de lingüística histórica, manejando as técnicas lingüísticas correspondentes com uma segurança e consciência que outros não tiveram: compreendeu a necessidade de estabelecer correspondências fonéticas (as chamadas "leis fonéticas"), enquanto os seus contemporâneos e predecessores imediatos se limita-



vam a deduzir cogações pela relativa semelhança da estruturação fonética das formas. Ora, as correspondências fonéticas são a pedra angular da gramática comparativa e provam uma cogação mesmo quando há pouca ou não há nenhuma semelhança fonética.

Se Steinen assim se destacou na lingüística histórica, Capistrano de Abreu se salientou na lingüística descritiva: êle compreendeu as condições essenciais da descrição lingüística pelo uso sistemático de um informante determinado, pela objetividade do registro e pela isenção de influir no nativo com idéias de línguas ocidentais que, uma vez imprudentemente lançadas no inquerito, perturbam o informante e o levam à perplexidade e ao erro.

E' claro que as técnicas dêsses dois grandes lingüistas estão ultrapassadas e já só tem um valor histórico, mas que é de justiça salientar como marcos que foram no progresso de nossa ciência.

Isso me leva a um segundo ponto do Relatório, que é a apreciação da cooperação que está dando o *Summer Institute of Linguistics* ao desenvolvimento dos estudos lingüísticos atualmente entre nós. Mediante um convênio com o Museu Nacional, está uma equipe de lingüistas daquele Instituto trabalhando no campo e levantando um material de grande valor. Às palavras do Prof. Aryon quero acrescentar o meu testemunho como orientador dos planos e pesquisas lingüísticas no Museu Nacional. Os lingüistas do *Summer Institute* estão desenvolvendo em profundidade as descrições das nossas línguas indígenas ainda existentes e manipulando os resultados para fins comparativos dentro de excelente técnica.

E aqui está o terceiro ponto que desejo ressaltar: a necessidade de desenvolver os estudos de lingüística indígena com a atenção voltada simultaneamente e exclusivamente para os polos da descrição e da comparação lingüística. A descrição nos dará a informação exata e interpretativa das estruturas lingüísticas indígenas, e a comparação nos permitirá um trabalho de síntese classificatória que ultrapassa as lindes da lingüística e vai servir de instrumento de trabalho para a antropologia cultural indígena.

Há nesse particular o problema delicadíssimo da interdependência entre descrição e comparação e das dificuldades de fazê-las sem a precedência da primeira, que relegaria a comparação, de necessidade tão premente, para um futuro distante. Mas deixo êsse problema para o tema de comentário da co-relatora, Dra. Sarah Gudschinsky, que se vem preocupando com êle e tem a respeito idéias nítidas e seguras num "saber de experiência feito".

Passo, portanto, ao quarto e último ponto que aqui quero abordar.

O auxílio que nos está prestando o *Summer Institute*, valiosíssimo que é, não nos libera da obrigação de procurar constituir uma equipe de lingüistas nossos, tècnicamente capazes de cooperar com os do *Institute* e afi-



nal ocupar a posição na lingüística indígena brasileira. Não podemos ficar indefinidamente na dependência dos lingüistas estrangeiros, nossos amigos, e êles são os primeiros a reconhecê-lo e declará-lo.

Neste particular o quadro que defrontamos está se tornando atualmente mais promissor para êsse desiderato. A lingüística é lecionada há dez anos apenas, e exclusivamente aí, na Faculdade Nacional de Filosofia, do Rio, sob o aspecto de disciplina auxiliar (não cátedra) dos cursos de Letras. No ano passado, porém, foi estabelecido o seu ensino na Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, ficando a cargo do nosso eminente colega Aryon Dall'Igna Rodrigues, Relator desta Sessão. E sei que está programada para o currículo futuro da Faculdade de Filosofia da Universidade do Ceará, e está sendo motivo de cogitação na Universidade de Minas Gerais e na do Pará. Isto amplia o campo e o recrutamento de lingüistas brasileiros, abrindo aos nossos estudos perspectivas, até econômicas, nesse campo.

E' preciso apenas estender o ensino da matéria aos cursos de Ciências Sociais, porque os alunos de Letras são mais naturalmente levados à especialização em português, línguas clássicas, línguas românicas e línguas germânicas, enquanto os de Ciências Sociais encontrarão na lingüística indígena uma compreensível maior motivação.

Por outro lado, o arcabouço do nosso ensino universitário, como uma traquitana colonial, complexo, pesado e rígido, não favorece a formação integral de pesquisadores lingüistas, propiciando somente uma iniciação técnica (de certo importante) na matéria. Neste particular, porém, a Divisão de Antropologia do Museu Nacional, dirigida com lúcida sabedoria por Luís de Castro Faria, criou um Setor Lingüístico, que tem como uma de suas tarefas a formação de pesquisadores em lingüística, recrutando-os dos alunos e ex-alunos das nossas Faculdades de Filosofia. Aí encontrarão êles, mediante a inscrição como estagiários do Museu, um ambiente para sua formação lingüística mediante cursos extraordinários intensivos, seminários, leituras dirigidas, tarefas de estudo e pesquisas orientadas. O Setor Lingüístico do Museu Nacional conta para isso também com a cooperação do *Summer Institute* nos termos do Convênio firmado entre as duas instituições. Quero por isso salientar neste despretenso comentário que está criado, no Museu Nacional, um serviço catalisador na preparação e formação de lingüistas nossos, que será (quem sabe?) a semente de uma escola lingüística brasileira. Não nos esqueçamos que foi pela pesquisa das línguas indígenas, organizada por Boas, com o auxílio técnico e ulterior desenvolvimento de Sapir e Bloomfield, que se foi pouco a pouco constituindo a hoje tão brilhante escola lingüística norteamericana, de que o *Summer Institute*, que conosco coopera, é uma apreciável parcela.

Era o que tinha a dizer.



*Contribuição de Sarah C. Gudschinsky, co-relatora da Sessão de Linguística da V Reunião Brasileira de Antropologia*

Como membro do *Summer Institute of Linguistics*, gostaria, em primeiro lugar, de agradecer as generosas palavras do Prof. Aryon D. Rodrigues e do Prof. Mattoso Câmara Jr. Consideramos um prazer e um privilégio fazer pesquisas no Brasil, país cujo grande número e variedade de línguas o tornam um paraíso para os lingüistas.

Nesta ocasião desejo tecer comentários especialmente sobre uma questão que foi mencionada apenas brevemente no relatório do Prof. Rodrigues, a saber a tensão entre nosso desejo de fazer estudos comparativos o mais cedo possível e o desejo de aguardar melhores dados já em preparo.

Como ilustração dêste problema, eu gostaria de fazer um relato provisório do "survey" tupí. Os srs. estarão lembrados de que, há dois anos, apresentamos à IV Reunião em Curitiba um plano de levantamento das línguas tupí ainda faladas no Brasil. Êste levantamento já foi iniciado. Presentemente estão arquivados dados de levantamento de nove variedades locais de Guaraní, bem como de Xetá, Parintintin, Diahoi, Mundurukú, Sataré, Apiaká, a Língua Geral falada no rio Andirá, Urubú e Guajajara.

Dêstes dados será possível tirar algumas conclusões provisórias acerca do parentesco destas línguas e da história de sua evolução. Eu gostaria de dar alguns breves exemplos para indicar a natureza dos estudos que poderão ser feitos, incluindo diferenciação dialetal interna, a evolução de um aspecto da estrutura fonológica, e o parentesco postulado para uma língua.

Por exemplo: um exame prévio do material guaraní indica que há evidência para a divisão tradicional do Guaraní brasileiro em três dialetos centralizados no sul do Mato Grosso, no Rio Grande do Sul e em São Paulo.

Com os materiais já disponíveis será possível demonstrar alguns desenvolvimentos interessantes em Guajajara: o sistema fonêmico desta língua tupí difere do padrão tupí mais comum no fato de que há sete em vez de seis vogais orais, mas nenhuma vogal nasal. E' claro que, na época em que desapareceram as vogais nasais, a vogal central baixa oral diferia em qualidade da vogal central baixa nasal. Êste contraste de qualidade é mantido. As outras vogais nasais eram mais semelhantes às suas contrapartes orais, com as quais elas se confundiram ao perder-se a nasalização. Na mesma linha evolutiva, o Guajajara perdeu os alofones oclusivos das consoantes nasais.

O caso mais interessante é talvez o Mundurukú. Esta língua — uma das mais divergentes dentre as que têm sido consideradas aparentadas ao Tupí — apresenta semelhanças de estrutura e vocabulário tanto com



o Tupí quanto com o Jê. Os materiais disponíveis presentemente permitirão uma exploração provisória do problema da filiação desta língua. E' ela básicamente tupí com elementos emprestados do Jê? Ou é primariamente jê com elementos emprestados do Tupí? Ou é talvez parte dum agrupamento maior que inclui tanto o Jê como o Tupí?

A resposta a estas perguntas requer cuidadosa comparação (e reconstrução) tanto com línguas tupí como com línguas jê.

E' neste ponto que se torna evidente a tensão. Embora gostássemos muito de ter estudos imediatos dêstes problemas, parece-me prematuro publicar tais estudos. Já estão em andamento análises completas do Kaiwá e do Guaraní do Rio das Cobras, assim como do Mundurukú, Parintintín, Sataré, Guajajára e Xetá (o trabalho do Prof. Rodrigues). Além disso, será possível no corrente ano estabelecer equipes de pesquisa junto aos Urubú e Asuriní e estender os levantamentos aos Tapirapé, bem como, possivelmente, a grupos do alto Xingu e do Guaporé.

Com êstes dados mais completos poder-se-ão elaborar, em base firme, estudos de valor permanente.

E' claro, entretanto, que estas considerações não afetam o valor de estudos imediatos baseados em materiais publicados de línguas que já não são mais faladas. De especial utilidade é um estudo do tipo daquele apresentado a esta Reunião por Yonne Leite, o qual, comparando dados registrados por Nimuendajú com os mesmos dados colhidos mais recentemente por um lingüista treinado, deu-nos uma medida da validade dos demais vocabulários de Nimuendajú.







## PROYECCIONES FILOSÓFICAS DE ALGUNAS TEORÍAS ETNOLINGÜÍSTICAS CONTEMPORANEAS

*Germán Fernández Guizzetti*

(Universidad Nacional del Litoral — Universidad Católica de Santa Fe)

### TERCERA PARTE

#### BENJAMIN LEE WHORF (*continuación*)

*"On Psychology". Importancia de lo psíquico en la comprensión de lo cultural:* Benjamín Lee Whorf ha sido uno de los pocos lingüistas que, siguiendo la línea trazada por el pensamiento de Franz Boas y de Edward Sapir, vió con plena claridad cómo el estudio de los fenómenos sicosociales de índole intelectual y abstracta constituían una labor eminentemente interdisciplinaria, la cual requería la colaboración de la sicología con miras al acabado tratamiento del objeto.

Quizá la clave para comprender el posterior pensamiento de este autor radique en un breve escrito que quedara inédito hasta que John B. Carroll lo diera a conocer en su recopilación de los trabajos de Whorf. Estos breves apuntes titulados "On Psychology" permiten comprender muchos aspectos del pensamiento whorfiano y algunas de sus desviaciones. En efecto, de haber permanecido fiel a los principios que estableciera en dicho estudio, ciertamente no habría caído ni en el reduccionismo que lo llevara a postular un condicionamiento pan-lingüístico de todo hecho cultural, ni en los excesos y vacilaciones a los que lo condujo su relativismo de base lingüística.

En esta breve monografía Whorf no sólo se refiere a la necesidad de un punto de vista interdisciplinario, sino que se pronuncia concretamente por la utilización de la sicología con un propósito determinado: el de lograr la comprensión del fenómeno cultural y en especial de aquellos correlatos que, en la esfera del significado, subyacen a toda forma lingüística.

"La sicología ha desarrollado un campo de investigación que puede sin duda alguna ser útil y valioso en sí mismo, pero que arroja poca o ninguna luz en los problemas de la mente o del alma humana normal. Quien quiere comprender plenamente las leyes y para así decirlo la topografía de lo interior, de la vida mental interna, puede aprovechar mucho más fácilmente, y como si la Sicología no existiera, del acervo cog-



noscitivo de su sentido común, simpatías, intuiciones y juicios vernáculos" (pág. 82).

Por otra parte, Whorf no cayó en esa especie de adhesión fideísta al conductismo, propia de tantos especialistas norteamericanos. Al respecto opinaba que su verdadero carácter no transcendía las viejas posturas en sicología experimental aun cuando acentuara su aspecto empírico: "creo personalmente que en muchos sentidos consiste [el conductismo] en mejorar la vieja escuela: y que ha ampliado nuestros conocimientos en ciertos campos. Nos ha mostrado cómo la conducta puede ser condicionada por medios físicos, pero siguiendo las mismas líneas de siempre, aunque proporcionando explicaciones más sistemáticas. Ha hecho que resulte evidente el que podamos *condicionar* con o contra la cooperación de consideraciones verdaderamente síquicas. Esto puede ser cierto, pero en lo que estamos particularmente interesados es en el condicionamiento con la cooperación y según las peculiares leyes de lo síquico" (pág. 83).

Por supuesto, nuestro autor no se hace ninguna ilusión acerca de la forma en que lo síquico es concebido por los conductistas. No deja de criticar acertadamente el exagerado fisiologismo de dicha escuela, aunque por otra parte no ignore la importancia de los factores biológicos como presupuesto fundamental de lo síquico (pág. 84). Por ejemplo, opina acerca de Watson que "su error consiste en... no darse cuenta, o al menos en no poner énfasis, en el hecho de que el aspecto lingüístico del pensamiento no es un proceso organizado biológicamente, "habla" o "lenguaje", sino un tipo de organización de índole cultural: un idioma" (pág. 85).

En contra de la dogmática posición adoptada por "Bloomfield Whorf es conciente de que el dogma psicológico conductista no podía ayudar ni al antropólogo ni al lingüista en la comprensión de sus datos.

En un párrafo lleno de ironía afirma muy suelto de cuerpo que es preferible buscar en las novelas y relaciones de viajeros ayuda para la comprensión de ciertos fenómenos culturales de índole eminentemente síquica, que hacerlo en los libros de sicología inspirados en el conductismo, es decir en una sicología que "ha elegido seguir ciertos caminos que la han extraviado, quizá en forma permanente, alejándola del campo de lo verdaderamente mental" (pág. 86). "Por otra parte, uno se siente impresionado y deprimido por la apabulladora esterilidad de la vasta masa de minucias que esta ciencia acumula y de la carencia de principios de integración" (pág. 87). Ello se debe a que "el conductismo no nos orienta acerca de cómo trabajar para situarnos realmente de acuerdo con los (fenómenos) intangibles [en la esfera] de lo humano. [Lo único que hace es]... enunciar en términos conductistas cosas ya obvias para el sentido común" (pág. 88).

En una obra sobre Etnolingüística en la cual trabajo actualmente ("Idioma, cosmovisión e interferencias culturales. Apuntes para una Et-



nolingüística (Sincronía y Pancronía) del Guaraní Común del Paraguay”) analizo con cierto detalle cómo la “falacia conductista” ha deformado el problema del significado, al reducir a una sola dos cuestiones de índole por demás diversa:

a) la de las situaciones pautadas según cultura que rodean el proceso comunicatorio;

b) la de lo estrictamente significado por un mensaje cifrado según un código o paradigmática que ambos hablantes comparten.

En dicha obra encaro el estudio diferenciado de los significados concebidos como *correlatos semánticos* de símbolos concretos, y, por lo tanto, opuestos a los correlatos situacionales.

La noción de correlato situacional ha sido expuesta y desarrollada ampliamente por la lingüista rumana Tatiana Slama-Cazacu en su obra “Langage et Contexte”. Por mi parte, diferencio y opongo ambas nociones, pues los hechos imponen una tajante y neta discriminación. Así, mientras que para cada símbolo lingüístico concreto se da *un* correlato semántico y *sólo uno*, tenemos una variedad prácticamente infinita de correlatos situacionales que, por otra parte, no corresponden a cada símbolo concreto sino a cada mensaje-enunciado. Además, así como los correlatos semánticos configuran un sistema en cuanto referidos al sistema de símbolos lingüísticos y paralelos a estos, de los correlatos situacionales puede afirmarse que, si bien teóricamente cabe suponer que constituyen un sistema en relación con el sistema de símbolos, prácticamente no puede estudiárselos sistemáticamente en cuanto correlatos sino con prescindencia de su relación con cada símbolo concreto y en cuanto fenómenos sicoculturales pertenecientes a la esfera de la cultura total que se redistribuye en cada uno de sus postadores.

Hay una razón de índole lógica para que así suceda: mientras que la relación entre un símbolo y su correlato semántico es *individual* (pág. 90), la de ese mismo símbolo con sus correlatos situacionales es *plural*, pues cada símbolo puede relacionarse con un número ilimitado de situaciones culturalmente pautadas. Mientras la relación entre un símbolo y su correlato semántico es significativa, la existente entre ese mismo símbolo y el número “n” de sus correlatos situacionales posibles según sistema es parasignificativa.

Uno de los principales responsables de la confusión entre uno y otro tipo de correlato fue el gran lingüista norteamericano Leonard Bloomfield quien, al tomar como punto de partida los presupuestos epistemológicos del conductismo, rechazó “ab initio” tratar con entidades que trascendieran el comportamiento concreto (inmediatamente observable) de los hablantes no más allá de lo estrictamente fisiológico, por más que dicho rechazo careciera de sentido y limitara gratuitamente el objeto de la



investigación. En efecto, aquellos fenómenos sicoculturales cuya consideración descarta, al ser estructurados en cuanto trascienden la conducta concreta de los hablantes (y solamente lo hacen en lo que se refiere a su motivación actual según sistema), aparecen como dos tipos de fenómenos de naturaleza diversa y que se relacionan con el mensaje y sus símbolos constitutivos en forma también diversa.

Interesa a nuestro problema el análisis que hace Bloomfield de un proceso comunicatorio típico, y, sobre todo, los términos que emplea para describir las motivaciones del hablante previo cifrado de los enunciados que habrán de configurar el mensaje, cuyas motivaciones no son — en el típico caso de Jack and Jill que figura en su clásico “Language” — sino meros fenómenos fisiológicos. Su postura conductista termina por resultar cómica cuando llega a defender que la función del lenguaje es hacer posible que una persona reaccione mientras sea otra la que recibe el estímulo. Así, “el vacío entre los cuerpos del hablante y del oyente, la discontinuidad entre los dos sistemas nerviosos, es llenado por las ondas sonoras” (pág. 91). Para concluir con la clara formulación de su dogma manifiesta: “creo que *imágenes mentales*, *sentimientos* y demás son meros términos populares para los varios movimientos corporales” (pág. 92).

Que Whorf no haya caído en esta postura es notable si se tiene en cuenta que aún hoy es aceptada en muchos sectores dentro de los Estados Unidos y si se considera también que nuestro autor al hacerlo se rebeló no sólo contra la posición de los lingüistas sino que prescindió de la presión que el pensamiento filosófico pragmatista ha ejercido sobre las búsquedas de los científicos estadounidenses, muy en especial en lo que se refiere a metainterpretación de los datos e incluso a la formulación de conclusiones provisionarias e hipótesis de trabajo.

Whorf no teme tratar con aquellos fenómenos no materiales que rodean al hecho lingüístico. Insiste en la naturaleza inconsciente — que él prefiere llamar intangible — de ciertos fenómenos de la esfera del significado (los que suele catalogar como de índole abstracta). Sin embargo, no por ello cae en el mito del subconsciente como entidad cuasi metafísica pan-explicativa, sobre todo en el del subconsciente definido en términos freudianos. Quizá a ello se deba que haya preferido calificar de intangibles en vez de inconscientes (o de subconscientes) aquellos fenómenos mentales de índole no explícita. “El sicoanálisis es una de las escuelas que realmente trata con material mental y que a veces obtiene resultados, pero que trabaja solamente en la esfera de lo anormal y de lo trastornado, y cada vez se vuelve más evidente que lo anormal no da la clave para lo normal. Más aún, está tan resueltamente determinado a tratar con intangibles que casi muestra un desprecio por el mundo exterior y vaga continuamente dentro de los dominios de lo fantasmagórico. Se halla excesivamente marcado con el sello de su fundador,



Freud, un genio errático con la facultad de percibir profundas aunque oscuras verdades. Como instrumento empírico para la clínica puede servir quizá durante algún tiempo, pero no veo como puede convertirse en medio para un escrutar científico y cuidadoso de la mente normal" (pág. 93).

Ya vimos cuán diversamente consideró Whorf a la Psicología de la Forma, cuya conexión con el estructuralismo no le fue desconocida, aunque también en este caso su adhesión se mantuvo dentro de los límites establecidos por la problemática restringida de esta escuela.

"Me parece que con la psicología de la forma se ha descubierto una verdad fundamental acerca de la mente: la importancia de las configuraciones en el dominio de lo mental. Al mismo tiempo, los psicólogos de la forma tienen a mano los múltiples datos mecánicos experimentales y personales para desarrollar esta amplia temática, la mayor parte de cuyos datos son principalmente válidos en el nivel de lo animal. Cuando tratamos de aplicar el principio configurativo a la comprensión de la vida humana inmediatamente encontramos que lo cultural y lo lingüístico (que es parte de lo cultural) y muy especialmente esto último, deben ser considerados por excelencia como el gran campo de lo configurativo en el nivel de lo humano. Aquí la psicología de la forma abandona la cuestión. Sus seguidores carecen del tiempo y del entrenamiento lingüístico requerido para penetrar este campo. Aún más, sus ideas y terminología heredadas de la vieja psicología de laboratorio son, más que un haber, una desventaja" (pág. 94).

El último párrafo de esta cita explica su interés por la aplicación de los principios de la psicología de la forma a los estudios lingüísticos, interés que se concretaría en su ya mencionada monografía "Gestalt Technique of Stem Composition in Shawnee"; estudio que en su aspecto puramente lingüístico muestra las relaciones entre la psicología de la forma, por un lado, y la lingüística y la semántica por el otro, y lo hace no sólo en teoría sino en el caso concreto de un determinado problema lingüístico.

Por otra parte, ya se vio como dicha monografía proporciona la clave para situar acertadamente su postura relativista.

Bien es cierto que sus más conocidos trabajos justifican que se lo sitúe en ese campo; sin embargo, no puede dejarse de tener en cuenta que, a través del estudio de la psicología de la forma, Whorf entrevió las limitaciones de la postura relativista, y, *por sobre todo*, que dichas limitaciones eran impuestas por la naturaleza humana no sólo biológica sino también psicológica.

El análisis de la percepción visual hecho por los psicólogos de la forma (pág. 95) no solamente lo hizo meditar acerca de estas cuestiones, sino además entrever otro problema: el de la relación *sujeto/objeto*, previo



al de la simbolización de lo conocido mediante los recursos que proporciona el acervo idiomático. La teoría de la forma le permitió concebir la relación cognoscitiva en términos de un diálogo entre el *sujeto* y el *objeto*, es decir, en manera bastante similar a la fórmula empleada por la reinterpretación neoescolástica Lovainense de los puntos de vista del existencialismo (pág. 96).

Whorf nunca llegó a efectuar la síntesis que, aquí y allá, anticipan sus dispersas monografías. Tampoco llegó a una fórmula que solucionara el problema de la comunidad sicobiológica del hombre frente a la pluralidad de cosmovisiones, la cual, por supuesto, implica una pluralidad de formas de conceptualizar lo real y también una pluralidad de esquemas lógicos. Se limita, en efecto, a afirmar ambos puntos y a hacer que la solución despunte tímidamente en los términos a que me refiriera con anterioridad, pero esa timidez que ni siquiera es animarse a afirmar, no implica que la solución entrevista no lo haya sido y en el recto sentido, al que por otra parte obligan la naturaleza misma del problema y los datos que la ciencia contemporánea nos proporciona para su solución.

#### NOTAS

- 82) BLW 1927-b, pág. 40.
- 83) Ibíd, pág. 41.
- 84) Ibíd.
- 85) BLW 1936-b, pág. 66.
- 86) BLW 1927-b, pág. 40.
- 87) Ibíd, pág. 41.
- 88) Ibíd.
- 89) Tatiana Slama Caracu, "Language et contexte", La Haya, 1961. Cfr. pág. 46.
- 90) J. N. Bochenski, "A Precís of Mathematical Logic", Dordrech (Holanda), 1959. Cfr. pág. 68.
- 91) Leonard Bloomfield, "Language", Nueva York, 1933. Cfr. págs. 26-27.
- 92) Ibíd, pág. 142.
- 93) BLW 1927-b, pág. 42.
- 94) Ibíd. págs. 41-42.
- 95) BLW 1940-a, de pág. 163 a 165. Interesan sus observaciones acerca de los factores sicobiológicos en la concepción de la espacialidad.
- 96) A. Dondeyne, "Foi chrétienne et pensée contemporaine", Louvain, 1961, y Rubén Vasconi, "Problemas de la Filosofía actual", Santa Fe, 1963.



## O ESTUDO SOCIOLOGICO DE COMUNIDADES

*Maria Sylvia Franco Moreira*

(Universidade de São Paulo)

Nossa organização social, em que pesem algumas tentativas racionalizadoras recentes, ainda está fundada, em larga medida, no princípio do ajustamento espontâneo dos componentes do sistema social, e nesse sentido, não abre possibilidades muito amplas para uma ação deliberada e conseqüente no sentido de provocar e orientar mudanças globais, que apanhem coordenadamente os diferentes setores da sociedade. Apenas em campos isolados — como a economia — seja pela natureza dos problemas que apresentam, de importância mais flagrante e mais facilmente reconhecida pelos nossos poderes constituídos, seja talvez pela maior maturidade científica e técnica nêles alcançadas, têm ocorrido tentativas sérias de regulamentação.

Apesar dêsses obstáculos que se opõem a uma ação que explore amplamente os recursos que as ciências sociais podem oferecer para a solução dos problemas de intervir na ordem social e orientar a sua transformação, os especialistas nessas disciplinas não podem, atualmente, em seus trabalhos, perder de vista êsse objetivo.

Quando consideramos o conhecimento sociológico existente sobre o Brasil, vemos que uma das áreas que conta com o maior número de trabalhos realizados, maior volume de material acumulado e grande diversificação de situações analisadas é a que se refere ao estudo de comunidades. E' um campo que se presta, como poucos entre nós, para um esforço sistematizador, no sentido de aproveitar comparativamente todo um conjunto de resultados maiores ou menores dispersos, que se referem a quase toda a extensão territorial do Brasil e que apanham as mais diferentes realidades sócio-culturais. Esse esforço é da maior importância para que se chegue a isolar, a despeito de toda a variabilidade das situações concretas estudadas, os fatores constantes que atuam no sentido, ou de preservar as formas arcaicas de integração do sistema social, ou pelo contrário, de promover uma reorganização dos componentes dêsse sistema, de modo a permitir o ajustamento à civilização urbana e industrial para que tende o Brasil.

Propondo-se um objetivo teórico de maior alcance, através dêsse estudo comparativo é possível observar como funcionam certos mecanis-



mos gerais de mudança; se poderá apreender, por exemplo, o significado relativo dos componentes sócio-culturais (tais como formas de dominação, ou atitudes e valores que orientam a ação dos membros das várias camadas sociais) e dos fatores de ordem estritamente econômica. Dado o papel primordial que, no processo de desenvolvimento, cabe a êsses últimos, é da maior importância conhecer especificamente de que maneira ocorre a sua integração com outros, de natureza extra-econômica. Isto tanto mais é preciso, quanto em tôda a ação governamental planejada temos presenciado a preocupação em remodelar as bases materiais da sociedade ou introduzir estímulos econômicos, sem a preocupação de observar como funcionam quando associados a diferentes formas de organização social. Na situação que atualmente atravessamos é da maior importância não perder de vista que a economia, ao mesmo tempo que poderoso fator de determinação das condições sociais de vida do homem, é um produto de sua capacidade criadora e não poder ser, assim, dissociada das outras soluções de ajustamento interhumano.

O estudo de pequenas comunidades é estratégico para esclarecer alguns aspectos referentes à integração entre as condições sócio-culturais e as econômicas. Apenas recentemente vêm se acentuando nas povoações e no mundo rural, as transformações tendentes a provocar o abandono dos padrões tradicionais de vida. Dêsse modo, podemos observar aí, em estado quase puro, a persistência de elementos de estabilização do sistema social, contrários a qualquer forma de mudança na estrutura de relações sociais e econômicas, ao lado da penetração de outros que se lhe opõem e que forçam a incorporação de um nôvo estilo de vida. Essa situação "in flux" é especialmente favorável para a pesquisa sociológica, pois ela permite que se conheça a importância dos diferentes fatores envolvidos (especialmente os que se referem a representações e ideologias), enquanto o ajustamento está se processando, momento em que as pessoas a êle submetidas têm conscientemente formulados os motivos e fins de sua ação e não se comportam ainda frente às novas situações de maneira semi-reativa, de acôrdo com fórmulas rotinizadas.

A consideração dessas questões da importância relativa dos diferentes componentes do sistema social no processo de mudança, nos conduz a alguns problemas de ordem metodológica referentes aos estudos de comunidade. Se êsses estudos favorecem a descoberta de certos mecanismos gerais de mudança social, não é menos verdade que para alcançar êsse objetivo é preciso sair da modalidade clássica de realização dêsses trabalhos.

Em primeiro lugar, é preciso não ficar demasiadamente prêso à preocupação em delimitar espacialmente a unidade estudada. Por trás dessa



preocupação de estabelecer de modo preciso a região de estudo, está uma perspectiva metodológica bastante freqüente em estudos de comunidade. É aquela que orienta a investigação para o conhecimento de culturas locais, procurando alcançar uma visão exaustiva do agrupamento estudado e abrangendo todos os setores da organização social. Com êsse procedimento se visa obter um quadro o mais completo possível da unidade estudada e se propõe que pela multiplicação de estudos do mesmo tipo, de acôrdo com um plano e segundo um quadro de referência geral, se chegaria a caracterizar, do ponto de vista das ciências sociais, a sociedade inclusiva, um país, por exemplo<sup>1</sup>. Subjacente a êsse ponto de vista está a idéia de que para se alcançar o conhecimento do todo é preciso abranger de modo tão completo quanto possível a variabilidade das situações particulares que o integram. Uma tal perspectiva converte o estudo de comunidade em um *método de investigação*, que pode ser unívocamente aplicado a quaisquer unidades que compõem o sistema social inclusivo, desde os aglomerados campestres e pequenas povoações até a grande metrópole, ou mesmo segmentos dela, como sejam, determinados estratos sociais tomados isoladamente da estrutura de que fazem parte.

Se escolhermos um outro enfoque metodológico, isto é, se nos propusermos apreender as conexões essenciais que basicamente moldam os elementos culturais e definem o sentido das relações sociais, a preocupação com o levantamento tão exaustivo quanto possível dos componentes da organização social e a correlata necessidade de considerar o agrupamento estudado como claramente delimitado e fechado sobre si mesmo, deixa de ser importante nos estudos de comunidade. Em contrapartida, *os objetivos teóricos da investigação é que precisam estar muito claramente formulados*. Visto como, dêste ponto de vista, a reconstrução científica da realidade não terá por objetivo descrever e explicar unidades locais, o que seria compatível com um certo sincretismo nos fatos coligidos e nas interpretações, mas visará a descoberta das determinações que fundamentalmente definem o sistema social, a investigação deverá ser cuidadosamente planejada para desvendar os mecanismos essenciais de integração dos componentes estruturais e funcionais que são relevantes para os propósitos da pesquisa. Isto coloca adequadamente a comunidade *como o objeto de um estudo*, cuja orientação será definida pelos objetivos visados e pela perspectiva metodológica correlata. É preciso notar aqui, que é essa orientação que confere sentido ao esforço sistematizador a que nos referimos nos parágrafos anteriores, e que permite o aproveitamento dos resultados obtidos nos estudos isolados sobre comunidade mediante uma reformulação que os articule tendo em vista alvos teóricos definidos.



De acôrdo com essa orientação, fenômenos ocorridos em áreas que, de acôrdo com a delimitação do âmbito de uma comunidade não seriam levados em conta, podem ser incorporados à análise e à interpretação, desde que inscritos em situação histórico-sociais do mesmo tipo, visto como o critério para a escolha das situações concretas a serem incluídas no estudo será a sua relevância tendo em vista as hipóteses específicas propostas. Isto dá ao investigador, sem que êle fique sujeito a argüição de falta de rigor técnico ou metodológico, uma maior liberdade na utilização das situações concretas capazes de elucidar os problemas que se propôs. Isto é particularmente importante quando o que se tem em mira é a observação de tendências que apenas começam a se delinear e que podem ser percebidas apenas em fenômenos discretos, que irrompem irregularmente.

Exemplificando: o pesquisador que estiver interessado nos problemas de trabalho no campo, especialmente nas áreas em que a mudança sócio-econômica tem sido menos acentuada, observará que o ajustamento entre patrão e empregado ocorre mediante relações que não são estereotipadas, sem um estatuto formal que as regule e que os limites da autoridade e da obediência são definidos tradicionalmente. A inexistência de uma codificação das relações entre patrão e empregado no campo levou mesmo um observador da importância de Caio Prado Júnior<sup>2</sup>, em sua acertada tentativa de mostrar que elas não têm um caráter feudal, a considerá-las em termos de um “mercado livre de trabalho”, afirmando que “elas se estruturam em base puramente mercantil”, isto baseando-se principalmente no caráter de empresa comercial de que se revestiu a grande exploração agrícola no Brasil. Entretanto, o quadro que êle próprio descreve, se realmente não é o de relações feudais rigidamente estereotipadas, não tem, também, o mínimo da racionalidade que caracteriza um contrato ou associação mercantil. Suas próprias observações indicam, e acertadamente, que “essas relações de trabalho nada tem de rígidas e são, pelo contrário, extremamente variáveis (...) dependendo sempre de circunstâncias ocasionais que são, em primeiro e principal lugar, as da conjuntura do mercado de trabalho”.

A primeira parte dessa afirmativa caracteriza precisamente, relações de tipo patrimonial e pode ser subscrita até o ponto em que se imputa sua fluidez à “conjuntura do mercado de trabalho”. Se a flutuação das relações entre proprietários e seus dependentes no campo fôsem predominantemente definidas por condições de mercado, elas tenderiam a uma certa padronização e equilíbrio, como resultado de uma constelação de ações que, pelo menos num grau mínimo, devem ser racionalmente orientadas. Na



verdade, essa instabilidade observada é característica do sistema de dominação de tipo pessoal vigente em nosso mundo rural, baseada no inquestionado poder de mando de uns e no dever de obediência por outros, no exercício e na aceitação de uma autoridade legítimamente reconhecida.

Se de um lado o ajustamento entre patrão e empregado não obedece a regras formalmente estatuídas, de outro estão suficientemente definidas as expectativas mútuas quanto aos vínculos pessoais que os une: o patrão exerce de modo inquestionado a sua autoridade e o empregado, de sua parte, encara o patrão como o indivíduo que recebe os seus serviços, mas lhe deve uma certa proteção. Em toda zona rural em que predomine uma ordem patrimonial, o que se observa à exaustão são relações definidas conforme o padrão acima especificado. Entretanto, ao lado delas, começam a aparecer, especialmente de parte do patrão, tipos de ação que não mais se enquadram nos padrões tradicionais. Por exemplo, em suas tentativas de racionalizar o seu empreendimento, pode fixar a dimensão das tarefas forçando os limites convencionados; ou ao definir como categóricas suas relações com empregados, frustrar as expectativas de auxílio em casos como os de doença. Situações desse tipo indicam que se delineia uma situação de mudança e que vem se afrouxando no presente os limites impostos pela tradição ao exercício da dominação. Desse modo, as relações entre proprietários rurais e seus dependentes têm lugar através da submissão de uns ao arbítrio muito fracamente regulado de outros. Quando isto assume formas mais agudas, podem aparecer condições que levem, pelo menos temporariamente, ao rompimento do padrão de integração entre patrão e empregado acima descrito. Situações que permitam captar esse incipiente processo de mudança para uma forma mais impessoal e racionalizada, são esporádicas e transitórias, ocorrendo ainda, na maior parte dos casos, a recomposição da antiga modalidade de ajustamento, tão logo sejam submetidos a controle as situações que motivaram o conflito. Metodologicamente, nada obsta a que se incorpore à análise e à interpretação essas situações mais ou menos raras e da maior importância para se conhecer o processo de mudança nas relações de trabalho, quando elas ocorram em áreas que têm as mesmas características, mas que escapam aos limites espaciais que em princípio circunscrevem a comunidade estudada.

Seremos também obrigados a nos distanciarmos dos moldes correntes em estudos de comunidade, se reconhecermos a conveniência de completar a pesquisa de campo com a do passado. A necessidade desse procedimento já tem sido reconhecida e fundamentada na teoria dos estudos de comunidade<sup>3</sup>. Realmente, se quisermos compreender de modo mais completo o tipo de relações presentes na comunidade estudada, não podemos deixar de dar à investigação uma dimensão histórica.

Retomando o mesmo exemplo referente à modalidade de integração entre patrão e empregado, podemos observar que o padrão baseado na



autoridade patrimonial ou o fundado numa forma racional de domínio apresentam-se com maior ou menor nitidez conforme tenham sido configurados no passado os característicos essenciais do sistema social em que se acham inseridos. Para que isto fique mais claro, consideremos a modalidade de organização social e econômica em áreas como o Vale do Paraíba e o Oeste Paulista, no período em que ambos prevaleceu a agricultura cafeeira. Tanto em uma como em outra, a fazenda de café se instalou tendo em vista a exploração comercial. A forma de sua organização, entretanto, no que se refere ao modo de produção é a distribuição da mercadoria, e correlatamente, a estrutura interna de relações sociais na fazenda e as conexões desta com a sociedade inclusiva, foram amplamente diversas.

Já foi feita uma tentativa de caracterizar a fazenda do oeste paulista como uma empresa capitalista<sup>4</sup>. Nessa região o fazendeiro agiu como um empreendedor, alugando a força de trabalho de homens livres, racionalizando a sua empresa e participando ativamente nas operações de financiamento da produção e da comercialização do produto e criando um sistema conveniente de articulação com o mercado internacional. Sua mentalidade evidencia-se bem no fato de haver se desligado de sua propriedade territorial e se ocupado mais em gerir seu capital. De outro lado, a fazenda, ao mesmo tempo que se especializou na produção cafeeira e limitou as atividades de subsistência, forçou um aumento no volume de trocas, visto como era operada por mão-de-obra livre com uma relativa capacidade aquisitiva. Intensificou-se com isto a divisão do trabalho social, possibilitando o desenvolvimento urbano, favorecendo o processo de industrialização e a formação de uma sociedade de classes.

Na região do Vale do Paraíba, entretanto, a exploração do café assumiu outras características<sup>5</sup>. Alguns traços de um empreendimento capitalista podem ser observados no que se refere à distribuição da mercadoria, isto é, na articulação do fazendeiro com a rede de casas comissárias que se incumbia da colocação de seus produtos no mercado internacional. Apenas na medida em que o fazendeiro se entrosou no mecanismo de comercialização de seu produto, ele tem as características de um empreendedor. Mas mesmo essa operação, se foi estabelecida tendo em vista propósitos racionais de lucro, o processo mediante o qual se consolidou ocorreu através de relações pessoais e simpáticas. O vínculo que ligou fazendeiro e comissário de café, foi de molde a colocar este último na situação de servir, e com isto sentir-se honrado, ao seu cliente rural. Em geral mantinham eles, ao lado do negócio de café, estabelecimentos de gêneros, tecidos e ferragens, com os quais supriam a fazenda das mercadorias que nela não eram produzidas, especialmente artigos estrangeiros. Hospedavam aos fazendeiros em suas visitas ao Rio e, não raro, desembucavam-se da guarda de seus filhos quando em estudos na capital. Os ajustes entre eles pouco tinham de um contrato comercial, estando bastante mesclados



de relações de tipo comunitário: a confiança mútua, desenvolvida em anos de contacto era a sua base e sua garantia o contróle imediato, fundado na possibilidade de perda de reputação numa sociedade alicerçada em pequenos grupos e em contactos primários. Mesmo a contabilidade dos carregamentos de café remetidos e dos gêneros enviados por conta de sua venda era deixada pelo fazendeiro, ao cuidado do comissário. Quanto ao financiamento da produção, a única atividade desenvolvida pelo fazendeiro foi a das operações de crédito realizadas em termos pessoais.

Termina aí, na fase pròpriamente de negócio, qualquer traço de uma ação de tipo capitalista por parte do fazendeiro. Do ponto de vista da organização da fazenda como unidade de produção, o seu comportamento se aproxima mais ao de um senhor de tipo patrimonial que tem sob sua égide as terras, a família, os escravos e os dependentes.

A fazenda definiu-se como uma unidade praticamente autônoma de produção e consumo e a organização social configurou-se através da justaposição de unidades rurais internamente diferenciadas mas idênticas entre si, impedindo uma maior complexidade e diferenciação social e a formação de um mercado local. Essas condições não foram favoráveis ao desenvolvimento urbano; nem permitiram a articulação da estrutura social mediante estratos interdependentes.

Acrescente-se a êsse sumário o posterior desenvolvimento das duas regiões consideradas e se terá a acentuação dêsses traços díspares. O Oeste, passada a crise cafeeira, reorganizou-se especialmente através ou de uma atividade agrícola diversificada e tècnicamente avançada, ou da industrialização. No Vale do Paraíba, o processo de reerguimento se realizou através de atividades agrícolas que se concentraram na pecuária. A economia leiteira facilitou a persistência das condições de organização social existente no período do café, não funcionando como um fator dinâmico para realmente integrar a população dessa área em um mercado mais amplo e promover a reorganização do sistema social. As técnicas rotineiras de produção, a limitação das medidas racionalizadoras à fase de distribuição da mercadoria destinada a um mercado hexógeno e cujas transações ocorrem num plano que deixa intocada a economia local, a concentração da propriedade e a fraca oferta de trabalho, tem sido obstáculos à aceleração do processo de mudança sócio-econômica.

As condições que acabamos de sumarizar para essas diferentes regiões necessariamente conduzem a modalidades completamente diversas de organização do sistema social mais amplo do qual as pequenas comunidades fazem parte. Sem conhecê-las, não haverá possibilidade de compreender a modalidade de integração que nelas ocorre.

De outro lado, o investigador que se proponha a reconstrução do passado para melhor compreender os problemas referentes à pequena comunidade se verá em sérias dificuldades se tiver em mente circunscrever



a sua investigação às áreas sociais que, de maneira clássica tem sido objeto dos estudos de comunidades, e não atentar para as formas de integração delas com a sociedade inclusiva. São muito escassas as fontes referentes à camada da população — sitiantes e homens livres não proprietários — que as integrava no período escravocrata. Nesse período, o fenômeno chave para se apreender o sentido das relações sociais é o da díade Senhor e Escravo, sendo quase destituída de importância, para os destinos da sociedade global, os problemas referentes aos habitantes de pequenas comunidades. Realmente, são aquelas relações dominantes que se cristalizaram na documentação e que definiram também um sistema de referências para a percepção dos observadores da sociedade nessa época, que vão apreender seletivamente, a realidade, vendo-a principalmente em função dêsse caráter dominante.

Mas, passado o período escravocrata, a emancipação colocou o escravo na posição social ocupada pelos homens livres não-proprietários, destinando-lhe os seus papéis. O fenômeno que se tem, então, é o da integração de uma sociedade de homens livres cuja gênese está numa estrutura escravocrata mas que não deixou de definir-se também segundo o padrão de integração entre as camadas dominante e dominada livres pré-existentes.

Se, de uma parte, a existência do escravo desqualificou o trabalho e a posição social do homem livre sem posses, de outro lado há indicações de que o padrão patrimonial de relações entre o senhor e seus dependentes livres contribuiu em parte também para a definição das relações senhor-escravo, amortecendo em certa medida o padrão de violência a elas inerente e conferindo ao último, até certo ponto, uma condição humana. A nova sociedade em formação foi enormemente marcada pela existência do ex-escravo e pelas implicações de sua condição social passada, mas, ao mesmo tempo, êle se integrou numa sociedade livre com padrões já definidos. Mesmo no período escravocrata, os contactos entre cativos e camadas livres inferiores, tanto em situações lúdicas como de trabalho, não eram raros, nem era grande a distância social que os separava nessas ocasiões. Nessas condições, para se compreender as formas de convivência que se cristalizaram após o período escravocrata, assume uma importância muito grande a reconstrução histórica da forma de organização do setor livre da sociedade. Assim, torna-se da maior relevância o estudo da pequena comunidade, espaço social onde se concretizaram as relações entre camada dominante e dominada livre.

Na reconstrução da estrutura sócio-econômica das pequenas comunidades não se pode ficar prêso, mesmo que se pudesse contar com documentação satisfatória a respeito, aos processos que se referem estritamente aos ajustamentos internos à comunidade tomada por objeto; pelo contrário, êsses processos não podem ser vistos isoladamente, mas a luz das



determinações essenciais que definem o sentido das relações na sociedade mais ampla da qual são parte. Essa orientação, implica, evidentemente, em que a visão do sociólogo não pode ser exclusivamente dirigida para os fenômenos que têm sido focalizados nos estudos de comunidades. Isto nos conduz ao problema da manipulação do conceito de relações comunitárias e de sua adequação à **investigação que visem captar** não apenas os fenômenos que dizem estritamente respeito à organização interna da comunidade, mas que têm por objetivo compreendê-la à luz de sua articulação com a sociedade inclusiva, única orientação que — **orgânicamente**, tanto do ponto de vista prático quanto do teórico — conferem sentido aos estudos de comunidade.

Finalmente, desejamos chamar a atenção para a forma de utilização dos conceitos que **definem as relações comunitárias**. A teoria de relações comunitárias supõe uma identidade de vontades, um sentimento de “constituir um todo”, como base para a definição das relações entre as pessoas que integrem. As situações que são tipicamente constituídas por elementos desse tipo são as relações de parentesco, de vizinhança e de ajuda mútua nas atividades de subsistência.

O estudo desses setores da organização social é que tem sido quase que invariavelmente tomado por principal ponto de referência no estudo de comunidades. Se realmente o parentesco, a vizinhança e a ajuda mútua são o campo por excelência onde se pode observar de modo típico os elementos teóricos constitutivos do conceito de relação comunitária, ficando-se circunscritos a eles, na investigação, não se poderá lograr uma compreensão da pequena comunidade do presente, como situação concreta.

O tipo de abstração que o conceito de relações comunitárias opera na realidade é de molde a captar principalmente os seus aspectos mais estáveis: a caracterização da relação comunitária se baseia na existência de um consenso, da recíproca determinação das vontades e da inclinação em um mesmo sentido, das pessoas que dela participam. Está assim excluída dela, toda idéia de oposição e de luta, e em certa medida, de estratificação e de domínio. A forma básica de diferenciação social em situações comunitárias é a autoridade, fenômeno que supõe o exercício do poder mediante sua aceitação voluntária por parte dos submetidos.

Dessa maneira, o conceito de relações comunitárias põe uma ênfase muito grande nos elementos de preservação da ordem social e se o tomarmos como ponto de referência, correremos o risco de não apreender os fatores de mudança de que estão permeadas as pequenas comunidades no presente. Mesmo que tomemos a perspectiva de reconhecer na realidade os elementos que evidenciam em que medida as relações comunitárias sofreram o impacto de condições que lhes são adversas, por exemplo em que medida estão alteradas as relações de parentesco, de vizinhança ou



de ajuda mútua — isto só poderá ter algum significado num sentido *negativo*: isto é, nos indicar o grau de desorganização dos padrões tradicionais de ajustamento.

Ousaríamos mesmo dizer que, se quisermos conhecer o tipo de conexões essenciais que definem uma pequena comunidade no presente, o estudo dessas áreas (parentesco, vizinhança e ajuda mútua) é de importância muito secundária. Para conseguir êsse objetivo o que se precisa fazer é tentar focalizar os elementos que revelam as suas tendências de transformação de um ponto de vista positivo, isto é, descobrir os elementos que estão remodelando a pequena comunidade e presidindo o processo de integração num mundo em que dominam as relações que a teoria sociológica define como societárias.

Retomando sempre o mesmo exemplo de relações de trabalho, é inevitavelmente mais importante para se conhecerem as possibilidades de integração das populações rurais e das pequenas comunidades e um novo estilo de vida, que se procure apanhar a estrutura ocupacional, as oportunidades de adestrar e encaminhar jovens, a gênese das atitudes que vêm conferindo consciência grupal ao trabalhador, sua incipiente incorporação de técnicas racionais de defesa de direitos, os processos através dos quais empregados começam a enfrentar patrões mediante relações categóricas e orientadas tendo em vista seus interesses, do que tentar definir as alterações que o mutirão apresenta em relação ao seu padrão tradicional, a menos que êste fenômeno seja manipulado de modo a esclarecer problemas de ajustamento às novas condições de vida.

Procuramos dar algumas indicações que concorram para ajustar os estudos de comunidade às solicitações de ordem prática que no presente vêm se impondo com insistência ao sociólogo brasileiro. Ao mesmo tempo, tivemos a intenção de propor um ponto de vista metodológico capaz de conduzir convenientemente a investigação de situações concretas, nesse campo, a fim de torná-la significativa teoricamente e permitir a descoberta de mecanismos gerais de integração e mudança do sistema social.

Para realizar êsse propósito, indicamos algumas alterações do modo corrente de estudos de comunidades, no sentido especialmente de não convertê-lo em um *método*, aplicável a vários contextos sociais, mas de considerar a comunidade como *objeto concreto* de um estudo cuja orientação será definida pelos objetivos teóricos visados. Essa perspectiva implica em alargar a visão do pesquisador, levando-o a considerar a unidade de investigação em suas conexões com a sociedade inclusiva e a incorporar à sua reflexão uma dimensão histórica. Essa ampliação de horizontes impõe também a inclusão, nos estudos de comunidades, de setores da vida social que não são captados pelos conceitos de relações comunitárias e que são justamente aqueles que permitem apreender, no



processo de mudança que está atingindo os habitantes do campo e de pequenas povoações, não os fatores de desorganização dos padrões tradicionais, mas os elementos criadores, capazes de promover a integração dessas populações no novo estilo de vida que vem se formando no Brasil.

## NOTAS

1) Cf. por exemplo, Charles Wagley, "Brazilian Community Studies: A Methodological Evaluation", in *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. Vol. I. Anhambi, São Paulo, 1955.

2) Cf. Caio Prado Júnior, "Contribuição para a análise da questão agrária no Brasil", *Revista Brasiliense*, n.º 28. São Paulo, 1960.

3) Gioconda Mussolini, "Persistência e mudança em sociedades de folk no Brasil", in *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. Vol. I. São Paulo, Anhambi, 1955.

4) Cf. Fernando Henrique Cardoso — "Condições Sociais da Industrialização de São Paulo" — *Revista Brasiliense*, n.º 28, 1960.

5) Veja-se — Vassouras, A Brazilian Coffee Country.







## UM MOVIMENTO MESSIÂNICO NO INTERIOR DA BAHIA (\*)

*Raymundo Duarte*

(Salvador, Bahia)

Desde os fins do século XVIII verificam-se, sobretudo numa faixa do território brasileiro situada entre os paralelos cinco e quinze, freqüentes manifestações religiosas coletivas de características messiânicas, que têm exercido profunda influência sobre as populações caboclas de vários estados brasileiros. De um modo geral correspondem a atitudes de fuga de um estado insatisfatório de vida, através de um ideal mítico rigorosamente fortalecido, bem como uma grande resistência a determinadas mudanças sócio-culturais que venham atingir sobretudo a ordem moral e religiosa tradicionais. De outro lado, provocam certas transformações no sistema de produção e utilização das terras, que destoam completamente da ordem vigente, muito embora totalmente amparadas num sistema de idéias derivadas da própria religião do grupo.

Através de movimentos dessa ordem líderes carismáticos e seus adeptos têm procurado instalar sobre a terra comunidades em que, mediante uma estrutura social correspondente, se encontrem soluções para as suas necessidades religiosas e sócio-econômicas. Todavia, o estabelecimento de uma nova ordem sócio-cultural por parte dos chamados fanáticos entra em choque com as normas religiosas, políticas, sociais e econômicas vigentes nas populações caboclas. Além disso, a imposição de uma nova ordem acarretou, em alguns casos, o recurso a rigorosas sanções no interior do próprio grupo, a fim de garantir o seu funcionamento nos novos moldes. O rigor dessas sanções muitas vezes ia de encontro à própria ordem jurídica da sociedade tradicional, embora tivessem pleno apoio no mecanismo sócio-cultural da comunidade messiânica. Daí a violenta repressão que muitas vezes impediu a observação daqueles movimentos de religiosidade rural através de critérios científicos e sem prenoções impostas pelo calor da luta ou pelos valores e padrões válidos no contexto sócio-cultural dos observadores.

---

\*) Trabalho baseado em pesquisa de campo patrocinada pelo Seminário de Antropologia da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia e pelo Programa de Pesquisas Sociais da Fundação para o Desenvolvimento das Ciências na Bahia, sob a orientação do Prof. Thales de Azevedo. Quero aqui registrar os meus agradecimentos pelas sugestões da Profa. Maria Isaura Pereira de Queiroz.



De modo geral possuem êsses movimentos várias funções que a título de hipótese podemos sugerir:

1a. — Proporcionar, através de um sistema de trabalho comunitário apoiado no ideal de irmandade, um maior rendimento econômico necessário a uma melhoria de vida para a sociedade regional.

2a. — Promover a recuperação de padrões morais e religiosos próprios da cultura rústica local na iminência de desaparecerem por força da assimilação de outros, provenientes de outros contextos culturais.

3a. — Dar uma forma mais organizada às diversas práticas do chamado “catolicismo popular” que vigora no Brasil paralelamente ao “catolicismo ortodoxo”.

4a. — Fazer com que sejam vividos certos padrões ideais do catolicismo que vêm se modificando por força de mudanças operadas na sociedade. Isto explica, por exemplo, a estrita observância de muitos preceitos bíblicos, o apêgo a antigos livros de orações já em desuso e a pregação do ideal de irmandade através de uma vida organizada em moldes comunitários.

Essas funções, ao que nos parece, podem ser verificadas no movimento de Pau de Colher, objeto desta comunicação.

No início de 1938 começaram a surgir notícias de que havia um grupo de indivíduos fanatizados reunido numa clareira aberta em plena caatinga na fazenda denominada Pau de Colher, ao noroeste do município de Casa Nova, norte da Bahia. A oeste de Pau de Colher está a serra dos Dois Irmãos, fronteira da Bahia com Piauí, e a nordeste a serra do Ouricuri. Embora situada na caatinga, a região oferece alguma possibilidade de vida durante as sêcas devido a uma grande cacimba existente à margem de um caminho de tropa que corta o município na direção nortesudoeste.

A reunião dos “fanáticos” em Pau de Colher começou a preocupar as autoridades de Casa Nova quando José Senhorinho, líder do grupo, alimentando um ideal mais amplo de salvação, enviou uma missão de alguns sequazes à fazenda Barra, mais ao sul, a fim de obter novos adeptos. Não conseguindo as adesões esperadas, os emissários justiçaaram a cacetadas diversos moradores.

Para combater o grupo, seguiu o sargento Geraldo Bispo dos Santos, delegado do município de Casa Nova, comandando um destacamento formado pelo cabo Antônio Vieira Silva (Vieirinha), quatro soldados e trinta civis. Na noite de 10 de janeiro de 1938 o cabo Vieirinha penetrou no reduto, matando a tiros os principais chefes. Com a morte dêstes, os adeptos, em número de mil e seiscentos (Gueiros, 1942: 17), massacraram o cabo Vieirinha e o soldado João Batista, o que levou à fuga a tropa legal.



Devido a essas primeiras derrotas articularam-se as autoridades federais e estaduais, a fim de terminarem com o ajuntamento. Tropas baianas, pernambucanas e piauienses se deslocaram para a região, o mesmo acontecendo com tropas do Exército, que não interferiram, pois o caso foi considerado da alçada policial.

Pensou-se num cêrco do reduto por intermédio das três polícias; antes disto, porém, a força pernambucana de noventa homens, comandada pelo Capitão Optato Gueiros, temendo ser envolvida pelos "fanáticos", invadiu e destruiu todo o acampamento. Travou-se o combate entre 19 e 20 de janeiro de 1938, resultando 157 baixas no grupo e 6 entre as forças legais (Gueiros, 1942: 17).

O movimento de Pau de Colher tinha íntima relação com outro ocorrido no sul do Ceará, num sítio do município de Crato, denominado Caldeirão. O do Caldeirão, por sua vez, estava ligado ao foco de Juazeiro do Norte, já que, após a morte do Padre Cícero, o centro de convergência de caboclos se transfere, até certo ponto, de Juazeiro para o Caldeirão. O movimento do Caldeirão foi chefiado pelo "beato" José Lourenço, que chegou à zona do Cariri atraído pela liderança carismática do Padre Cícero. Envolvido na questão do "boi santo" (Lourenço Filho, s. d.: 95), foi viver o "beato" num sítio estéril de propriedade do Padre Cícero, chamado Caldeirão. Com a morte do padre, os missionários salesianos que o substituíram na paróquia não deram nenhuma atenção ao sítio, devido à esterilidade do solo, e Lourenço, que lá estava, aos poucos foi organizando uma comunidade sôbre base religiosas e econômica. Em Caldeirão se formou um grupo coeso, já que a religião padronizada pelo ideal de irmandade, como as atividades econômicas conjugadas, lhe proporcionavam um alto grau de integração. Em pouco tempo, graças ao ideal religioso e ao trabalho pelo sistema de ajuda mútua, a região, antes considerada imprestável, foi totalmente recuperada, vindo a possuir um sistema de barragens, poços, cisternas, como também uma produção animal e vegetal que garantia a alimentação do grupo (Figueiredo, s. d.). O reduto do Caldeirão foi destruído em setembro de 1936 pelo Capitão José Bezerra da Polícia Cearense, no que foi apoiado por bombardeios de aviões militares sob o comando do oficial da aeronáutica José Sampaio (Gueiros, 1956: 277).

O movimento do Caldeirão exerceu grande influência sôbre a população que vivia na área de contorno, antes centralizada por Juazeiro, porque surgiu a crença de que, indo para o Caldeirão e incorporando-se ao grupo de José Lourenço, as possibilidades de melhoria, tanto espiritual como material, seriam grandes, o que é perfeitamente explicável, levando-se em consideração o tipo de comunidade que lá se instalou, como também a fertilidade da região do Cariri em comparação com o restante do polígono das secas, fato que provavelmente explica o desloca-



mento de pessoas para aquela área antes mesmo da atuação do Padre Cícero (Pinheiro, 1950: 353).

A instalação, em Pau de Colher, de um movimento de características messiânicas está intimamente ligada à passagem, pelo noroeste da Bahia, de um "beato" que veio do Caldeirão e que se chamava Severino. Severino esteve na Bahia possivelmente entre 1933 e 1935, percorrendo o interior de vários municípios do médio São Francisco. Penetrou no território baiano através de um caminho de tropa que corta o Estado no sentido norte-sudoeste. No município de Casa Nova esteve em vários locais como: Ouricuri, São João, Surdo, Queimadas, Pau de Colher, Malvão, Santa Cruz, Castanheiro, Lagoa do Alegre. Apresentava-se como emissário divino plenamente convicto da sua condição; costumava dizer: "foi deixado que no fim das eras há de vir o conselheiro com o bastão na mão, aconselhando o seu rebanho; quem quiser acreditar, é este; quem não quiser, é este mesmo". Quando da vinda ele se vestia de calça e camisa branca, trazendo na lapela o retrato do Padre Cícero. Conduzia uma cabaça e uma alpercata de xilé (feita de couro cru, com duas tiras adaptáveis entre os dedos maiores do pé). Impressionou vivamente os caboclos que moravam em Pau de Colher e nas suas proximidades pelos traços raciais "finos" que possuía. E' descrito como indivíduo baixo, de cor branca, barba ruiva, mãos e pés delicados e olhos claros. Um dos informantes acentuou: "Era um homem de trato e de boa família, pelo menos na cor". Também a sua maneira de falar impressionava a todos: "Tudo era espevitado quando ele falava".

Analisando as pregações de Severino, encontramos muitas idéias ligadas a um ideal de fraternidade, a oposição à remuneração dos atos oficiados pela Igreja oficial, a crença milenária do próximo fim do mundo, etc. Prescrevia severos padrões de conduta moral e religiosa, como elocução das orações e do sinal da cruz, rigoroso respeito e obediência dos filhos aos pais, redução dos excessos da vaidade feminina, como saias curtas, cabelos cortados etc. Ao passar pela Bahia, cantou numerosos benditos em que há referências ao sofrimento da classe pobre, o que estaria relacionado com o descontentamento dos entes divinos pelo relaxamento de tradicionais padrões de comportamento cujas conseqüências mais imediatas eram a degradação dos costumes e o esquecimento dos deveres religiosos.

Ao passar por Casa Nova, Severino esteve na fazenda Pau de Colher, situada à beira do caminho que liga os povoados de Ouricuri e Lagoa do Alegre. Pau de Colher era na época inegavelmente o terceiro centro de convergência da população regional, pois, além de possuir uma feira, também tinha uma boa cisterna. Era na área o único local sem a categoria de povoado em que havia feira. Lá viviam três famílias chefiadas por Rozendo, Luís Carlota e Romualdo (posteriormente José Se-



nhorinho, filho de Romualdo, casou-se com Ana e constituiu nova família). Os habitantes de Pau de Colher praticavam um catolicismo de tipo "popular"; as relações com o catolicismo ortodoxo só se faziam quando havia missas nos povoados próximos ou por ocasião de acontecimentos religiosos familiares ou festas tradicionais da Igreja, o que motivava o deslocamento de muitas pessoas para a sede do município. A religião daqueles caboclos tinha grande função terapêutica, daí o grande prestígio dos "rezadores" pela confiança que inspiravam; também, devido às necessidades de chuva, costumava-se fazer promessas, que variavam dos oferecimentos de determinado número de "rodas de São Gonçalo" até as que requeriam um sacrifício muito grande, como o desfile em que, saindo pela roça, homens, mulheres e crianças carregavam pesadas pedras sobre a cabeça, cantando:

"Meu divino São José,  
Aqui estou em vosso pé,  
Pedindo água com brandura.

Meu Jesus de Nazaré,  
Meu Deus, meu Senhor,  
De mim tenha dó,  
Que a seca tá grande.

Tá todos virando pó;  
Na casa do rico, nela não se come,  
Na casa do pobre, nela não se bebe".

Dentre as pessoas que viviam em Pau de Colher, adquiriu grande prestígio José Senhorinho, em primeiro lugar por ser uma das poucas pessoas alfabetizadas em toda a região, sendo por todos tratado como um "macho na leitura"; além disso, como "rezador" especializado, sobretudo em doenças de pessoas do sexo feminino; finalmente, era um dos lavradores mais bem estabilizados na região, plantando sobretudo algodão e mamona.

José Senhorinho foi dos que alimentavam a crença no poder de salvação e de segurança material que representava o sítio do Caldeirão, tanto que, logo depois de casado, esteve três vezes naquele local. Quando da passagem de Severino pela região, manteve íntimo contacto com este e teve ocasião de demonstrar os seus conhecimentos da doutrina religiosa respondendo a todas as perguntas que o "beato" lhe fazia; para isso consultava as suas fontes prediletas: a Bíblia, a "Missão Abreviada" e "O Caminho Reto e Seguro".

Com a partida do "beato" Severino, José Senhorinho tornou-se o continuador do seu trabalho. Passou a reunir em sua casa, aos domingos, pessoas de vários locais, a fim de explicar o que continham os seus livros



de orações. Certo dia “mudou de fala” (passou a falar de maneira “embolada”), e êste sintoma foi encarado como prova dos seus dons sobrenaturais. Como vemos, Senhorinho, que já possuía um “status” sócio-econômico elevado, agora dava provas do seu carisma, pois, além de seu poder curador, apresentava sintomas de êxtase (Weber, 1944: 80); por isso, daí em diante foi encarado como “santo” e o número de visitantes em sua casa aumentou muito.

Em fins de 1937 o panorama iria modificar-se, pois aos poucos a mera manifestação de catolicismo “popular” se transforma em movimento social realmente organizado. Concorreu para isto a chegada, a Pau de Colher, de outro “beato”, chamado Quinzeiro, ex-participante da comunidade do Caldeirão, que fôra extinta nos fins de 1936. Quinzeiro, que se dizia da “mesma disciplina” de Severino, afirmava ter vindo “lembrar o Caldeirão”. Fixou-se em plena caatinga, nas proximidades da casa de Senhorinho.

Aos poucos, os caboclos iam se fixando em torno da casa de José Senhorinho, que declarava ter recebido ordens de José Lourenço no sentido de dali partirem para o Caldeirão. Parte da caatinga foi devastada e surgiu uma clareira semicircular. No centro do “circo” estava a casa de Senhorinho, que preenchia as funções de capela, já que em um dos quartos havia o “santuário”. O lado esquerdo da casa era ocupado por uma latada circular coberta de palha e panos, para abrigo de mulheres e crianças. Para o ingresso no grupo havia severas exigências, como a de pagar tôdas as dívidas anteriores, ter vida familiar organizada, dentro dos moldes católicos etc.

O ajuntamento de Pau de Colher estava organizado em três grupos: o primeiro era o grupo dirigente, que se inspirava diretamente nas idéias de José Lourenço. No mais alto lugar hierárquico estava Quinzeiro, homem de grande prestígio por ter vindo do Caldeirão. Logo abaixo, José Senhorinho, líder carismático no sentido integral, dirigia todos os movimentos do grupo. Seguiam-se outras pessoas escolhidas por Senhorinho para determinadas funções na administração da comunidade, como responsabilizar-se pelo depósito de mantimentos etc. Os membros do grupo dirigente eram tratados de “meu padrinho”, e todos os adeptos obrigados a pedir-lhes a bênção; além disso, recebiam o nome de um santo de canonização popular ou ortodoxa. Exemplos: José Senhorinho: “meu padrinho São José”, Quinzeiro: “meu padrinho Cícero”, Ana: “minha madrinha Santa Cruz”, José Camilo: “meu padrinho Moisés”, João Damásio: “meu padrinho Arão”. O segundo grupo era o das “sopradeiras”, mulheres que proporcionavam “alento” soprando na boca dos que partiam para qualquer missão, a fim de lhes dar fôrças. O terceiro era o dos adeptos que cumpriam longo ritual de rezas, cânticos, assistência a pregações, romarias, e que tomavam a bênção aos do primeiro grupo.



Em Pau de Colher os homens tinham por costume portar cacetes de madeira com uma cruz gravada; eram o símbolo da justiça divina, servindo para a eliminação dos que “não eram da mãe de Deus” e dos que apresentavam sintomas de “transformação em fera” (simbolismo que denunciava a impureza do indivíduo). Matavam-se a cacetadas aos que eram contrários ao grupo e a seus padrões de comportamento. Assim, foram mortos o cabo Vieirinha e todos os que desta ou daquela maneira não aceitaram as idéias cultivadas no grupo. Matavam-se também aos que desobedeciam às regras fundamentais de comportamento que vigoravam no reduto; exemplo é o caso de um indivíduo participante do grupo que tentou penetrar no trecho reservado às mulheres, a fim de estar com a espôsa; esta quebra de um padrão lhe causou a morte, pois as relações dos indivíduos não eram mais reguladas pelo sistema familiar e sim por um sistema de irmandade, com rigorosa separação por sexos. Os homicídios e a grande disposição para a luta entre os “fanáticos” encontram explicação no próprio dinamismo religioso do grupo; nada mais eram que um mecanismo de repressão e seleção. Matar os que estavam “virando fera” e os que eram contra a causa significava obter maiores possibilidades e melhores dias, pois a eliminação dos maus aumentava as credenciais para os bons poderem atingir o “nôvo reino” tão almejado: o sítio do Caldeirão.

Os membros do grupo de Pau de Colher vestiam-se uniformemente: os homens trajavam calça e camisa preta de mangas compridas, enquanto as mulheres usavam saias e casacos compridos tingidos de prêto. As roupas pretas eram em sinal de luto pelo “retiro” (morte) do Padre Cícero, o que na opinião dos informantes trazia a proteção divina. Os ideais e as ações dos participantes da comunidade de Pau de Colher indicam bem a natureza transitória do grupo, com o aprimoramento e peneiramento necessários à satisfação de uma aspiração comum que era o deslocamento para o Caldeirão; todos tinham reservada uma alpercata de xilé à espera do dia da viagem; por outro lado, o caráter transitório se traduzia na despreocupação total pelas atividades econômicas de subsistência; ninguém plantava e quem quer que possuísse mantimentos nos seus depósitos incumbia-se de buscá-los para manter a comunidade.

De acôrdo com os diversos informantes, era intensa a atividade religiosa diária. Ouviam-se pregações de Quinzeiro e Senhorinho, geralmente sôbre temas como: ideal de irmandade, levantamento moral dos costumes, observância de normas religiosas católicas, observância dos padrões impostos ao grupo, como: separação por sexos, cumprimento dos tabus alimentares, abstenção de vícios, atitudes respeitadas durante os atos religiosos etc. O ponto alto eram as rezas, em três horários: às 12 horas, às 17,30 (“bôca da noite”) e pela madrugada, quando todos acordavam ao som do cântico:



"Alevanta, pecador,  
Da cama que está deitado,  
Vamos ver Jesus em tormentos  
Pelos nossos grandes pecados.

Alevanta, pecador,  
Trata do que há de fazer,  
Vamos cuidar em nossa vida  
Antes de morrer".

Durante as rezas, o grupo era colocado em fila: à direita, os homens; à esquerda, as mulheres; a fila iniciava-se no "santuário". Senhorinho, entre as duas filas, iniciava a sua pregação, correndo de um lado a outro, e girando na mão o seu rosário; seguiam-se as orações, como o Sinal da Cruz, o "Anjo do Senhor", "Maria Valeri-me", Ato de Contrição, "benditos" diversos etc.

Pelo visto, José Senhorinho gozava de grande prestígio, apoiando a sua liderança em manifestações sobrenaturais. Contam os informantes que, certa feita, todos estavam em Pau de Colher, quando se ouviu forte ruído de uma chuva incomum; todos temeram a inundação, enquanto Senhorinho se mantinha impassível, deitado na rede; mais tarde, levantou-se e abençoou a chuva, que se deslocou para mais longe, transformada em chuva de fogo.

Desejamos acrescentar aqui algumas observações à guisa de uma conclusão muito preliminar como ponto de partida para uma interpretação histórica e sócio-cultural do movimento que será dada quando da elaboração definitiva do trabalho sobre o assunto.

A expressão *messianismo* implica inicialmente a crença da vinda de um "emissário divino" ou libertador, que porá fim a uma ordem presente de coisas e a substituirá por uma nova ordem que trará felicidade paz e melhores condições de vida para o homem (Queiroz, 1957: 209). A vinda de um "salvador" satisfará uma ânsia por um mundo livre de imperfeições e sofrimentos; daí ser a crença messiânica mantida por grupos que desejam sanar os defeitos dos seres humanos e inaugurar um reino de piedade e justiça. Representa uma busca do sobrenatural devido à impotência das intervenções terrestres. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, os seus elementos principais são: difíceis condições sociais para uma coletividade; desejo de mudança social expresso na esperança de que um herói ou um "santo" restabeleça as condições anteriores de felicidade ou conduza o povo ao Paraíso Terrestre: a espera da chegada do herói, santo ou emissário divino (Queiroz, 1958-2: 111). Também a expressão *messianismo* se aplica ao movimento, isto é, à ação de um grupo que, sob a liderança de um indivíduo portador de carisma, pretende a realização, sobre a Terra, do Paraíso Terrestre prometido (Queiroz, 1957: 209). A



origem do movimento parte de um mito messiânico cultivado no local e o movimento é caracterizado pelo fato de um grupo sofredor, que alimenta a crença messiânica, ver aparecer um líder carismático que, dirigindo as atividades do grupo, trabalha no sentido de transformar e melhorar as precárias condições de vida. O movimento messiânico está ligado à vinda de um profeta messiânico ou pré-messias e de um messias, o líder do movimento. O profeta é um indivíduo portador de carisma, anuncia a vinda do Paraíso Terrestre, mas não proporciona a sua chegada, já que não funda *nôvo reino*. Ou anuncia a vinda de um messias ou o seu próprio retorno, investido de qualidades messiânicas. O messias, igualmente portador de carisma, não se apresenta como mero anunciador, pois atua sobre a vida dos seus adeptos, trabalhando com eles no sentido da instalação da "idade de ouro da promessa messiânica".

Pelas características do movimento de Pau de Colher, tudo parece indicar que o "beato" Severino funcionou como profeta messiânico, já que se enquadra nas características que distinguem os profetas; simples mensageiro, não proporcionou a chegada de um novo reino, não consentindo a permanência demorada de grupos em seu redor; era portador de carisma definido pela sua comunhão com a divindade, o que lhe dava posse de conhecimentos sobre os aspectos mais essenciais da vontade e manifestação divinas. Era inflexível diante da quebra da ordem moral e sua autoridade se apoiava em revelação pessoal. Com a sua vinda surge um mito messiânico caracterizado pela aspiração dos caboclos de irem ao sítio do Caldeirão, onde se reorganizaria a comunidade sócio-cultural extinta e, naturalmente, o retorno triunfante daquele líder "salvador", José Lourenço, que se encontrava foragido.

Além de determinar o nascimento de um mito de características messiânicas, Severino, através da sua pregação, traz a palavra de alerta contra o relaxamento dos antigos padrões culturais na iminência de serem obliterados pela cultura ocidental da sociedade ampla. Isto explica a sua atitude firme contra o desleixo no cumprimento das obrigações religiosas, as novas modas, o desrespeito dos moços para com os velhos, a ideologia comunista etc. Para reavivar os velhos padrões, Severino recorreu à doutrina teológica e, numa interpretação milenarista, dirigiu toda a expectativa para o fim do mundo bem próximo (não passaria do ano 2.000), com a necessidade urgente de salvação, condicionada ao cumprimento daqueles padrões em vias de desaparecer.

Com a instalação de Quinzeiro, o novo profeta, em Pau de Colher reativou-se o que tivera origem com Severino. A sua chegada modifica a ordem das coisas, uma vez que José Senhorinho, pelas razões explicadas já possuidor das qualidades de líder carismático, passa a ter uma nova atuação. Dizendo ter ordens do "beato" José Lourenço para reunir o pessoal (talvez para reinstalar a comunidade ideal do Caldeirão), Senhorinho contribuiu poderosamente para o surto, em Pau de Colher, de



um movimento de caráter preparatório. O grupo visou à preparação dos que deveriam dirigir-se para o Caldeirão, bem como a aplicação da justiça aos que se revoltassem contra os ideais míticos cultivados pelo grupo. A atuação de Senhorinho mostra que ele possuía muitas das qualidades de "messias". As suas ações sobrenaturais definiram o seu carisma perante os adeptos e ele cada vez mais se destacava como líder que dominava a vida de todos. Não era o chefe absoluto do movimento, pois ao seu lado havia Quinzeiro, que, como ex-participante da comunidade do Caldeirão, ocupava elevada posição na hierarquia. Quinzeiro, porém, não tinha qualidades de "messias", não passando de *profeta messiânico*; favoreceu grandemente a atuação de José Senhorinho, que, através de longo ritual e rigorosas sanções, empregou técnicas que produziram a vinda da tão almejada "idade de ouro".

José Senhorinho, apesar das referidas qualidades, não deve ser enquadrado como o "messias" do movimento, nem a comunidade de Pau de Colher era o "nôvo reino" esperado com tanta ansiedade, pois este surgiria no momento em que fôsse reinstalada a extinta comunidade do Caldeirão, o que logicamente produziria o retorno triunfante de José Lourenço, que desde muito tempo vinha se conduzindo como o "messias" ou "libertador" para uma quantidade apreciável de adeptos, espalhados por todo o nordeste. Tudo indica que a atuação de José Senhorinho e a própria existência da comunidade de Pau de Colher só se explicava diante do ideal maior de um deslocamento para o sítio do Caldeirão.

Com a morte de Senhorinho quando das primeiras lutas contra as forças policiais, interromperam-se os preparativos para o deslocamento; no entanto, a coesão grupal não foi abalada, já que a luta contra as forças legais, como em muitos outros movimentos dêsse tipo ocorridos no Brasil, veio desempenhar as funções de "guerra santa" em defesa de um ideal divino. Morrer pela fé ou causar a morte aos inimigos dela constituía uma garantia de "salvação".

Para compreender o movimento de Pau de Colher é preciso conhecer a sua vinculação com o do Caldeirão. Além disso, ambos fazem parte de uma série de manifestações religiosas filiadas ao foco de Juazeiro do Norte liderado pelo Padre Cícero.

Concluimos pela necessidade de estudos particulares dos diversos casos ocorridos, o que possibilitará uma interpretação mais ampla da religiosidade numa área bem definida do território brasileiro. As intensas preocupações sobrenaturais dos nossos caboclos e as interações entre as diversas manifestações e formas religiosas e o contexto sócio-cultural e econômico das áreas rurais brasileiras, mostram a importância dêsses estudos para a compreensão da cultura de determinadas regiões como um todo, o que é fundamental nos planos de recuperação de áreas e solução de diversos problemas humanos.



## BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO (Padre Heitor)

1953. Vinte anos de sertão. Bahia, Empresa Gráfica Ltda.

AZEVEDO (Thales de)

1955. O catolicismo no Brasil. Os Cadernos de Cultura.

BARTHOLOMEU (Dr. Floro)

1923. Juazeiro e o Padre Cícero. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

BASTIDE (Roger)

1959. Brasil, terra dos contrastes. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

CALDEIRA (Clóvis)

1956. Mutirão. São Paulo, Companhia Editôra Nacional.

FIGUEIREDO (José Alves de)

— O Beato José Lourenço. Crato, Ceará, Tipografia "Gazeta do Cariri".

GUEIROS (Major Optato)

1942. Cangaceiros e fanáticos. Recife.

GUEIROS (Optato)

1956. Lampeão. Bahia, Livraria Progresso Editôra.

KOHN (Hans)

— "Messianism". Encyclopedia of the Social Sciences.

LOURENÇO FILHO (M. B.)

— Juazeiro do Padre Cícero. São Paulo, Edições Melhoramentos.

MENEZES (Djacir)

1937. O outro nordeste. Rio, Livraria José Olympio Editôra.

MENSCHING (G.)

1951. Sociologie religieuse. Paris, Payot.

PINHEIRO (Dr. Irineu)

1950. "Um baiano a serviço do Ceará e do Brasil". Anais do I Congresso de História da Bahia, vol. III.

QUEIROZ (Maria Isaura Pereira de)

1957. La "guerre sainte" au Brésil: Le mouvement messianique du "Contestado". Boletim n.º 187, Sociologia I, n.º 5, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

1958. 1 "L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens". Archives de Sociologie des Religions, janvier-juin, n.º 5.

1958. 2 "Classifications des messianismes brésiliens". Archives de Sociologie des Religions, janvier-juin, n.º 5. Paris.

TAVARES (Cel. Maurino Cezimbra)

1954. Fatores históricos da criminalidade. Imprensa Oficial da Bahia.

WACH (Joachim)

1946. Sociología de la Religión. México, Fondo de Cultura Económica.

WEBER (Max)

1944. Economía y Sociedad. México, Fondo de Cultura Económica, vol. II.







## O AGRICULTOR E O PROFISSIONAL LIBERAL ENTRE OS JAPONÊSES NO BRASIL

*Ruth Corrêa Leite Cardoso*

(Universidade de São Paulo)

A colônia japonesa no Brasil não constitui uma unidade. Ao contrário, está dispersa em grupos nas mais diversas situações, integrados em regiões diferentes e convivendo em circunstâncias várias com os brasileiros. Encontram-se núcleos japoneses na floresta amazônica, onde cultivam a juta; no norte do Paraná, onde convivem com outros lavradores-pioneiros iniciadores da agricultura na área; nas cidades, entregues ao pequeno comércio; nas zonas suburbanas, onde se ocupam do cultivo de frutas e verduras; ou mesmo em regiões inóspitas do litoral-sul, onde companhias de imigração realizaram loteamentos.

Ainda não existe nenhum trabalho que tenha tentado integrar essa diversidade, fazendo um balanço do processo aculturativo nas suas várias modalidades. Diga-se de passagem que a tarefa seria realmente difícil no momento, uma vez que, por ora, as pesquisas sobre essa etnia são poucas e não abrangem a totalidade das situações significativas. Todavia, os trabalhos publicados e as pesquisas em andamento já permitem depreender algumas linhas gerais do processo em aprêço. Assim, em muitos desses trabalhos aparece a afirmação de que esse processo é rápido e de que nele as gerações desempenham papéis diversos uma vez que encarnam momentos sucessivos da aculturação. Sendo ainda muito recente essa imigração, temos diante dos olhos a reação dos imigrantes e seu ajustamento ao Brasil, ao mesmo tempo que seus filhos e netos nas suas atitudes características.

Esta situação especial, que permite acompanhar a história da imigração através do comportamento das diferentes gerações, leva facilmente à conclusão de que a mudança cultural se processa, no caso, através do conflito entre elas. Em vários trabalhos encontram-se referências ao papel estimulante dos jovens no processo aculturativo em contraposição ao conservantismo dos velhos, vinculados às tradições nipônicas.

Para caracterizar o velho imigrante japonês, repete-se a afirmação de que se trata de um agricultor, enquanto se retratam seus filhos como neo-brasileiros capazes de construir uma vida de sucessos na sua pátria brasileira. Talvez seja esse o único grupo imigrante que tenha conseguido generalizar este estereótipo, apesar de, à semelhança dos demais grupos,



um grande número de seus membros viver em cidades e outros tantos visarem essa transferência.

Quase todos os trabalhos existentes sobre este grupo étnico se preocupam com famílias em zona rural. Problemas específicos de aculturação em zona urbana apenas merecem referências em um ou outro trabalho. Seichi Izumi tenta uma distribuição da população nipo-brasileira em termos de sua localização, mas por falta de dados não vai além da afirmação de que “a migração rural urbana é uma tendência notável nos anos recentes e calculamos em cerca de dez mil o número de famílias japonesas que residem atualmente na capital do Estado de São Paulo. É verdade que o movimento migratório para a cidade era observado já antes da guerra; sua intensificação se dá, porém, no período posterior à guerra, ou, mais precisamente, a partir de 1946”<sup>1</sup>.

Hiroshi Saito também nos fala dos japoneses citadinos mostrando que “a conversão de lavradores japoneses e seus filhos a outras ocupações, tais como pequenos comerciantes e industriais, profissionais de diferentes ofícios e assalariados em geral, é notável nos anos recentes, não só nos grandes centros urbanos como São Paulo, mas também nos pequenos centros urbanos do interior”<sup>2</sup>. Todavia, o interesse por esse grupo urbano não vai além das referências à sua existência, e o japonês continua a ser visto como um lavrador extraordinariamente vinculado aos trabalhos agrícolas.

E por quê isso? O japonês ama a terra e veio do Japão com o propósito de se dedicar à agricultura. A valorização dos trabalhos rurais no Japão era grande, e até hoje estes imigrantes são profundamente apegados à lavoura e dispostos a grandes sacrifícios para se tornarem proprietários rurais. Em suas publicações, pode-se encontrar a evidência desta valorização que transparece na contínua dignificação da vida rural. Existe mesmo um clube privativo de filhos de japoneses, cuja finalidade é melhorar o nível de vida do grupo através da divulgação de técnicas agrícolas modernas, mostrando aos agricultores que podem viver tão bem quanto os moradores da cidade, e ainda gozar de prazeres vedados a esses últimos, incapazes de “sentir” a terra. Em sua maioria, os imigrantes japoneses provieram de famílias de lavradores cujos recursos eram limitados pela exigüidade da propriedade ou pelos altos tributos pagos pelo arrendamento de terras. Procuravam no Brasil a libertação dessas taxas e a oportunidade de adquirir terras, tantas quantas seu trabalho lhes permitisse comprar. Mesmo aqueles indivíduos que tinham profissões urbanas, mas não garantias para seu futuro em famílias grandes, onde só o filho mais velho herdava a propriedade já pequena, continuavam aspirando a posição de proprietários rurais, uma vez que sua situação na cidade não era satisfatória nem do ponto de vista profissional nem do de status. O Brasil se lhes afigurava como um paraíso onde a extensão territorial permitia a todos o título de proprietário. E esse foi o objetivo dos japoneses desde seu



desembarque. Em retrospectiva, pode-se afirmar que conseguiram realizá-lo com êxito: grande parte deles são donos de terras; alguns, além das que possuem arrendam outras, e uns poucos possuem mesmo grandes fazendas. Segundo Saito<sup>3</sup>, já em 1938 uma proporção de 56,4% desses imigrantes eram proprietários e os 43,6% restantes distribuíam-se entre arrendatários, meeiros, etc.; mas em 1952, havia 71,0% dos primeiros e apenas 29,0% dos segundos.

O caminho para essa vitória foi difícil e árduo, mas a solidariedade da colônia e a capacidade de trabalho das famílias foram os instrumentos que permitiram atingi-la.

Uma pesquisa realizada no município de Cotia<sup>4</sup> mostra claramente o itinerário de famílias hoje prósperas e que foram se instalar ali, nos arredores de São Paulo, por volta de 1917. Depois de um estágio como assalariados em fazendas de café, conseguiram passar a arrendatários, graças às pequenas economias que puderam amearhar. Para chegar à sua situação atual de proprietários, não foram pequenos os sacrifícios impostos a estas famílias, e por isso mesmo era preciso que a solidariedade dentro do núcleo fôsse suficientemente forte para permitir o ajustamento a essas novas condições de vida.

Com o tempo, o lavrador japonês arrendatário substituiu o sitiante brasileiro ou transformou-o em seu assalariado, comprando-lhe as terras quase improdutivas nas quais um novo regime de trabalho, novas técnicas agrícolas, o uso de adubos e melhor aparelhamento fariam aparecer uma produção compensadora. O processo de aumento da propriedade por anexação foi contínuo e trouxe a prosperidade para as famílias imigrantes e para o aglomerado em seu conjunto. Esse grupo se compunha de japoneses que tinham tido uma experiência comum em seu trabalho anterior. Muitas famílias vinham das mesmas fazendas de café e frequentemente da mesma região do Japão. Esta origem comum criava laços especiais que eram reforçados pela participação numa situação, também comum, de grupo discriminado, com dificuldades no contacto com os brasileiros, decorrentes ou do mau português que falavam ou de comportamentos característicos que atuavam como barreiras no trato cotidiano com pessoas alheias ao grupo. A comunidade atingiu tal grau de integração que em seu âmbito surgiram várias associações recrutando os imigrantes, orientando seu trabalho e servindo, assim, como elementos importantes na racionalização das atividades agrícolas. Em consequência, obtiveram melhores colheitas e melhores negócios. A *Associação Japonesa*, que reunia todos os imigrantes, contava entre suas atribuições: o controle de preço da mão de obra, a aquisição coletiva de adubos, o controle dos transportes e a delimitação da época do plantio de molde a obter maior rendimento.

A garantia desse controle exercido pela *Associação* se fazia através de medidas sancionadas por todos os associados e que consistiam na expulsão do infrator e na proibição de conviver com os demais membros.



Isso significava ser banido da comunidade, ou seja, perder qualquer contacto com os compatriotas e viver isolado, uma vez que não havia possibilidade de convivência com brasileiros. Dessa situação nasceu uma cooperativa, prolongamento natural daquela *Associação*, que cresceu com a prosperidade de seus fundadores e se extravasou por todo o território do Estado de São Paulo, tornando-se uma organização poderosíssima.

O que ocorreu na região de Cotia não difere, em seu curso, do que ocorreu em outros núcleos japoneses. A par de aspectos específicos, vemos agindo em Cotia uma forma de solidariedade grupal e certas condições de trabalho que foram as mesmas em vários núcleos desses imigrantes, e são estes os fatores responsáveis pelo sucesso que, via de regra, os japoneses obtiveram no Brasil.

Êstes sucessivos êxitos econômicos trouxeram novos estímulos e novos objetivos para o grupo. A geração que imigrou, os "issei" como se denominavam, radicou-se no Brasil e, por várias razões, abandonou o desejo de retornar à pátria. Propunha-se, então, o problema de como educar seus filhos, os "nissei", que nasceram com a possibilidade de herdar terras e dispor de recursos para uma ascensão social.

A valorização do trabalho intelectual, que trouxeram do Japão, e o propósito de proporcionar aos jovens uma vida melhor, fizeram com que estes "issei" incentivassem nos "nissei" o desejo de conseguir uma profissão urbana e bem categorizada socialmente. A vida rural brasileira é difícil e desconfortável. A inexistência de comunicações, as grandes distâncias entre os núcleos povoados, a preponderância da monocultura, entre outras razões, fazem do homem do campo um ser isolado que deve enfrentar sozinho grandes dificuldades. Essas condições de vida vieram reforçar o valor atribuído pelos japoneses aos trabalhos intelectuais, e o empenho que fizeram em ver os filhos diplomados.

Eis aí uma situação curiosa, dois aspectos aparentemente contraditórios de uma mesma ideologia, agindo simultaneamente como estímulo para a criação de uma situação peculiar dentro da colônia japonesa: valoriza-se aberta e francamente a vida rural ao mesmo tempo que se estimula a carreira intelectual para os jovens capazes de abraçar profissões liberais. Essa dualidade parece-nos muito importante, porque através dela podemos compreender como se desenrola o contacto entre brasileiros e japoneses e quais as mudanças tácitamente admitidas nos padrões japoneses para alcançar estes novos objetivos.

Dentro das famílias japonesas muitas concessões deviam ser feitas para que o "nissei" se transformasse em estudante. A organização patriarcal da família japonesa, uma das principais condições do sucesso econômico que alcançaram no Brasil, devia acomodar-se a uma situação nova, onde os jovens já não podiam cumprir plenamente seus papéis. O trabalho era para os japoneses uma atividade coletiva, em que toda a fa-



mília se empenhava. Isto não é mais possível quando o “nissei” procura a escola para conseguir uma profissão e suas tarefas familiares vão diminuindo e mudando de natureza, para acomodar-se às suas novas obrigações.

A rigidez da organização familiar do trabalho vai se quebrando, uma vez que mesmo os patriarcas estavam dispostos a ceder em muitos pontos para verem seus descendentes transformados em pessoas de destaque. Alguns dos filhos e netos dos imigrantes são, pois, a esperança destas famílias, empenhadas na aquisição de prestígio e na concretização das vantagens que tinham em vista quando abandonaram o país de origem. São os “nissei” a mola do progresso quando introduzem e põem em prática padrões neo-brasileiros nessas famílias. Todavia, o impulso inicial é dado pelos “issei”, que admitem inovações quando elas vêm desses filhos escolhidos, porquanto são necessárias ao seu sucesso.

Quanto ao uso da língua portuguesa, em quase todas as famílias de origem japonesa os velhos falam apenas o japonês em casa e, mesmo, são poucas as mulheres capazes de se exprimir em português. Os filhos aprenderam primeiro o japonês no convívio familiar, e só posteriormente passaram a usar o português na escola ou nos grupos de brinquedo.

Nota-se, entretanto, que mesmo nas famílias mais conservadoras, os jovens entre si só falam o português, e cada vez têm menor facilidade em falar o japonês, pois esta é a língua que só empregam no convívio com as pessoas idosas. São freqüentes os casos de filhos que, em conversa com os pais, respondem em português ao que esses falam em japonês. E isto não provoca nenhuma reação, porque o que se exige é que conheçam suficientemente a língua paterna para serem identificados como membros da colônia. Desde que o português é a sua língua diária na escola e no trabalho, e da fluência com que a usam depende seu sucesso, não há, em geral, restrição da parte dos velhos quanto ao seu emprêgo habitual pelos jovens. Exige-se um mínimo de participação na cultura japonesa, e a língua é a chave para isto. Admitida essa participação, não há restrições a que se imitem os brasileiros, uma vez que essa é uma condição para o exercício de uma profissão urbana.

Estamos, pois, diante de uma geração de “nissei” que deve assegurar sua “brasilidade” já que tem que ascender na escala social, isto é, conviver necessariamente com brasileiros na maioria das situações. Porém, ser “nissei” não é ser simplesmente brasileiro, uma vez que se mantém a colônia japonesa como ponto de referência, em relação ao qual se demonstra e ganha prestígio. O “nissei” tem dupla lealdade, e por isso é ambígua sua definição. É membro de uma colônia e deve ter prestígio aos seus olhos, o que implica em participação nos seus padrões comuns. Todavia, o prestígio dentro da colônia aumenta na medida em que o “nissei” ultrapassa os seus limites e se afirma como profissional-liberal bem sucedido dentro da sociedade mais ampla.



Esta ambigüidade, porém, não se inicia com a nova geração; resulta do desejo dos velhos "issei" de verem os filhos libertos do trabalho manual.

Os ideais agrícolas não foram suficientes para fazer da colônia japonesa no Brasil um grupo constituído exclusivamente de lavradores, malgrado o sucesso que alcançaram nessa atividade. A esperança de ascensão social foi suficientemente forte para desencadear certos mecanismos de mudança cultural, e o "issei", mesmo sem o admitir, vai aceitando novos padrões porque para desempenhar seu papel de profissional urbano, seu filho quer e precisa se comportar como brasileiro.

E' assim que se quebram certos preconceitos, que se admite a frequência a bailes, que o português começa a ser a língua corrente dos "nissei", que o casamento fora da colônia deixa de ser severamente condenado, etc. E' preciso se adestrar para participar da sociedade brasileira, porque a ascensão social só é possível dentro dela.

O desenrolar desse processo fica bem claro quando se observa a história dos clubes juvenis que reúnem estes "nissei". Assiste-se, em poucos anos, à transformação das *Associações de moços (seinen-kai)*, instituições tipicamente japonesas controladas pelos mais idosos e com funções específicas na socialização dos jovens, em clubes dirigidos pelos jovens, com uma política definida de auto-afirmação do "nissei" diante da colônia, e com a função clara de permitir o seu adestramento para os papéis que desempenhará como decorrência da adoção de carreiras urbanas.

Os clubes reúnem filhos de lavradores e jovens cidadãos, dão-lhes perspectivas comuns, discutem seus problemas específicos, e lhes fornecem soluções, revelando, através deste trabalho, a sua capacidade e a sua opinião aos mais velhos. A segregação que estas associações preservam permite manter a confiança dos "issei", e esta confiança é fundamental para o êxito de sua política.

O seu ponto de referência é a colônia, e é preciso obter dela um crédito de confiança para conseguir o beneplácito para as atividades inovadoras. A definição desses associados como "nissei" lhes permite defender posições a partir das quais passam a ser considerados como brasileiros, apagando pouco a pouco as divergências culturais mais evidentes, que dificultam a convivência com os não-nipônicos.

Este é o caminho da geração mais nova para atingir sucesso econômico e profissional, e a este preço conseguem quebrar resistências tradicionais e formas organizatórias tipicamente japonesas que, em território brasileiro, seriam fatores de segregação.

Atualmente assistimos a uma radicalização da atuação destes jovens, que pregam a necessidade da integração total na sociedade nacional e procuram, realmente, participar da vida do país, sem levar em conta sua situação marginal. Suas discussões não versam mais sobre os problemas dos "nissei", mas sobre os problemas brasileiros, e isto porque sabem que esta participação é necessária para sua formação e seu sucesso. Há, em alguns



setores dêste grupo, um abasileiramento consciente, que significa um passo à frente no sentido da integração e também um maior distanciamento entre o "issei" e o "nissei". Todavia, essa distância crescente não aumenta o conflito.

Para entender êste desenvolvimento específico da aculturação dos japoneses, deve-se lembrar o papel dos velhos na criação dos ideais desta juventude. Na medida em que os filhos cumprem o que se espera dêles, seu abasileiramento é tolerado, pois é uma consequência de atitudes anteriores que devem ser aceitas e que se justificam plenamente dentro do universo da colônia japonesa urbanizada. É claro que os "issei" não sabem que os bailes, as escolas, os amigos e as maneiras brasileiras são um complemento necessário ao sucesso dêstes jovens, mas são capazes de perceber o sucesso e de se regozijar com êle o que, evidentemente, facilita a aceitação destas inovações.

Por seu lado, os "nissei", por terem problemas comuns, segregam-se, quer abertamente em seus clubes quer informalmente naquelas escolas em que seu número é grande. Êstes grupos gozam do beneplácito das famílias porque mantêm a lealdade ao Japão e pelo menos uma parte dos antigos costumes, e é exatamente por isso que êstes grupos são uma força inovadora.

É inegável que a aculturação dos japoneses no Brasil tem um ritmo bastante rápido, apesar de ser marcada por circunstâncias tão desfavoráveis quanto a participação do Brasil e do Japão em campos opostos na Segunda Guerra Mundial. Esta foi uma época bastante difícil e que trouxe muitos prejuízos aos imigrantes. Todavia, nem êstes acontecimentos nem a grande diferença cultural que os separa dos brasileiros foi obstáculo ao pleno desenvolvimento de um processo aculturativo, e acreditamos que isto se deva aos aspectos da ideologia dêsses imigrantes, que já ressaltamos. Nas diversas áreas povoadas por japoneses, tanto em núcleos espontâneos como nos loteamentos realizados por companhias nipônicas de imigração, os objetivos do grupo são os mesmos, e depara-se com o lavrador se urbanizando através (e em função) de seus filhos, que já desfrutam o enriquecimento dos pais.

Isto não significa que haja um abandono do campo pela cidade, pois ainda é grande o número dos que se mantêm apegados à lavoura. Mas entre seus filhos, alguns pelo menos buscam concretizar numa carreira intelectual a esperança de vencer na vida, em prosseguimento ao sucesso econômico do pai, conseguido em atividades agrícolas.

É curioso notar que, no decorrer dêsse processo de mudança cultural e integração social, certos valores considerados como possíveis núcleos de conservadorismo (amor pela agricultura, por exemplo), assumiram novas funções dadas as condições específicas do contacto, e não impediram a emergência de objetivos paralelos (ascensão social através de profissões urbanas intelectuais) que adquiriram importância sem, contudo, destruí-los.



## NOTAS

1) Izumi, Seichi, "Aspectos da Vida dos Japonêses no Brasil", pág. 37 in *Memórias do primeiro painel Nipo-Brasileiro*. Tomo II, Escola de Sociologia e Política de São Paulo — Série Estudos de Antropologia Teórica e Prática, n.º 3-b, agosto de 1956.

2) Saito, Hiroshi, "Mobilidade e Assimilação dos Imigrantes Japonêses", pág. 34, in *Memórias do primeiro painel Nipo-Brasileiro*. Tomo II, Escola de Sociologia e Política de São Paulo — Série Estudos de Antropologia Teórica e Prática, n.º 3-b, agosto de 1956.

3) Saito, Hiroshi, *op. cit.*, pág. 32.

4) Saito, Hiroshi, *O Cooperativismo na Região de Cotia — Estudo de Transplantação Cultural*, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, série Estudos de Antropologia Teórica e Aplicada, n.º 4, novembro de 1956.



## SOCIALIZAÇÃO E RESSOCIALIZAÇÃO NUM GRUPO JUVENIL FORMAL <sup>1</sup>

*Gabriel Bolaffi*

(Centro de Estudos de Sociologia Industrial, Universidade de São Paulo)

Entendemos por socialização o processo pela qual os valores e as atitudes próprias do complexo cultural de um dado grupo social são interiorizados na personalidade dos membros desse grupo. O processo de socialização abrange também o treinamento dos indivíduos nos padrões de comportamento que a cultura reservou para os status que eles irão ocupar.

O conceito de ressocialização, empregado por Eisenstadt <sup>2</sup> para designar o processo pelo qual a personalidade de um imigrante, conformada numa determinada cultura, irá, depois da migração, se adaptar aos conjuntos valor-atitude do meio social receptor, será empregado nesse trabalho num sentido um pouco diferente, embora entendamos por ele o mesmo processo psico-cultural que lhe atribui esse autor. Trata-se, no nosso caso, da transmissão orientada de normas de uma cultura diferente daquela para a qual os indivíduos foram socializados, sem que eles tenham abandonado o meio social originário. Ou, em outros termos, da antecipação do processo de ressocialização por meio de uma ação educativa exercida antes da migração.

Tanto no passado como no presente existem numerosos exemplos de grupos, associações, seitas e movimentos sociais que desenvolveram técnicas altamente eficientes de persuasão e arregimentação, que lhes permitiram manter-se ou expandir-se. É sabido que as seitas religiosas, as organizações militares ou para-militares, os movimentos extremistas (principalmente os da direita) conseguem mobilizar seus membros, envolvendo-os numa atmosfera de irracionalidade. Nestes casos é provável que o grau de irracionalidade que caracteriza os comportamentos dos membros da associação se relacione intimamente com a irracionalidade dos objetivos que a associação, como tal, procura atingir. Portanto, essas técnicas, que nada mais são do que a intensificação substancial dos meios de controle social necessários a qualquer forma de associação humana, não parecem constituir, por si sós, uma fonte de irracionalidade, tudo dependendo dos fins para as quais são empregadas.

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa realizada num grupo juvenil que recorreu amplamente a essas formas de controle social, sem as quais certamente desapareceria e talvez sequer teria chegado a exis-



tir. No caso particular dêsse grupo, as referidas técnicas foram empregadas no sentido de lograr não só a adesão dos seus membros, mas a sua ressocialização quanto a valores sociais e padrões de comportamento diferentes daqueles predominantes na cultura dêsses jovens.

O material empírico provém principalmente da nossa experiência pessoal, enquanto membro do grupo, entre 1947 e 1955. Foi completado em 1959-1960 pela consulta de impressos editados pelo grupo, histórias de vida e depoimentos de membros e ex-membros do grupo.

## I — *Histórico do Grupo*

A história dos movimentos juvenis sionistas, confunde-se, até certo ponto, com a própria história do movimento sionista “pioneiro” e do Estado de Israel. Inaugurado oficialmente em 1897 por um congresso realizado em Basiléia, o sionismo é, no plano das idéias, o resultado de uma ideologia complexa e de certa forma paradoxal. Embora tenha suas raízes mais profundas na tradição judaica que sempre esteve voltada para a “Terra Santa”, sofreu profunda influência das fontes marxistas e socialistas e assumiu em certas fases formas nitidamente românticas. Essas fontes ideológicas encontraram terreno fértil na situação com que se defrontaram os pioneiros sionistas na Palestina. Amalgamaram-se na realização do *kibutz*, a comunidade rural e coletiva por meio da qual se colonizou o país. Tendo emigrado para a Palestina no início deste século, os primeiros grupos de pioneiros sionistas perceberam logo que somente um movimento organizado poderia assegurar a continuidade do fluxo migratório. Este movimento surgiu logo após a 1ª Guerra Mundial, propagando-se em seguida, em maior ou menor grau e por diferentes formas, por quase tôdas as comunidades judaicas do mundo.

No Brasil foi praticamente pouco antes da 2ª. Guerra Mundial que se constituiu uma comunidade judaica numericamente expressiva. Durante a guerra, interrompidos os contactos com a Europa e com a Palestina, se era impossível uma atividade sionista efetiva, puderam organizar-se diversas associações, quer de jovens quer de adultos, nas quais os ideais sionistas, importados da Europa, eram ventilados como um objetivo fundamental a ser alcançado logo que a guerra terminasse. Aliás, a própria ausência de contactos regulares deve ter contribuído, ao lado do clima de guerra, para a emergência de uma prefiguração ideal e marcadamente utópica dos objetivos sionistas. Foi de uma destas organizações que surgiu o grupo que estudamos.

Contudo, se a guerra e a tragédia dos judeus europeus haviam criado as condições propícias para o desenvolvimento do sionismo, e se já naquele período os jovens judeus se organizavam em torno dêsse ideal (na maioria das associações havia um departamento juvenil o grupo organi-



zado não surgiu espontaneamente. Foi formado por emissários para este fim que vieram de outros países. Se aqui havia jovens dispostos e entusiastas, era necessário organizá-los de acordo com os objetivos concretos que se propunha atingir, pois se o sionismo constituía para eles um ideal ao qual aderiam emotivamente, significava um objetivo desconhecido e de certa forma alheio à sua vida cotidiana.

A comunidade judaica de São Paulo não é integrada nem formal nem efetivamente, mas constituída de um grande número de associações diversas, condicionadas por vários fatores: 1) região de origem no estrangeiro; 2) grau de religiosidade; 3) bairro residencial; 4) nível econômico; 5) data de chegada ao Brasil; 6) posição doutrinária em face à política sionista. Estes fatores se combinam de tal maneira que se apresenta um número impressionante de associações. Há, por exemplo, uma associação de judeus de origem alemã, sinagogas de alemães ortodoxos, de húngaros, de turcos etc. Há uma associação de judeus ortodoxos do Bom Retiro, um centro dos judeus do Cambuci, uma associação dos judeus chegados em determinada época, uma associação dos judeus liberais, outras dos esquerdistas etc. Enfim, há cerca de 50 associações judaicas formais (com sede e estatutos) e possivelmente mais de 20 informais. Não é preciso acrescentar que nem sempre são boas as relações entre todos esses grupos. Muito embora a consciência de participação de um mesmo grupo historicamente discriminado e perseguido fortaleça o sentimento de "ingroup" judeu perante os não-judeus, a sua diversificação sócio-cultural provoca freqüentemente sentimentos etnocêntricos por parte dos membros de uma "Landsmannschaft" (subgrupo originário de um mesmo país no estrangeiro para com os de outra. Assim, como a grande maioria dessas associações possui um departamento juvenil, acontece que as barreiras que fragmentam a comunidade adulta se prolongam no setor juvenil.

Ora, é evidente que, embora quase toda comunidade fôsse sensível aos ideais sionistas, o tipo e o grau de sensibilidade variavam de maneira acentuada. Se para os jovens do grupo que estudamos, localizado no Bom Retiro<sup>3</sup>, o sionismo aparecia como objetivo pessoal imediato, para outros era uma perspectiva de realização "se possível" e para outros, ainda, uma obrigação filantrópica "para com os nossos irmãos vítimas da guerra" ou "para com os pobres mascates do Bom Retiro". É possível, ainda que não em termos absolutos, correlacionar cada uma destas atitudes com os diferentes grupos de origem em que se divide a comunidade judaica de São Paulo. O judeu do Bom Retiro, muito mais integrado naquela variante da tradição judaica que deu origem ao sionismo, e sobretudo mais pobre do que os restantes, era muito mais propenso a uma adesão total, principalmente, por razões subjetivas, mas também pela sua situação objetiva. Em segundo lugar, há o judeu que, embora originário da Europa Oriental, e, portanto, integrado na tradição do sionismo europeu, já con-



seguiu ascender, econômica e socialmente, a ponto de mudar-se para um bairro mais rico e que desenvolveu interesses materiais que o prendem a uma posição conservadora. Por último, temos os judeus alemães e em geral da Europa Ocidental que antes do nazismo já se identificavam cultural e nacionalmente com o meio social no qual viviam, e cuja adesão ao sionismo raramente ia além do nível da mera filantropia. Demais, os judeus deste último grupo sempre consideraram com certo desprezo, mais ou menos velado, seus irmãos pobres e "ignorantes" do leste europeu, referindo-se a eles com o pejorativo "Ostjuden" <sup>4</sup>.

Portanto, o Bom Retiro seria o caldo de cultura onde se desenvolveriam os movimentos juvenis sionistas e onde operariam os "Schlichim" (delegados) enviados da Palestina de então para organizá-los.

Em novembro de 1947 decidia-se nas Nações Unidas a partilha da Palestina; em janeiro de 1948 o movimento realizava em Petrópolis sua primeira concentração nacional sob a direção de um orientador vindo da Argentina e com a participação de representantes de São Paulo, Rio, Belo Horizonte, Curitiba, Pôrto Alegre e de algumas cidades próximas a estas capitais. São Paulo participou com cerca de 30 jovens, rapazes e moças, entre 14 e 20 anos.

Em maio de 1948 proclamava-se o Estado de Israel, na mesma ocasião em que tinha início a guerra no Oriente Médio. E' a primeira vez, desde o levante de Bar-Kochba no ano de 132, que judeus pegam em armas na defesa de um território nacional. Evidentemente, as circunstâncias épicas, nas quais surgia o novo Estado, não poderiam deixar de repercutir intensamente entre os judeus do mundo todo.

Em São Paulo, um dos resultados imediatos desta onda de entusiasmo foi uma súbita intensificação dos contactos entre os vários setores da comunidade que encontraram no Estado de Israel um fator de identificação suficientemente forte para que em torno dele, ainda que apenas momentaneamente e somente para atividades que lhe dissessem respeito, fossem anuladas as barreiras internas do grupo.

Durante o ano de 1948, o movimento que até então agregava cerca de 100 jovens em São Paulo, atingiu a cifra de 800, procedentes de todos os bairros da capital e de todos os setores de que se compunha a comunidade. Se a sede central da organização permanecia no Bom Retiro, diversas associações de adultos de bairros como Ipiranga, Cambuci, Vila Mariana, Jardim América, Lapa, Pinheiros, Brás e Tatuapé ofereceram suas instalações para que ali o movimento fundasse suas filiais. Essa distribuição ecológica dos departamentos da organização demonstra, entre outras coisas, até que ponto as barreiras de classe e de origem (há uma tênue tendência para a concentração em bairros dos judeus provenientes de um mesmo país estrangeiro) puderam ser superadas.



Em fins de 1948, funda-se no interior do Estado uma fazenda agrícola experimental, na qual os jovens dispostos a partir para Israel deveriam passar por um período de treinamento de um ano. Trata-se não só de um treinamento profissional orientado, na medida do possível, para o tipo de atividade produtiva exigida pelo *kibutz* de Israel, mas também de um treinamento para a vida coletiva<sup>5</sup> e para a cultura israelense. Assim, nessa fazenda, os jovens trabalham na agricultura, aprendem o hebraico, procuram adotar padrões alimentares israelenses, não possuem dinheiro nem qualquer objeto de uso pessoal, inclusive roupa. O primeiro grupo que passou pela fazenda compunha-se de 35 pessoas, rapazes e moças, entre 20 e 25 anos.

Mas a onda de entusiasmo sionista arrefeceu tão rapidamente como surgiu, e em 1950, pouco antes do embarque do primeiro grupo para Israel, já se falava na "crise do movimento". Esta "crise" era, por um lado, provocada por uma diminuição da repercussão do movimento na comunidade, por outro — e este foi o fator decisivo — pelo número de jovens, na maioria universitários, que abandonaram o movimento quando chegou o momento de tomar uma atitude concreta e efetiva, ingressando na fazenda de treinamento e optando, com isto, pela viagem a Israel no prazo de 1 ano.

Com relação ao sionismo no Brasil é preciso analisar o tipo que aqui se desenvolveu. Na Europa Oriental, o movimento sionista foi consequência direta de forte pressão anti-semita que tornava ainda mais grave para os judeus a pressão demográfica e o mal-estar econômico-social de toda a população. No Brasil, o movimento pôde impor-se graças a uma ordem de fatores totalmente distintos. Em primeiro lugar, em consequência da insegurança crônica que caracteriza a personalidade marginal do judeu moderno, permanentemente sujeito a um anti-semitismo latente, senão manifesto<sup>6</sup>. No caso específico do judeu brasileiro, esta característica se torna ainda mais aguda por tratar-se de um emigrante de primeira ou segunda geração. Ora, a insegurança o leva a aderir emocionalmente a um movimento que possui o duplo significado de fator de afirmação grupal e promessa potencial de eventual normalização definitiva. Em segundo lugar, a maneira trágica pela qual desapareceram durante a 2a. Guerra Mundial nada menos de 6 milhões de judeus, constitui mais um fator que viria agravar a insegurança, além de um forte apelo para a obtenção de uma situação definitivamente normal. Finalmente, pelo fato de um grande número de judeus adultos que aqui vivem, terem sido sionistas na Europa, frustrados no seu ideal pela política de restrição às emigrações a Palestina, exercida pela Inglaterra, então potência mandatária.

Mas, se há aqui condições psicológicas para a difusão dos ideais sionistas, faltam no nível sócio-econômico pressões que motivem os judeus



brasileiros a emigrar. Muito pelo contrário, a comunidade não só apresenta um elevado índice de mobilidade social vertical, como parece estar sendo paulatinamente aculturada, ainda que não assimilada<sup>7</sup>. Portanto, enquanto o sionismo europeu decorria de uma motivação objetiva, reflexo das condições de vida das grandes massas judaicas, o que emergiu no Brasil era de cunho acentuadamente subjetivo.

Recebeu-se com entusiasmo o Estado de Israel na medida em que não só satisfazia as aspirações históricas, mas vinha a constituir um símbolo de identificação nacional e uma fonte de segurança psicológica para aquele judeu que, forçado a renegar a Europa, ainda não podia identificar-se com a nação brasileira nem era por ela irrestritamente aceito.

Nestas condições, a grande maioria dos jovens aderiu ao movimento entusiasmado com o sionismo enquanto judeus e com a sua ideologia enquanto adolescentes. Esta ideologia, como veremos mais adiante, possui um forte conteúdo romântico que se manifesta na intensa oposição ao mundo adulto e às relações sociais categóricas. Entretanto, embora os jovens também encontrassem no movimento toda uma série de recompensas lúdicas, na realidade não estavam dispostos a deixar o Brasil. Ao entrar na Universidade, atraídos por toda sorte de solicitações que esta pode oferecer, abandonavam o movimento. Se não o abandonavam espontaneamente, faziam-no quando isto se tornava a alternativa à emigração.

Em maio de 1950, o grupo pertencente à camada mais velha, em São Paulo, deliberou que os membros do movimento que fossem estudantes universitários deveriam abandonar seus cursos e que os mais jovens passariam a ser orientados no sentido de cursarem escolas técnicas ou trabalharem em fábricas.

De 1950 até 1959-60, o movimento decresceu em São Paulo de 700 para 170 membros. Esta diminuição não é apenas quantitativa, mas também qualitativa, se levarmos em consideração a composição etária dos participantes. Não temos dados a respeito de 1950, mas é possível estimar que naquele ano pelo menos 30% dos membros tinham mais de 17 anos de idade; hoje, apenas 17% (30 em 170) tem mais de 17 anos, enquanto 44% estão abaixo dos 13 anos (75 em 170).

Contudo, em que pese a todas as condições adversas que decprrrem não só do descenso do movimento sionista em geral, mas também de uma oposição ativa que certas famílias da comunidade fazem ao movimento na medida em que temem sua influência sobre os filhos, o movimento não só persiste, como já enviou perto de 300 jovens para Israel. São as técnicas de socialização empregadas para possibilitar êste êxito relativo, mas muito significativo, se consideradas as condições adversas, que nos propomos investigar e explicar neste estudo.



## II — O Grupo como Sistema Social

A — *Finalidade*: “Procuramos fazer com que nossos companheiros sejam operários militantes do *kibutz*, perfeitamente conscientes dos objetivos políticos, econômicos e sociais que a classe operária judaica persegue: um Estado Judeu Socialista num mundo socialista”<sup>8</sup>.

Em outros termos, o movimento tem por fim conduzir jovens judeus para o Estado de Israel, transmitir-lhes uma ideologia de esquerda e prepará-los para viver no *kibutz*.

B — *Estrutura*: O indivíduo liga-se ao movimento por meio da *kvutzá*, isto é, um grupo de cerca de 10 jovens, orientado por um monitor, que se reúne semanalmente, ou na sede central ou em alguma casa particular. Por sua vez, um conjunto destes grupos formam a *schichvá*, isto é, uma camada de idade. O movimento se compõe de 5 camadas de idade. Em 1959 a distribuição efetiva era a seguinte:

11 a 13 anos	7 grupos	70 indivíduos	
13 a 15 "	6 "	45 "	40%
15 a 17 "	3 "	25 "	25%
17 a 19 "	3 "	30 "	14%
19 anos	—	9 "	16%
			5%
	19	179	100%

Os guias dos grupos de uma mesma camada de idade se reúnem numa comissão de educação para aquela idade. Cada uma das comissões é orientada por um coordenador, e os quatro coordenadores existentes formam o departamento de educação do movimento.

O movimento é dirigido por uma secretaria eleita em assembléia, na qual têm direito a voto todos os membros maiores de 17 anos, isto é, pertencentes às duas últimas camadas de idade. Esta secretaria, por sua vez, designa todas as comissões necessárias à realização de diferentes atividades.

Demais, participam da orientação do movimento os emissários vindos de Israel e alguns jovens, membros do movimento que passam um ano naquele país na qualidade de bolsistas, durante o qual são treinados especialmente para a sua atividade de direção.

C — *Atividades*: As atividades do movimento até certo ponto se adaptam ao ciclo do ano letivo, pois a maioria dos membros são ginasiânicos. Durante os meses de aula, a atividade fundamental é a reunião semanal dos grupos básicos. O conteúdo das reuniões varia segundo a camada de idade à qual o grupo pertence. Nas camadas menores, brinca-se, canta-se, dançam-se danças populares israelenses, havendo também



uma palestra de caráter didático segundo programas estabelecidos anualmente em Israel e adaptados ao Brasil. A palestra pode versar sobre temas da história judaica ou universal, sobre ciência, arte, literatura, história da filosofia etc. Os programas didático-educativos são organizados segundo os métodos da “escola ativa”, ou pelo menos há um esforço neste sentido. Assim, recomenda-se que as palestras sobre temas culturais sejam acompanhadas de visitas a museus e que os membros jovens preparem, eles mesmos, embora sob a orientação dos mais velhos, as atividades intelectuais. Nas camadas de idade mais elevadas, os programas prevêm, além de uma formação intelectual ampla, toda uma série de temas por meio dos quais se vai processando a politização dos jovens, quer no sentido sionista, quer no de um socialismo pretensamente marxista, inspirado nas obras de líderes dos partidos sionistas-socialistas europeus<sup>9, 10</sup>.

Este processo de politização é de maneira geral iniciado por ciclos de palestras sobre filosofia da história, história do movimento operário, história do sionismo, culminando com ciclos sobre o marxismo.

Concomitantemente às atividades que cada grupo básico realiza individualmente, há atividades realizadas em conjunto por cada camada de idade, ou por todo o grupo. São comemorações de datas festivas da história judaica ou do movimento operário, e geralmente se revestem de um caráter recreativo: representações cênicas, canções e danças israelenses. De tempos em tempos, realizam-se excursões ou acampamentos em sítios próximos à cidade.

Os meses de férias são aproveitados para uma intensificação das atividades. Uma parte deste período é reservada para a realização de longos acampamentos para os mais jovens, sendo que na outra realizam-se congressos com a participação de representantes de todas as cidades em que há membros do grupo. Nos congressos planificam-se as atividades do ano seguinte. Realizam-se, também, seminários ideológicos e educativos, por meio dos quais se processa a transmissão de conhecimentos dos mais velhos para os mais jovens e dos que estiveram em Israel para os que não estiveram.

D — *Padrões Diacríticos*: O conceito de “comportamentos diacríticos” é empregado por S. F. Nadel para designar os modos de atuar, puramente formais, embora considerados como direitos e obrigações, destinados a servir de distintivo da qualidade de membro de um determinado grupo<sup>11</sup>. Este conceito torna-se particularmente útil na medida em que permite definir claramente certos padrões distintivos do grupo estudado, os quais, contudo, por razões que veremos mais adiante, não são “puramente formais”, mas se revestem do valor de símbolos na medida em que (e precisamente por que) são sinais diacríticos.

Assim é que os jovens membros do grupo são facilmente identificáveis, quer entre si quer por indivíduos que, embora não pertencendo ao



grupo, estão com êle familiarizados, em virtude de uma ampla variedade de elementos diacríticos em áreas tais como o vestuário, linguagem, gesticulação, postura física e atitudes exteriores em geral. A fim de não prolongar desnecessariamente esta exposição, discriminaremos êsses padrões mais adiante, quando fizermos a análise da sua origem, da sua justificação formal e da função latente que desempenham no contexto em que se inserem.

E — *Fontes de prestígio e liderança*: Na medida em que o grupo, pela sua natureza e pelos seus objetivos, não constitui um subsistema da sociedade global que se acomoda funcionalmente a todos os outros subsistemas, mas que, pelo contrário, procura opor-se a esta mesma sociedade, reconstruindo-se em tôdas as suas partes segundo valores próprios, êle engloba tôda a vida dos seus membros, penetrando na totalidade das suas atividades. Daí por que, para proceder rigorosamente, deveríamos examinar prestígio e liderança em cada uma das diferentes áreas de vida como, por exemplo, na esfera lúdica, na esfera intelectual, afetiva e, inclusive, em esferas tais como as que envolvem produtividade e eficiência econômico-administrativa, pois os jovens procuram manter-se a si e à associação quer trabalhando, quer obtendo contribuições de indivíduos ou associações de adultos <sup>12</sup>.

Contudo, julgamos desnecessário proceder de maneira indicada, pois o que importa nesta análise é a fonte de prestígio e de aquisição de status no grupo como um todo. Ora, consideramos que os subsistemas de um grupo inclusivo são, por sua vez, hierarquizados segundo sua função, e que conseqüentemente, o status global do indivíduo corresponde ao status por êle ocupado no subsistema fundamental para a vida do grupo <sup>13</sup>.

Já vimos que o grupo possui uma estrutura formal hierarquizada segundo camadas de idade. Mas se as posições nela ocupadas podem, institucionalmente, definir certos direitos e deveres, como o de votar ou o de assumir certas responsabilidades, elas não constituem por si uma fonte de prestígio *individual*, e nem mesmo um atributo suficiente para conferir ao indivíduo uma posição de liderança, formal ou informal. E' verdade que esta afirmação não se aplica rigorosamente às camadas mais jovens, para as quais os estratos mais avançados constituem um "grupo de referência" <sup>14</sup>; todavia, mesmo aí acontece freqüentemente que um jovem de 14 ou 15 anos adquiere prestígio e galga posição de liderança superiores às de indivíduos mais velhos. Ainda muito mais freqüente é a recíproca, ou seja, de certos dirigentes mais velhos prestigiarem e valorizarem mais a determinados membros das camadas inferiores do que a outros da sua própria camada etária.

Então, poder-se-ia supor, e realmente assim parece à primeira vista, que a principal fonte de prestígio é o grau de adesão ou de fidelidade aos ideais do grupo. Mas aqui é preciso distinguir duas formas de prestígio, às quais, na falta de melhor conceito, chamaremos de "prestígio ofi-



cial" e de "prestígio real". O prestígio oficial é realmente conferido aos indivíduos que preencham a condição acima descrita, aos que participem de tôdas as atividades, que sempre possam ser encontrados na sede da associação, dispostos a se desincumbirem de tôda sorte de tarefas técnicas ou burocráticas. Mas o prestígio real, o que realmente confere posição de liderança, requer um conjunto de qualidades de cuja composição participam certos valores próprios da juventude intelectualizante da sociedade inclusiva. Para obter êste tipo de prestígio, o indivíduo deve ser capaz de aderir intelectualmente à cultura do grupo e de contribuir para a sua formulação ideológica, além de possuir um conjunto de traços de personalidade que o capacitem a assumir uma ascendência, que em certo sentido tende para o tipo carismático, sôbre seus companheiros.

Os indivíduos nos quais estas qualidades são notadas potencialmente, enquanto ainda pertencem às camadas mais jovens, vão sendo paulatinamente selecionados pelos dirigentes mais velhos, para os substituírem no momento da sua emigração. Aliás, assim se explica o fato, observado anteriormente, de certos elementos mais jovens terem maior prestígio que companheiros de maior idade.

F — *Ideologia*: Nos parágrafos anteriores, já nos referimos ocasionalmente a alguns traços da ideologia do grupo, um sionismo-socialista cujos postulados podem ser resumidos assim: "O mundo marcha para o socialismo porque isto é uma decorrência necessária das contradições internas da sociedade capitalista, cabendo à classe operária, ou a quem com ela se identifique, apressar êste processo por meio da luta de classes. Mas os judeus, por não possuírem um território nacional, são um povo anormal que se insere entre a pequena burguesia e o proletariado de outros povos. Nos momentos de crise e de competição econômica tendem a ser expulsos desta posição pelos autóctones, sendo esta a razão do antisemitismo. Êste processo os leva a emigrar permanentemente dos países mais industrializados para os menos desenvolvidos e sômente será concluído quando acabarem de se reunir no território nacional, onde poderão normalizar sua pirâmide profissional. Mas os membros do grupo, por terem consciência dêste processo imanente, se lhe antecipam, a fim de constituírem em Israel a vanguarda da classe operária judia, e de lá, único lugar onde isto é objetivamente possível, participarem, como judeus, da luta da classe operária mundial pelo socialismo".

Também já nos referimos a certas características românticas das quais está impregnada a ideologia do grupo. Manifestam-se principalmente na valorização das qualidades naturais do homem, qualidade que "são conspurcadas pela vida burguesa" das grandes aglomerações urbanas e que sômente podem ser desenvolvidas mediante a volta à terra e ao ambiente rústico<sup>15</sup>. Como decorrência, o grupo procura criar nos seus membros um nôvo tipo de homem, livre dos preconceitos e das degenerescências burguesas. Recomenda-lhes que se vistam com simplicidade e



que adotem um padrão de vida ascética, evitando certos hábitos, como o fumo e bebidas alcoólicas. Também são acentuados os choques das gerações sob a forma de uma crítica violenta ao estilo de vida conduzido pelos pais e pelas gerações adultas em geral.

### III — *O Funcionamento do Grupo*

A — *Condições para a Emergência de Movimentos Juvenis no Brasil*: Segundo S. N. Eisenstadt, os grupos de idade “tendem a surgir em sociedades nas quais a unidade familiar é incapaz (por diferentes razões) de assegurar ou tende mesmo a impedir à sua prole a aquisição e a integração num status social pleno”<sup>16</sup>. Se isto vale nas condições atuais da sociedade brasileira, para associações de filhos de imigrantes<sup>17</sup>, inclusive para vários grêmios juvenis judaicos em São Paulo e em outras cidades, tal explicação é insuficiente para as características extremamente peculiares do grupo ora estudado.

Por outro lado, o aparecimento de movimentos juvenis com essas características específicas prende-se à emergência de uma problemática particular da juventude sob o impacto dos desajustamentos provocados pela industrialização e pela urbanização a partir da revolução industrial<sup>18</sup>. Todavia, por razões que aparentemente decorrem da pequena rigidez das estruturas sociais brasileiras e das grandes oportunidades de ascensão econômica e social que o país oferece (e que mereceriam um estudo mais cuidadoso) embora os processos já referidos também aqui tendam a provocar tôda sorte de desajustamentos, não se pode verificar a existência de um verdadeiro “problema da juventude” e muito menos que êle tenha chegado a cristalizar-se numa ideologia. Como é sabido, se existem nas grandes cidades algumas “cliques” de “play-boys”, elas, em hipótese alguma, podem ser comparadas às manifestações análogas observadas nos E.U.A., na Inglaterra ou na Itália. Quanto às outras agências juvenis aqui existentes, mas transplantadas do exterior, como a “A.C.M.”, o escotismo e similares, também é conhecida a sua fraca repercussão. A única manifestação coletiva um pouco mais significativa da juventude brasileira é a que se traduz na participação de estudantes universitários na vida política, se bem que esta participação seja muito menor do que geralmente se supõe. Assim, podemos concluir que:

- 1.º — Não há no Brasil condições objetivas tendentes a provocar uma emigração judaica sionista ou de outra espécie.
- 2.º — Mesmo assim, surgiu aqui, por razões subjetivas, um movimento sionista que não poderia assumir formas concretas de realização.
- 3.º — Em virtude da situação de contacto intercultural entre imigrantes judeus e a sociedade brasileira, há condições para o aparecimento de grupos juvenis especificamente judeus.



- 4.º — Entretanto, não há condições, na comunidade judaica como na sociedade brasileira, nem tampouco com relação à situação de contacto entre ambas, para que êsses grupos assumam as características daquele de que aqui se trata.
- 5.º — Tais características, baseadas em protótipos europeus surgidos em condições determinadas, aqui foram impostas a êsses grupos por uma ação educativa em momento psicológicamente favorável.
- 6.º — Para que o grupo possa persistir e atingir suas finalidades nas condições dadas, é necessário que atui como agência ressocializadora de seus membros, quanto a valores, aspirações e padrões de comportamento de um meio social diferente daquele em que vivem e para o qual foram socializados.

B — *Ressocialização: Técnicas e Objetivos*: O grupo aqui estudado constitui, pois, uma agência que procura desencadear, por meio de uma ação educativa dirigida, certos processos sociais que não poderiam surgir espontaneamente nas condições que caracterizam a sociedade brasileira. Com efeito, recorre a um conjunto de valores que emergiram no seio da cultura judaica quando esta repousava sobre uma realidade diferente daquela vivida pelos judeus do Brasil e que, por um processo de demora cultural persistem como valores ideais, para transformá-los em valores reais, associando-os a normas de ação.

Para que isto se verifique, a ação educativa do movimento deve lograr a substituição dos ideais de realização pessoal prefigurados na sociedade inclusiva por ideais condizentes com os seus objetivos. E', portanto, uma agência de socialização, ou melhor de ressocialização que procura atuar em diferentes áreas da personalidade-status dos seus membros. Em primeiro lugar, substituindo o Brasil por Israel como alvo de sua identificação nacional; em segundo, substituindo os objetivos de realização econômica decorrentes de uma sociedade competitiva pelos de uma sociedade coletiva; em terceiro, substituindo os padrões de adaptação e de ajustamento a um meio social urbano e capitalista pelos de um meio rural e comunitário. Neste processo tríplice, é fundamental o papel desempenhado pela estrutura do grupo, hierarquizada segundo camadas de ideais. Geralmente o jovem é trazido para o movimento durante a puberdade ou pouco antes. Nêle, encontra não só uma série de atividades recreativas em geral mais satisfatórias do que as que lhe podem proporcionar os grupos juvenis informais de vizinhança, mas principalmente uma série de oportunidades de auto-afirmação pessoal, que constituem uma valiosa recompensa para as frustrações a que a cultura ocidental submete os jovens nessa fase de transição da infância para a maturidade. Com efeito, são principalmente oportunidades de assumir responsabilidade, executar tarefas, falar em público, escrever artigos em jornais etc.; tudo isto num meio so-



cial em que, ao contrário do que acontece na escola e na família, não se faz sentir a imposição do mundo adulto.

Já nessa fase precoce tem início o processo de substituição de valores, e um processo paralelo tendente a impedir a introjeção dos valores e dos padrões de comportamento correspondentes, que na sociedade inclusiva são transmitidos nessa idade.

Já nos referimos à tendência a adotar os métodos pedagógicos da escola ativa no decurso das atividades intelectuais. A esta orientação, cuja função manifesta é tornar as atividades mais interessantes e mais profícuas do ponto de vista pedagógico, corresponde também uma função latente: associa-se a uma crítica violenta e constante dos sistemas escolares e educacionais da sociedade inclusiva. Fundamentada em critérios metodológicos e pedagógicos, visa a dois objetivos: primeiro, procura desprestigiar a instituição escolar enquanto instituição, apresentando-a como imposição do "mundo dos adultos" às aspirações da juventude; em segundo lugar, visa a neutralizar a força da escola enquanto *agência socializadora para a sociedade inclusiva*, transmissora de valores, padrões de comportamento e aspirações que se opõem aos que o movimento tem em mira.

A análise dos programas culturais revela que êstes decorrem de uma hipervalorização das tradições e da história judaica, procurando, ao mesmo tempo, despertar a sensibilidade do jovem pelos problemas político-sociais e valorizar a vida rústica e os trabalhos manuais. Por outro lado critica-se acerbamente "o artificialismo das cidades e a corrupção da vida burguesa". Os jovens do movimento não usam gravata e as moças não se pintam, aquêles para identificar-se "com a simplicidade do operário" e estas para não incorrer "na mistificação e no artificialismo burguês". Tampouco se praticam as danças de salão, consideradas "um derivativo que o mundo burguês oferece para as frustrações a que submete o indivíduo na esfera sexual"; em seu lugar, recorre-se às danças populares israelenses que, via de regra, são executadas em grupo, ou, quando em pares, não implicam em proximidade física acentuada. O namôro passa a ser permitido e mesmo estimulado a partir do fim da terceira camada de idade (15 a 17 anos), mas sujeito a normas diferentes das usuais na cultura inclusiva. Por um lado, não se admite o namôro como mera atividade lúdica, mas somente com vistas ao casamento; as pessoas "namoradeiras" são mal vistas e criticadas. Por outro lado, o namôro não deve constituir fator de separação entre o casal e o resto do grupo, desencorajando-se as manifestações públicas de uma situação de namôro. Os contactos entre os pares são raros.

Demais, vão se introduzindo na vida do grupo numerosos padrões próprios do meio para o qual êle se dirige em Israel. No linguajar quotidiano adotam-se muitos termos hebraicos, correspondentes a representações características do meio cultural ao qual estão associados, não sendo fácil traduzi-los para o português.



Na transmissão de valores é fundamental, principalmente para as camadas mais jovens, o papel desempenhado pelo guia do grupo de base e pelos demais membros das camadas mais velhas. O guia, geralmente um jovem de 16 a 17 anos, coloca-se perante os seus liderados de 12 a 14 anos como um *primus inter pares*, um igual a eles pela autoridade formal, mas superior pelas qualidades pessoais. Procura conquistar a confiança dos pais dos meninos; estes lhe confiam os filhos em passeios, excursões e mesmo acampamentos, que nas férias se prolongam por mais de 15 dias. Assim, perante as crianças, é investido da autoridade dos pais, sem, contudo, servir-se dela. É fisicamente mais forte e mais capaz do que os companheiros, mas, ao contrário dos adultos, participa dos jogos violentos e muitas vezes esconde sua superioridade neste terreno para permitir o seu êxito. Evidentemente, as crianças se apercebem disto, o que contribui para que valorizem mais ainda a força e a lealdade do guia. Desta forma, este se torna modelo a que se conformam as imagens de realização pessoal dos educandos.

O movimento monopoliza integralmente a vida dos associados e as atividades coletivas são completamente centrípetas. Os membros raramente possuem amigos estranhos ao movimento, tampouco participam de outras associações ou atividades recreativas. Evidentemente, este isolamento é necessário em virtude da profunda oposição entre os ideais de realização decorrentes da ideologia da associação e estes mesmos ideais prefigurados na sociedade competitiva em que ela se inscreve. Deste modo, o jovem, após o curso ginásial, é orientado para escolas técnicas ou para o trabalho em oficinas. A carreira universitária é virtualmente proibida, porque nela o jovem fatalmente seria atraído pelas solicitações intelectuais, profissionais e mesmo econômicas de uma sociedade que oferece grandes possibilidades de ascensão social. Por outro lado, o movimento deve a sua afirmação principalmente ao uso que faz da assim chamada "crise da puberdade", durante a qual o adolescente, em choque com o mundo adulto, é facilmente atraído por ideologias tendentes à reforma social. Mas se os caracteres utópicos do movimento encontram terreno propício na imaginação de um ginásiano, dificilmente podem manter-se na visão do mundo de um jovem no fim da adolescência. Impedida a carreira universitária, restringe-se ou anula-se o contacto com outros jovens não pertencentes ao movimento, mais maduros e equipados para perceber a realidade por terem passado naturalmente por todas as experiências socializadoras a que ela submete os indivíduos, contacto esse que poderia provocar uma revisão dos esquemas transmitidos pelo movimento.

Contudo, não se deve supor que o processo de ressocialização se verifique sem resistência por parte do indivíduo. Nas camadas mais jovens, são as outras possibilidades de atividade recreativa, oferecidas pela sociedade inclusiva, que competem com o movimento a solicitar a crian-



ça. Para as camadas mais velhas, por mais que o movimento se feche em si mesmo, a realidade objetiva está aí, demasiado presente em cada momento da vida do indivíduo para que não surjam dúvidas e ambivalências. Com efeito, há certo número de jovens que abandonam o grupo, número êste que seria maior se não existisse ainda um fator de vinculação. Trata-se das vinculações afetivas que se estabelecem entre o indivíduo e o grupo, entre o indivíduo e as representações do movimento. Cada um dos grupos de base possui um nome próprio em hebraico, que representa algum dos valores do movimento e que simboliza a unidade e o *esprit de corps* do grupo. Pode ser o nome de um *kibutz*, o de uma região de Israel, ou pode simbolizar um dos alvos de realização do movimento, como *Aliá* (emigração para Israel). As camadas de idade também possuem nomes simbólicos, como *Tzofim* (exploradores), a primeira camada; *Solelim* (desbravadores), a segunda, etc. A passagem de uma camada para outra é como que uma ascensão pessoal, amadurecimento e caminho para ser “dirigente do movimento”. Os membros do movimento saudam-se com *Alé V'hagahem* — “suba (para Israel) e realize”. O movimento é tido como missão histórica, que somente poderá ser desempenhada por seus membros, conscientes que são de “uma análise científica da história”, dos “processos sociais a que está sujeita a humanidade em geral e o povo judeu em particular”. O movimento considera-se “vanguarda revolucionária” e seus membros “os militantes integrais da revolução”.

De fusão de tôdas estas características resulta um intenso *esprit de corps*, instrumento poderosíssimo de contrôle social informal. O grande número dos comportamentos diacríticos tornam os jovens sensivelmente diferentes dos da sociedade inclusiva, cientes dessa diferença e orgulhosos dela. Assim, tôda a série de normas de vida que o movimento procura transmitir atua não apenas como fator de isolamento com relação à sociedade global, mas também faz com que o jovem se sinta um nôvo tipo de homem, integral e superior ao “burguês” corrupto. Normas elementares e aparentemente irrelevantes, como não usar gravata ou não participar de bailes de salão, que em outro contexto seriam totalmente destituídas de significação, aqui se tornam valores importantíssimos que ao mesmo tempo acentuam e valorizam a diferença entre o membro do movimento e os outros.

Em suma, pelo recurso a técnicas psico-sociais que apelam fundamentalmente para a instabilidade emocional característica do indivíduo e, mais particularmente, do adolescente na cultura ocidental, o movimento pôde subsistir com relativo êxito, embora em declínio, em condições sociais extremamente adversas.

#### NOTAS

- 1) Comunicação apresentada à VI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Belo Horizonte em julho de 1961.



2) Cf. S. N. Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants*. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1956; pág. 6. Veja-se, também, Emilio Willems, *A Aculturação dos Alemães no Brasil*, Companhia Editôra Nacional, São Paulo, 1946; cap. I.

3) Bairro de São Paulo, próximo às estações ferroviárias da Luz e Sorocabana, com grande concentração de judeus. Primitivamente, era um bairro onde se concentravam os imigrantes italianos e espanhóis, posteriormente transformou-se num "ghetto" espontâneo onde se concentravam os imigrantes judeus pobres originários da Europa Central e Oriental.

4) Essa era a situação há uns 10 ou 15 anos. Atualmente, embora ela não se tenha modificado totalmente, com a ascensão econômica e social do grupo proveniente da Europa Central e com a aculturação progressiva das novas gerações dos dois grupos a uma mesma cultura brasileira, nota-se uma acentuada tendência para homogeneização.

5) Note-se que o movimento não prepara seus membros para viverem nas cidades de Israel, mas para os *kibutzin*, isto é, grandes comunidades rurais onde não existe propriedade privada e onde se procura coletivizar tanto a produção quanto o consumo. O *kibutz* constitui talvez a forma mais pura de socialismo utópico jamais experimentada.

6) Cf. E. Stonequist, *O Homem Marginal*, Livraria Martins Editôra, São Paulo.

7) Conquanto do ponto de vista teórico, como por analogia com outras comunidades estrangeiras radicadas no Brasil, se possa extrapolar a existência de uma tendência para a assimilação entre judeus brasileiros, nenhuma evidência empírica generalizável permite afirmar isto. Em nossa opinião, a atual fase de transição da sociedade brasileira terá influência crucial no desencadeamento do processo ou no seu impedimento, segundo o papel que nela passar a representar a religião. Contudo, se persistirem as tendências atuais para a secularização, do que não podemos estar certos, parece-nos que continuarão a persistir as condições favoráveis à assimilação.

8) *Plataforma do Movimento*, 1951.

9) Esta caracterização sumária da linha política do grupo baseia-se em documentos editados entre 1949 e 1953. Atualmente, segundo pudemos verificar, o conteúdo marxista foi muito diluído em virtude do aumento da influência ideológica de fontes israelenses, decorrentes da ausência de uma liderança local. Cf. Borochoy, Ber, *A Questão Nacional e a Luta de Classes*, Edições DROR, São Paulo, 1947.

10) O principal desses autores é Ber Borochoy, cuja reinterpretação do marxismo, tendente a compatibilizar seus aspectos antinacionalistas com as aspirações dos socialistas judeus a um Estado nacional, constituiu, na sua época, uma contribuição de grande valor para a sociologia do nacionalismo.

11) Cf. S. F. Nadel, *Fundamentos de Antropologia Social*, Fundo de Cultura Económica, México, 1955; pág. 173.

12) Os membros das camadas de idade mais avançadas reúnem seus proventos econômicos numa caixa comum, redistribuindo-os segundo as necessidades individuais. Demais, é preciso considerar que em virtude das múltiplas atividades o giro financeiro anual é elevadíssimo, exigindo verdadeiros malabarismos econômico-administrativos por parte dos jovens que por ele se responsabilizam.

13) Embora não seja esta a opinião de Linton, que considera um status global resultante da soma dos status ocupados nos diversos subsistemas do grupo total. Cf. R. Linton, *Estudio del Hombre*, Fundo de Cultura Económica, México, 1944; pág. 142.



Nadel, apesar de negar a utilidade do conceito de status total, pelo menos para sociedades diferenciadas e complexas (o que não acontece com o nosso objeto de estudo quando considerado em si), já havia colocado a questão de maneira semelhante à nossa. (Cf. S. F. Nadel, *op. cit.*, pág. 191).

14) Sobre o conceito de "grupo de referência" v. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1956; cap. IX.

15) Estas características do movimento revelam profunda influência de certas correntes do Romantismo europeu, principalmente de Tolstoi e do movimento da juventude alemã, Wandervogel, das primeiras décadas do nosso século.

16) S. N. Eisenstadt, *From Generation to Generation*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1956; pág. 54.

17) Veja-se, por exemplo, Ruth Corrêa Leite Cardoso, O Papel das Associações Juvenis na Aculturação dos Japoneses, *Revista de Antropologia*, vol. 7.º, n.ºs 1 e 2, junho e dezembro de 1959.

18) Cf. Eisenstadt, *op. cit.*, cap. II.







## DESENHOS DE ÍNDIOS KAYOVÁ-GUARANÍ

*Egon Schaden*

Professor da Cadeira de Antropologia da Universidade de São Paulo

Para se compreender a arte de uma tribo primitiva, convém ter em mente a verdade elementar, muitas vêzes esquecida, de que toda manifestação estética é condicionada tanto pela orientação e os cânones da respectiva cultura, como pela personalidade do artista, por sua vez marcada pelas experiências culturais, as representações e os valores da sociedade. Segundo as suas características especiais, as diferentes culturas limitam, ora mais, ora menos, a liberdade do artista. Na opção por tal ou qual maneira de resolver uma tarefa estética, tendem a impor-se-lhe esquemas tradicionais. Além disso, há de ser sempre intérprete, mais ou menos fiel, do estilo de vida peculiar a seu grupo e dos problemas que o preocupam. Nem por isso, porém, se há de pensar que o artista primitivo seja incapaz de traduzir, nos trabalhos que produz, as suas experiências individuais e de por êles exprimir o seu talento e as suas aptidões.

A estreita vinculação entre o padrão geral da cultura e o cunho próprio das manifestações estéticas, por primitivas que sejam, transparece não somente nas soluções de cunho tradicional, como também nas produções ocasionais, quer espontâneas, quer provocadas por estímulo estranho, como o seja, por exemplo, a solicitação de um pesquisador com intuítos científicos. E' material desta ordem que nos propomos apresentar aqui. Colhemolo, há quase dez anos, em Panambi, aldeia kayová-guaraní do sul de Mato Grosso.

Na cultura guaraní, a arte se confina quase que exclusivamente ao canto e à dança, ambos integrados no sistema das práticas religiosas. Canto e dança são indispensáveis ao contacto com os poderes do mundo sobrenatural. Também a arte plumária, aliás bastante pobre, se limita aos adereços de uso cerimonial. Ao contrário de muitas outras tribos, os Guaraní não têm quase padrões ornamentais para o adorno do corpo e de seus objetos de uso. Raros os banquinhos rituais ou as cuias de beber chicha em que aparece algum desenho a urucu ou alguma pirogravura com losangos ou outros traçados geométricos simples. Existem, por outro lado, pelo menos entre os Mbüá-Guaraní, alguns ideogramas de sentido mágico-religioso, quase sempre relacionados, ao que parece, com ritos de fertilidade. Trata-se, em geral, de losangos e de linhas onduladas, estas representando cobras; aquêles, peixes ou a mulher. Por combinações várias dêsses elementos com alguns outros, igualmente muito simples, re-



presenta-se a união sexual, com o intuito de obter chuva, a fertilidade da terra ou a das jovens púberes na festa de declaração da maioridade. Desenhos de cópula em cachimbos de médicos-feiticeiros servem para combater a esterilidade das mulheres. Símbolos semelhantes em banquinhos de médicos-feiticeiros, representando o raio, roças de milho e a chuva, servem para provocar ou pedir uma colheita abundante. — Entre os Kayová nem êstes símbolos ou ideogramas mágicos parecem existir.

A cultura kayová, como a dos demais grupos guaraní, está tôda ela voltada para as coisas sobrenaturais. Embora aí a tendência para o misticismo seja menos acentuada do que entre Ñandéva-Guaraní e, sobretudo, os Mbüá-Guaraní, as vivências religiosas representam também para os Kayová a única coisa realmente capaz de dar sentido à vida humana. Ora, no conjunto dos mitos da tribo em que se fundam as práticas da religião, ocupa lugar central a idéia de um cataclisma que em futuro mais ou menos próximo fará o mundo sossobrar. O espírito sempre voltado para o Além, o Kayová, como os demais Guaraní, procura quanto antes alcançar o estado de *agwydjê*, a perfeição espiritual, que o habilitará a fugir, mesmo em vida, dêste mundo condenado e a encontrar salvação no Paraíso. Em períodos ou situações em que se manifestam mais intensamente as conseqüências perturbadoras do contacto ou convívio com gente estranha, recrudescer o pessimismo com relação às coisas terrenas. Então a idéia do fim do mundo, que pode estar, por assim dizer, latente por períodos mais ou menos prolongados, passa a tornar-se verdadeira obsessão. A ela o espírito do Kayová recorre, quando se trata de “resolver”, pelo menos subjetivamente, algum problema difícil, de transcendental importância para a comunidade.

A êsses índios, que não têm nenhuma arte gráfica, entreguei papel e lápis para desenharem. Mal sabiam de que se tratava. Viam-me sempre tomar apontamentos em minha caderneta, mas, incapazes de compreender o meu *mbopará*, nome que dão à escrita, isso para êles pouco podia significar. Eu lhes disse: Desenhem, por exemplo, um animal, um veado, um macaco, um bicho qualquer. Não iam além as minhas sugestões. Colhi razoável número de desenhos, de crianças como de adultos. Os mais curiosos foram feitos no terreiro de dança de Paí Chiquinho, chefe religioso da aldeia de Panambi. A comunidade vivia, naquele ano, uma situação dramática. O governo fundara nas terras da tribo uma colônia agrícola e mandara dividi-las em lotes a serem distribuídos entre lavradores nacionais e estrangeiros, de variada procedência. Os Kayová ficariam apenas com os lotes em que já houvesse alguma casa de índio. Na expectativa de perderem, assim, a sua área de caça e de plantio, estavam alvoroçados. Receberam-me de maneira hostil, de machete em punho, dispostos a liquidar-me e ao funcionário que me acompanhava, caso a nossa visita se prendesse à execução daquele plano dos poderes públicos, que para êles representava o “fim do mundo”.



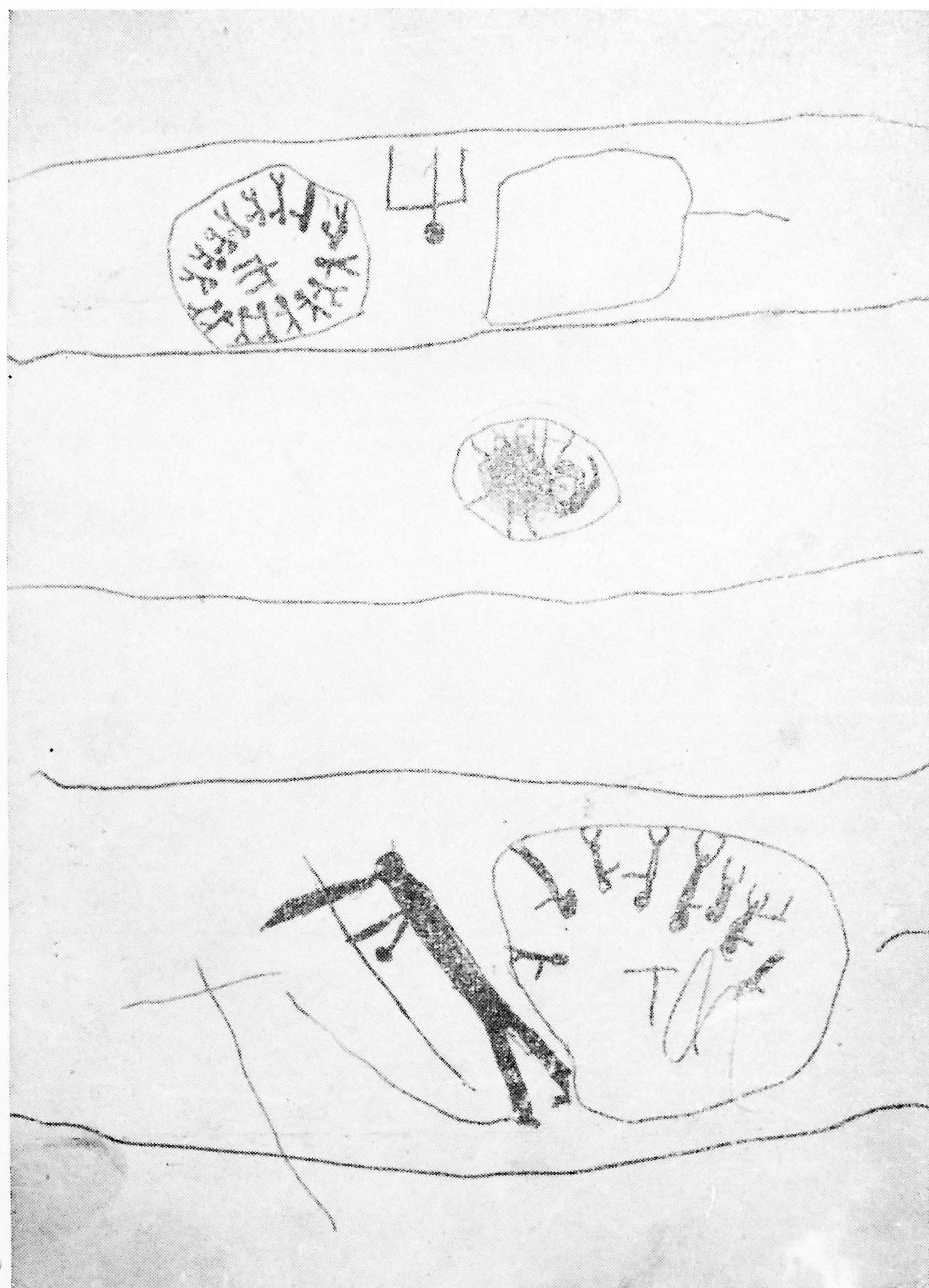


Fig. 1. Lotes do Panambi.



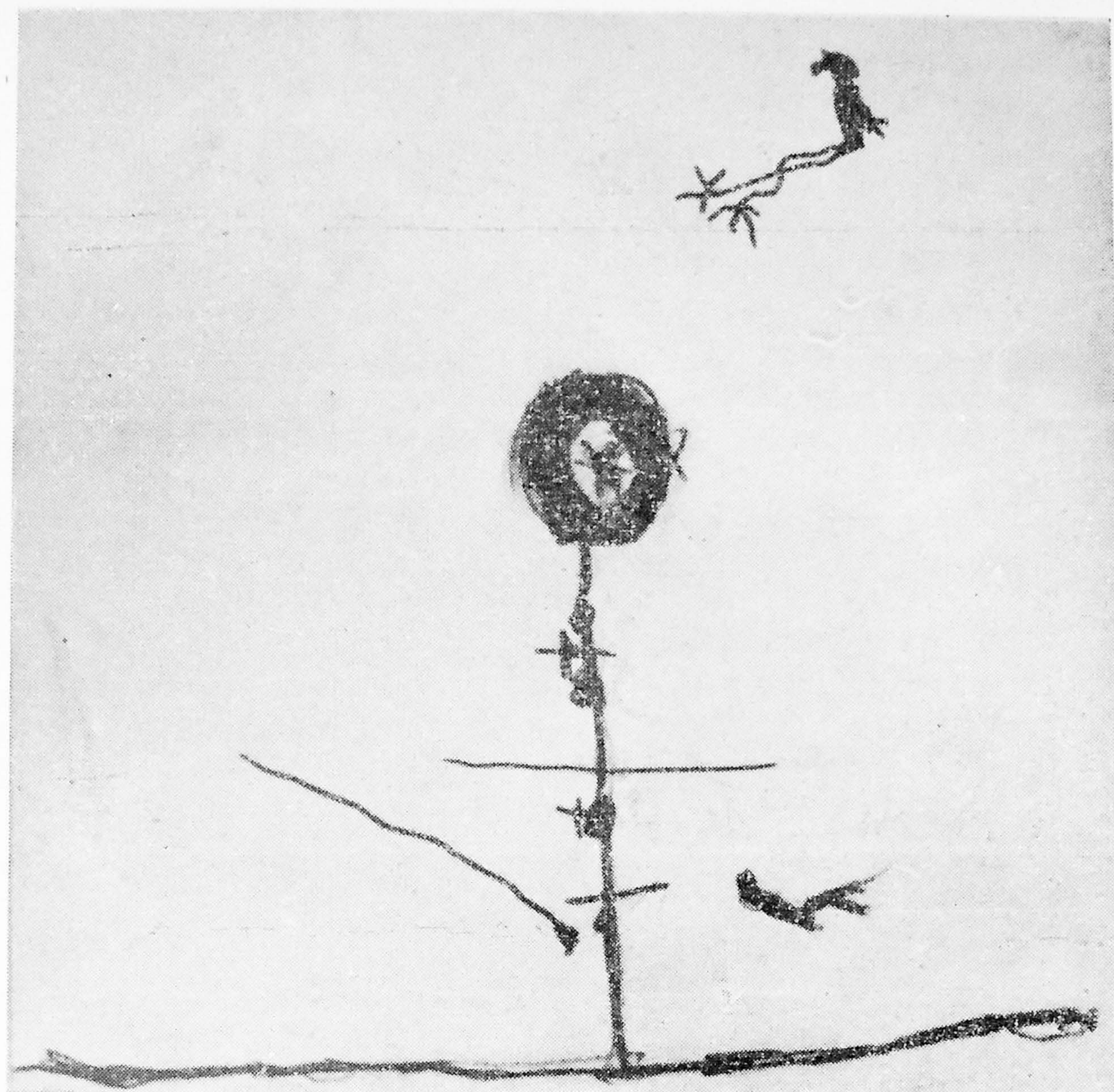


Fig. 2. A subida do médico-feiticeiro ao céu.

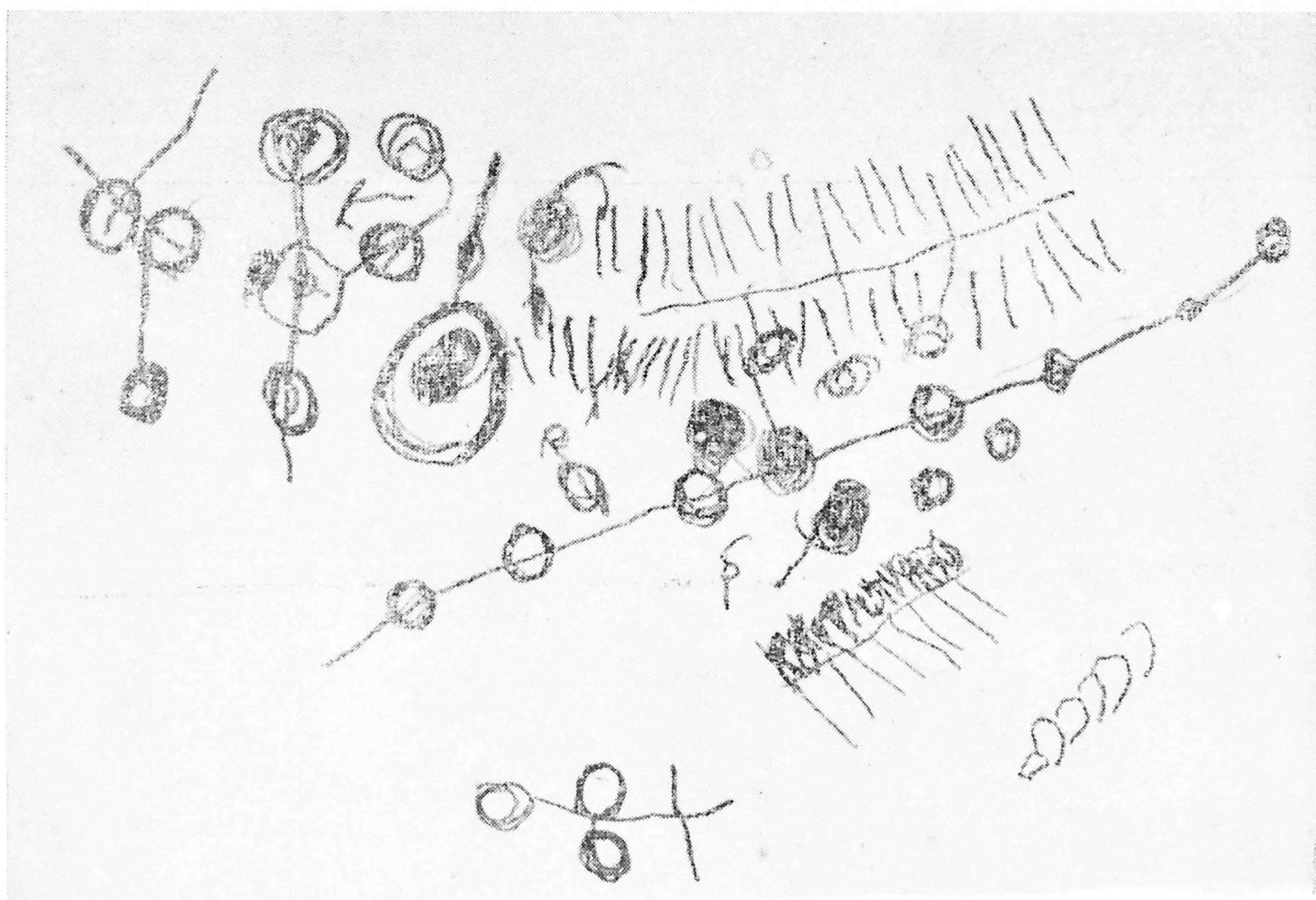


Fig. 3. Os Kayová preparam a Grande Viagem para o Além.



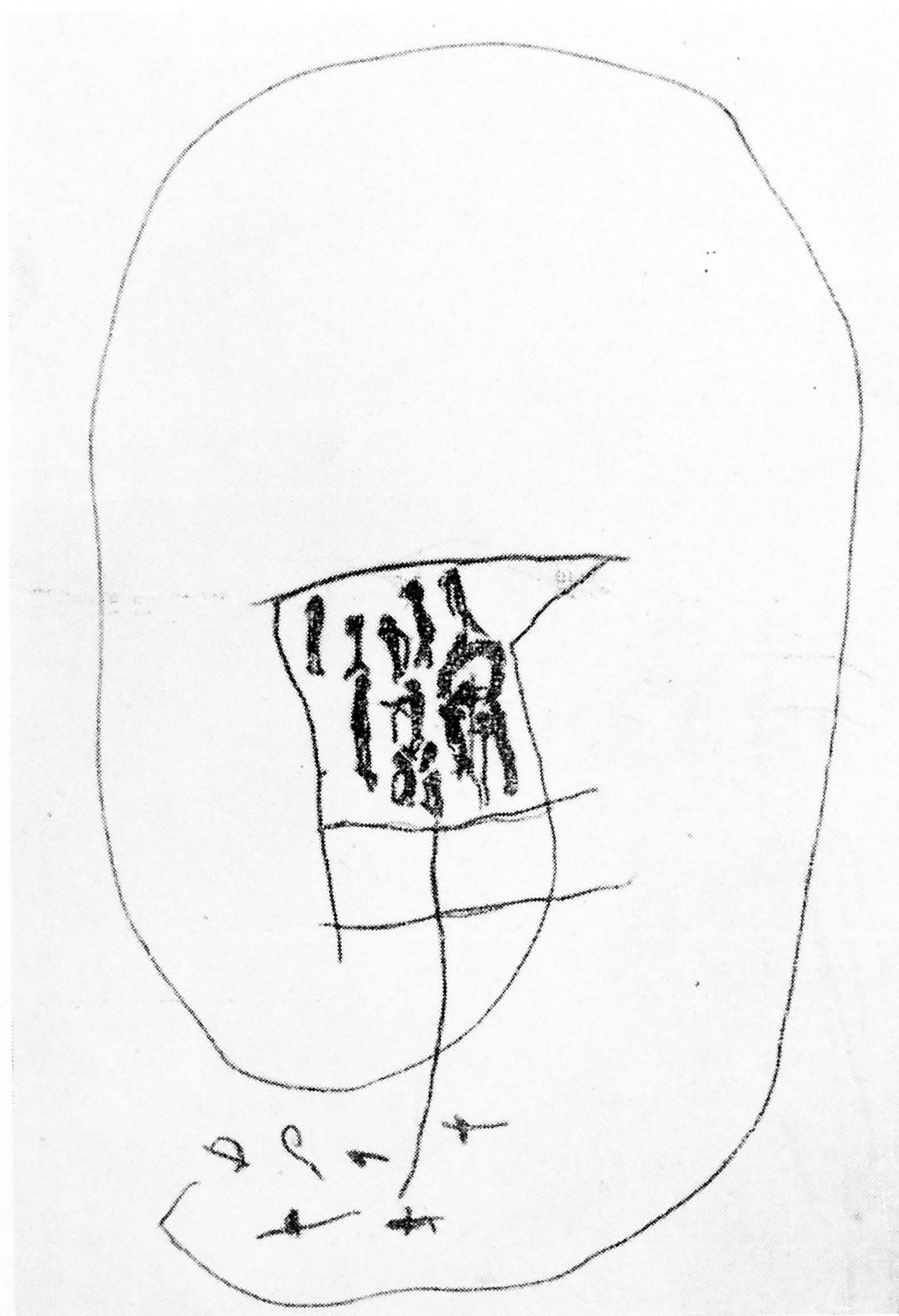


Fig. 4. Pa'i Chiquinho realiza uma dança cerimonial para apressar a destruição do mundo.



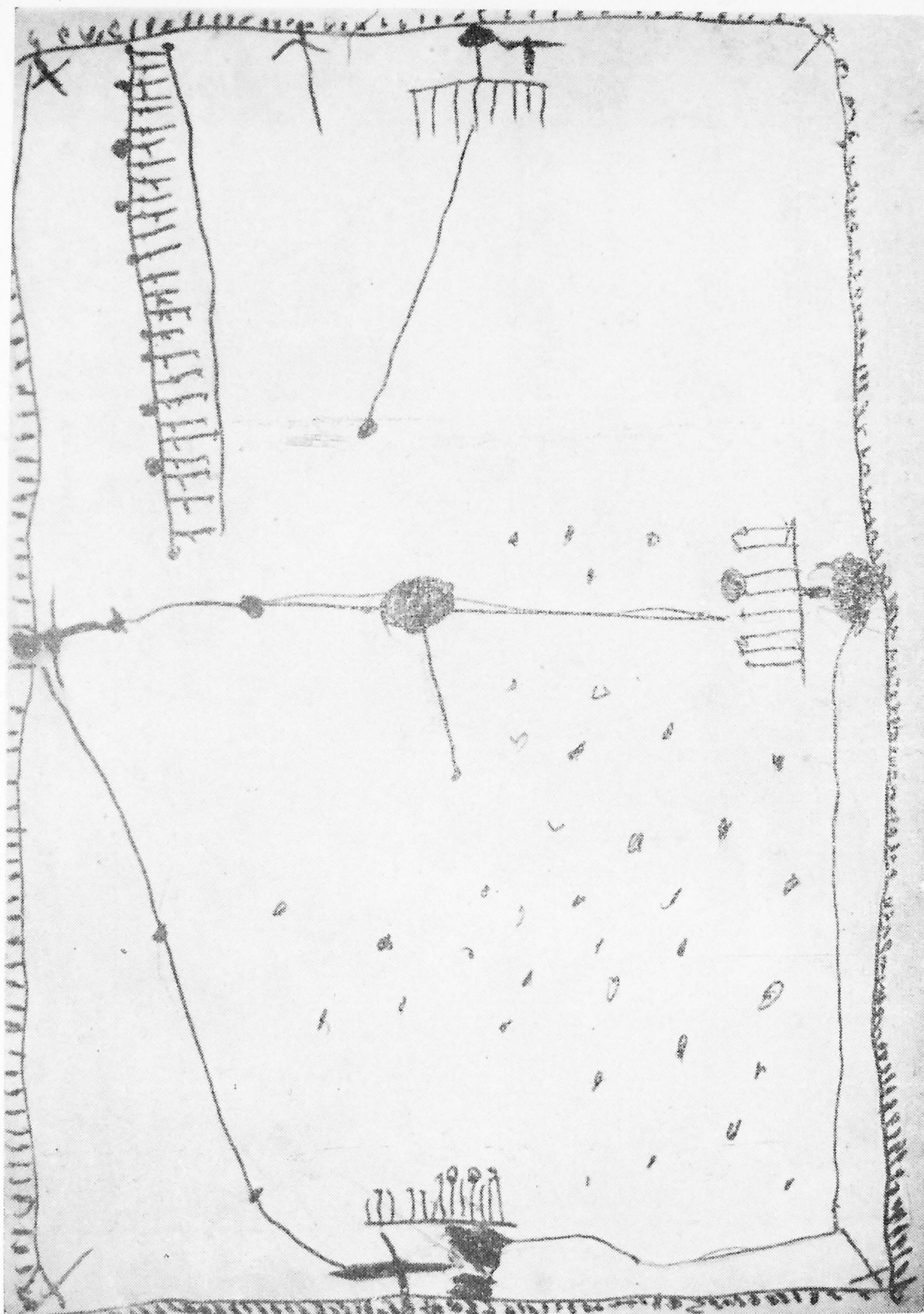


Fig. 5, Yvy opá: o Fim do Mundo.



A iminência de se verem afinal expulsos de seu último rincão de terras tornava os índios obsessos. Eu pedira que desenhassem animais. Vários nem o tentaram. Preferiam outras coisas. Volta e meia representavam o loteamento de sua tradicional área de caça e de lavoura. Ora assinalavam os lotes simplesmente por um conjunto de linhas paralelas; ora indicavam em sua situação relativa aos principais rios que banham o território, lembrando as primeiras tentativas de bisonho cartógrafo. Lotes distribuídos a colonos nordestinos ou estrangeiros ficavam em branco ou, quando muito, ostentavam algum bichinho, como o “carrapato d’água”. Já nos das famílias kayová apareciam movimentadas cenas de cunho religioso: índios dançando em torno do *yvyrá*, “altar”, e, sobressaindo como figura máxima — tal como no quadro social da comunidade — o *paí*, ou médico-feiticeiro, em uma das mãos o maracá e na outra a cruz de madeira, reminiscência das missões jesuíticas do século dezoito. E’ o que se vê na fig. 1, “Lotes de Panambi”, desenho da autoria de Karaíresá, ou Elísia, uma das filhas de Paí Chiquinho, chefe religioso da aldeia. Tinha ela na época uns 25 anos de idade.

Outro assunto predileto de alguns desenhistas era a estrada de Paí Chiquinho, quando sobe ao céu: uma linha vertical que se eleva sobre o *paráy*, o mar eterno. Veja-se, por exemplo, a cena representada pela mesma Karaíresá (fig. 2). A índia começa por desenhar no alto da folha uma ave de pernas compridas, que diz ser uma seriema. A seguir, no coice da página, um traço horizontal reforçado e, acima dêle, o caminho para as regiões celestes, interrompido pelos “terreiros da cruz”, *oká kurusú*, que correspondem às sedes dos deuses visitados pelo sacerdote em sua jornada. Duas linhas cruzam o caminho: um curso d’água e o *áraryvý*, fio de algodão esticado pelo espaço. No final da viagem, o rosto do sol, *Paí Potý*, envolto em trevas. E’ o eclipse que marca o fim do mundo. A esta altura, a ave já não é a prosaica seriema de antes, mas passa a ser o *gwiraká*, pássaro fantástico e temido que no dia da grande catástrofe devorará a quantos seres humanos puder apanhar.

Atendendo à minha sugestão, Miringuasú, então com seus 23 anos de idade e igualmente filha de Paí Chiquinho, esboça, com traçado sobremaneira primitivo, a figura de inúmeros animais: cobra, onça, ema, inhambu, e assim por diante, tudo com rabiscos tão rudimentares que ninguém reconheceria nêles a imagem dos seres representados. Enquanto explica o sentido de suas garatujas, perde a paciência e faz, inopinadamente, um círculo em torno do conjunto e, logo em seguida, divide o campo em setores mais ou menos iguais por meio de raios ligados a um pequeno círculo central. Diz que é o loteamento das terras. Vira depois a folha e põe-se, por sua própria iniciativa, a representar uma cena por ela presenciada havia pouco tempo (fig. 3). Quando se lotearam as terras da aldeia, Paí Chiquinho organizara uma cerimônia com danças mágico-religiosas no intuito de precipitar a destruição do mundo. Os Kayová então se prepararam para a sua jornada com destino ao Além. Da esquerda pa-



ra a direita, vemos aí um grupo de três índios espreitando a onça mítica que os ameaça no caminho; a seguir, pendurados num cipó, os enfeites rituais usados na cerimônia: o "ponchito", o chiripá, os cintos de algodão tecido e, com especial destaque, o *djeguaká*, adorno que o chefe religioso usa na cabeça; em cima, representados por pequenos traços paralelos ao longo de uma linha, os bambus de ritmo e, do outro lado, os adornos labiais. No meio da folha, em diagonal, o caminho para o Além e, ao longo dêles, a "trouxinha de cada um": os objetos arrumados para a Grande Viagem. Em baixo, mais alguns objetos rituais, uma cobra (à direita) e, por fim, um cacho de bananas para servir de mantimento na jornada.

Aliás, Karaíresá me forneceu, também espontaneamente, um desenho da cerimônia organizada por seu pai, quando, tomado de fúria, quis apressar a destruição do mundo pelo grande incêndio que, de qualquer forma, há de vir um dia. Em sua cabana, Paí Chiquinho dança com os membros de sua família-extensa; em torno, um traçado mais ou menos oval representa a superfície da terra, na qual para os kayová a vida se torna insuportável com a perda de sua área de caça e lavoura. O *paí* aparece no grupo à direita em baixo, empunhando a sua cruz de dança. No fundo da página, alguns rabiscos: laços e mundéus, com que os índios costumam caçar os animais da mata. (Fig. 4).

Deve ter sido grande o desespero de Paí Chiquinho, pois a expectativa do Fim do Mundo não é nada animadora. Bem o mostra o quadro que do acontecimento desenhou Karaíresá (fig. 5). No centro, um círculo preto: *kó yvý*, esta terra; em redor, a imensidão do espaço cósmico, cortado pelas veredas dos deuses quando caminham pelo céu; nos pontos cardeais, as sedes das divindades; nos quatro cantos, os suportes do mundo. Pairando, no espaço, os índios Kayová e, do lado oposto (à direita, em cima), os míticos macacos flechadores, presos num cercado, do qual serão soltos no dia da destruição, a fim de melhor alvejarem, com suas flechas incandescentes, os pobres índios desprotegidos. Como se isto não bastasse, virão dos quatro lados os *kavadjú vevê*, os cavalos voadores, indicados como que por uma franja ornamental que remata o desenho. É evidente a reminiscência das palavras jesuíticas nessa impressionante imagem do Juízo Final.

Abstemo-nos de apresentar aqui outros desenhos da coleção; tampouco pretendemos tentar uma análise com referência à complexa concepção do mundo kayová-guaraní. Para tanto seria necessário um estudo bastante extenso. Até certo ponto, porém, os exemplos falam por si. Sem nunca terem aprendido a escrever, sem nunca em sua vida terem desenhado, as filhas de Paí Chiquinho conseguiram exprimir, com papel e lápis, o que lhes ia no fundo da alma. Para elas, como para os companheiros de aldeia, a mensagem estética era, acima de tudo, uma mensagem religiosa. Souberam transmiti-la de forma magistral.



83-99.14  
v. nota 1.934  
1451  
por m. filho

# CARACTERES ESPECÍFICOS DA CULTURA MBÜÁ-GUARANÍ

*Subsídios e sugestões para um estudo*

*Egon Schaden*

Professor da Cadeira de Antropologia da Universidade de São Paulo

## I. *Introdução*

Ao escrever, há quase meio século, o seu trabalho, hoje clássico, sobre a mitologia e a religião dos "Apapocuva", dizia Curt Nimuendajú serem tão conhecidos os Guaraní que poderia parecer supérfluo escrever mais alguma coisa sobre eles<sup>1</sup>. Entretanto, o seu magnífico estudo trouxe uma infinidade de fatos novos. A estes vieram acrescentar-se muitos outros, através de livros e artigos de numerosos autores, publicados a partir daquela época. E hoje poderíamos dizer que, apesar de tudo, estamos longe de um conhecimento exaustivo dos vários grupos guaraní, como seria desejável em face dos requisitos da etnologia moderna. Se outrora predominou a idéia de uma cultura guaraní bastante homogênea, cujo caráter fundamental em suas linhas gerais de fato se nos afigura hoje razoavelmente estudado na copiosa literatura acumulada desde os dias da Conquista, tende agora a impor-se cada vez mais a consciência de diferenças significativas entre as variantes regionais do sistema cultural da tribo<sup>2</sup>. Quer nos parecer que a investigação dessas diferenças deve merecer a atenção dos estudiosos, antes que a ação cada vez mais intensa dos fatores aculturativos tenha obliterado o cunho original e próprio das respectivas subculturas.

Nos trabalhos sobre os Guaraní do Brasil, do Paraguai e da Argentina reina grande confusão quanto aos nomes dos vários grupos em que se divide a tribo. Daí a primeira impressão, sem dúvida errônea, de se tratar de muitas subtribos com subculturas distintas. Um exame mais detido revela, no entanto, que cada uma das subtribos aparece na literatura com uma série de nomes e apelidos diferentes, algumas com uma dezena ou mais. Por outro lado, a mesma denominação ocorre ora para uma, ora para outra. Reduzido afinal às devidas proporções, o quadro se apresentaria na realidade muito menos complexo. Ao que julgo poder afirmar com relação às dezenas de bandos de cultura e língua guaraní na atualidade esparsos pelo leste paraguaio, nordeste da Argentina e áreas brasileiras, todos eles pertencem a um dos três subgrupos carac-



terizados pelo Padre Müller sob os nomes de Mbyá, Pañ e Xiripá<sup>3</sup>. São os mesmos que em minha monografia sobre a cultura guaraní<sup>4</sup> figuram com as denominações de Mbüá, Kayová e Ñandéva, respectivamente, e que estudei sobretudo em território brasileiro. E' claro que, em consequência do arraigado hábito migratório dos Guaraní em geral, existem de longa data umas tantas aldeias em que convivem elementos de mais de um daqueles subgrupos.

Para êste pequeno ensaio escolhi os Mbüá<sup>5</sup>, que, representados ainda hoje no Paraguai, no Brasil e na Argentina, constituem de certa forma um dos vínculos etnográficos entre êsses três países. Visto que, ao lado de outras denominações, o nome Kááyguá, bem como os seus múltiplos derivados, é aplicado a êles, como também aos Paĩ, que no Brasil só conhecem a autodenominação de Kayová (igualmente com algumas variantes), compreende-se que haja pouquíssimos autores que não tenham confundido uns com os outros.

Apesar de tudo o que se tem escrito sobre a cultura mbüá-guaraní, não estamos ainda em condições de estabelecer nitidamente os seus caracteres específicos em confronto com os das outras subtribos. O mais que neste sentido se pode pretender por enquanto é destacar um pequeno número de diferenças significativas e mencionar certos elementos que, mediante pesquisas subseqüentes, talvez venham a revelar-se como exclusivamente mbüá. A dificuldade não decorre apenas da natureza fragmentária e insegura dos nossos conhecimentos, como também do fato de que os vários grupos guaraní outrora isolados passaram, nestes últimos séculos, por intenso processo de aculturação mútua, que evidentemente obliterou grande parte das diferenças originais. Em algumas das aldeias por mim visitadas em território brasileiro, êste processo, aliás, não deixou de surtir efeitos bem patentes também no setor da língua, de modo que já não parece fácil hoje em dia nem sequer o levantamento completo dos respectivos dialetos em sua forma primitiva.

O que me propus fazer aqui nada mais é do que apontar alguns fatos culturais que, em meu entender, poderão merecer a atenção dos pesquisadores que, nos seus trabalhos de campo, tencionem contribuir para a solução do problema.

Parece não haver, hoje em dia, muitas aldeias de Mbüá em cuja cultura não se perpetue a marca das missões jesuíticas da era colonial. Não conheço tôdas as aldeias mbüá em território brasileiro; as que visitei revelam — umas mais, outras menos — serem constituídas de descendentes de índios “missioneiros”; o mesmo vale, a julgar pelas fontes relativas aos Mbüá argentinos e aos de várias partes do território paraguaio. Mas no Paraguai oriental há também aldeias com representantes da subtribo em cujo acervo cultural não se encontrou coisa alguma que nos autorize a supor origem jesuítica. Foi entre êles que León Cadogan recolheu os textos míticos e outros dados sobre a cultura não-material publicados sob o título de “Ayvu Rapyta”<sup>6</sup>. Em aditamento ao que se encontra nesse livro,



desejo primeiramente resumir aqui parte dos dados obtidos numa dessas aldeias, a de Yróysã ou Potrero Blanco, à qual fiz, em princípios de 1954, uma breve visita em companhia de Cadogan. Poderão ser aproveitados para uma comparação sistemática com outros informes, como os que se encontram, por exemplo, no conhecido trabalho de Ambrosetti.

A seguir, irão algumas observações feitas entre os Mbüá de Xapecó (Santa Catarina), que, em contraste com os de Yróysã, revelam indubitáveis reminiscências jesuíticas e cujo atual estado de cultura talvez seja praticamente idêntico ao dos que vivem no território argentino de Misiones.

Por fim, discutirei, de forma sumária, uns poucos elementos culturais em que, entre outros, julgo ser interessante que futuros pesquisadores concentrem a sua atenção.

## II. *Observações etnográficas sobre os Mbüá de Yróysã*

Para os Mbüá de Yróysã são de especial importância as precauções e as medidas de cunho mágico nos estados de crise que marcam o ciclo vital do indivíduo. A diátese característica de tais estados, a que dão o nome de *odjekóakú*, dá origem a toda uma série de restrições. Além destas, há também medidas de resguardo ou cautela em situações que não são propriamente de *odjekóakú*.

Durante a gravidez, a mulher é obrigada a umas tantas observâncias alimentares, como, por exemplo, a de não comer o mel da abelha *eiretxú*, que lhe traria um parto laborioso. Ademais, tomará cuidado para não se zangar com ninguém, uma vez que a raiva, no dizer do informante, passaria para a carne, os ossos e o espírito da criança; esta se tornaria um mau feiticeiro, *póro-avyký-á*. Mas é sobretudo o pai do nascituro que se vê rodeado de prescrições, por sua vez tendentes a facilitar o parto da esposa. Mal descobre que esta se encontra grávida, abstém-se de amarrar o que quer que seja, evitando especialmente a confecção de armadilhas (*mondé*) e de laços (*nhoã*), porque do contrário a criança ficaria presa no útero da mãe. Na medida do possível, não baterá em coisa alguma, a fim de não ferir a criança. Também observa dieta, abstendo-se, entre outras coisas, de carne de bugio, pois este, “mesmo ferido com um tiro ou uma flechada, ainda se prende com o rabo”.

Nascida a criança, quer de um ou de outro sexo, pai e mãe se encontram em estado de *odjekóakú*. Antes da queda do cordão umbelical, a mãe não se pode lavar, não trabalha na roça, nem cozinha. Não come carne, salvo a de *kagwaré* (tamanduá) nem chupa cana de açúcar. Depois de cair o cordão umbelical da criança, a mãe se lava e pinta com *ytxý*<sup>7</sup> o rosto, os pulsos, os joelhos e os tornozelos. A partir deste momento, está isenta de quaisquer restrições. Por seu turno, o pai da criança trata de estar sempre pintado de *ytxý* (nas mesmas partes do corpo), a fim de não ficar com *karugvá*, nome que dão ao reumatismo articular e a outras enfermidades das juntas. Tampouco faz trabalhos pesados.



Permitida durante a gravidez, a coabitação é suspensa apenas nos dias de resguardo que se seguem ao nascimento da criança<sup>8</sup>. Na ausência do pai, ninguém se encarrega vicariamente do sobreparto masculino.

Por vários meses prolongam-se as precauções do pai com relação ao filho recém-nascido. O *ñéé*, ou seja, a alma espiritual da criança, o segue por toda parte, razão pela qual cuidará, por exemplo, de fechar os atalhos dos caminhos que percorra, a fim de que ela não se perca. E quando acaso atravessa algum riacho, coloca sobre ele uma vara de *takwapí*, para que por ela passe também a alma do filho. Não lhe é permitido receber, como herança, quaisquer objetos do espólio de pessoa defunta, porque o *mboguá* (espírito do morto), que continua sendo o dono dos objetos, poderia causar a morte da criança<sup>9</sup>.

Perfura-se o lábio inferior dos meninos antes de entrarem na puberdade. À operação não se liga nenhuma cerimônia secreta, podendo qualquer pessoa presenciá-la. Condição essencial para se furar o lábio de um menino é que tenha os conhecimentos que se requerem de todo homem adulto. Há, por isso, um período de instrução prévia, de que se incumbe o pai ou alguém por ele designado. O ensino, feito "para que o menino não se torne preguiçoso", abrange a técnica de trançar e outras habilidades. Na medida do possível, pratica-se a operação concomitantemente em todos os meninos da aldeia que estejam na idade de sofrer-la. Além do tratamento da ferida com gordura de larvas de bezouro assadas, não há necessidade de quaisquer outras precauções, de vez que os pacientes não se encontram em estado de *odjekóakú*. No furo usam depois um *tembetá*, de uns 10 a 12 centímetros de comprimento e da grossura de um palito de fósforo; é feito de *takwarembó*.

Maior atenção se dá à iniciação pubertária das meninas, que coincide com o aparecimento do primeiro catamênio. Logo que se manifestam as regras, a jovem é declarada em estado de *odjekóakú* e o pai imediatamente lhe corta a cabeleira<sup>10</sup>. A paciente se recolhe a uma tarimba alta, onde não a possa alcançar o *yvydjá* (espírito da terra), e fica sujeita a dieta sem sal e sem carne, inclusive de aves domésticas, mas com permissão de comer carne de tamanduá-bandeira. Diariamente é tratada com fumo de tabaco, devendo deitar-se para dormir antes do pôr do sol e, sempre que possível, envolta num cobertor. Não deve acender fogo e evita todo trabalho. A irmã ou a mãe lhe arranjam tudo o que necessite. Caso tenha companheiro ou marido, este também não deve aproximar-se muito do fogo. Se alguém entra na cabana, ela vira o rosto para a parede. Não sai senão para a satisfação das necessidades fisiológicas, caminhando bem depressa, sòzinha e em linha reta, olhando sempre para o chão. Após os dias do catamênio, a avó (paterna ou materna) lhe ministra ensino em habilidades domésticas e ela se exercita principalmente nas técnicas de fiar e tecer. Decorridos uns três meses, encerra-se o período de resguardo.

Para o casamento não há cerimônia especial. Mesmo antes da maturidade sexual, pode a jovem ter um companheiro, contanto que este obtenha



permissão dos pais dela, especialmente da mãe. O rapaz não precisa pedir o consentimento dos próprios pais; basta comunicar-lhes as suas intenções. E se a jovem não se opõe, passa a viver maritalmente com ela. Logo que a mãe desta concorde, considera-se definitiva a união, mas o casal fica morando na casa dos pais da jovem até que esta se tenha acostumado ao marido. Depois de algum tempo o genro constrói a sua morada própria, sempre, porém, nas imediações da casa do sogro. Pela vida afora continua tendo obrigações econômicas para com este, devendo fornecer-lhe mel, carne e outros mantimentos.

A profissão de médico-feiticeiro não é exclusiva do sexo masculino. Há mulheres que são grandes especialistas na arte de curar e grandes dirigentes de cerimônias religiosas. Os candidatos ao ofício são submetidos a um período de instrução. O mestre lhes transmite as rezas e práticas essenciais à obtenção da "sabedoria"; só lhes ensina, porém, rezas e danças de uso geral, bem como as regras de comportamento graças às quais receberão as suas próprias inspirações. Cada indivíduo, homem e mulher, tem, aliás, as suas rezas próprias, podendo pô-las à disposição de outrem, que as necessite, até que lhe venha alguma inspiração pessoal. Mais dia, menos dia, todo indivíduo é beneficiado com inspiração própria, alguns já com bastante idade. Quanto aos médicos-feiticeiros, dividem-se eles em quatro categorias, denominados segundo as quatro divindades: *Ñamandú* (deus do sol), *Karã Ru Eté* (deus do fogo), *Djakairá Ru Eté* (deus da primavera) e *Tupã Ru Eté* (deus das chuvas). Note-se que os especialistas na arte de curar, *póro poã noá*, nem sempre são dirigentes de cerimônias religiosas.

Não quero, porém, entrar aqui no setor da religião dos Mbüá de Yróysã, sobre os quais não tenho informações próprias em aditamento ao copioso material tão pacientemente recolhido por Cadogan. Nas minhas notas tive de limitar-me a alguns elementos de natureza sócio-cultural que, no entanto, me parecem suficientes para mostrar a persistência, em grau notável, do antigo padrão tribal. Submetidos a uma análise comparativa com os conhecimentos que temos dos respectivos aspectos da cultura dos Ñandéva e dos Kayová, poderão servir também para pôr a descoberto uns tantos pontos de coincidência e divergência entre as três subtribos. O que de mais notável revelam como característica mbüá, em oposição ao padrão kayová e talvez também o ñandéva dos tempos de antanho, é a atitude relativamente profana em face da iniciação dos meninos. O resguardo da moça púbere, por outro lado, não parece denunciar nada de específico, salvo, possivelmente, uma forma peculiar de animismo subjacente às respectivas práticas.

Quanto à religião, julgo interessante voltar aqui a atenção para um grupo mbüá que já não conserva a doutrina em sua antiga pureza, tendo nela incorporado a experiência do tempo das Missões. Ver-se-á que os elementos cristãos, embora reinterpretados em termos guaranícos, acarretaram transformações no sistema das divindades e na vida religiosa, em parte



através da inevitável confusão, no espírito indígena, entre concepções míticas, de um lado, e tradições histórico-lendárias, do outro.

### III. *Um bando mbüá com destino ao Paraíso*

Em 1947 passei alguns dias no Pôsto Indígena do Xapecó, na região ocidental do Estado de Santa Catarina, onde trabalhei com um grupo mbüá do tôldo do Limoeiro. O bando estava sob a direção de um velho chefe, a um tempo *mburuwitxá* (chefe) e *ñanderú* (dirigente religioso), que pretendia ter visto em sua vida quatro *takwára txó* (taquaras sêcas, anos que marcam períodos de trinta anos), a primeira aos sete anos de idade. Chamava-se Karaí, em português Romão. Afirmava ter vindo da região paraguaia do Alto-Paraná, passando primeiro para a Argentina, perto de Posadas, quando contava uns vinte anos, e conduzindo umas dez famílias em direção do mar, de onde pretendia alcançar o paraíso ou *ywýdjúporã*, situado para leste (*ñaderová*) e ao qual se referia como “terra bem boa”. Tencionava prosseguir na migração, interrompida várias vezes e por longos períodos, mas desta vez já mais confiante de chegar ao destino, porque, diziam os seus asseclas, “agora o velho sabe o que tem de fazer”. Estava com pressa de prosseguir, porque em sonho visitara o *ywýdjúporã*, onde soubera estar próximo o fim do mundo. Esperava apenas por alguns parentes que se encontravam no Peperi, perto da divisa com o Brasil, para juntos seguirem até o mar. Lá fariam o *ñemongaraí*, nome dado à grande festa religiosa, até que por ordem de *Ñamandúruvetê* lhes fôsse mandada uma canoa bonita, provida de banquinhos. Primeiro, iria um grupo com um dos *ywyráídjá* (auxiliares de culto); depois de desembarcarem no outro lado do mar, a canoa voltaria para levar outro grupo, com o segundo *ywyráídjá*, e afinal o *ñanderú* seguiria com os restantes. No Paraíso se encontrariam com um velho chefe guaraní “do tempo antigo”, *Ketxuíta*, também chamado *Kétxu Kíritu Tupã* ou *Kétxu Kiritu*, que vivera em *Táva Ogwatxú*, “lugar de Niño Ketxú” (no Paraguai), e que partira com seu bando ao saber que o mundo ia acabar.

Um dos velhos do grupo (parecia ser um *ywyráídjá*), igualmente chamado Karaí, em português Dionísio Silva, aparentava uns setenta anos de idade. Dizia ter visto três *takwára txó*, a primeira quando meninote de seus dez anos. Nascera em *Ywúgwatxú*, “ôlho d’água grande”, perto de Jopará, a cerca de uma légua da cidade paraguaia de Villarrica. Em suas andanças estivera na Argentina, passando uns “vinte anos” na proximidade de Overá (em guaraní: *Y-werá*) e longo tempo em lugares rio-grandenses; mencionou Santo Cristo e uma aldeia de área de Erechim. Era tio (*tuwý*) de Francisco e Fabrício, que nasceram na Argentina e que eu conheci na aldeia mbüá de Rio Branco, no litoral paulista, onde ainda vivem e onde encontrei também Ramiro, filho de Dionísio. O velho conhecia o “lugar de Niño Ketxú”, no Paraguai. Outrora teria existido ali uma casa branca, *ótxim*, construída por Ketxuíta, por certo uma das an-



tigas missões; no lugar dela, disse-me, encontra-se hoje uma *ógwatxú*, casa de rezas guaraní e morada de um *ñanderú*.

Procurei saber alguma coisa do panteão das divindades. Como deus supremo, pai dos demais, indicaram-me *Ñamandúrúvetê* (espôsa: *Ñamandútxýetê*), também chamado *Ñandedjára*. Para êle se reza sòmente de noite. De dia está em seu lugar *Ñanderú* (insistentemente identificado com o sol como astro); sua espôsa é *Ñandetxý*, invisível no céu. Os “filhos” de *Ñamandúrúvetê* são *Koarahý*, *Djatxý*, *Tupã*, *Karairúvetê*, e *Djakairárúvetê*, todos de sexo masculino, mas com as respectivas espôsas com o título de “*txý*” (mãe). O conjunto forma uma hierarquia celeste de tipo militar, na base da qual há ainda os *Tsondáro*, soldados rasos, que representam a “polícia”. Um dos informantes insistiu na semelhança entre essa hierarquia e a do exército.

Contaram-me também o mito das origens, em que figuram *Ñandedjára* e *Ñandetxý* como os primeiros protagonistas. O texto, na medida em que o pude anotar, coincide em linhas gerais com o que foi registrado por Cadogan entre Mbüá paraguaios<sup>11</sup>, mas também tem muita coisa em comum com o que obtive, por exemplo, entre os *Ñandéva* do litoral paulista. No confronto com o dos *Ñandéva* nota-se, porém, um pormenor que me parece importante como diferença fundamental. Quando as onças mataram a *Ñandetxý*, ela estava grávida apenas de *Koarahý*. E quando quiseram matar a êste, foi que êle próprio criou o irmão, *Djatxý*, “pela idéia”. Exprime-se, por certo, nesta versão a repugnância à idéia de gêmeos, característica do espírito mbüá. Aliás Cadogan já chamou a atenção para êste fato<sup>12</sup>. *Koarahý* e *Djatxý*, considerados “irmãos”, levam então conjuntamente a sua vida de peripécias e aventuras, em que matam as onças e dão à terra as suas feições atuais. A narração inclui também a destruição do primeiro mundo com todos os seus habitantes. Êstes ficaram “como caco de vidro”. Depois veio *Kétxu Kíritu*, que tornou a criar o mundo e fêz reviver os que tinham sido sacrificados. *Koarahý* e *Djatxý* marcaram então o segundo fim do mundo, que se dará ou com fogo ou por meio de um grande dilúvio ou, ainda, por uma noite que virá escurecer tudo “durante quinhentos dias”. A catástrofe (*ywý opá*) era esperada para daí a três anos, segundo revelação pessoal, diziam, de *Kétxu Kíritu* ao *ñanderú* do bando. Daí a urgência de fugirem para o Paraíso, onde encontrariam salvação. Os *djurúá* (“portuguêses”), explicou um informante, salvar-se-ão sòmente se rezarem à maneira guaraní, cantando, dançando e agitando o *mbaraká*.

O que de mais curioso julgamos entrever em tôdas essas idéias é a concepção de Jesus Cristo como divindade guaraní e a do jesuíta — aliás confundido com Cristo, e êste com *Tupã* — como antigo chefe tribal, que afinal veio assumir o papel de herói civilizador mítico. Também a identificação de *Ñamandúrúvetê* com *Ñandedjára*, “Nosso Senhor”, se me afigura consequência da ação missionária, sendo talvez de interêsse acrescentar que entre os Mbüá do Rio Branco (litoral paulista) ouvi o sol (astro) ser denominado *Ñanderekódjára*, “Senhor de Nossa Vida”. Lembro também



que na versão do mito das origens que acabo de dar em resumo aparecem expressamente as onças como os seres que mataram a mãe de *Koarahý*. Cadogan diz não ter encontrado as onças míticas entre os Mbüá do Paraguai; em vez delas, lhe falaram em *Mbáé Potxý*, "Sêres Maus" ou demônios. Talvez *Mbáé Potxý* corresponda ao *Mbáé Ypý*, de que me falaram os Mbüá de Xapecó e que êles me explicaram como sendo o "Avô da Onça".

#### IV. *Notas sobre a presença ou ausência de determinados elementos na cultura mbüá-guaraní*

*Cultura material em geral.* E' antes de mais nada em certo número de elementos da cultura material que o visitante de uma aldeia mbüá nota desde logo caracteres distintivos que, a par das diferenças dialetais, são as primeiras a lhe denunciarem o subgrupo com que está lidando. As habitações são sempre pequenas e de construção precária; em lugar de moradas, constituem mais pròpriamente abrigos para a noite. O costume de se enterrarem os mortos no interior da cabana, que a seguir se abandona pelo grande mêdo que o Mbüá tem dos *mboguá* dos defuntos, não se coaduna com a existência de moradas maiores e mais estáveis, ocupadas por todos os membros da família-extensa, tais como subsistiram, até há algum tempo, entre os Kayová. Por outro lado, cumpre notar que os Mbüá do leste paraguaio, segundo os dados de Cadogan, conhecem ainda hoje um culto aos mortos ligado à conservação dos ossos. O costume contrasta vivamente com a atitude dos Ñandéva; para êstes, há estreita ligação entre o esqueleto do defunto e o seu *angwêry*, do qual os Ñandéva têm verdadeiro pavor, tal como os Mbüá o tem do *mboguá*, nome por êles dado à parte da alma que, após a morte, fica vagueando pelo mundo. Tal é o mêdo que os Mbüá tem do *mboguá* que a sua própria menção os assusta. Em reiteradas tentativas que fiz para conversar sobre o assunto, não consegui que me explicassem as suas idéias a respeito.

A indumentária tem seu principal caráter distintivo no *tambéópé* usado pelos homens. A êle, aliás, devem os Mbüá a sua denominação de *Hambeópéva* e alguns apelidos, como o de Baticola e o de *Aváhugwái*, isto é, homens de cauda.

Cabe ao Padre Franz Müller o mérito de ter sido o primeiro a chamar a atenção para as diferenças características nas cestas de carregar nos três subgrupos por êle estudados: Txiripá (que são os Ñandéva), Mbüá e Pañ (nome que se deveria grafar Paĩ; correspondem aos Kayová do sul de Mato Grosso) <sup>13</sup>. Nas três subculturas não diferem sòmente as cestas quanto à técnica de trançar, à forma característica e ao material empregado, mas também na denominação: *adjó*, *adjaká* e *mynakú*, respectivamente. Sòmente o *adjaká* é feito de taquara, com trançado ornamental inconfundível (*adjakápará*), por meio de tiras pretas de *gwaimbé*. Há uma série de padrões tradicionais dêsse trançado, alguns dêles usa-



dos também nos arcos, em bastões de dança e, mais recentemente, em objetos feitos para comércio com turistas. Em Xapecó adquiri, por exemplo, bengalas com trançado de *adjakápará* e no litoral paulista deu-se a êste respeito um curioso fenômeno de transmissão cultural de Mbüá para Ñandéva. E' que êstes aprenderam dos primeiros a técnica do *adjakápará*, aplicando-a em seus artefatos destinados à venda, por êstes terem assim maior aceitação entre os turistas.

O cachimbo mbüá, *petỹgwá*, de forma bem característica, foi descrito por Ambrosetti <sup>14</sup>, Müller <sup>15</sup>, Baldus <sup>16</sup> e outros. Ao contrário do cachimbo Kayová, munido de um banquinho ritual, sôbre o qual o forninho aparece como que sentado, o dos Mbüá tem sempre ou quase sempre uma orelha, com um orifício para pendurar e dois ou mais dentes. Geralmente os *petỹguá* dos Mbüá são feitos de barro, mas em Xapecó (Santa Catarina) encontrei-os também talhados de nó de pinho, sem que a substituição do material tivesse acarretado mudança na forma. Aliás, já o Padre Müller se refere à substituição do barro por madeira. Na medida em que conheço a cultura mbüá, é a êsses cachimbos, sempre muito bem feitos, que se reduz hoje em dia tôda a cerâmica dêsses índios, ao contrário do que se dá entre os Kayová do sul de Mato Grosso, os quais, embora excepcionalmente, ainda fazem rudimentares panelas de barro. Entre os Kayová só encontrei cachimbos de madeira; os Ñandéva do litoral paulista fazem-nos de barro, mas idênticos aos pitos dos caiçaras vizinhos.

*Bebidas fermentadas.* Na literatura sôbre as tribos do grupo tupí-guaraní o uso de bebidas fermentadas é em geral atribuído a tôdas elas, com exceção dos Awetü e dos Kamayurá, do alto Xingu. Para os Guaraní do Alto-Paraná, inclusive os Mbüá, há referência a bebida feita de mel <sup>17</sup>. Os Mbüá do Rio Branco, no litoral paulista, me falaram em cauim de milho e cauim de mel utilizados nas grandes festas religiosas. Os de Yróysã, por seu turno, me negaram categoricamente conhecerem quaisquer bebidas fermentadas. De todos os que conheço, êstes são os que conservam a cultura tribal menos influenciada por elementos alienígenas, de onde a hipótese, possivelmente temerária, de que o uso de bebidas fermentadas pelos Mbüá talvez tenha sido recebido de outros grupos guaraní, ainda mais porque Ambrosetti também registrou a sua ausência total nos bandos por êle estudados na área do Alto-Paraná <sup>18</sup>.

*Urucu.* Ao passo que os Nandéva e os Kayová fazem uso do urucu para pintura do corpo e de alguns de seus objetos — os últimos, aliás, em grande escala — não encontrei nunca o uso dessa tinta entre os Mbüá. A sua ausência, se comprovada, seria importante caráter distintivo, dado o relêvo que o urucu tem especialmente nas cerimônias kayová.

*Cruz.* À existência da cruz como apetrecho cerimonial entre Ñandéva e Kayová, especialmente entre êstes últimos, parece opor-se a sua falta entre os Mbüá, mesmo naqueles grupos que retiveram muitos outros elementos do tempo das missões jesuíticas. Em lugar da cruz que o



dançador Kayová segura na mão esquerda, o Mbüá tem uma simples vara; mas é interessante notar que na mitologia mbüá de Yróysã aparece a divindade máxima agitando nas mãos duas varas, e batendo uma contra a outra.

*Gêmeos.* Na comunidade tribal, o Mbüá não tolera a existência de gêmeos. Sacrifica não raro os dois, ou então a um deles, pela suspeita de ter havido “superfoetatio”, por infidelidade da espôsa<sup>19</sup>. Daí por certo também a forma dada ao mito das origens, no qual sol e lua não aparecem como gêmeos, nem mesmo como irmãos no sentido biológico da palavra, mas como simples companheiros, um deles criado pelo outro através de seus poderes sobrenaturais<sup>20</sup>. Temos aí um vivo contraste com a versão ñandéva do mito, onde é admitida declaradamente a “superfoetatio” como origem dos heróis gêmeos<sup>21</sup> e onde a sua natureza de irmãos se reflete na denominação que levam (*Ñanderykéy* e *Tyvýr*).

*Iniciação pubertária.* Entre os Kayová do sul de Mato Grosso, a cerimônia da perfuração dos lábios é inteiramente secreta e ritualizada, proibindo-se a presença de mulheres e de qualquer pessoa estranha. Às mulheres nem sequer se permite verem o *yvyrárakwá*, o instrumento usado na operação. Os Mbüá dão a esta um caráter mais profano. Também há diferença no *tembetá*, que entre os Kayová é de resina vegetal, ao passo que os Mbüá o fazem de taquara<sup>22</sup>. — Quanto à situação de resguardo a que são sujeitas as jovens no início da puberdade, como foi dito acima, não parece haver diferença essencial entre a usança mbüá e a dos demais grupos da tribo guaraní. Parece, entretanto, haver notícias de que entre os Mbüá ocorre uma festa de declaração da maturidade das jovens, acompanhada de ritos de fertilidade<sup>23</sup>.

*Renascimento.* A noção da dualidade ou pluralidade da alma humana é fundamental não somente na ideologia mbüá, mas também na ñandéva. Na cultura ñandéva, porém, é igualmente fundamental a crença no renascimento dos defuntos, que determina, antes de mais nada, uma atitude característica em face da morte e dos mortos, e, em segundo lugar, um comportamento típico com relação às crianças, que, em virtude de sua qualidade de indivíduos renascidos, não são submetidos, praticamente, a processos educacionais corretivos. Em suma, são consideradas e tratadas como adultos. Para os Mbüá não consta haver a idéia da reencarnação, salvo, na medida em que estou informado, uma indicação feita num artigo de jornal por Wanda Hanke<sup>24</sup>. Segundo dados colhidos por Cadogan, admitem apenas a possibilidade da ressurreição do morto no próprio esqueleto, e isto em circunstâncias especiais<sup>25</sup>. E’ claro que tal diferença nas concepções “psicológicas” não deixa de ter profundo reflexo na imagem do mundo em geral.

Termino aqui as minhas observações. Referem-se a alguns elementos escolhidos ao acaso e não têm outro objetivo senão o de sugerir a necessidade de se destruir o mito de que a cultura guaraní já é bastante co-



nhecida e de insistir na urgência de se retomar o estudo dessa cultura com referência às suas variantes regionais. Para tal trabalho não bastará examinar o que anda esparso pela abundante literatura. Cumpre ir ao campo e fazer um levantamento sistemático da cultura de todos os bandos guaraní remanescentes no Brasil, no Paraguai e na Argentina. Se não o fizermos já, será tarde.

#### NOTAS

1) Curt Nimuendajú Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani*. Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, págs. 284 ss. Berlim, 1914.

2) Deve-se reconhecer que alguns autores chamaram a atenção para a notável disparidade que se observa no inventário cultural dos diferentes grupos de fala guaraní, esparsos, como estão, por grandes áreas e bastante influenciados, em certos casos, por tribos estranhas das respectivas regiões. Segundo Erland Nordenskiöld, por exemplo, "There is no possibility to speak of such a thing as Guaraní Culture, as an entity". (*Comparative Ethnographical Studies*, vol. 8, "Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans", Göteborg, 1930, pág. 125).

3) P. Franz Müller, S. V. D., *Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*. Anthropos, XXIX e XXX. St. Gabriel-Mödling, 1934 e 1935.

4) Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. Boletim n.º 188 (Antropologia, n.º 4) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1954. — Segunda edição: São Paulo, 1962.

5) Escrevemos "Mbüá" em vez de "Mbyá" em obediência ao que estabelece a convenção sobre a grafia de nomes tribais firmada por ocasião da 1a. Reunião Brasileira de Antropologia (Rio de Janeiro, 1953).

6) León Cadogan, *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Boletim n.º 227 (Antropologia, n.º 5) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1959.

7) *Ytxy'* é uma resina — "borracha", não a cêra — produzida pelas abelhas *djateí* e *eiretxú*. Para fazer a tinta, mistura-se a resina com folhas de *takwapi*.

8) Embora dada de forma categórica, esta informação talvez não corresponda aos fatos, de onde a necessidade de ser controlada em investigações ulteriores.

9) Aliás, o perigo existe também para o próprio pai, como para todo indivíduo, sobretudo parente, que se apodere de qualquer coisa que tenha pertencido ao morto. Somente pessoas estranhas se apresentam como herdeiros, de preferência indivíduos de idade, que, segundo um informante, "de qualquer forma estão próximos da morte".

10) Das madeixas ela faz o *tetymákwahá* (atadura das pernas) e o *pókwahá* (atadura dos pulsos) para o marido ou companheiro (caso já o tenha), o irmão ou outro parente próximo. Às vezes também as mulheres usam essas ataduras, sendo que a das pernas é usada pelos homens acima, e pelas mulheres abaixo das panturrilhas. Ao aderêço não se liga função mágica; consideram-no simples adorno.

11) *Op. cit.*, págs. 71 ss.

12) *Op. cit.*, págs. 70 s.

13) P. Franz Müller, S. V. D., *op. cit.*, pág. 181.

14) Juan B. Ambrosetti, *Los indios Caingá del Alto Paraná (Misiones)*. Boletín del Instituto Geográfico Argentino, XV, pág. 56. Buenos Aires, 1895.



- 15) P. Franz Müller, *op. cit.*, XXX, pág. 163.
- 16) Herbert Baldus, *Breve Notícia sobre os Mbyá-Guaraní de Guarita*. Revista do Museu Paulista, N. S., VI, pág. 481. São Paulo, 1952.
- 17) P. Fr. Vogt, S. V. D., *Die Indianer des Obern Paraná*. Mitteilung der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXIV (dritte Folge), pág. 205. Viena, 1904. — Cf. também P. Franz Müller, *op. cit.*, págs. 188-189, onde se menciona cauí de milho, de batata doce e de cana de açúcar.
- 18) Juan B. Ambrosetti, *op. cit.*, págs. 44 ss.
- 19) P. Franz Müller, *op. cit.*, pág. 203.
- 20) *Ut supra*. Cf. também León Cadogan, *op. cit.*, pág. 74: “Después de esto hizo a quien le serviría de compañero, de hermano menor; él mismo, de su propia divinidad, creó de una hoja de kurupiká'y a Futura Luna”.
- 21) Alguns autores, entre os quais Ambrosetti, (*op. cit.*, págs. 64 ss.), lhes atribuem também tembetás de resina. Cumpre notar, porém, que Ambrosetti fala genericamente da “nación caingá”, que em seu trabalho abrange os Mbüá e os Txiripá (págs. 5 ss).
- 22) Cf., p. ex., Curt Nimuendajú Unkel, *op. cit.*, pág. 393.
- 23) Cf., p. ex., Luis Ruez, *Etwas über die Guaranie-Indianer und ihre kultischen Ideogramme*. Südamerika, II, pág. 984. Buenos Aires, 1951. Não sabemos, porém, ao certo se os informes de Ruez se referem a Mbüá.
- 24) Wanda Hanke, *Die Theogonie der Apiterés*. Deutsche Nachrichten. São Paulo, 24-6-1951.
- 25) León Cadogan, *op. cit.*, págs. 51 ss.

### OBSERVAÇÃO

O presente trabalho foi apresentado à segunda “Jornada Internacional de Arqueologia e Etnografia”, que se realizou em fins de 1960 na cidade de Buenos Aires. Diante da notícia de que não se editariam os anais da reunião, o autor resolveu publicar a sua contribuição, ligeiramente modificada, na Revista de Antropologia. Feita a composição tipográfica, recebeu com surpresa um exemplar dos anais. Para tornar estas notas mais acessíveis aos antropólogos brasileiros, considera, assim mesmo, conveniente reproduzi-las aqui.



## **NOTICIÁRIO**

### **ALFRED MÉTRAUX (1903-1963)**

Alfred Métraux nasceu em Lausanne, na Suíça, mas passou a infância na Argentina, para onde sua família emigrara. Estudou na Universidade de Paris, sendo Paul Rivet e Marcel Mauss seus principais orientadores. Frequentou, durante certo tempo, a Universidade de Gotenburgo, na Suécia, em que Nordenskiöld, para fazer-se entender do único aluno estrangeiro, dava o curso em inglês. Iniciou sua carreira como professor na Universidade de Tucumán, na Argentina. Mudou-se mais tarde para os Estados Unidos, ocupando por largos anos um cargo na Smithsonian Institution, e adquirindo cidadania americana. Pertenceu ao quadro do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO de 1949 a 1963; neste ano, tornou-se docente da École Pratique des Hautes Études, da Universidade de Paris.

Tendo vivido em diferentes terras, Métraux era, contudo, o contrário de um desenraizado. Onde quer que fôsse, se integrava no meio social e grangeava um largo círculo de amigos, enriquecendo com trabalhos científicos de um alto quilate o patrimônio cultural do país. Ele próprio dizia: "Je collectionne des patries"; uma nova nacionalidade não obliterava a antiga, mas acrescentava-se a esta. Era possuidor de um estilo puro e elegante, quer escrevesse em francês, inglês, ou espanhol; muitas vezes, ao redigir um documento para a UNESCO, depois de responder a um telefonema, mudava de língua sem o sentir. Falava ainda com desembaraço o alemão, o italiano, e o português. Poucos terão merecido tanto o título de cidadão do mundo.

Alfred Métraux foi, no sentido mais amplo e profundo do termo, um americanista, ou melhor dito, um sul-americanista. Se bem que tenha escrito sobre a Ilha de Páscoa uma obra considerada definitiva, e tenha pesquisado intensamente a cultura negra do Haiti, foi à etnologia do nosso continente que ele dedicou o melhor de seus esforços. Os seus primeiros escritos versavam sobre as migrações históricas dos Tupí-Guaraní, a religião dos Tupinambá, a cultura dos Chiriguano, os homens-deuses entre os Chiriguano. As publicações posteriores, baseadas em trabalhos de campo ou pesquisas bibliográficas, tratavam dos seguintes grupos e regiões: Chaco, bacia do Juruá-Purus, bacia do Rio Negro, Bolívia Oriental e Alto Madeira, Toba, Pilagá, Kaingáng, Aweikoma, Urú-Chipaya, Guara-



ni, comunidades andinas, Cayapó. A enumeração é meramente exemplificativa, e não pretende incluir tôdas as contribuições.

Os antropólogos, em geral, quando completam o estudo de uma etnia, não mais voltam a ela. Tal não se dava com Métraux; os povos de que se ocupara na mocidade mereciam-lhe o mesmo interêsse na idade madura. Assim é que em 1941 e 1957 continuava escrevendo a respeito dos messias sul-americanos. A etnologia era-lhe antes uma paixão do que uma profissão. Os encargos administrativos que sua posição na UNESCO lhe impunham deixavam-lhe pouco tempo disponível para outros afazeres. Assim mesmo, aproveitava-se das raras oportunidades para renovar os contactos com os "chers sauvages". Nos últimos tempos, foi sobretudo no Brasil que realizou algumas rápidas pesquisas de campo. A quantidade de trabalhos resulta dêsse interêsse apaixonado, e em nada compromete a qualidade; os que tem por objeto a religião se situam no plano mais elevado.

Como homem, Métraux se distinguia por um traço pouco encontrado no *genus irritabile* dos cientistas sociais, a modéstia, a que se aliava a capacidade de sincera admiração pelo talento alheio. A simpatia era nêle uma fôrça irradiante, que ganhava em valor por manifestar-se espontâneamente. Mas não tinha boa vontade sistemática para com os semelhantes, e freqüentemente mostrava-se impaciente com tudo o que lhe cheirava a pretensão e falsidade. A vivacidade de espírito, que fazia dêle um "causeur" incomparável, e as atenções delicadas que dedicava aos amigos compunham-lhe o encanto da personalidade.

Aos sessenta anos, Métraux aparentava menor idade, e estava no apogeu de sua capacidade mental. Sua volta à vida acadêmica fôra coroada de pleno êxito. Tinha viagem marcada ao Brasil, onde empreenderia novas pesquisas. A notícia de sua morte, em circunstâncias trágicas, foi um doloroso golpe para todos os que o conheceram. Com Alfred Métraux, o meio universitário francês perde um mestre eminente, e a antropologia um dos seus vultos mais significativos.

*Ruy Coelho*

#### BIBLIOGRAFIA PARCIAL DE ALFRED MÉTRAUX

- 1927. Migrations historiques des Tupi-Guarani. Maisonneuve, Paris.
- 1928. La religion des Tupinamba. Leroux, Paris.
- 1929. Études sur la civilisation des Indiens Chiriguano, Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán, tomo I.
- 1931. Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud. Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, tomo II.
- 1941. Messiahs of South America. The Inter-American Quarterly, vol. 3, n. 2.
- 1946. Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco. Memoirs of the American Folklore Society, vol. 40, Philadelphia.



- 1947. Social Organization of the Kaingang and Aweikoma. *American Anthropologist*, vol. 49.
- 1946. Ethnography of the Chaco. *Handbook of South American Indians*, vol. I, pp. 197-370. Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.
- 1948a. Tribes of the Juruá-Purús Basins. *Handbook of South American Indians*, vol. III, pp. 657-686. Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.
- 1948b. The hunting and gathering tribes of the Rio Negro Basin. *Handbook of South American Indians*, vol. III, pp. 861-867, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.
- 1948c. Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. *Handbook of South American Indians*, vol. III. Bureau of American Ethnology, Washington, D. C.
- 1954. Rites funéraires des paysans haïtiens. *Arts et Traditions Populaires*, vol. 2, pp. 291-306.
- 1955a. Los Indios Uru-Chipayas de Carangas. *Khana*, vol. 5, ns. 9-10, pp. 29-36.
- 1955b. La comédie rituelle dans la possession. *Diogène*, vol. 11, pp. 26-49.
- 1957a. Haïti, la terre, les hommes et les dieux. Neuchâtel, La Baconnière.
- 1957b. Les messies de l'Amérique du Sud. *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 2, n. 4, pp. 108-112.
- 1957c. Le vodou et le christianisme. *Temps Modernes*, vol. 12, pp. 1849-1883.
- 1958a. O Índio Guaraní. *Revista do Museu Júlio de Castilhos*, vol. 7, pp. 35-78.
- 1958b. Le vaudou haïtien. Paris, Gallimard.
- 1959a. La structure sociale et économique des communautes indiennes de la région andine. *Revue Internationale du Travail*, vol. 79, pp. 245-264.
- 1959b. La revolution de la hache. *Diogène*, vol. 25, pp. 32-45.
- 1958c. La naissance et la première enfance chez les Indiens Cayapo du Xingu. Em colaboração com S. Dreyfus-Roché. *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata*. México, Editorial Cultura, vol. 2, pp. 363-379.

\*

### MELVILLE JEAN HERSKOVITS (1895-1963)

“O que é uma grande vida? Um pensamento da juventude realizado na idade madura”. Esta máxima de Vigny foi posta por Comte como epígrafe do *Système de Politique Positive*, com aplicação evidente ao próprio caso. Mas se revela também adequada para caracterizar a carreira de Herskovits, cujo recente falecimento enlutou o mundo científico.

Melville J. Herskovits nasceu em Bellefontaine, Ohio, e estudou nas Universidades de Chicago e Columbia, onde colou grau de doutor em antropologia, e onde exerceu as primeiras funções de magistério, de 1924 a 1927. Foi depois nomeado Professor de Antropologia da Universidade de Northwestern, permanecendo à testa do respectivo departamento até poucos anos antes de sua morte. No início de sua vida estudantil, teve que enfrentar grandes dificuldades e, segundo a praxe costumeira nos Estados Unidos, submeteu-se, para manter-se, a trabalhos de natureza vária, dentre outros, o de figurante na Ópera de Chicago. Daí lhe



veio a oportunidade de desenvolver o amor e o conhecimento da música, que nunca deixou de cultivar. Sòmente os múltiplos afazeres profissionais o levaram a negligenciar, na maturidade, o instrumento favorito, o violino.

Os mestres que maior influência exerceram sôbre Herskovits foram Todd, na antropologia física, Veblen, na ciência econômica, e sobretudo Franz Boas. Sob a orientação de Boas iniciou-se em todos os campos da pesquisa antropológica, nos quais, excetuando-se a arqueologia, deixou contribuições da maior importância. Os contactos com Boas estimularam-no a conceber o projeto que ocupou sua existência inteira: o estudo da cultura negra na variabilidade de suas manifestações na África e na América. O primeiro passo foi a tese de doutorado, que deu a base de uma divisão da África em áreas culturais, revista em 1930, e até hoje a mais comumente aceita. Vieram depois os trabalhos sôbre o negro nos Estados Unidos, e "The Myth of the Negro Past", em que se estabeleceram diretrizes essenciais para o desenvolvimento dos estudos africanistas.

Data de 1934 a primeira expedição etnológica de Herskovits, em que estudou os descendentes de africanos de Paramaribo e dos sertões da Guiana Holandesa. Realizou a seguir viagens de estudos ao Haiti, ao Daomé, à Bahia, e a Trinidad, além de inúmeras visitas a várias regiões da África. O rico material que recolheu no Brasil foi apenas afluído em alguns artigos, dos quais apenas duas indicações puderam ser retracadas, para inclusão na bibliografia que aqui se dá, aliás bastante incompleta. Os resultados de sua outra pesquisa deram novas perspectivas para o conhecimento da África, e abriram um novo campo para a antropologia, a Afroamérica. Foi principalmente devido à sua ação que aqueles que tinham estudado o negro na América Latina, como Artur Ramos e Fernando Ortiz, obtiveram a atenção do mundo científico norte-americano e europeu. O interesse despertado por suas publicações serviu também de incentivo a outros investigadores para empreenderem o estudo das populações negras do Novo Mundo.

Ao passo que transcorriam suas atividades de campo, e na base delas, Herskovits elaborava o pensamento teórico. Sua obra sôbre antropologia econômica é considerada clássica. Toda discussão sôbre aculturação parte necessariamente das idéias que expendeu sôbre o problema, juntamente com Linton e Redfield. O ponto de vista essencialmente dinâmico que esposou na análise da cultura ganha cada vez mais terreno, principalmente no momento atual, em que o estruturalismo parece ter atingido os limites de sua utilidade. Não deixou seu nome ligado a especulações aventureiras, de vastas ambições; preconizava as generalizações de âmbito médio, de firmes bases empíricas, as mais fecundas para o incremento da ciência.



Como professor, Herskovits preservou muito da severidade germânica de Boas, mas temperada por um genuíno calor humano. O regime de trabalho intenso que se impunha fazia-o exigir o máximo esforço dos estudantes. Na apreciação dos trabalhos acadêmicos, era parco de elogios, e não poupava críticas. Não havia nisto, porém, a menor arrogância; nos contactos pessoais, as formalidades se reduziam ao mínimo. Bastava bater à porta de sua sala, na universidade, para ser-se atendido de imediato, e freqüentemente convidava os alunos graduados à sua casa. A essa generosidade se aliavam a solicitude pelo conforto dos estudantes, sobretudo quando eram estrangeiros desadaptados às condições de vida americanas, e o interesse pelos seus problemas pessoais.

No período de após guerra, os estrangeiros eram numerosos no Departamento de Antropologia de Northwestern. Até 1949, tinham passado por lá, em diferentes anos, estudantes das seguintes nacionalidades: mexicana, cubana, brasileira, francesa, turca, indiana, chinesa. Atraía-os o prestígio de Herskovits como cientista; suas qualidades humanas os cativavam. O convívio entre pessoas de formação necessariamente diversa contribuía para criar um ambiente intelectual aberto a influências várias. O estímulo mútuo que resultava desses contactos se fazia sentir sobretudo nos seminários.

O seminário era a situação didática em que Herskovits se sentia mais a gosto. As discussões vivas, as convergências e divergências de pontos de vista que se esclareciam no seu decorrer, o esforço de compreender a posição do interlocutor, tudo enfim que ocorria nos seminários, parecia-lhe a melhor preparação para o ofício de antropólogo. Ele próprio tomava parte ativa na troca de idéias, e afirmava que aprendia tanto quanto os estudantes, aos quais dedicou "Man and His Works". A grande arena dos combates cortezes era, naquela época, o seminário que reunia o chefe do Departamento de Antropologia, Kimball Young, chefe do Departamento de Sociologia, Robert Seashore, chefe do Departamento de Psicologia, com suas respectivas coortes de assistentes e candidatos a graus superiores. Nessa instituição deitaram raízes o Programa de Estudos Africanos e o Curso Integrado de Ciências do Comportamento, que hoje em dia levantam alto a fama de Northwestern no campo dos estudos sociais.

Eis, em breves traços, o que foi a carreira de Melville J. Herskovits. Mesmo um esboço sucinto justifica a asserção feita de início: foi uma grande vida.

*Ruy Coelho*

#### BIBLIOGRAFIA PARCIAL DE MELVILLE J. HERSKOVITS

- 1924a. A Preliminary Consideration of the Culture Areas of Africa. *American Anthropologist*, vol. XXVI, pp. 50-63.



- 1924b. On the Negro-White Population of New York City: The Use of the Variability of Family Strains as an Index of Heterogeneity or Homogeneity. *Proceedings, XXI International Congress of Americanists*, pp. 5-12, The Hague.
- 1926. The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist*, vol. XXVIII, pp. 230-272, 361-380, 494-528, 633-664.
- 1928. The American Negro, a Study in Racial Crossing. New York.
- 1930. The Culture Areas of Africa. *Africa*, vol. III, pp. 59-77.
- 1934. Freudian Mechanisms in Primitive Negro Psychology, in *Essays Presented to C. G. Seligman*, Londres.
- 1934a. Rebel Destiny, among the Bush Negroes of Dutch Guiana. New York.
- 1936. Suriname Folklore. New York.
- 1936a. The Significance of West Africa for Negro Research. *Journal of Negro History*, vol. 21, pp. 15-30.
- 1937. Life in a Haitian Valley, New York.
- 1938a. Acculturation, the Study of Culture Contact, New York.
- 1938b. Dahomey, an Ancient West African Kingdom (2 vols.), New York.
- 1940. The Economic Life of Primitive Peoples. New York.
- 1941. The Myth of the Negro Past. New York.
- 1945a. The Processes of Cultural Change, in *The Science of Man in the World Crisis*, (R. Linton, ed.), pp. 143-170. New York.
- 1945b. Problems, Method and Theory in Afroamerican Studies. *Afroamérica*, vol. 1, pp. 5-24.
- 1945c. Backgrounds of African Art. Denver.
- 1946. Folklore after a Hundred Years: A Problem in Redefinition. *Journal of American Folklore*, vol. LIX, pp. 89-100.
- 1947. Trinidad Village. New York.
- 1948. Man and His Works, New York.
- 1952. Economic Anthropology. New York.
- 1953. Franz Boas, *The Science of Man in the Making*, New York.
- 1955. Some Contemporary Developments in Subsaharan Africa, in *Africa in the Modern World* (C. W. Stillman, ed.), pp. 267-294.
- 1956. Social Organization of the AfroBrazilian Candomble. *Phyton*, vol. 17, pp. 147-166.
- 1958. Some Economic Aspects of the AfroBrazilian Candomble, in *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, México, Editorial Cultura, vol. 2, pp. 227-248.
- 1958a. Sibling Rivalry, the Oedipus Complex, and Myth. *Journal of American Folklore*, vol. 71, pp. 1-15.
- 1958b. Dahomean Narrative, a Cross-Cultural Analysis. Evanston e Londres. Em colaboração com William R. Bascom (eds.).
- 1959. Continuity and Change in African Cultures. Chicago.
- 1959a. Anthropology and Africa — a Wider Perspective. *Africa*, vol. 29, pp. 225-238.
- 1962. The Human Factor in Changing Africa. Londres. Em colaboração com Frances S. Herskovits.

\*

## VI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Realizou-se em São Paulo, entre 7 e 13 de julho de 1963, a VI Reunião Brasileira de Antropologia, promovida pela Associação Brasileira de Antropologia, sob a presidência do Dr. Herbert Baldus.



A Reunião foi aberta em sessão plenária na manhã do dia 8. O presidente saudou os presentes e prestou uma homenagem póstuma a Melville Herskovits e Alfred Métraux, que estiveram tão ligados à antropologia brasileira, e aos antropólogos brasileiros Cid Rebello Horta e Frederico Barata. Após o discurso de abertura, o antropólogo francês Lucien Sebag homenageou a memória de Alfred Métraux, de quem foi aluno. Falaram em seguida os antigos presidentes da Associação, Thales de Azevedo, René Ribeiro e Luís de Castro Faria, que discorreram sobre o estado atual da antropologia em seus respectivos estados. Encerrando a sessão, o índio Po-Kró, da aldeia Kraô de Pedra Branca, saudou os presentes.

O programa da Reunião abrangeu uma série de sessões de estudo de acordo com o seguinte temário: Aculturação, Culturas Indígenas, Lingüística, Filme Etnográfico, Arqueologia e Pré-História. Foram realizados também dois simpósios: "Simpósio Êtno-Sociológico sobre a Sociedade Brasileira" e "Simpósio sobre a Contribuição da Genética à Antropologia Física". Paralelamente às reuniões de estudo realizou-se um programa de conferências: "Dez anos após a Primeira Reunião Brasileira de Antropologia", pelo prof. Luís de Castro Faria, "Herskovits e a Antropologia Moderna", pelo prof. René Ribeiro, e "Sociologia do Catolicismo Popular no Brasil", pelo prof. Thales de Azevedo.

#### *Sessão de Estudos sobre Aculturação*

A primeira sessão de estudos, dedicada aos problemas de aculturação, teve como relator o prof. Egon Schaden, que fez uma exposição inicial apontando as linhas gerais do desenvolvimento deste campo de estudos no Brasil durante os dez últimos anos. Os trabalhos apresentados foram muito variados, cobrindo tanto o campo da aculturação como o da mudança social e cultural, englobando estudos sobre populações indígenas, comunidades nacionais e imigrantes estrangeiros. Foram apresentadas as seguintes comunicações:

- "Estudos de aculturação indígena", por Egon Schaden, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.
- "Aculturação de japoneses no Peru e no Brasil", por Hiroshi Saito, da Escola de Sociologia e Política da Universidade de São Paulo.
- "Organização familiar dos japoneses em São Paulo", por Ruth Corrêa Leite Cardoso, da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.
- "Problemas de aculturação nos Campos Gerais", por Altiva Pilatti Balhana e Oksana Boruszenko, da F.F.C.L. da Universidade do Paraná.
- "A mobilidade social do imigrante italiano na zona rural de São Paulo", por Eunice Ribeiro Durham, da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.
- "Valorização do trabalho e ascensão social de famílias imigrantes", por Marialice Foracchi, da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.
- "A imigração japonesa e a pesca no litoral norte de São Paulo", por Gioconda Mussolini, da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.
- "Raízes culturais do ítalo-brasileiro", por Camilo Cecchi, de São Paulo.
- "Relativismo cultural e o processo de aculturação", por Ruy Coelho, da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.
- "A introdução do cavalo na América; um estudo comparativo de mudança cultural", por Eduardo Galvão, do Museu Emílio Goeldi, Belém.
- "Convívio interétnico e aglutinação intertribal", por Edson Soares Diniz, do Museu Emílio Goeldi, Belém.
- "A difusão da tuberculose entre os indígenas do Rio Negro", por Ettore Biocca, da Universidade de Roma.



*Sessão de Estudos sobre Culturas Indígenas*

Esta sessão foi das mais movimentadas e despertou interesse geral pela variedade e amplitude de aspectos abordados nas comunicações. Foi relator o Dr. Eduardo Galvão. Foram os seguintes os trabalhos apresentados:

- "Métraux e a etnologia brasileira", por Herbert Baldus, do Museu Paulista.
- "O mito e o xamã", por Júlio César Melatti, do Museu Nacional.
- "Arranjos poliândricos na sociedade asuriní", por Roque de Barros Laraia, do Museu Nacional.
- "Os Txikão e outras tribos marginais do Alto Xingu", por Mário F. Simões, do Museu do Índio.
- "Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena", por Eduardo Galvão, do Museu Emílio Goeldi, Belém.
- "Notas sobre a situação atual dos índios Xikrín", por Protásio Friel, do Museu Emílio Goeldi, Belém.
- "Breves anotações informativas sobre os índios Waiká", por Bernardino de Carvalho.
- "Aspectos religiosos dos Canela", por William Crocker, Museum of Natural History, Washington.
- "Mort et Cannibalisme chez les Guayaki", por Lucien Sebag, Centre National des Recherches Scientifiques, Paris.
- "Aspectos do xamanismo entre os Yanoáma", por Ettore Biocca, da Universidade de Roma.
- "A expansão da sociedade nacional e a alienação das terras indígenas", por Carlos Moreira Neto.

*Sessão de Estudos sobre o Filme Etnográfico*

O relator, Harald Schultz, apresentou uma comunicação sobre o assunto e exibiu dois filmes, um sobre os índios Suyá e outro sobre os Tukuna. Vladimir Kosak também exibiu vários filmes de documentação etnográfica, entre os quais um sobre o funeral boróro.

*Sessão de Estudos sobre Lingüística*

A sessão de Lingüística evidenciou a continuação das características que já haviam ficado manifestas na Reunião de Belo Horizonte: a expansão e renovação dos estudos lingüísticos, com a colaboração de pesquisadores estrangeiros, especialmente americanos, e a formação de investigadores nacionais qualificados. Devido ao grande número de trabalhos apresentados, a sessão foi desdobrada em duas. A excelente organização dos trabalhos deveu-se à atividade do relator, prof. Aryon Dall'Igna Rodrigues. Foram apresentadas as seguintes comunicações:

- "Análise semântica da terminologia de parentesco Paresí", por Irvine Davis, da Universidade de Brasília e do Summer Institute of Linguistics.
- "Um sistema numeral dos índios Kaiová", por Jörn J. Philipson, da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.
- "Sobre as designações para trabalhador de enxada na Bahia (na carta 23 da APFB)", por Nelson Rossi, da Universidade de Brasília.
- "Estabelecimento de um método numérico de estudo da frequência de monemas com um computador eletrônico", por Joselice A. Macedo, da Universidade da Bahia.



- "Os alofones surdos das vogais na fala do Rio de Janeiro", por Míriam Leme, bolsista do Conselho de Pesquisas da Universidade do Brasil.
- "Excertos lingüísticos de um excerto xiriána", por Ernesto Migliazza, da Indiana University.
- "Nasalização em dois âmbitos no dialeto Palimetheli da língua Xiriána", por Frances V. Tracy, da Cruzada de Evangelização Mundial.
- "Os fonemas do Nheengatú", por Daniele M. Granier, da Universidade do Paraná; Marita G. Pôrto, da Universidade do Paraná, e Aryon D. Rodrigues, da Universidade de Brasília.
- "Nominalizações em Assurini", por Carl Howard Harrison, do Summer Institute of Linguistics.
- "A nasalização em Kaiwá", por John Taylor, do Summer Institute of Linguistics.
- "A ordem nas orações intransitivas do Kaiwá", por Loraine I. Bridgeman, da Universidade de Brasília e do Summer Institute of Linguistics.

*Sessão de Estudos sobre Arqueologia e Pré-História*

A sessão de Arqueologia e Pré-História, que teve como relator o prof. Fernando Altenfelder Silva, demonstrou o progresso recente das investigações arqueológicas no Brasil, com a colaboração de pesquisadores americanos e a criação de dois novos centros de estudos, o da Faculdade de Filosofia de Rio Claro, São Paulo, e o da Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná. O grande número de trabalhos apresentados motivou o desdobramento da sessão; assim mesmo, não puderam ser lidas as comunicações cujos autores não estavam presentes. De início, o relator fez um balanço geral dos estudos arqueológicos no Brasil na última década. As comunicações apresentadas foram as seguintes:

- "Considerações sobre a arqueologia brasileira", por Fernando Altenfelder Silva, da Faculdade de Filosofia de Rio Claro, São Paulo.
- "Contribuição à arqueologia da fase marajoara", por Napoleão Figueiredo e Mário Simões, da Faculdade de Filosofia do Pará.
- "A propósito de coleções líticas desprovidas de dados estratigráficos", por Maria da Conceição de M. C. Becker, do Museu Nacional.
- "Ensaio de tipologia lítica brasileira", por Maria da Conceição de M. C. Becker e Denizer P. de Mello Franco, do Museu Nacional.
- "Contribuição ao estudo da cerâmica cariri na Bahia", por Valentin Calderón, da Universidade da Bahia.
- "Pesquisas arqueológicas nos sambaquis da Baía de Todos os Santos", pelo mesmo autor.
- "Curso intensivo de pré-história na Universidade do Paraná", por A. Laming Empeaire, da Universidade do Paraná.
- "Evidências arqueológicas de Santo Antônio do Barracão e Dionísio Cerqueira, Paraná-Santa Catarina", por Oldemar Blasi, da Universidade do Paraná.
- "Cronologia absoluta e relativa do sambaqui do Macedo, Alexandra, Paraná", pelo mesmo autor.
- "Nota prévia sobre os estudos arqueológicos no sambaqui do Gomes — S. LI. B. PR-Br.", por José Wilson Rauth.
- "Tradição tribal e arqueologia no Tumucumaque", por Protásio Frikel, do Museu Emílio Goeldi, Belém.
- "Achados arqueológicos no Rio Paraguai, Mato Grosso", por Wilma Chiara, do Museu Paulista.



"Nova contribuição ao estudo do sambaqui do Guaraguaçu B", por Maria José Menezes, do Museu Paulista.

"Nota prévia sobre o sambaqui do Mar Casado", por Niéde Guidon, do Museu Paulista.

"A jazida do Buracão, Km. 17, Estrada Guarujá-Bertioga", por Luciana Palestrini, do Museu Paulista.

"Nota prévia sobre a jazida Paraná UV-AL (63) Kavales e dados arqueológicos parciais do vale do Rio Vermelho", por Igor Chmyz, da Universidade do Paraná.

*Simpósio Étno-sociológico sobre a Sociedade Brasileira*

Uma das iniciativas mais importantes da reunião foi a organização do simpósio étno-sociológico sob a direção do prof. Roberto Cardoso de Oliveira, do Museu Nacional. O simpósio constou de duas sessões. A primeira foi dedicada à discussão e análise das possibilidades teóricas de conhecimento da realidade nacional, onde se procurou estimular a comunicação e cooperação interdisciplinar, pedindo-se a colaboração de especialistas em sociologia e filosofia. Nessa sessão foram apresentados os seguintes trabalhos:

"Padrões de análise da sociedade brasileira", por Fernando Henrique Cardoso, da cadeira de Sociologia I da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.

"Teorias sobre o desenvolvimento econômico-social", por Octávio Ianni, da mesma cadeira.

"História universal e subdesenvolvimento", por José Arthur Gianotti, da cadeira de Filosofia da F.F.C.L. da Universidade de São Paulo.

"Brazilian agriculture: capitalism and the myth of feudalism", por Andrew G. Frank, da Universidade de Brasília.

"Sociedade dual: modernização e desenvolvimento", por Maurício Vinhas, do Instituto de Ciências Sociais, Rio de Janeiro.

Na sessão seguinte, dedicada a trabalhos de investigação sobre aspectos particulares da realidade nacional, notava-se, além de preocupação predominante com problemas de mudança sócio-econômica e cultural, uma tendência a alargar os limites de investigação estabelecidos pelas técnicas de pesquisa tradicionais da Antropologia.

"Estudo da zona cacauera como área de mudança", por Geraldo Semenzato, do Centro de Estudos Sociais da Universidade da Bahia.

"A zona seringueira como área de transformação", por Roberto Las Casas, do Museu Emílio Goeldi, Belém.

"Profissionalização feminina numa sociedade em transição", por Klaas Woortmann, da mesma instituição.

"Aspectos dos contactos culturais no médio Tocantins", por Roberto Augusto da Matta, da Faculdade Nacional de Filosofia, Rio de Janeiro.

"Processos de mudança sócio-cultural no Arraial do Cabo", por Osmar Paranhos Montenegro, do Museu Nacional.

"A posição social da mulher numa comunidade de pescadores de jangada", por Lígia Estêvão de Oliveira, do Museu do Estado, Recife.

"O desaparecimento das tribos indígenas em Minas Gerais e a sobrevivência dos Maxacali", por Marcos Magalhães Rubinger, da Faculdade de Ciências Econômicas, Belo Horizonte.

*Simpósio sobre a Contribuição da Genética à Antropologia Física*

Este simpósio, idealizado e organizado pelo prof. Luís de Castro Faria, do Museu Nacional, foi certamente uma contribuição de grande importância para a antropologia



física no Brasil. Abrindo um diálogo com os geneticistas nacionais, pretendeu dar nova orientação e estímulo aos estudos antropológicos, através da colaboração com uma disciplina que remodelou a abordagem tradicional da Antropologia Física, e cujo desenvolvimento recente no Brasil têm sido extraordinário. O simpósio combinou a discussão das possibilidades de cooperação entre as duas disciplinas com a de trabalhos em que se evidencia o alcance dessa colaboração. Foram as seguintes as comunicações apresentadas:

“Oportunidades atuais de colaboração entre antropologistas e geneticistas no Brasil”, por Francisco M. Salzano, da Universidade do Rio Grande do Sul.

“Genética e antropologia”, por Paulo H. Saldanha, da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.

“Desenvolvimento físico de escolares nipo-brasileiros de Bauru”, por Maria Amélia Guariaba, da Faculdade de Filosofia de Bauru.

“Afecções alvéolo-dentárias da população do sambaqui de Cabeçuda”, por E. Salles Cunha.

“Pesquisa sobre o daltonismo em 289 homens da polícia militar do Estado da Guanabara”, por Yvone Tavares da Silva.

“Nota prévia sobre um estudo antropológico-genético realizado entre escolares de Curitiba, descendentes de luso-brasileiros, italianos e eslavos”, por Eny de Camargo Maranhão, do Museu Nacional.

Tornou-se patente, durante a Reunião, um promissor desenvolvimento da pesquisa antropológica. Aumentou o número de participantes e de comunicações; os trabalhos, em geral de boa qualidade, evidenciaram interesse por problemas novos e emprego de técnicas de investigação mais apuradas.

Por outro lado, esse mesmo progresso das pesquisas antropológicas mostrou a necessidade de reorganizar as atividades da Associação e reestruturar as Reuniões a fim de promover melhor contacto entre os especialistas, já bastante numerosos.

Com exceção da sessão de Linguística e dos dois simpósios, os relatores não tiveram possibilidade de organizar de modo satisfatório as atividades; muitos trabalhos foram entregues com grande atraso e as inscrições, em sua maioria, comunicadas na abertura da Reunião. Em virtude disto não se pôde prever a necessidade de dobrar as sessões, e o acúmulo de material prejudicou sobremaneira o tempo reservado às discussões e não permitiu a organização dos trabalhos de acordo com os diferentes temas.

Estas dificuldades, em grande parte imprevisíveis, são naturais em uma organização de crescimento tão rápido quanto a da Associação Brasileira de Antropologia, e não implicam deficiências da organização do conclave, que foi excelente, graças à atuação sempre tão entusiasta do Prof. Herbert Baldus. Ao lado das reuniões científicas, a comissão organizadora estabeleceu um amplo programa social que contribuiu muito para manter a atmosfera de cordialidade que caracterizou o congresso.

*Eunice Ribeiro Durham*

\*

#### ATIVIDADES DA DIVISÃO DE ANTROPOLOGIA DO MUSEU PARAENSE “EMÍLIO GOELDI”

Em 1954, o Museu Paraense “Emílio Goeldi”, órgão estadual, passou por convênio à órbita da administração federal, com subordinação ao Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, do Conselho Nacional de Pesquisas. As quatro divisões téc-



nicas, antropologia, botânica, geologia e zoologia, foram reorganizadas e processou-se ao engajamento de novos pesquisadores.

Mais do que as outras divisões, a de antropologia carecia de organização. A bem dizer, desde a fundação do Museu não teve estrutura estável, não obstante o acervo etnográfico e arqueológico que aí se acumulara. Esse inventário cultural era constituído principalmente pelas coleções de Goeldi, Koch-Grünberg, Frei Gil Vila Nova e, mais recentemente, pelas de Nimuendajú. A partir de 1955, a Divisão de Antropologia, sob a orientação geral de Eduardo Galvão, teve seu patrimônio ampliado por coleta na região Norte-Amazônica, sobretudo na área do Tumucumaque, Rio Branco e Rio Negro. Excursões também foram realizadas ao Brasil Central, cobrindo as áreas do Tocantins e Xingu.

No setor de Arqueologia, sob a direção de Peter Paul Hilbert, realizou-se intensiva prospecção da área Amazônica resultando em coleções seriadas e estratigráficas; praticamente incluem todos os principais sítios arqueológicos da área e já permitem hoje estabelecimento de correlações entre as várias fases de horizontes culturais da área.

O acervo da Divisão é atualmente superior a 10.000 peças etnográficas e 1.900 amostras estratigráficas, além de coleções e peças de Marajó, Maracá, Cunani, Santarém, Jauari, Itacoatiara, Manaus, Manacapuru, Tefé e outros.

O quadro técnico, que em 1955 era constituído apenas por dois especialistas, Eduardo Galvão, etnólogo, e Peter Paul Hilbert, arqueólogo, foi atualmente ampliado pelos nomes de Protásio Friel, Armando Bordalo, Mário F. Simões, Edson Diniz, Expedito Arnaud, trabalhando em Etnologia, Klaas Wortmann e Roberto Las Casas, em etnosociologia. Conta ainda com a colaboração de Artur Napoleão Figueiredo, da Universidade do Pará, e de estagiários.

Nos dois últimos anos foram realizadas excursões de objetivo etnológico na área do Tumucumaque, índios Tiriyó, e na região do Xingu-Tocantins para o estudo dos Gorotíre, Kuben-kran-kegn e Xikrín. Na VI Reunião Brasileira de Antropologia foram apresentadas comunicações sobre os resultados dessas pesquisas. Está em realização o estudo da área alto-xinguana.

Nesses últimos dois anos, a Divisão de Antropologia, do Museu Goeldi, contou ainda com a colaboração de especialistas estrangeiros, como William Crocker, da Smithsonian Institution, e Seth Leacock, da Universidade de Chicago, com estudos sobre os Canelas e Cultos Afro-Brasileiros.

\*

#### INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DA BAHIA

Fundado em agosto de 1962, o I.C.S.U.B. tem-se dedicado a estudos sobre a realidade brasileira, procurando também treinar pessoal de nível universitário para pesquisas e ensino das ciências sociais. Nesta linha de ação, o I.C.S.U.B. realizou, entre agosto do ano passado e julho deste ano, um curso de treinamento básico para pós-graduados e universitários. O curso constou de duas etapas: uma de introdução às ciências sociais, com os primeiros cinco meses de aulas teóricas sobre sociedade e cultura, política, economia, estatística; uma etapa de treinamento em campo, quando os alunos treinaram técnicas de pesquisa; e, de abril a julho, um seminário sobre método em ciências sociais. Ainda no ano passado, o I.C.S.U.B. levou a efeito um curso sobre o desenvolvimento e organização de comunidade, em colaboração com a Escola de Serviço Social. Este ano, realizou um seminário regional sobre desenvolvimento e organização de comunidade, em colaboração com o SESI, coordenado pelo Prof. Geraldo Semenzato.



No momento, realiza o Instituto um ciclo de conferências e debates sobre o Brasil contemporâneo, para o qual são convidados especialistas para exporem e discutirem problemas atuais brasileiros; um curso de Sociologia do Desenvolvimento, a cargo da Profa. Maria Azevedo Brandão, para os Universitários; um curso de Sociologia da Medicina, para os técnicos em serviços de saúde e um seminário sobre realidade brasileira, para estudantes do Serviço Social, a cargo do Prof. Geraldo Semenzato; e, para os alunos do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, um curso de antropologia cultural, a cargo do Professor Valentin Calderón. Em convênio com a Secretaria da Educação da Bahia, o Instituto já acertou a realização de um curso sobre Organização Social e Política Brasileira, a ser ministrado para os professores de ensino médio do Estado, dirigido pelo Prof. Ary Guimarães.

Na parte de pesquisas, o I.C.S.U.B. já fez estudos sobre a realidade rural na zona do cacau baiano e na zona Recôncavo, dirigidos, respectivamente, pelos professores Geraldo Semenzato e Maria Azevedo Brandão, a pedido do CLAPCS e o professor Ary Guimarães está organizando uma pesquisa sobre a repercussão que encontra, na opinião pública baiana, a atual política externa brasileira.

O Laboratório de Arqueologia do I.C.S.U.B. está realizando pesquisas arqueológicas no Estado, visando fazer um levantamento geral da Bahia e treinar pessoal procedente da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia e de outros centros. Para esse fim já foram realizados trabalhos nos sambaquis de Periperi, Pôrto Santo, Ilha do Casqueiro, Pôrto Seguro, Santa Cruz de Cabralia, Ilhéus e Bomfim.

O Instituto de Ciências Sociais, que funciona no prédio do ICHUB, Vale Universitário do Canela, Salvador, é dirigido por um Diretor-Técnico, Prof. Thales de Azevedo, atualmente substituído pelo Prof. Valentin Calderón, e conta com uma equipe técnica dos Profs. Maria Azevedo Brandão, Geraldo Semenzato e Ary Guimarães. Conta o I.C.S.U.B. com bolsistas brasileiros e estrangeiros, sendo estes últimos enviados pela UNESCO, Fulbright e outras organizações, e com a colaboração de professores convidados. Conta ainda com uma Comissão Organizadora, cujo presidente é o Prof. Nelson Sampaio.

\*

### HANDBOOK OF LATIN AMERICAN STUDIES

A Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos e a União Panamericana publicam anualmente uma bibliografia anotada dos trabalhos publicados na América Latina. Para assegurar uma cobertura mais completa, pede-se aos autores de trabalhos no campo da etnologia que enviem uma separata ao Editor Associado para Etnologia da América do Sul, Dr. William M. Crocker, Division of Ethnology, Smithsonian Institution, Washington 25, D. C., E.U.A.

\*

### ASSOCIAÇÃO DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA DA AMÉRICA LATINA

Por ocasião do IX Congresso Internacional de Lingüística, os lingüistas abaixo assinados se reuniram e resolveram, por unanimidade, criar a "Associação de Lingüística e Filologia da América Latina", que se regerá pelos seguintes estatutos:

#### *Estatutos da Associação de Lingüística e Filologia da América Latina*

1. — A Associação de Lingüística e Filologia da América Latina (ALFAL) é uma instituição que tem por objetivo fomentar o progresso da Lingüística e da Filo-



- logia da América Latina, especialmente da Lingüística Geral, Lingüística Indígena, Lingüística e Filologia Hispânicas e Lusitanas.
2. — Com êste objetivo, a ALFAL manterá publicações e intercâmbio de professores e pesquisadores, material, informações etc.
  3. — São membros da ALFAL tôdas as pessoas e instituições interessadas nas mencionadas disciplinas que manifestem desejo de pertencer a ela.
  4. — A Direção da ALFAL, até a eleição da Diretoria definitiva, segundo o estabelecido no artigo 5, estará a cargo de uma Comissão Organizadora composta dos senhores Gastón Carrillo (do Chile), Alberto Escobar (do Peru), J. Mattoso Câmara (do Brasil), Dr. A. M. Mergal (de Pôrto Rico), Luis J. Prieto (da Argentina) e Moisés Romero (do México), na qual atuam como Secretário Geral Gastón Carrillo Herrera e como Tesoureiro, Luis J. Prieto.

O Secretário Geral poderá convidar a fazer parte dessa Comissão Organizadora outros membros da ALFAL, de maneira que nela se encontrem representados todos os países latino-americanos.

5. — Por ocasião do X Congresso Internacional de Lingüística, e em data anterior se possível, realizar-se-á uma Assembléia que discutirá um projeto de Estatutos definitivos elaborado pela Comissão Organizadora. Esta Assembléia elegerá, de acôrdo com os Estatutos aprovados, as autoridades regulares da Associação. Os membros da Comissão Organizadora que não puderem participar desta Assembléia poderão delegar poderes a outros membros do mesmo país.
6. — Os membros da ALFAL receberão as publicações desta gratuitamente ou a preço reduzido.
7. — Os membros da Associação pagarão uma quota anual que foi fixada em U.S. \$1. Esta quota deverá ser paga no último trimestre de cada ano. O atraso de dois anos no pagamento implica o cancelamento da qualidade de membro.

Os abaixo-assinados convidam V. S. a fazer parte da "Associação de Lingüística e Filologia da América Latina".

Clemente Hernando Balmori (Argentina)  
 Ana María Barrenechea (Argentina)  
 Gastón Carrillo Herrera (Chile)  
 Alberto Escobar (Peru)  
 Adriana Gandolfo (Argentina)  
 Martha James Hardman de Bautista (Cornell University)  
 Ivan Lowe (Instituto Lingüístico de Verano)  
 J. Mattoso Câmara (Brasil)  
 A. M. Mergal (Puerto Rico)  
 David Nasjleti (Argentina)  
 Luis J. Prieto (Argentina)  
 Francisco E. Robbins (Instituto Lingüístico de Verano)  
 Moisés Romero C. (México)  
 Joan Rubin (Yale University)  
 William A. Stewart (Center for Applied Linguistics)

Após a realização do IX Congresso Internacional de Lingüistas aderiram à ALFAL, assinando os estatutos, os seguintes lingüistas:

Evanildo Bechara (Brasil)  
 Salvador Bucca (Argentina)



Lidia Contreras de Rabanales (Chile)  
Celso Cunha (Brasil)  
Eugenio Coseriu (Uruguai)  
Sílvio Elia (Brasil)  
Emma Gregores (Argentina)  
Yonne Leite (Brasil)  
Rodolfo Oroz (Chile)  
Luis J. Piccardo (Uruguai)  
Ambrosio Rabanales (Chile)  
Eddie Romero Ocando (Venezuela)  
Angel Rosenblat (Venezuela)  
Jorge A. Suárez (Argentina)  
Berta Elena Vidal de Battini (Argentina)

Incorporaram-se à Comissão Organizadora os Professôres Eugênio Coseriu (Uruguai) e Angel Rosenblat (Venezuela).

*Observação.* — Tôda a correspondência referente à Associação Lingüística e Filológica da América Latina deve ser enviada ao Secretário Geral: Gaston Carrilo Herrera, Casilla 695, Viña del Mar, Chile.

As quotas devem ser enviadas por ordem de pagamento ou cheque bancário sobre Cordoba, Argentina, em nome de: Luis J. Prieto, Roma 286, Córdoba, Argentina.

\*

## SEPTIMO CONGRESO LATINOAMERICANO DE SOCIOLOGÍA

Bogotá, julio 15-19, 1964

A los sociólogos de América Latina:

La Asociación Colombiana de Sociología, fiel al compromiso adquirido por Colombia en el Sexto Congreso realizado en Caracas en abril de 1961, tiene el honor de convocar el Séptimo Congreso Latinoamericano de Sociología, que espera celebrar en Bogotá del 15 al 19 de julio de 1964 en coordinación con la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

El Comité Organizador, previa consulta con varias entidades y profesionales de la más alta categoría en todo el hemisferio, ha propuesto que el tema central del Congreso sea "LA SOCIOLOGÍA Y LA TRANSFORMACIÓN ACTUAL DE LA AMÉRICA LATINA". Con ello desea destacar la importancia del aporte sociológico en cuanto ciencia y en cuanto técnica en el presente proceso de desarrollo que experimentan nuestros países.

Es cierto que el tema de "La sociología del desarrollo" ha saturado los últimos congresos mundiales de sociología y de disciplinas afines, y que en el Sexto Latinoamericano una de sus secciones contempló el tópico del "Cambio Social". No obstante, el enfoque de los trabajos que ahora se esperan no debe ser el mismo de aquellos congresos, sino que deben demostrar que se ha dado un paso más hacia la madurez conceptual y la mayor claridad en los tópicos antes discutidos. Deben ser pruebas fehacientes de que nuestra disciplina crece y se perfecciona con la rapidez requerida precisamente por las circunstancias ambientales.

En esta forma, se solicita a los muy distinguidos sociólogos latinoamericanos que presenten al Comité Organizador las comunicaciones que tengan a bien preparar den-



tro de los lineamientos que quedan esbozados. Tales comunicaciones, que deberán ser escritas en castellano o portugués, serán estudiadas por el Comité, que se reserva el derecho de aceptación. Se deja a los sociólogos en entera libertad para escoger los tópicos concretos dentro del marco del Congreso, comunicándolos al Comité antes del 15 de octubre del presente año y adjuntando un resumen o primer planteamiento del tema que no tenga más de tres cuartillas de extensión. Las instrucciones específicas en cuanto a la extensión de los manuscritos y su forma de presentación y documentación se enviarán más adelante. En todo caso, como los trabajos serán distribuidos y estudiados antes del Congreso, el plazo para su entrega final se fija en el 15 de abril de 1964.

Se ha propuesto que el Congreso se organice temáticamente en la siguiente forma:

A) *Las Instituciones Básicas y el Desarrollo Actual de la América Latina.*

1. La familia.
2. La religión.
3. La política y el gobierno.
4. La economía.
5. La educación y la comunicación (en colaboración con la UNESCO).
6. La salud, el bienestar y la recreación.

B) *Análisis del Cumplimiento de las Recomendaciones del Sexto Congreso.*

C) *Estado Actual y Perspectivas de la Sociología en Latinoamérica.*

Para las secciones (B) y (C) se designarán comisiones de especialistas para que, con base en los Anales del Sexto Congreso y de las comunicaciones presentadas en el Séptimo, así como también basados en la experiencia y observación personales de cada comisionado, hayan esbozos críticos generales para ser discutidos al finalizar el Congreso.

\*

XXXVI CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 1964  
CIRCULAR N.º 1 — JULHO, 1963

O XXXV Congresso Internacional de Americanistas realizado na cidade do México, em agosto de 1962, aceitou o convite do Governo Espanhol para que se realizasse na Espanha a XXXVI sessão do Congresso, a qual se efetuará no final do mês de agosto de 1964, nas cidades de Barcelona e Madrid, devendo encerrar-se provavelmente em Sevilha.

*Comissão Organizadora*

Presidente: Luis Pericot.

Vice-Presidente: Ciriaco Pérez Bustamante.

Secretário Geral: José Alcina.

Vice-Secretário Tesoureiro: Juan Jérez de Tudela.

Vice-Secretários: Demétrio Ramos e Leôncio Cabrero.

Vogais: Diego Angulo, Manuel Ballesteros, José A. Calderón, Juan de Contreras, Jaime Delgado, Pilar Fernández Vega, A. García Gallo, Julio Guillén, Enrique Marco, P. Francisco Mateos, Francisco Morales, Augusto Panyella, José de la Peña e V. Rodríguez Casado.



*Nota.* — Para as pessoas procedentes do Continente Americano é importante saber que o VII Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas realizar-se-á em Moscou, na primeira quinzena do mês de agosto de 1964, pelo que terão ocasião de participar em ambos os Congressos.

### ATIVIDADES DO CONGRESSO

Como o Congresso Internacional de Americanistas tem por objeto o estudo histórico e científico das duas Américas, aceitar-se-ão comunicações que versem assuntos de Antropologia Física, Etnologia, Folclore, Antropologia Social, Lingüística, Arqueologia, Pré-história, Geografia Humana, Etno-história, assim como temas sobre a História dos Descobrimentos, História Moderna e História da Arte Colonial, sempre relacionados com a América.

O número máximo de comunicações que poderá apresentar cada membro será de duas e a sua leitura não ultrapassará a quinze minutos cada uma. A Comissão Organizadora poderá no entanto fazer exceção a esta regra em casos especialíssimos. De igual modo, a Comissão Organizadora poderá recusar as comunicações cujos temas não se integrem nas finalidades do Congresso.

A leitura das comunicações de pessoas que não tenham comparecido fica absolutamente proibida; no entanto, as pessoas que não possam assistir ao Congresso poderão remeter à Secretaria, com o fim de dar a conhecer aos congressistas as novidades mais notáveis dos seus trabalhos, breves notas informativas.

Seguindo o critério mantido nas últimas sessões do Congresso, realizar-se-ão, simultaneamente com a leitura das comunicações ordinárias, diversos simpósios sobre temas de interesse geral. O temário destes simpósios será publicado numa próxima circular, se bem que se aceitem a êste respeito tôdas as iniciativas e sugestões pertinentes.

São convidadas tôdas as Instituições Científicas interessadas nos estudos americanistas a enviar delegados. Igualmente se convidam os americanistas de todo o mundo a participar do Congresso. Para tal efeito deverão preencher o boletim de inscrição, que será remetido à Secretaria antes de 15 de outubro do ano corrente.

A quota para participar do Congresso foi fixada em 720 pesetas, ou 12 dólares USA, para os membros ativos. Os membros associados, apresentados por um membro ativo, pagarão uma quota de 360 pesetas ou 6 dólares. Os membros ativos poderão assistir a tôdas as reuniões e atividades do Congresso, tendo direito a voto e a um exemplar dos anais do Congresso, que receberão em data oportuna. Os membros associados terão todos os direitos, salvo o de voto e o de receber um exemplar dos anais. As bibliotecas e instituições que desejem receber os anais terão de inscrever-se como membros ativos.

Rogamos às instituições e pessoas que desejem tomar parte no XXXVI Congresso Internacional de Americanistas que preencham o boletim de inscrição e o remetam à Secretaria Geral, pois as circulares futuras só se enviarão às pessoas que hajam preenchido êsse formulário.

As quotas de inscrição dos membros ativos e associados do Congresso podem remeter-se a:

*Juan Pérez de Tudela,*  
*Tesoureiro do*  
*XXXVI Congresso Internacional de Americanistas.*  
*Banco de Santander.*



*Ibiza, 8.*

*Madrid (Espanha)*

ou, por meio de cheque bancário a favor de Juan Pérez de Tudela, Tesoureiro do XXXVI Congresso Internacional de Americanistas, Duque de Medinaceli, 4. Madrid (Espanha), ou, ainda, através da agência de viagens Wagons-Lits/Cook. Se não se realizar antecipadamente o envio da quota de inscrição, esta será aceita à chegada do congressista, contanto que se tenha recebido com antecedência a fôlha de inscrição.

Para tudo o que esteja relacionado com viagens, inscrições, etc. cujos anúncios serão feitos nas próximas circulares, os congressistas podem dirigir-se à agência de viagens Wagons-Lits/Cook.

Tôda a correspondência será dirigida ao seguinte enderêço:

*Dr. José Alcina, Secretário Geral.*

*XXXVI Congresso Internacional de Americanistas.*

*Seminário de Antropologia Americana.*

*Facultad de Filosofía y Letras.*

*Universidad de*

*Sevilla (ESPANHA).*



## **BIBLIOGRAFIA**

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *La pensée sauvage*. II + 395 págs., com 11 ilustr. no texto e 13 ilustr. fora do texto. Plon. Paris, 1962.

No célebre artigo que serve de introdução à *Anthropologie Structurale*, Lévi-Strauss define a Etnologia como o estudo das condições inconscientes da vida social, em contraposição à História que vem a ser caracterizada como a ciência das manifestações conscientes do homem. Essa definição já indica que, segundo sua maneira de conceber, a vida social tem como matriz a atividade inconsciente de informar, de imprimir uma arquitetura lógica ao real e, por isso, o etnólogo, em vez de se perder na multiplicidade das sociedades discretas que encontra, deve pôr-se desde logo em busca do esquema conceitual que comanda e define tôdas as práticas. Isto não significa porém que esta forma de estruturalismo mereça o reproche de psicologismo e o de formalismo idealista que seus adversários imediatamente lhe fazem. Se com efeito a Antropologia vier a encontrar-se com a Psicologia, esta não será a dos impulsos, da afetividade e dos comportamentos cegos, pois é de esperar-se que a redução de um nível superior a um inferior injete neste último uma riqueza inesperada, lhe confira uma inteligibilidade que até então não possuía, em fim desvende um homeomorfismo de estruturas que desapercivelmente passam por autônomas. Se a Antropologia reduzida em última instância numa Psicologia, é porque ambas tratam de verdades da mesma objetividade alimentada pelo homem. De outra parte, o condicionamento lógico da vida social não está desvinculado da *praxis*, que permanece para a ciência do homem a totalidade básica e fundamental. E' sem dúvida impossível negar o primado da infra-estrutura, já que a atividade humana não se exerce no vácuo, mas de encontro a uma série de condições dadas. No entanto, em vez de suportá-las passivamente, o homem as tritura e as transforma em objetos de pensamento, de modo que entre o sujeito e o objeto se interpõe um sistema de representações, de significados, que, conferindo às relações com o meio natural uma inteligibilidade particular, determina e circunscreve a *praxis* em geral num sistema de práticas que se efetuam de acôrdo com um quadro de elementos lógicos diferenciais. Em outras palavras, o relacionamento do homem com a natureza se dá segundo certos esquemas intermediários, certas representações básicas que fazem com que a *praxis* em geral, que não pode existir enquanto mantiver essa universalidade indeterminada, se concretize num sistema de práticas particularmente definido e existente. O condicionamento lógico da realidade, todavia, não transforma os eventos constituídos na mera corporificação das representações que os comandam; ao contrário, entre o acontecimento e a estrutura existe sempre o abismo que se abre entre o norte e o trajeto realmente percorrido.

Se ao etnógrafo cabe então recolher os mitos, as crenças e os costumes das sociedades exóticas, o etnólogo deve investigar os mecanismos inconscientes que sustentam essas formações a fim de encontrar a lógica comum a tôdas elas. Assim como o linguísta não desespera com a enorme diversidade das línguas e encontra os poucos elementos básicos de que são constituídas, também o antropólogo deve procurar os



cânones que regem os sistemas representativos em geral e, destarte, distancia-se das formações que são totalidades apenas no nível da percepção. Com êsse fito, o Autor toma como ponto de partida os resultados a que chegara em seu livro precedente, *Le Totémisme aujourd'hui*, e que conduziam à desqualificação do totemismo como fenômeno autônomo e *ipso facto* como tema independente de investigação. Na verdade, as crenças e os costumes heterogêneos que freqüentemente são rotulados como totemismo não repousam sôbre a idéia de uma relação substancial entre grupos sociais e os domínios da natureza, mas se vinculam a outras crenças e práticas direta ou indiretamente ligadas a esquemas classificatórios, que permitem apreender o universo natural e social numa forma de totalidade orgânica. Tudo se resume então ao problema de fixar diferenças culturais entre os homens — que como tais não encontram na maioria dos casos fundamento natural algum — por intermédio de diferenças naturais reconhecidas dentro do grupo. A intenção classificatória dessas práticas intelectuais nos revela o primeiro caráter do pensamento selvagem. Trata-se de um pensamento em estado bruto, intermediário entre o percepto e o conceito, que toma diferenças percebidas para arrumá-las numa nova constelação onde ainda conservarão suas características primitivas e vividas. Estas configurações culturais muito se assemelham ao produto do trabalho substitutivo que exercemos em casa, sem material e equipamento especializados, trabalho produtor de peças que indiscretamente denunciam depois de prontas os trastes velhos reaproveitados em sua confecção. Trata-se ademais de um pensamento que não responde imediatamente a fins práticos mas se destina a satisfazer a exigência intelectual de sistematizar no nível dos sentidos os objetos que a vida cotidiana oferece, enfim, de um pensamento que por não alcançar a abstração descarnada do conceito acredita ser capaz de limitar seus vastos domínios e conter-se na extensão circunscrita de uma flor (*pensée sauvage*: *Viola tricolor*). Dêste modo, está em oposição direta ao pensamento conceitual, domesticado para obter rendimento mediato, que tritura as significações vividas a fim de as integrar em axiomas formalmente definidas. Acresce ainda que à oposição das lógicas corresponde a oposição das práticas. Por um lado, o pensamento selvagem redonda numa prática mítica, que possui de fato uma eficácia simbólica mas limitada aos recursos naturalmente disponíveis; por outro, o pensamento conceitual que, recompondo o universo em seus esquemas formais, é capaz de subverter a natureza das coisas por meio de máquinas.

Definida a natureza qualitativa dessa lógica e demonstrada sua contemporaneidade, já que sua ação se faz sentir tanto entre os povos ditos primitivos como entre os modernos, porquanto nós também exercemos práticas a que muito bem caberia o título de mitológicas o Autor passa a investigar os processos pelos quais êsse pensamento se faz valer e os níveis de classificação em que necessariamente opera. Posto que a função dêsses sistemas é eminentemente classificatória, isto é, de estabelecer o descontínuo na continuidade do real, não poderia deixar de ser movida pela exigência da diferenciação. Seu princípio lógico consiste pois em opor sempre termos que um empobrecimento prévio do empírico permite conceber como distintos, de maneira que estas classificações só obtêm valor operatório graças a seu caráter formal. Em última instância, são códigos aptos a veicular mensagens transferíveis em termos de outros códigos, de modo a garantir a convertibilidade *ideal* dos diferentes níveis da realidade social. E nessa urgência de oposições, o material empírico que aproveita precisa necessariamente passar por um processo de fragmentação e de transformação, a fim de que se instaure um sistema de contradições que a natureza obviamente desconhece. Sob êsse aspecto, os grupos chamados totêmicos nada mais são do que gru-



pos que concebem as relações que mantêm entre si e com a natureza sob o modelo que pensam ter vigência entre as espécies naturais, de modo que, ao estabelecer o sistema de troca de suas mulheres, estas passaram a distinguir-se mutuamente com um fundamento pretensamente natural. A “exo-prática” desses grupos corresponde à que as castas exercem no sentido de trocarem os serviços em que se especializaram. Não basta portanto opor a exogamia à endogamia dessas diferentes formas de estruturação social, é preciso averiguar como ambas, com o objetivo de marcar as diferenças e ao mesmo tempo criar um sistema compensatório de trocas, exploram os dois únicos modelos verdadeiros da diversidade concreta: o das espécies que existe no plano da natureza, e o da divisão do trabalho, no plano da cultura. Numa fórmula que o próprio autor reconhece ser muito resumida, poderíamos dizer que as castas se projetam como espécies naturais enquanto que os grupos totêmicos projetam as espécies naturais como castas.

Tanto os totens como as castas surgem pois como crenças e práticas que se assemelham a outras crenças e práticas classificatórias que integram o social e natural numa totalidade única. No entanto, todos esses níveis de classificação, que se socorrem mutuamente, ordenam-se em relação a um nível que cada sociedade privilegia. Assim sendo, embora sejam análogos do ponto de vista formal na medida em que constituem códigos diferentes para transmitir a mesma mensagem reiteradamente repetida, todos se situam em relação a um sistema global de referências que opera por meio de um par de contrastes: entre o geral e o especial, de uma parte, e a natureza e a cultura de outra. Dado isso, compreende-se facilmente qual foi o erro cometido pelos autores que se deixaram levar pela ilusão do totemismo: simplesmente reificaram e privilegiaram o nível de classificação que toma as espécies naturais como referência, quando outros níveis que laboram, por exemplo, com categorias abstratas e com classes nominais assumem a mesma importância. A parte central do livro se ocupa assim dessas outras formas de classificação que se alinham entre o mais abstrato e o mais concreto. De um lado, temos os níveis de classificação que lidam com categorias, elementos, espécies e números e que por conseguinte caminham para o abstrato; de outro, os níveis que demandam os indivíduos e o concreto. Nessa altura, encontramos uma interessantíssima teoria do nome próprio que, em oposição aos empiristas, confere a esses nomes uma significação específica. Não haveria desta maneira uma passagem contínua entre o significar e o indicar, pois, se dar nomes implica numa classificação lógica, nomear não é apenas um ato de designação.

Finalmente os dois últimos capítulos examinam a relação desses sistemas com a temporalidade. O primeiro procura verificar como os níveis classificatórios, que foram definidos por sua coerência interna e pela capacidade de se estender em direção ao abstrato e ao concreto, podem também estender-se numa dimensão diacrônica, quer integrando o tempo no sistema, quer sendo sistematicamente alterado por ele. E por fim, o último capítulo, se defronta com o problema da história. Como não poderia deixar de ser, sua preocupação fundamental consistirá em clivar a continuidade da duração vivida em proveito da sucessão de estruturas. Com esse fito é que mantém uma interessantíssima polêmica contra Sartre e contra a maneira desse escritor caracterizar a razão dialética. Para Lévi-Strauss não haveria contradição entre essa e a razão analítica, já que define a razão dialética como a razão analítica corajosa. É de notar porém que diante do problema da história o estruturalismo sofre suas maiores derrotas. Se na verdade a existência de estruturas que superam a oposição entre sincronia e diacronia colocam problemas a que nenhuma Filosofia da História pode furtar-se, de outra parte também é verdade que não se resolve a ques-



tão da duração histórica por intermédio de um sistema de encaixamento de estruturas sucessivas, se não se mostrar como de uma estrutura passamos a outra. Esta, porém, é uma dificuldade que atinge não apenas o problema de sua sucessão, mas também o de sua existência, como condição de realidade do fenômeno.

Seja qual fôr porém a direção em que nos encaminhamos, é preciso convir que a obra de Lévi-Strauss é uma peça essencial na discussão desses problemas. E a nosso ver aqui está seu grande mérito. Não se limita a propor soluções para problemas específicos da Antropologia, mas subordina a própria existência da Antropologia como ciência a uma problemática muito mais geral que até agora era apenas objeto da preocupação dos filósofos. Não é inútil lembrar então que são pouquíssimas as obras científicas que tiveram a grandeza de constituir-se num marco inesquecível do desenvolvimento do saber.

J. Arthur Gianotti

GEORGE M. FOSTER: *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*. xiii + 292 págs. Harper Brothers, Publishers. Nova Iorque, 1962.

Poucos antropólogos têm tido participação tão ativa no campo da antropologia aplicada quanto George M. Foster. Em 1951, após um período de ensino e pesquisa no México, para onde foi enviado pela Smithsonian Institution, participou, com Kallervo Oberg, Charles S. Erasmus, Isabel Kelly e Ozzie Simmons, de uma análise dos resultados dos programas de saúde pública estabelecidos com a ajuda dos Estados Unidos em diversos países latino-americanos. Sua colaboração nesse trabalho provocou um convite do governo norte-americano para participar de um projeto mais amplo de avaliação de todo o programa de empreendimentos de melhoria da saúde pública desenvolvido pelos Estados Unidos junto aos países da América Latina. Após essa experiência, foi consultor da delegação americana à 5a. assembléia da Organização Mundial de Saúde; membro do Comitê Consultivo de Saúde do Ponto IV; consultor da Divisão de Desenvolvimento de Comunidades da "International Cooperation Administration" na Índia, no Paquistão e nas Filipinas; e professor especial dos voluntários do Corpo da Paz para a Colômbia. Além disso, como professor da Universidade da Califórnia, teve ocasião de sistematizar e transmitir sua experiência através de cursos e seminários sobre mudança cultural.

Este livro traduz essa experiência e a orientação que lhe é subjacente. Destina-se, primordialmente, a um público de técnicos governamentais e membros de organizações internacionais. Procura transmitir a leigos em antropologia uma idéia do ponto de vista antropológico em face de problemas de mudança cultural provocada, mostrando a colaboração que essa disciplina pode prestar para o êxito de uma intervenção.

A linguagem extremamente clara, o estilo agradável, a habilidade de colocar em termos acessíveis conceitos científicos precisos e a enorme quantidade de exemplos interessantes são qualidades que tornam o livro extremamente adequado ao fim que se propõe: fazer uma apresentação simples, mas não simplista, do conhecimento e da experiência da antropologia aplicada.

Os quatro primeiros capítulos procuram explicar os conceitos antropológicos essenciais para a compreensão do processo de mudança cultural, apresentando-os de tal modo que se chegue a compreender a perspectiva da qual o antropólogo parte para estudar os problemas encontrados pelos administradores.

Os dois capítulos iniciais incluem uma discussão dos conceitos de cultura e sociedade, uma breve análise de alguns aspectos principais do conceito de cultura e a de-



finição da mudança cultural. Sobre esta base, o autor apresenta certas características mais gerais do processo de mudança cultural, tal como se manifestam nas situações de contacto com a civilização ocidental em expansão, realçando a importância das zonas urbanas como foco de mudança e as consequências amplas da integração de comunidades relativamente isoladas numa economia de mercado.

O capítulo 3.<sup>o</sup> é um dos mais interessantes. Discutindo as características das comunidades rurais tradicionais, o autor entra em assunto do qual possui indiscutível domínio e é capaz de produzir uma síntese que revela profundo conhecimento da mentalidade e da estrutura da vida de aldeia. Inicialmente, aponta a importância dos estudos de comunidade tanto do ponto de vista imediato da ação, quanto do ponto de vista científico, mostrando a semelhança estrutural profunda subjacente à diversidade cultural manifesta nas comunidades rurais. "As comunidades camponesas representam a expressão rural das civilizações pré-industriais economicamente complexas, com estrutura de classe, nas quais o comércio e a especialização artesanal são bem desenvolvidas, onde a moeda é utilizada comumente e onde a produção para o mercado é o objetivo de uma parte do esforço do produtor. A cidade é a principal fonte de inovação para comunidades desse tipo e retém as rédeas políticas, religiosas e econômicas" (págs. 46-47). "Os povos primitivos atuais que entraram em contacto com o mundo industrial neste século, jamais serão camponeses — uma civilização industrial requer ajustamentos que não incluem um campesinato. De modo semelhante, as comunidades camponesas atuais representam uma sobrevivência cultural de um período pré-industrial e por fim terão de desaparecer, simplesmente porque o elemento camponês é logicamente inconsistente com uma era industrial" (pág. 47).

Partindo desse ponto de vista, o autor aponta duas características fundamentais que definem a comunidade camponesa. Em primeiro lugar, a dependência e impotência ante o mundo exterior. Ao contrário dos chamados povos primitivos, a comunidade rural não é auto-suficiente nem do ponto de vista econômico, nem do político, nem do religioso, e está sujeita a influências e diretivas que não pode controlar. A segunda característica é a improdutividade. A comunidade rural é vítima do tradicionalismo da técnica, que não permite um aumento da produtividade e coloca um problema insolúvel ante o incremento natural da população, que apenas pode ser absorvido pela migração ou pelo empobrecimento interno. A tensão econômica provoca tensão social e leva a um individualismo interno, compensado apenas pela cooperação no nível familiar. A tensão social e o individualismo são vistos como mecanismos de controle para a distribuição equitativa dos recursos escassos.

No 4.<sup>o</sup> capítulo, que encerra essa primeira parte, o autor procura apresentar o que ele chama de "a dinâmica da mudança", numa colocação um tanto simplificada, mas talvez justificável do ponto de vista dos objetivos do trabalho. A dinâmica da mudança é vista como um conjunto de fatores opostos e em equilíbrio numa dada cultura: as barreiras e os estímulos da mudança. Uns e outros podem ser conceitualizados como primordialmente culturais, sociais ou psicológicas. O autor insiste no caráter analítico da distinção entre barreiras e estímulos, que são geralmente apenas duas faces da mesma moeda. Menos explícito é o corolário de que os aspectos culturais, sociais e psicológicos são outros tantos modos de apreender uma realidade que é única.

A segunda parte do livro trata da mudança provocada. Aborda-se aí cada um dos itens determinados pela conceituação dada no capítulo quarto. Assim, os capítulos seguintes são intitulados respectivamente: "Barreiras culturais à mudança"; "Barreiras sociais à mudança"; "Barreiras psicológicas à mudança"; e "Estímulos da mu-



dança", em que os fatores culturais, psicológicos e sociais são analisados em subdivisões. Em cada capítulo trata-se dos respectivos problemas freqüentemente encontrado em situações concretas de mudança orientada. Os aspectos teóricos, embora de modo geral subordinados aos problemas práticos, não são esquecidos.

A maneira de encarar os diferentes aspectos a serem considerados na situação de mudança planejada indica a familiaridade do autor com os problemas concretos e uma visão ampla dos fatores que influem na realidade que se deseja transformar. Entre os elementos discutidos podemos ressaltar a comunicação e a utilização de símbolos, a diferença de percepção de uma situação por portadores de culturas diferentes ou por membros de classes distintas, e os conflitos de valores e de interesse necessariamente presentes em uma sociedade estratificada. Nessa abordagem, mais detalhada, a separação em temas que norteia a divisão dos capítulos revela-se difícil de ser mantida, desde que os casos concretos envolvem necessariamente os três aspectos distinguidos pelo autor: o cultural, o social e o psicológico. A maioria dos exemplos, em que a exposição é muito rica, poderia ser aproveitada para qualquer dos temas. É pena que o autor não insista nesse caráter total da realidade, que torna tão precária nas situações concretas a separação dos aspectos analiticamente distinguíveis. Em especial quando se procura influir na mudança é que a abordagem totalizadora se torna imprescindível.

O capítulo 9.<sup>o</sup> aborda as dificuldades de ajustamento a uma cultura diferente, das quais são vítimas não apenas os técnicos, mas os próprios antropólogos. Foster aponta aqui uma das características mais gerais de qualquer empreendimento que envolva a participação de membros de uma cultura estrangeira — o longo período de adaptação que se faz necessário antes que o trabalho se torne profícuo. O reconhecimento de tal fato deve, necessariamente, fazer parte de qualquer planejamento de ação em sociedade culturalmente distinta da dos inovadores.

Os dois capítulos seguintes procuram mostrar como o antropólogo concebe e realiza sua tarefa. O autor realça de início o ponto de vista característico da posição do antropólogo e que consiste na tentativa de ver a cultura "de dentro", isto é, na perspectiva dos seus portadores. Aponta os instrumentos de que o antropólogo dispõe para essa tarefa e que consistem num corpo teórico e num conjunto de dados concretos sobre culturas particulares. Demonstra, ainda, as técnicas da pesquisa de campo: a entrevista em profundidade, que permite estabelecer os elementos de um sistema, os quais não podem ser determinados *a priori*, e que procura relacionar cada instituição ou elemento da situação considerada com o padrão cultural total. Mais ainda, em situação de mudança cultural provocada, o antropólogo procura compreender não só a cultura nativa, mas também a dos técnicos, como a relação entre ambas.

Discutindo os diferentes momentos da ação do antropólogo nas situações de mudança, a saber, estudo preliminar, planejamento, análise e avaliação, Foster procura demonstrar que a participação do antropólogo em todos os passos da ação permite não só uma intervenção mais eficiente, mas resultados frutíferos também do ponto de vista científico.

Os problemas da cooperação entre o cientista social e os técnicos e administradores dos programas de interferência na realidade social, tratados no capítulo 12.<sup>o</sup>, resumem-se em grande parte na necessidade de comunicação efetiva entre uns e outros. Dentre as possíveis posições do antropólogo em face de uma organização administrativa, advoga-se uma posição definida, que assegure àquele uma participação efetiva na organização e que, inclusive, estabeleça e determine a responsabilidade das



decisões. De modo geral, procura-se explicar o papel do antropólogo aos administradores e vice-versa.

No capítulo final Foster focaliza um tema crucial da participação do antropólogo em programas de mudança cultural provocada, o problema ético. Partindo do reconhecimento da presença necessária de elementos não-científicos nesse tipo de situação, insiste em que, embora a ciência não possa responder a questões de natureza filosófica, ela pode indicar as conseqüências de decisões baseadas em tais ou quais princípios éticos.

Os aspectos éticos da ação do antropólogo são analisados de três pontos de vista. Em primeiro lugar, a responsabilidade com relação à população estudada, o que envolve a necessidade de proteção dos informantes e o caráter sigiloso das informações. Depois, a responsabilidade científica de publicar os conhecimentos adquiridos. Finalmente, a da participação no projeto e nas decisões que irão influir no destino da sociedade estudada. Dentro desse esquema geral, discutem-se, de um lado, o "conservantismo" que parece caracterizar o antropólogo e, do outro, o reconhecimento de que a mudança é não só inevitável, como freqüentemente desejada. Com referência à posição de Sol Tax, que pretende atribuir a responsabilidade das decisões às próprias comunidades, Foster demonstra que os povos não são livres de tomar decisões, pois a mudança depende de fatores alheios ao seu controle. Ademais, as aspirações das populações em mudança são em geral contraditórias; envolvem de um lado, a aceitação dos benefícios de uma civilização industrial (abundância de bens de consumo, assistência social etc.); de outro, uma recusa em promover as condições necessárias para a mudança e em aceitar as conseqüências inevitáveis dessa transformação (competição econômica acentuada, disciplinação das taxas de lucro e do aparelho administrativo, transformação da estrutura familiar etc.). Não se procura, porém, mostrar que o conflito de aspirações é, em grande parte, manifestação de outro, entre interesses de classe.

Um aspecto central do problema ético não é abordado, a não ser implicitamente. E' o das implicações políticas dos próprios programas de desenvolvimento técnico ou de assistência social e da conveniência ou não de se agir apenas no nível dos sintomas de uma estrutura política, social e economicamente arcaica, e de se contribuir talvez para a manutenção do *status quo* que origina êsses sintomas.

*Eunice Ribeiro Durham*

HIROSHI SAITO: *O Japonês no Brasil*. 238 págs. Editôra Sociologia e Política. São Paulo, 1961.

Esperávamos com grande interesse êste trabalho do Prof. Saito, por ser a primeira tentativa de estudar a imigração japonesa em seu conjunto. O livro reúne dados de diferentes pesquisas, realizadas nas diferentes regiões brasileiras em que êstes imigrantes se localizaram e acrescenta a esta síntese resultados de trabalhos de campo do autor, conseguindo uma obra equilibrada e muito informativa.

Até agora, tôda a pequena bibliografia sôbre os japoneses no Brasil compunha-se quase que exclusivamente de trabalhos sôbre áreas especiais; neste livro toma-se a imigração como fenômeno global, examinando-se ao mesmo tempo as suas condições, as suas causas e as peculiaridades do ajustamento e do sucesso alcançado pelo japonês no Brasil.

A falta de informações comparáveis foi o maior obstáculo que o autor enfrentou e que só pôde ser superado graças à sua rica experiência de pesquisas de campo e ao uso de uma série de documentos em japonês ainda não explorados.



Partindo da história da imigração japonesa para o Brasil, Saito discute a situação no Japão e as imigrações para o Havaí e os Estados Unidos, procurando explicar a disposição com que aqui chegava o japonês. Este imigrante, através da venda de seu trabalho, pretendia atingir uma prosperidade fácil, que lhe permitisse um retorno rápido. A situação econômica do Brasil não permitiu a concretização do plano; pelo contrário, exigiu a fixação do imigrante. Isto se deveu à transformação por que passou a agricultura desde o início do século, oferecendo oportunidades novas para os pequenos proprietários, quer para aqueles que próximos às cidades em desenvolvimento cuidavam de abastecê-las, quer para os que se dedicavam ao plantio dos produtos necessários à indústria que se iniciava. Como exemplo típico destas duas situações temos, entre outros, os japoneses do núcleo de Cotia e os plantadores de algodão em terras arrendadas do Noroeste Paulista.

Os critérios que orientaram esta história da imigração permitiram distinguir três períodos, definidos pelas condições da emigração e pela situação econômica das várias regiões brasileiras. Os três períodos são as coordenadas de toda a análise posterior, onde estão colocados os problemas mais imediatos de adaptação ao novo habitat (Cap. III e VI), analisando-se a mobilidade, suas causas econômicas e decorrências sociais.

A grande mobilidade geográfica das famílias japonesas é apresentada como decorrência do desenvolvimento da economia paulista e não como algo peculiar à cultura dos imigrantes. Apoiada em dados seguros, esta parte do trabalho nos pareceu a mais interessante, uma vez que trata do processo de ascensão social relacionado à mobilidade geográfica. Mostra-se a necessidade de mudança de domicílio para passar de colono a arrendatário e depois a proprietário rural ou urbano, desencadeando assim o processo de diversificação ocupacional dentro da colônia japonesa.

Na última parte do livro estuda-se a estrutura das comunidades de imigrantes a partir dos fatores integrativos atuantes. Infelizmente esta análise refere-se exclusivamente às comunidades rurais; gostaríamos de ver estudados também os mecanismos de coesão atuantes nas colônias japonesas urbanas. É certo que para este tipo de agrupamentos os dados são praticamente inexistentes, mas fica levantado o problema, que poderá ser objeto de futuros trabalhos.

Ruth Corrêa Leite Cardoso

FLORIAN PAUCKE, S. J.: *Zwettler Codex 420. Hin und Her: Hin süsse, und vergnügt, Her bitter und betrübt*. Herausgegeben von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba. Parte I. 444 págs., ilustr. W. Braumüller. Viena, 1959.

Uma das fontes mais completas para a história das reduções jesuítas no Paraguai e a única para o estudo das missões dos Mocovi é, sem dúvida, o relato do pe. Florian Paucke, que durante 18 anos desenvolveu suas atividades junto a essa tribo chaqueña. Trata-se também de uma obra de fundamental interesse para os estudiosos que se ocupam da expulsão dos jesuítas da América do Sul.

Escrito por volta de 1770 e arquivado no convento de Zwettl, o manuscrito foi várias vezes parcialmente divulgado, tendo sido sua primeira edição completa, traduzida para o espanhol por Edmund Wernicke, mérito da Universidade Nacional de Tucuman. Surge agora a primeira parte da edição completa do original na série de publicações do Museu de Etnologia de Viena, notando-se nela a fidelidade à ortografia do autor e a inclusão de todas as ilustrações do texto. A única alteração empreendida diz respeito à estrutura da obra: no primeiro volume encontram-se as partes 1, 2 e 5 do texto original (partida da Europa rumo às Índias Ocidentais, permanência



e atividades no Paraguai, expulsão dos missionários do Paraguai); o segundo volume, a ser publicado, compreenderá as partes 3, 4 e 6, onde são apresentadas as informações de cunho etnográfico e geográfico do missionário e suas observações sobre fauna e flora da região.

Etta Becker-Donner faz a introdução ao trabalho do Pe. Florian Paucke com um estudo crítico da obra do missionário no quadro de uma apreciação da ordem jesuíta e sua missão mundial nos séculos XVI a XVIII, dando especial ênfase à contribuição de missionários alemães e austríacos, de suas atividades na América do Sul e particularmente no Paraguai. Analisa ainda a organização sócio-econômica do "estado jesuíta" naquela área, os métodos empregados para a sedentarização e conversão do gentio e a famigerada "acomodação". Termina apresentando relato dos acontecimentos que culminaram com a expulsão dos jesuítas.

Uma introdução dessa ordem fazia-se necessária para a compreensão do trabalho de Florian Paucke, tendo-se em vista que a experiência particular do missionário se enquadraria assim dentro de um contexto muito mais amplo, facilitando ao estudioso europeu um maior "insight" no fenômeno das reduções jesuítas. Lamentamos por isso mesmo determinadas atitudes mentais da autora da análise que, inconscientemente induzidas pelas concepções subjacentes aos documentos que consultou, e próprias dessa época, ou influenciada pela orientação metodológica da etnologia vienense, a levam a externar em relação ao índio afirmações a respeito de sua preguiça e limitação intelectual inatas, enobrecimento cultural através do contacto com portadores de civilização européia, maus costumes, etc.

Pequenos enganos ocorrem com certa freqüência na impressão, como por exemplo à página 2, onde a partida do missionário de Santa Fé é apontada como tendo se realizado a 9 de junho de 1748, quando na realidade deveria ser 1749.

Nesse primeiro volume do *Zwettler Codex* 420, a parte 2, relativa às atividades do Pe. Paucke nas missões de S. Xavier e S. Pedro, é a mais interessante para o estudioso de assuntos indígenas, principalmente no setor de aculturação. Em linguagem simples, isenta de artifícios estilísticos, monótona muitas vezes por ser prolixa, o missionário descreve fielmente a vida quotidiana em suas reduções, apresentando, mesmo dentro de sua ingenuidade, retratos incisivos de personalidades indígenas, em especial de alguns chefes Mocovi, representantes dos grupos locais nas negociações para o estabelecimento e manutenção das reduções. Descrevendo com minúcias todos os momentos de contacto com os índios, tôdas as soluções encontradas para dificuldades e resistência por parte dêles, o Pe. Paucke legou-nos um precioso documentário dos métodos utilizados na cristianização do indígena. Nesse particular, o capítulo 6 da segunda parte, "Maneira de tratar com os índios", é bem esclarecedor. O mesmo se pode dizer do capítulo em que o jesuíta relata como conseguiu desacostumar os índios da chicha, substituindo-a pelo mate paraguaio. São exemplos da técnica de utilização de padrões e valores existentes na cultura tribal, reinterpretados segundo os alvos a serem alcançados, com um mínimo de resistência por parte do indígena à força de incentivos e castigos, também aplicados segundo normas reconhecidas pelo grupo.

Além de importante contribuição para a história das atividades dos inacianos na América do Sul e no Paraguai em particular, a obra de Florian Paucke, tratando especificamente dos Mocovi, complementa a História dos Abipones de Martin Dobrizhoffer, seu contemporâneo, na literatura setecentista sobre o grupo lingüístico guaicuru. Mençionem-se ainda, no capítulo 3 da segunda parte, algumas informações sobre a tribo inimiga dos Payagua.

*Thekla Hartmann*



ALFRED MÉTRAUX: *Les Incas*. 189 págs., com ilustrações. Éditions du Seuil. Paris, 1962.

O nome de Alfred Métraux ficou para sempre ligado aos estudos das culturas indígenas e negras da América do Sul; tanto pelos trabalhos efetuados sobre documentação histórica, como *A Religião dos Tupinambá* (Brasiliense, Cia. Editôra Nacional, 1950), quanto pelas monografias modelares baseadas em pesquisas de campo, de que o melhor exemplo é *Le Vodou Haitien* (Gallimard, Paris, 1958). Nomeado recentemente professor da École Pratique des Hautes Études, VI Section (Sorbonne), depois de ocupar por muitos anos importante cargo na Unesco, Alfred Métraux se dispusera a dar cursos que fôsem úteis aos estudantes que pretendessem se dedicar à pesquisa na América Latina; tratara primeiramente da civilização Inca, e estava agora, neste ano de sua morte, desenvolvendo um estudo aprofundado e completo da cultura guaraní, de que pudemos ainda ouvir algumas das excelentes exposições. Pediram-lhe as Éditions du Seuil que reunisse num volume algumas de suas aulas sobre a civilização Inca para figurar na coleção "Le Temps qui Court", destinada ao grande público; e é dêste trabalho que trataremos na resenha.

A civilização Inca tem sido objeto de inúmeras pesquisas e obras, tôdas elas de cunho arqueológico ou histórico, visando a reconstituição das variadas sociedades que formaram o grande Império, aniquilado pelos espanhóis em 1533. No entanto, sobre o estado atual daqueles povos nada ou quase nada existe em matéria de estudos, a não ser do ponto de vista folclórico. Por isso a obra de Alfred Métraux encerra duas partes distintas; na parte histórica, o Autor dá uma visão geral dos trabalhos efetuados sobre o passado dos Incas, e na parte final analisa brevemente a realidade contemporânea, a partir de sua própria experiência e observações.

A organização social merece-lhe, como etnólogo, muita atenção. Constata existirem, atualmente, dois tipos de população nativa: aquela que, escravizada pelos espanhóis, se transformou num misérriimo proletariado urbano e rural, cujas condições de vida são terríveis; e os habitantes dos *ayllu*, isto é, das antigas aldeias comunitárias que, mercê de circunstâncias especiais, puderam manter seu antigo modo de existência. Os *ayllu* atuais são comunidades agrícolas cujas terras foram conservadas em comum; ilhados nas montanhas andinas, puderam opor resistência pacífica aos invasores e permanecer praticamente intactos.

O poderio dos soberanos Inca repousara em grande parte no trabalho e na união de pequenos agrupamentos dêsse tipo. Cada *ayllu* era um conjunto de famílias que acreditava descender de um antepassado comum; preservavam sua autonomia uns em relação aos outros pelos casamentos no interior do *ayllu*, que perpetuavam as linhagens patrilineares. A administração era autônoma, apresentando variados sistemas de chefia: conselhos de anciãos, escolha de um chefe de aldeia pelos chefes de família; reunião dos varões para deliberar em comum. Cada *ayllu* seguia o seu sistema. Podiam se reunir sob uma autoridade mais elevada, formando pequenos principados, mas a reunião de vários *ayllu* dependia do prestígio de uma personalidade, e a morte desta produzia a quebra da confederação. Auto-suficientes quanto à subsistência, não trocavam com os vizinhos senão alguns produtos naturais e certos objetos manufaturados. A posse da terra, portanto, era a base de sua independência; ela pertencia coletivamente à linhagem, que a defendia com todo o zelo.

Eram prósperos os *ayllu* graças à agricultura diversificada e intensiva, e à criação: "Em nenhuma região do globo conseguiu o homem arrancar ao estado selvagem ou cultivar tantas espécies vegetais quanto no Peru". Muito cedo aprenderam



também os nativos a utilizar o adubo animal, o guano, que do litoral era transportado para fertilizar as terras do interior. Conseguiram transformar em batata um tubérculo amargo e coriáceo, hoje mundialmente utilizado para a alimentação; a batata permitiu o povoamento dos platôs mais elevados e o desenvolvimento das grandes civilizações que se sucederam em solo peruano. O milho foi cultivado mais tardiamente: era o alimento nobre, o alimento dos deuses.

O progresso extraordinário da agricultura era tanto mais notável quanto as superfícies planas escasseavam, no território dominado pelas elevações andinas. Os indígenas conseguiram com enorme esforço aumentar a extensão das terras cultiváveis, abrindo terraços que, como escadarias gigantescas, escalavam as montanhas. A irrigação era outro problema; principalmente nas terras altas, a estação seca muito longa e a rápida evaporação das águas da chuva tornavam precária qualquer plantação. A necessidade ensinou-lhes a canalizar as nascentes, conduzindo a água através dos desfiladeiros, ora em aquedutos, ora em tuneis, e dando aos canais formas ziguezagueantes para tornar mais vagarosa a correnteza. Nas alturas da cordilheira, onde era impossível a agricultura, imperava a criação das lhamas e das alpacas; ali a vida era nitidamente de pastoreio. Mas não se tratava de gente mais pobre, pois em troca da lã e da carne de seus rebanhos, obtinham os produtos agrícolas de que necessitavam.

Cada *ayllu*, dividido em metade baixa e metade alta, se localizava nas terras mais pedregosas a meia encosta da montanha; o fundo do vale fértil e temperado de um lado, os pastos coroando os cumes de outro lado, cada aldeia podia assim reunir, — e habitualmente reunia, — agricultura e pastoreio, podendo variar sua alimentação, e utilizando para moradia os pedaços mais estéreis da localidade. Compreende-se como ficava resguardada a auto-suficiência dos *ayllu*. E mais ainda, a auto-suficiência de cada província formada por uma reunião de aldeias também era patente.

A irrigação desenvolveu tanto as plantações que cada *ayllu* produzia amplamente para seu sustento, permitindo as sobras alimentares sustentarem categorias de indivíduos que não se ocupavam com o trabalho do campo: os nobres e o clero, que levavam vida de luxo e de abundância. Quando uma província era conquistada, imediatamente ordenava a Inca a apropriação dos recursos, o que, todavia, não abalava a estrutura econômica e social existente. O Inca se declarava senhor da parte que habitualmente era reservada aos chefes; o Deus Sol reclamava o que sempre fôra devido aos ídolos locais; e os habitantes do *ayllu* permaneciam donos do que até então fôra propriedade da linhagem. Havia uma identificação do Inca e de sua divindade, o Sol, com a chefia da linhagem e com as divindades locais, e não uma incorporação do *ayllu* a uma nova organização econômica e social. O trabalho nas propriedades do Inca e do Deus Sol constituía obrigação periódica, prolongamento da que sempre existira com relação ao chefe e às divindades locais.

Puderam os imperadores Incas congregar verdadeiros exércitos de trabalhadores que elevaram os enormes templos e outras construções, cujas ruínas ainda hoje assinalam seu poderio; que abriram as estradas coleando montanhas acima; que efetuaram trabalhos hidráulicos que ainda hoje enchem de espanto quem os contempla. A abundância das colheitas permitia-lhes sustentar estas massas humanas. Para levar avante seus empreendimentos, ordenava o Inca a avaliação de todos os recursos em homens e em plantações, mal se apoderava de uma província; e para tal desenvolveu um sistema administrativo que mantivesse a harmonia entre trabalho e meios de execução, com burocratização de serviços e corpo de funcionários.

O tipo especial de comunidade que era o *ayllu* contribuía para a congregação da massa humana necessária. Diante do crescimento demográfico, para manter a unidade



interna e um nível satisfatório de vida, era obrigado a se desfazer periodicamente de um excesso de população, que encontrava ocupação e razão de ser na diversificação de tarefas existente no Império. A conquista espanhola não modificou este estado de coisas. A necessidade de mão-de-obra para trabalhar nas plantações e nas minas arruinou, é verdade, os *ayllu* menos isolados e de mais fácil acesso; os outros puderam se conservar equilibrados, pois as razias que de tempos em tempos efetuavam os espanhóis nas montanhas, — onde não podiam se estabelecer por muito tempo devido às condições geográficas, — podavam os excessos de gente que poriam em perigo o bom funcionamento do sistema.

A situação atual, porém, levou os *ayllu* a uma degradação de seu nível de vida. As lutas e os sofrimentos que experimentaram, tornaram estas comunidades impermeáveis ao que vem de fora; fecharam-se em seu isolamento, ignorando deliberadamente tudo o que se passa fora do seu âmbito. Porém, o precário equilíbrio que era possível manter entre produção e consumo rompe-se muito facilmente, seja pelo aumento demográfico, seja por outras causas, e a solução dada é uma restrição maior do consumo; a satisfação das necessidades sofre uma diminuição, a alimentação empobrece. Embora concomitantemente se tenha desenvolvido uma idealização da pobreza como constituindo a virtude primeira, as restrições sucessivas encontram um limite, alcançado o qual começam os êxodos forçados para as cidades. Mas estas não são industrializadas; não há possibilidade de absorção de toda esta mão-de-obra. A população indígena forma favelas e mocambos na periferia das mesmas, vivendo de expedientes; a comparação de sua miséria com o luxo da meia-dúzia de famílias que formam a classe privilegiada ainda não atingiu a consciência da massa, porém cada dia que passa torna mais próximo esse instante.

Como se vê, o trabalho de Alfred Métraux sugere um sem-número de pesquisas a serem feitas, ligadas tanto aos problemas atuais, quanto à comparação entre formas antigas e novas de organização sócio-econômica, e à sobrevivência de traços nativos. Não citamos aqui aspectos religiosos, estéticos e outros que figuram no livro, e que chamam a atenção para questões dizendo respeito à aculturação, ao sincretismo, ao revivalismo, extremamente variadas e ricas em possibilidades de investigação. Alfred Métraux escrevera este livrinho para o grande público; o etnólogo e o sociólogo, todavia, encontram quase que em cada página inspirações para novos trabalhos, hipóteses interessantes que devem ser testadas por pesquisas de campo associadas a pesquisas históricas. Assim se esclareceriam pontos obscuros da passada civilização Inca; assim se alcançaria um conhecimento da realidade atual que permitisse o planejamento de reformas para melhorar as condições de vida da massa; assim seria promovido um avanço das teorias etnológicas, que muitos dos trabalhos viriam sem dúvida aclarar, infirmar, ou robustecer.

*Maria Isaura Pereira de Queiroz*

RAOUL D'HARCOURT: *Textiles of Ancient Peru and their Techniques*. Editado por Grace G. Denny e Carolyn M. Osborne. Traduzido por Sadie Brown. XVII + 186 págs., 124 pranchas (7 em cores), 104 figs. no texto. University of Washington Press. Seattle, 1962. (Preço: US\$ 22.50).

O autor desta obra clássica é um incansável investigador da arte e da tecnologia indígenas, particularmente dos países andinos, e reconhecido como um dos mais competentes estudiosos da técnica têxtil dos antigos peruanos. Publicado originalmente em francês ("Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques", Paris, 1934), numa edição de apenas seiscientos exemplares, o livro constituía de há muito uma raridade bas-



tante procurada por especialistas e amadores. Em 1960 a revista dos Laboratórios Ciba reproduziu grande parte do texto e das ilustrações, tornando o trabalho acessível a um número maior de interessados. De 1934 para cá, entretanto, o autor havia aprofundado constantemente as suas pesquisas, de modo que uma edição atualizada era, se não necessária, pelo menos desejável. Nesta se incluíram elementos novos, até agora esparsos numa série de artigos, especialmente no "Journal de la Société des Américanistes", de Paris.

D'Harcourt escolheu para o seu estudo peças provenientes da costa peruana, de Lima para o sul, por ser a arqueologia dessa área mais conhecida e porque aí o número de técnicas oferece maior variedade. As condições favoráveis do clima seco da região central e meridional da faixa costeira do Peru, aliadas à circunstância de os tecidos terem sido postos em sepulturas, tornaram possível a conservação destes pelos milênios afora. O material analisado provém em sua grande maioria dos sítios de Nazca, Ica, Paracas, Cajamarquilla, Ancón e Pachacamac.

Com muita prudência, o autor se abstém de toda especulação sobre a idade dos tecidos que estuda. Limita-se a dizer, em primeiro lugar, que não há nesses espécimes quaisquer características que permitam atribuí-los ao período incaico, devendo, pois, ser anteriores; em segundo, que a grande diversificação e perfeição das técnicas podem ter-se desenvolvido somente no decorrer de muitos séculos. Admite a possibilidade de se chegar a resultados aceitáveis através das classificações, propostas por alguns autores, em termos de cronologia relativa das técnicas pela comparação dos respectivos padrões decorativos com a sua ocorrência na cerâmica de determinados estratos. Recusa-se, por outro lado, a aceitar, por demasiado hipotéticas, as datas fixas que se têm procurado estabelecer para os diferentes períodos. E o método de datação pelo carbono radioativo lhe parece ainda muito precário para garantir resultados seguros. Lembra, ademais, que, segundo estudos de Kroeber, as técnicas têxteis do início da era cristã não teriam, quanto à variedade e perfeição, ficado muito atrás das que se empregavam em época pouco anterior à chegada dos Incas ao litoral, por volta do século XIV.

A minuciosa descrição das técnicas e a respectiva análise de todos os tipos de urdiduras, a que d'Harcourt se restringe deliberada e rigorosamente, é feita de maneira completa, com extraordinária perícia e admirável precisão. O volume é, assim, um instrumento de trabalho indispensável para estudos comparativos e para a discussão de múltiplos problemas de desenvolvimento cultural, que ficarão a cargo dos que se considerem aptos a empreender a tarefa.

O que de mais importante resulta da obra em seu conjunto é a grande diversificação das técnicas (todas relativamente simples) da tecelagem pré-incaica. Pode-se talvez dizer que foi aí que a tecnologia ameríndia alcançou a maior riqueza de soluções, engenhosamente postas a serviço de uma produção artística de alto nível, de uma arte que a muitos impressiona menos do que, por exemplo, a das construções monumentais da América Central, mas que, não obstante, testemunha notável senso estético e um poder de expressão dos mais vigorosos.

A tradução, feita conscienciosamente e sob a orientação de especialistas no assunto, merece toda confiança. A apresentação gráfica é excelente. Tanto as pranchas fotográficas como os desenhos a traço, muito nítidos e profusamente espalhados pelo texto, constituem complemento indispensável à descrição. É pena que sejam tão poucas as pranchas coloridas; em número maior, ajudariam bastante a justa apreciação da técnica da tecelagem em sua relação com o valor simbólico e artístico das produções.

*Egon Schaden*



**HARALD SCHULTZ:** *Hombu, Indian Life in the Brazilian Jungle*. 32 págs., frontispício, 1 mapa, 126 fotografias em pranchas fora do texto. Colibris Editôra Ltda. Rio de Janeiro e Amsterdam, 1962.

"Hombu" significa "olhe aqui" na língua dos Krahó. O título vale por um convite para a apreensão visual de aspectos vários da cultura e da vida quotidiana dos indígenas representados no magnífico volume. A arte de Harald Schultz, assistente de etnologia do Museu Paulista, é por demais conhecida dentro e fora das fronteiras do país para que se lhe tenham maiores elogios.

Ainda que o livro apele em primeiro lugar para a visão, seria injusto classificá-lo como simples documentário fotográfico. A preocupação estética está presente em toda a obra. A intenção do autor, que conviveu por longos períodos com tribos indígenas de todas as regiões do Brasil, é a de transmitir pela imagem "ao leitor o que de humano há no índio, o incompreensível que em toda parte une a humanidade por estar presente em cada um de nós" (pág. 1).

Através de instantâneos fotográficos em preto e branco e a cores, todos muito bem escolhidos e bastante expressivos, Schultz ilustra de forma sugestiva a vida de nove tribos brasileiras. Cinco se encontram na bacia amazônica (Makú-Guariba, Tukúna, Kaxináwa, Urukú e Suyá), três na do Tocantins-Araguaia (Krahó, Karajá e Javahé) e uma no alto Paraguai (Umutína). A dos Krahó, cujo idioma pertence à grande família lingüística jê, é representada pelo número maior de fotografias. O texto se divide em duas partes; a primeira traz uma caracterização sumária das nove tribos, na segunda se comentam os tipos humanos, as cenas e os elementos culturais representados nas fotografias. Não se trata de simples legendas, mas o autor procura antes tomar a imagem como ensejo para informes mais gerais sobre o contexto em que esta se inscreve. E diga-se que o fez com habilidade.

"Hombu" não é obra para especialistas, mas para um público mais amplo. Nem por isso deixa o etnólogo de encontrar aí coisas novas e de valor. Aliás, não é fácil fazer um livro que, sem poder conformar-se a um roteiro ditado pela lógica inerente à discussão dos assuntos científicos, por esbarrar com problemas editoriais e de outra natureza, pretenda, assim mesmo, corresponder em certa medida à expectativa do estudioso. Já a seqüência das ilustrações deve obedecer a requisitos gráficos ou estéticos em vez de atender à ordem dos temas ou das unidades tribais. Difícil é também encontrar o meio-térmo entre a idéia geral do índio, que interessa ao leitor comum, e os traços característicos essenciais de cada cultura, que o etnólogo deseja conhecer. O autor resolveu êsses problemas a contento. Mas o que dá ao livro o seu maior encanto é que Schultz, com toda a sua objetividade, não procura dar uma simples imagem impessoal do índio, mas antes fazer o leitor participar da vivência que ele próprio teve da vida dos silvícolas, quer nos seus aspectos triviais, quer nos momentos de cerimônias e festas. Fá-lo participar das alegrias e dos sofrimentos do índio, fá-lo saber e ver, através de um certo número de elementos concretos e de situações típicas, como é que este obtém o pão de cada dia, como percorre as diferentes fases do ciclo individual de vida, como se integra na vida comunitária, como se diverte, como lida com a morte e com o mundo sobrenatural. Não há, e evidentemente não poderia haver, nenhuma pretensão de proporcionar um conhecimento completo e integrado de todas essas coisas, mas nada mais do que o intuito de satisfazer a curiosidade de quem desejaria saber algo do que "está atrás" de cada uma das fotografias. Destas, as de maior interesse etnológico são talvez as que se referem ao preparo dos alimentos (por exemplo, mulheres makú fazendo comida dos frutos da pupunha, a fabricação de um grande pão de milho pelos Umutína, o gigantesco pastel de carne dos Krahó), à pes-



ca entre os Karajá e os Kaxináwa, às danças de fertilidade dos Javahé e dos Karajá, aos rituais fúnebres dos Umutina e dos Krahó e, em especial, as que mostram várias fases da festa da "moça nova" entre os Tukúna. No meio de tudo isso, muitos exemplos que ilustram as preocupações estéticas dos índios, sobretudo dos Karajá, dos Tukúna e dos Kaxináwa. Vale a pena olhar com um pouco de atenção essas primitivas obras de arte pelo muito que nos dizem da alma de quem as produziu.

Se outro mérito não tivesse, caberia ao livro o de mostrar o índio genuíno, em carne e osso, digno de estudo científico, mas também de simpatia humana. E isso sem dramatizar e sem descambar para o sentimental.

*Egon Schaden*

ANTONIO TOVAR: *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Enumeración, con indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas. 410 págs. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1961.

Antonio Tovar, ex-reitor da Universidade de Salamanca, ex-professor da Universidade de Tucumán e atual catedrático da Universidade de Illinois, investigador de renome da ciência da linguagem, publicou este útil catálogo das línguas indígenas da América do Sul, com o objetivo de fornecer bases para o estudo dos falares nativos sul-americanos e, ao mesmo tempo, despertar entre os estudiosos deste ramo um espírito científico de maneira a criar, no seu entender, uma uniformidade de conhecimento objetivo que hoje falta (pág. 8).

Baseando-se em trabalhos de Mason, Rivet e Loukotka o autor, em 24 capítulos, a partir do extremo sul de nosso continente, faz a enumeração das línguas, estabelecendo as suas filiações e dando ligeiros informes histórico-geográficos (págs. 15-186). Em capítulo final (págs. 186-194) estuda, de maneira sucinta, as relações e mútuas influências das línguas indígenas com o castelhano e o português, incluindo ainda um ensaio sobre tipologia das línguas (págs. 194-199). As páginas 203-370 são ocupadas por uma exaustiva bibliografia a qual, sem dúvida alguma, é a mais útil secção do *Catálogo*, em que pèse à citação de trabalhos que nada tem a ver com lingüística. Seis bons mapas foram inseridos no livro: cinco reservados à distribuição das línguas das famílias Quéchua, Tupi-Guarani, Arawak, Caribe e Chibcha e um geral, onde estão relacionadas 204 línguas e dialetos, com exclusão das famílias retro mencionadas.

Como toda obra de caráter geral, o trabalho de Tovar apresenta inúmeros pontos passíveis de discussão e aos mais exigentes lingüistas ela não satisfaz plenamente, embora proporcione uma excelente visão de conjunto do panorama lingüístico sul-americano.

A abordagem de todos os aspectos que se nos afiguram como deficientes ou controversos no *Catálogo* requereria uma explanação tão minuciosa que fugiria, assim o supomos, ao escopo de uma resenha bibliográfica. A grafia dos nomes dos grupos indígenas, por exemplo, para citar alguns pontos que mais merecem reparos, não é uniforme. Tovar não nos apresenta qualquer tentativa de pôr uma certa ordem no caos que impera neste setor. Os juízos emitidos nas notas tipológicas esparsas entre as páginas 15-186, e que representam a sua maior contribuição pessoal, são dentre todos os aspectos abordados pelo autor, os que oferecem melhores oportunidades para amplos debates, pois nem sempre as suas assertivas são satisfatórias. É bastante estranha a afirmação de Tovar (pág. 8) de que "faltan centros de estudios, una revista especializada, una escuela de investigaciones homogeneas", principalmente se consideramos



que êle, na bibliografia, cita diversos artigos publicados no IJAL (International Journal of American Linguistics), revista inteiramente dedicada aos assuntos de lingüística indígena americana.

O capítulo que trata do contacto entre o espanhol e o português com as línguas indígenas é, a nosso ver, bastante deficiente, sem a profundidade que êste assunto requer, principalmente no que diz respeito ao português do Brasil.

Não há dúvida, entretanto, que o *Catálogo* de Tovar, mesmo eivado de pontos discutíveis, e com o tratamento superficial dado a alguns aspectos abordados, é um manual utilíssimo para os estudiosos das línguas indígenas sul-americanas.

Carlos Drumond

DICK E. IBARRA GRASSO: *Lenguas Indígenas Americanas*. 135 págs., 3 mapas, 2 láminas, 6 grav. Editorial Nova. Buenos Aires, 1958.

A bibliografia sôbre o estudo das línguas indígenas americanas em conjunto foi acrescida com esta obra de Dick E. Ibarra Grasso, diretor do Museo Arqueológico de Cochabamba, Bolívia. O trabalho, parece-nos, não irá satisfazer plenamente os estudiosos do assunto, em face das idéias um tanto ousadas, mas que não deixam de ser interessantes, esposadas pelo autor. Preocupado principalmente com o problema da origem das línguas americanas, Ibarra Grasso, que se confessa partidário da tese de que tôdas as invenções e descobrimentos tiveram uma origem única, a ponto de ser definido como "o mais hiperdifusionista dos autores hiperdifusionistas" (pág. 126), procura demonstrar, e isto o faz de maneira nem sempre convincente, relações genéticas entre as línguas indígenas da América e da Oceânia.

Tendo por base estudos lingüísticos de Lafone Quevedo, norteando-se pelo sistema de classificação pronominal e pelos sistemas indígenas de numeração, assunto, aliás, de sua especialidade, o autor chega a conclusões interessantes sôbre o problema acima enunciado, mas que devem ser acatadas, assim o supomos, com as maiores cautelas.

Dentro dos nove capítulos em que está dividida a obra inúmeras são as afirmações de Ibarra Grasso que merecem reparos. À pág. 67, por exemplo, referindo-se ao território de origem da família caribe, assevera que não discute a opinião de que a língua bacairi seja a mais primitiva desta família (hipótese de Karl von den Steinen), mas nega que os caribes sejam originários do Alto Xingu, pois "representan en América a una de las capas de procedencia oceánica bastante reciente".

Tratando da família tupi-guarani, sem apresentar razões, prefere chamá-la simplesmente "guarani" (v. pág. 67 e mapa das principais famílias lingüísticas sul-americanas) e, também sem motivo, relaciona separadamente, dentro do rol das línguas principais desta família, o *tupi*, o *tupiniquin* e o *tupinambá* (pág. 67). Dentro da família *ge* (pág. 71) ao relacionar as principais línguas e dialetos que a integram, anota separadamente *savante* e *chavante* (simples variantes gráficas do nome tribal); inclui os *kaingang*, de filiação controversa, além de registrar o nome "*coroados*", o qual, como é notório, se aplica a diversas tribos indígenas do Brasil. A assertiva de que a família *bororo* compreende numerosas línguas e dialetos (pág. 71) parece ser um tanto exagerada.

Êstes são breves reparos, entre os muitos que podem ser feitos ao trabalho de Ibarra Grasso, o qual, é forçoso confessar, embora apresente teses das mais interessantes, deve ser encarado com as devidas reservas, dado o caráter hipotético de que se reveste a maior parte de suas conclusões.

Carlos Drumond



P. ANTÔNIO GIACONE: *Pequena Gramática e Dicionário da Língua "Taliáseri" ou "Tariana"*. 110 págs., com ilustrações. Missão Indígena Salesiana de Iauareté. Rio Uaupés-Rio Negro. Amazonas. Escola Tipográfica Salesiana. Salvador, 1962.

O padre Antônio Giacone, que desde o ano de 1925 é missionário salesiano na região do Rio Negro, nos dá, com esta gramática e dicionário, mais um precioso estudo sobre uma das línguas faladas na região amazônica. Tendo publicado em 1949 o conhecido trabalho "Os Tucanos e outras tribos do rio Uaupés, afluente do Rio Negro, Amazonas" e, em 1955, "Pequena Gramática e Dicionário da Língua Hubdeneher ou Macú", o esforçado missionário vem prestando um serviço inestimável para a lingüística indígena do Brasil.

Para se aquilatar da importância desta obra, atente-se para as palavras iniciais do autor quando explica como surgiu este trabalho. São suas as palavras seguintes: "Nos anos de 1946 e 1947 estava recolhendo material lingüístico e etnográfico da tribo Tucano, língua que é falada pelos índios de tôdas as tribos do Uaupés e afluentes, como o rio Papuri e Tiquié. Conversando numa roda de Tarianos sobre esse material recolhido, o tucháua Leopoldino me disse: "Escreva também a nossa língua Tariana como escreveu a dos Tucanos. Se continuarmos assim, a nossa língua vai desaparecer por completo, porque nossos filhos antes de entrar na escola da Missão, só falam a língua das mães que são piratapúias, tucanas, uananas, arapaços, depois na escola aprendem português e assim não falam mais a nossa língua tariana". Qualquer outra palavra parece ser dispensável para mostrar da importância do trabalho do padre Giacone que, atendendo ao apêlo dos próprios índios, ordenou gramaticalmente a língua em apreço (págs. 17-61) e fez um dicionário português-taliáseri ou tariano (págs. 65-110). A gramática propriamente dita ocupa as páginas 17-47, ocorrendo desta última página até a página 61 uma série de frases tariano-português. Embora singela e feita segundo os moldes das gramáticas clássicas, é fora de dúvida que o autor nos proporcionou uma visão bastante satisfatória do tariano, completada por um bom dicionário.

Carlos Drumond

FARIS ANTÔNIO S. MICHAELE: *Breve Introdução à Antropologia Física (Suas Relações com a Antropologia Cultural)*. 189 págs., com 1 fotografia. Edição da Superintendência do Ensino Superior do Estado do Paraná. Curitiba, 1961.

Este livro, ornado com o retrato do autor, representa uma das poucas tentativas, em nossa terra, de resumir os principais dados da antropologia física para uso de estudantes universitários. Trata-se de uma tarefa cada vez mais difícil, diante da qual recuam em geral os mais competentes especialistas na matéria. Empreendeu-a Faris Michaelle ante a insistência de seus ex-alunos da Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Ponta Grossa e com o apoio de altas autoridades responsáveis pela organização do ensino no Estado do Paraná. Reconhece o autor a "modesta significação" de seu trabalho, "embora não lhe escasseie boa intenção e sinceridade".

Faris Michaelle é membro de mais de cinquenta sociedades, institutos e academias científicas, literárias, artísticas e de intercâmbio cultural nacionais e estrangeiras, carinhosamente arroladas nas páginas iniciais de seu livro. Em Ponta Grossa, onde exerce intensa atividade intelectual, rege ou regeu a Cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia.



Fruto de um heróico esforço de autodidata, o volume é testemunho da afoiteza com que se vêm instalando faculdades pelo Brasil afora. E' claro que nenhum professor deveria ser onerado com a responsabilidade do ensino universitário sem que se lhe tenha proporcionado previamente a oportunidade de aperfeiçoar os seus conhecimentos em instituições capazes de dar-lhe a formação necessária ao desempenho de sua missão. E essa formação não se adquire com ânimo isolado, por persistente que seja, mas com auxílio de uma orientação sistemática e sàbiamente conduzida.

Ninguém consegue hoje em dia, individualmente, dominar todos os setores da antropologia física a ponto de reduzir o seu estado atual a uma exposição didática realmente equilibrada e segura. Nada mais fácil, por isso, do que uma série de críticas a qualquer empresa dessa ordem.

Diante do que dissemos, não nos cabe julgar o trabalho, senão caracterizá-lo através de um comentário geral. A distribuição da matéria pelos diferentes capítulos não oferece muita novidade. Segue, como se lê no prefácio, o programa outrora desenvolvido por Artur Ramos em seus cursos de introdução na Universidade do Brasil. Ao explicar os vários temas, o autor teve a preocupação de não proceder de forma demasiado árida e de participar ativamente na discussão de questões controvertidas. Fá-lo em tom nem sempre sereno e em estilo um tanto barroco, por vêzes panfletário. Não há dúvida de que a crítica acerba e as apóstrofes com que se vituperam os que erraram ou parecem ter errado desperta mais facilmente a primeira curiosidade do neófito do que o conseguiria o exame cuidadoso, por exemplo, do sentido que hoje se empresta à evolução biológica na diferenciação dos tipos humanos, exame que, ademais, deveria ser conduzido sempre de forma a com êle se apresentarem ao estudante, ainda que subrepticiamente, os conhecimentos básicos e as categorias científicas de que não poderá prescindir, mais tarde, ao encarar tais ou quais aspectos particulares do assunto no empenho de formar, com discernimento, o seu próprio juízo sôbre a validade e o alcance das conclusões a que cheguem ou tenham chegado, em seus vários trabalhos, investigadores com diferentes métodos e técnicas. E é preciso que se faça o estudante conhecer e dominar razoavelmente êsses procedimentos através de exercícios de pesquisa.

O livro contém grande cópia de dados da mais variada procedência. Não falta acaso ao Professor Michael informação bibliográfica, nem tampouco erudição. Das centenas de fontes enumeradas nas páginas finais muitas foram aproveitadas, às vêzes com acêrto, para dar uma idéia de alguns dos resultados obtidos neste ou naquele setor das ciências humanas. Para maior firmeza e consistência do conjunto o autor deveria poder apoiar-se na experiência pessoal de anos seguidos na investigação de problemas específicos da antropologia física. Mas é claro que tal requisito preenchê-lo-á sômente o professor que na regência da cátedra tenha condições para se dedicar a trabalhos de campo e de laboratório.

*Egon Schaden*

JOSEPH CASAGRANDE (Editor): *In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists*. XVI + 540 págs., com ilustrações. Harper & Brothers. Nova Iorque, 1960. (Preço: US\$ 7.50).

Êste livro focaliza vinte informantes de que se valeram vinte antropólogos, norteamericanos e ingleses, na realização de seus trabalhos de campo. Embora esteja implícito na apresentação dêsses personagens que êles deverão conduzir a uma visão da sociedade a que pertencem enquanto encarnada e realizada em comportamentos típicos



(uma vez que se procura “delinear o indivíduo contra o pano-de-fundo de sua localidade e cultura... no contexto de seus papéis sociais”), e embora os sujeitos dêses “sketches” sejam retratados em perfil mais do que em detalhes biográficos, os retratos apresentados transcendem os limites do “básico” ou “modal” da respectiva sociedade para “revelar a personalidade única, esboçar o indivíduo como ser humano fidedigno”, no qual se conciliam a generalidade e a unicidade, o normal e o desviante. Como o objetivo principal da obra é compartilhar com o leitor a “human intimacy” da pesquisa antropológica de campo — “esta memorável experiência humana”, como a designa Casagrande no Prefácio, porquanto necessariamente realizada “na companhia do homem” —, o que é ao mesmo tempo pôsto à disposição do leitor, embora subjacentemente, é o processo da compreensão gradual pelo qual passa o especialista, processo em que “a estranheza é superada por algo semelhante a uma assimilação intelectual”, como diria Nadel, a trajetória que vai do momento em que o pesquisador entra em campo até o momento em que está em condição de apresentar, a uma platéia distante, o quadro articulado de uma sociedade e de uma cultura “exóticas”. Como faceta e etapa do trabalho, chega o momento em que o antropólogo pode destacar “sob a crosta da cultura, muitos dos mesmos tipos de personalidade” e, mais, “reagir ao povo como indivíduos mais do que como protótipos étnicos”.

E’ do processo e dos resultados dessa “intimização”, que faz da relação entre o antropólogo e o informante-chave uma “experiência única entre as várias formas de associação humana”, que se expõe na obra através de uma seqüência de exemplos, seqüência essa que o Editor, utilizando uma imagem de Kluckhohn, compara a “uma galeria virtual”, a “um corredor de espelhos, nos quais se vislumbra, em plena variedade, a imagem do homem refletida de maneira infinita”, “na esperança de que todos os que ali entrem, saiam com uma concepção mais ampla do homem e da situação humana”.

Se na retaguarda de cada quadro está o antropólogo nas “suas reações pessoais a indivíduos e a circunstâncias”, na sua “capacidade de entrar imaginativamente na vida de outro povo”, vivendo “o dilema de não ser nem um participante integral da vida que estuda, nem simplesmente o observador passivo nos bastidores dela” — razão pela qual há muito de auto-biográfico nesses capítulos —, no primeiro plano, como núcleo do material de cada apresentação, está o informante destacado, projetado no seu contexto familiar, nas suas aventuras matrimoniais e extra-matrimoniais, nas características de sua personalidade, nos seus anelos, frustrações, realizações e ansiedades e, por vêzes, nas circunstâncias de sua morte. E’ a partir dêle que se ilumina a cena mais ampla, na qual, por sua vez, êle próprio adquire sentido e continuidade, e na qual vive, numa espécie de façanha cooperativa, o episódio de sua relação com o antropólogo. Raramente, porém, nos é apresentada uma análise sistemática de personalidade. Um dos poucos casos é o quadro que Clyde Kluckhohn fornece de Bill Begay, o Navaho, submetido, juntamente com a esposa, ao teste de Rorschach, cujos protocolos foram interpretados pelo psicólogo-clínico, o Dr. Bert Kaplan, ou, no final da apresentação de James Watson, as linhas gerais do caráter de Bantao segundo o T.A.T., analisado pelo Dr. Holliday.

A propósito do plano geral da obra e dos critérios da seleção do material, explica o Editor que seu objetivo foi “cobrir uma grande amplitude de áreas geográficas, de culturas e de tipos de indivíduos” e que, apesar das lacunas, o material apresentado abrange “caçadores e coletores, pastores e agricultores, nômades e aldeões, primitivos e camponeses”, numa seqüência que vai da Oceânia, passa pela Índia e África, para chegar às Américas, enquanto, dentro dessas áreas, foi ordenado “para fornecer con-



trastes de estilos, matizes e temas e, nuns poucos exemplos, para justapor perfis de pessoas comparáveis”

Seria difícil predizer a que tipo de reformulações será conduzido o leitor após a leitura, que paralelos estabelecerá entre os personagens ou que utilização fará do material que, malgrado a fuga deliberada do sistemático convencional, nem por isso revela menos preocupação pelo detalhe significativo, pela explicitação do implícito, pelo enunciado do não-verbalizado, das motivações subjacentes e da ambivalência das atitudes. Como constância na variedade, destaca-se a situação de contacto com a cultura ocidental. Todavia, se em alguns casos, como no de Durmugan, o aborígene Australiano, de Bantao, o “Opening Man” da Nova Guiné e de Ohnainewk, o Esquimó, o encontro com os brancos teve “efeitos deletérios”, como ressalta o Editor, por lhes faltarem “as defesas pessoais e culturais daqueles de há muito acostumados a desviar os golpes da usurpação branca”, o mesmo não se dá com Marcus, o Pueblo G. I., com Josie Bellie, o Seminole, ou com Bill Begay, o Navaho, já produtos do “in-between world”, ou com a figura excepcional da Sra. Parkinson, meio norte-americana e meio polinésia, e que, orgulhosa de sua herança polinésia, “hàbilmente tece os fios da civilização europeia que atingem suas ilhas na trama de sua própria existência”. Ou então, com a figura quase idílica das meninazinha Maling (Hanunóo, das Filipinas) e a do velho John Mink, o Ojibwa de 90 anos, dos quais se apresentam dois quadros de rara beleza de personalidades integradas nos âmbitos tradicionais das respectivas culturas, o dela, como “uma promessa de vida” e o dele, como “a sua realização”.

Segundo a ordem geográfica em que são apresentados, os capítulos se seguem na seguinte seqüência:

Raymond Firth nos dá a descrição de um aristocrata polinésio, Pa Fenuatara, da Ilha Tikopia, chefe entre os chefes na sua primeira visita à Ilha em 1928-29 e um venerável ancião quando da sua segunda visita em 1952. Verdadeiro tradicionalista, sem ambições de poder, a despeito da sofisticação em alguns aspectos intelectuais, “acreditava sem qualquer dúvida na panóplia total dos deuses e espíritos em que acreditava qualquer Tikopia comum”. Negando-se a adotar o cristianismo, no qual via a asserção de direitos individuais e o incentivo de interesses pessoais, sua ascendência sobre seu povo se patenteia em vários momentos críticos da vida comunitária, inclusive quando, por ocasião de sua morte em 1955, se verifica verdadeira conversão em massa em Tikopia.

Ao contrário, Petrus Mailo, chefe de Moen (Truk) na Micronésia, apresentado por Thomas Gladwin, embora fiel ao seu povo até ao quixotismo, experimenta o dilema da tentação do poder: “Petrus domina o dilema, mas esta não é, evidentemente, uma tarefa fácil”. Todavia, durante a administração norte-americana de Truk, sua personalidade ativa se movimenta em reivindicações, mas como é o seu povo o “pivot” de seus interesses, isto contrabalança seu pendor e poder no sentido de manipular pessoas a serviço de seus objetivos pessoais.

W. E. H. Stanner se volta para a figura de “Durmugam, um Nangiomeri” do norte da Austrália, fazendo-o emergir de um contexto bastante completo de vida local, participando de batalhas entre partidos no interior da própria tribo, de caçadas, danças, cerimônias de iniciação e contactos com europeus e chineses residentes. Iniciado nos ritos secretos entre os Kunabibi, aprende bastante da vida secreta perdida dos Nangiomeri e, de volta a seu povo, faz renascer o culto na forma de um movimento nativista, comparável aos movimentos “Cargo” da Melanésia. Sumamente bem dotado, vivendo entre dois mundos, “podia ser encarado como um caso de dissociação benigna; no nível consciente, havia encontrado uma maneira de viver na dualidade, um europeísmo simplório e um idealismo aborígene”.



Harold C. Conklin nos apresenta com "Maling, uma menina Hanunóo" das Filipinas (descrita no intervalo de seus 7 aos 11 anos). O relato, um dos mais preciosos da obra, começa num dia em que ela, aos 7 anos de idade, bate à porta do antropólogo para lhe comunicar o falecimento do irmãozinho de cujo nascimento, há algumas semanas, ela havia participado e prestado informações. A espantosa maturidade de interesses e experiência dessa menina ilustra a maneira pela qual uma criança Hanunóo, sem instrução formal, adquire uma familiaridade cada vez maior com todos os setores do mundo adulto, naquele pequeno universo em que não há barreiras entre grandes e pequenos. Dotada de pensamento independente e grande franqueza, madura e responsável, revela-se tão interessada em práticas anti-concepcionais quanto no irmão adotivo infante, que ficou a seus cuidados, ou nos adornos com que se prepara, aos 11 anos, para seu novo status, de mulher casadoura.

O jovem Bantao é o personagem apresentado por James B. Watson, como "The Opening Man", que, no cenário da Nova Guiné, vislumbrou inúmeras possibilidades no mundo do branco e as tentou, mas sem êxito. Experimentando a prisão, a severidade intransigente do Adventismo do Sétimo Dia, a "justiça" estrangeira, seu fracasso no mundo do homem branco sublinha, ou mesmo acentua, a não-realização no seu próprio. "Em retrospecto, Bantao parece ter sido destinado a ser um 'opening man', mas, irônicamente, foi incapaz de abrir qualquer das portas que tão esperançadamente tentou para si."

O retrato da Sra. Phebe Clotilda Coe Parkinson, a que já nos referimos, apresentado por Margaret Mead como "Weaver of the Border", nos põe em contacto com uma criatura invulgar do "world between". "Em virtude de sua memória fiel e de seu vivo interesse pelos seres humanos, foi possível registrar, pelas suas lembranças, exatamente como as civilizações com as quais entrou em contacto a atingiram, medidas por personalidades conhecidas, filtradas pela receptividade de seu próprio temperamento e experiência: um pai americano; uma mãe samoana; um marido criado na Alemanha; freiras francesas; infância em Apia; vida adulta na Nova Guiné alemã; velhice na Austrália...".

No capítulo de Cora Du Bois, "Forma e Substância de Status: uma relação javanesa-americana", travamos conhecimento com Ali ben Usmus, o "djongos" (rapaz javanês que durante seis meses a acompanha a Alor, na qualidade de empregado, na realidade um acompanhante indispensável que se põe de permeio entre a antropóloga e o mundo no qual esta realiza suas pesquisas). "O aspecto estranho para mim de minha relação com Ali reside na proximidade e lealdade mútuas, sem intimidade." Com ele a Autora aprende "as formalidades da distância social". O tipo de convivência entre ambos, e que a Autora confessa haver até então desconhecido (como o é para nós), a leva a traduzir a palavra javanesa "djongos" por "protetor, mentor e amigo".

De John T. Hitchcock nos vem a personalidade de "Surat Singh, Head Judge", de Khalapur, na Índia, homem de casta elevada, movimentando-se num cenário de aldeia em meio da rivalidade e competição entre famílias, em contínua asserção e contra-asserção. Advogado, sua capacidade de manipular pessoas e sua inteligência aguda dão-lhe lugar de destaque. Dotado de um espírito inquiridor e cético, revelando alto grau de emancipação intelectual, tem uma atitude criticamente humorística a respeito da maior parte das observâncias religiosas da aldeia. E dessa independência dá provas numa série de atitudes que dificilmente ocorreriam a um homem de sua casta.

David G. Mandelbaum apresenta Sulli, um Kota, como "Um reformador de seu povo". Também da Índia, nosso personagem foi um homem que procurou banir "os



maus costumes de Kota" e que, vinte e um anos depois, proclamava tê-lo conseguido. Entre ~~esses~~ maus costumes contavam-se: comer carne de vaca e búfalo, associar-se, na qualidade de tocadores de música fúnebre, aos funerais Badaga (quando em Nilgiri, terra do herói, como em toda a Índia, indivíduos cujas ocupações tradicionais incluem serviços em funerais são considerados de baixo status) e manter as mulheres segregadas numa cabana por ocasião do parto ou da menstruação. Ao contrário de outros líderes da Índia, foi um líder tipicamente secular. "Sulli desempenhou o papel que escolheu para si de Reformador num palco minúsculo, mas neste pequeno palco são exemplificados os principais processos de mudança social entre os povos da Índia e, na verdade, entre muitos povos do mundo."

Hurgas Merida é o personagem do capítulo de Ian Cunnison "The Omda" entre os Baggara (árabes), criadores de gado, que levam uma vida nômade no Sudão. Como *omda* dos Mezaghna, Hurgas era responsável perante a administração sudanesa pela conduta e paradeiro de 7000 árabes sob seu controle. "A maior parte de seu tempo gastava-a persuadindo seus *sheikhs* a recolher a capitação de seus súditos e passá-la à administração." Gozando de grande fama entre homens e mulheres pela posse das virtudes consideradas essenciais pelos árabes, seus inimigos também não tinham conta. E dele provêm estas ponderações: "Se um homem deseja riqueza — e todo o homem a deseja —, tem que trabalhar muito e orar cinco vezes por dia. A riqueza é tudo; significa que se pode ser generoso. Com generosidade se adquire um nome. Com nome se adquirem mulheres e se pode ter um cargo político, se se quiser... Aquêles que possuem grandes manadas de gado são homens maus, porque nenhum homem pode ter adquirido uma manada de milhares de cabeças e ter sido generoso ao mesmo tempo. Se fôsse generoso, teria um rebanho menor."

Victor W. Turner apresenta "Muchona, o Vespão. Intérprete de Religião", uma personalidade marginal notavelmente brilhante da Rodésia do Norte. "Jamais foi capaz de alcançar um alto status secular, nem tampouco uma posição de estabilidade numa única aldeia. Essas vicissitudes eram também a sua condenação e a fonte da sua grande capacidade de comparar e generalizar." Intérprete cheio de finura do simbolismo das plantas, revelando amor pelo detalhe, grande informante do ritual Ndembu, "adorava tornar explícito o que conhecia subliminarmente a respeito da sua religião", porque "no ritual ele encontrava suas satisfações mais profundas". Em suma: um marginal que consegue certa integração iniciando-se em rituais curativos e, especialmente, nos divinatórios, nos quais "suas características estranhas eram qualificações positivas".

Ethel M. Albert, no capítulo "My 'boy' Muntu", nos relata nova experiência de uma antropóloga num mundo desconhecido, tendo de permeio um criado masculino, cujo status corresponderia grosseiramente ao de "governanta" e para o qual, independentemente da idade, usava-se a palavra inglesa "boy", mesmo na África francesa ou belga. Natural de Ruanda-Urundi, Muntu pertencia à alta classe dos Batutsi. "Sua ambição de realizar os padrões da aristocracia Matutsi era intensa, talvez patológica." Paupérrimo e perdulário, sobrecarregado de hostilidade e ansiedades, ciúmes e medo, concentra em sua pessoa as contradições de ser um homem maduro, cujo julgamento é ouvido nos conselhos, e pai de muitos filhos, numa parte do mundo onde a paternidade define a masculinidade, e ganhar a vida realizando um trabalho feminino.

O capítulo de Laura Bohannan, "O feiticeiro amedrontador", nos põe em contacto com a figura de Shingir, um Tiv, da Nigéria, respeitado e temido pelo seu profundo conhecimento do cerimonial de cura, mas não amado por ninguém.

Charles Wagley nos exhibe, com um carinho todo seu, "Champukwi da aldeia dos Tapires", fornecendo-nos, paralelamente, o quadro de seu contacto com os Tapirapé



do Brasil, objeto de várias publicações suas. Sem ser particularmente dotado e sem ocupar posição de destaque na tribo, Champukwi se revela bom informante e Wagley consegue nos transmitir a dignidade do seu personagem, os traços que o tornam único entre tantos. Este índio, que morreu muito cedo vitimado pela gripe, poderia ter chegado a xamã pois tivera sonhos reveladores de suas potencialidades para o ofício; todavia, como confessa, a carreira não o seduziu numa tribo em que, não raro, o médico-feiticeiro é assassinado com um golpe de tacape no crânio quando se suspeita de que esteja fazendo feitiçaria, tradução padronizada dos infortúnios da aldeia.

De Edmund Carpenter nos vem a apresentação de "Ohnainewk, o Caçador Esquimó". Caçador de caribu, dado a transes e visões, aspirando à liderança, indiferente pelo passado de seu povo, mas com olhos no futuro, converte-se ao cristianismo e, em contacto com o Autor, chega a dominar excelente inglês. Todavia, decepcionado com os brancos, retira-se com a família para uma península sem conforto e desolada, numa tundra sem fim. Naquele ambiente hostil, com um senso do inelutável e de um destino implacável, algo, porém, dá sentido a sua vida: sua velha religião, a coisa mais profunda nêle. "Ele nunca foi simples, nunca vulgar, nunca surdo às sugestões que a maioria de nós dificilmente ouve."

Robert H. Lowie, em "Meu Intérprete Crow", focaliza Jim Carpenter, seu excepcional informante entre os Crow. Esse capítulo, escrito em 1937 logo após a morte desse índio, não havia sido publicado, porém. "Nossas relações eram no plano da 'noblesse oblige'. Gradualmente, Jim desenvolveu para comigo um espírito de absoluta lealdade, mas esta permaneceu sem nenhum traço de subserviência." Altamente familiarizado com o mundo dos brancos ("Diga-me, foi Shakespeare o maior homem que já existiu entre os brancos?"), mas orgulhoso dos valores tribais, dominando excelente inglês (possuía um dicionário Webster abreviado), católico e depois protestante, mas participante dos rituais da tribo, de cuja vida tinha profunda penetração, combinando estranhamente em sua personalidade a sofisticação e a ingenuidade, converte-se na figura de um intérprete ideal.

Clyde Kluckhohn nos apresenta Bill Begay, "Um Político Navaho", explicitando sua atitude característica ante o mundo em mudança: "Evidentemente, as mudanças têm de vir, mas não tão rapidamente que repudiemos todos os valores de nossos ancestrais e despedacemos a estrutura estável de nossas vidas". Em parte, o êxito de Bill no campo do poder e da política pode ser atribuído ao seu domínio do inglês, incomum num Navaho da sua idade, e ao reconhecimento, da parte dos outros Navaho, de que êle compreendia os brancos e sua maneira de ser. Todavia, há na personalidade de Bill um forte componente de hostilidade para com os brancos e uma atitude de profunda ambivalência (como, aliás, nos demais Navaho). "Estou certo", diz Kluckhohn, de que êle encontra uma satisfação especial em emitir ordens e proibições aos brancos, em extrair deles dinheiro imerecido e em manter as atividades deles ao sabor de seus caprichos." Apesar de haver conhecido algumas cidades do Novo México e Arizona e se ter empregado, por duas ou três vezes, como trabalhador migrante em Utah, sua experiência foi esmagadoramente Navaho. Realmente, êle faz parte daquele grupo de índios que chegaram à maturidade dentro da órbita autocontida da cultura Navaho, nas partes mais remotas da Reserva.

Joseph B. Casagrande (o editor da obra) nos põe em contacto com "John Mink, o Informante Ojibwa" que vive numa Reserva de índios em Wisconsin e morre com a elevada idade de 90 anos. "Como líder espiritual de um pequeno grupo de 'pagãos', eles próprios um grupo minoritário dentro de uma maioria cristã mais aculturada, John Mink, mais que qualquer outro na Reserva, lutou para preservar as tradições e costumes dos Ojibwa. Por isso, sua morte não foi apenas o fim de uma vida, mas



também o término de *um modo de vida*." Xamã e líder religioso, era um mestre na arte de curar; sua vigorosa inteligência, "tão incongruentemente alojada no seu velho corpo", tornava-o rápido em perceber o ponto de qualquer questão; revelando o hábito de reflexão analítica em suas sutis observações sobre os costumes Ojibwa, torna-as tão precisas quanto as de um especialista. "John Mink era algo de um anacronismo. Nasceu em meados do século passado, quando a cultura de seu povo era vigorosa e não moribunda; teve pouco contacto com a cultura branca e não desejou mais. Sua fé nos modos Ojibwa se manteve inabalável e ele viveu uma vida plena e segura, numa tradição que dominou e achou satisfatória."

John Adair escreve sobre Marcus Tafoya, "Um Pueblo G. I.", veterano de guerra que teve oportunidade de ir até a Inglaterra e passar, confessadamente, pela experiência de sentir-se livre, o que significava liberto dos mexericos da aldeia e do medo da feitiçaria. De regresso, envolve-se novamente na atmosfera de ansiedade que mina a vida no "pueblo" e que, comunicada de várias formas — mexericos, boatos, suspeita, inveja, dissimulação, vigilância calada — "é ao mesmo tempo uma forte influência que controla a vida da aldeia e uma poderosa defesa contra o estranho", impedindo a êste de perscrutar o aspecto secreto da cultura.

Finalmente, William C. Sturtevant nos apresenta Josie Billie, "Um Fazedor de Medicina Seminole", da Flórida, membro de um dos grupos mais isolados e conservadores dos índios norte-americanos. Muito viajado, vivamente inteligente, profundo conhecedor das plantas e das tradições do seu povo, mas também altamente progressista, argumenta com os seus pares que essas tradições já não podem ter vigência no mundo de hoje. Convertido, trabalhou duramente para se fazer um bom cristão, frequentou cursos aos 60 anos e conseguiu tornar-se um pastor assistente. "A despeito de seus sentimentos para com a assimilação e do grau em que se movimentou nessa direção nos últimos anos, Josie é ainda grandemente um Seminole, e existem áreas de crença e comportamento nas quais não pretende mudar". E uma delas é a da medicina Seminole, na qual acredita piamente.

Na rápida apresentação da obra, Casagrande resalta o fenômeno aculturativo subjacente a toda ela e o "tema repetitivo da tragédia pessoal", em alguns casos "silenciosa", em outros "atingindo as proporções de uma fatalidade cósmica", assinalando que, se de nenhum dos quadros emerge a figura do "bom selvagem", todos os indivíduos retratados dão uma impressão "convvincente" de individualidade e valor pessoal.

Acompanham o livro uma série de fotografias e uma carta geográfica na qual são localizados os grupos a que pertencem os informantes apresentados.

*Gioconda Mussolini*

UGO BIANCHI: *Problemi di Storia delle Religioni*. 151 págs. Universale Studium, 56. Editrice Studium. Roma, 1958.

UGO BIANCHI: *Teogonie e Cosmogonie*. 191 págs. Universale Studium, 69. Editrice Studium. Roma, 1960.

A coleção "Universale Studium" deseja fazer obra de divulgação principalmente no sentido de oferecer breves sínteses em edições muito econômicas. Os trabalhos do Prof. Bianchi, porém, embora escritos numa linguagem e em termos deliberadamente acessíveis à qualquer atento leitor de cultura média, são em substância algo de bem mais interessante e construtivo — num plano científico, entende-se — de quanto se costuma esperar de um bom texto de vulgarização. Em outros termos, Bianchi apresenta com ampla documentação histórica num panorama bastante vasto e quase completo o fe-



nômeno religioso em suas várias formas num quadro que procura estar isento de qualquer preconceito historiográfico mais ou menos evolucionista. Ele faz prosseguir a sua pesquisa sobre dois planos paralelos. Por um lado tenta uma unificação da terminologia das principais disciplinas que se ocupam de religião, ou seja: a filosofia, também mais recente, da qual o próprio Bianchi provém, junto com outros famosos historiadores das religiões, a teologia, ou melhor, as teologias dos vários sistemas religiosos, inclusive primitivos, a etnologia, em muitos casos fonte exclusiva, e finalmente a psicologia.

Para avaliar a precisão e o interesse de seu ponto de vista, veja-se em "Problemas de História das Religiões" o excelente capítulo sobre o monoteísmo, e em "Teogonias e Cosmogonias" as breves indicações sobre a incidência de uma incipiente dose de burlesco na visão homérica da mitologia grega em comparação com a cosmogonia de Hesíodo. E ainda as precisões sempre claras e sutis sobre a posição gnóstica desde o primeiro surto de heresias até hoje.

De formação tipicamente historicista Bianchi tem por outro lado uma vontade específica de síntese e de superação que acompanham a sua pesquisa através dos dois volumes. E a tentativa de conciliar as terminologias o conduz inevitavelmente a individualizar áreas controversas em que as várias disciplinas, e não só o vocabulário, se apresentam em posições dificilmente conciliáveis. Assim, as mais recentes "teorias" tendentes a definir o fato religioso, unificando-o, são examinadas e discutidas por Bianchi, uma por uma, a partir da escola histórico-cultural até as interpretações psicológicas de Jung, à tese sacralista de Otto, ao magismo das escolas irracionaisistas, à crise existencial de De Martino.

Mais que propor novas teses interessa a Bianchi caracterizar o estado atual da história das religiões após os últimos decênios de intensa elaboração. Sua contribuição consiste principalmente na aplicação da terminologia e do método filosóficos a um setor de investigação originariamente reservada à antropologia, à sociologia e à psicologia. "O fato religioso não pode ser reduzido às suas circunstâncias psicológicas ou sociais." De particular interesse são, em seguida, os capítulos sobre o conceito de mito, assunto de que se ocupa por duas vezes, tanto no primeiro volume (precisão terminológica e sociológica) quanto no segundo, onde entra em polêmica com as teses do racionalismo historicista, como também com teses do irracionalismo de Otto e com as teorias mais recentes de Mircea Eliade.

No atual estado dos estudos, os dois volumes de Bianchi constituem um instrumento muito útil, quer para os estudos etnológicos, quer para os especialmente histórico-religiosos.

Armando Ferrari

HANS BECHER: *Die Surára und Pakidái Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien*. Mit Anhang: ARYON DALL'IGNA RODRIGUES, *Über die Sprache der Surára und Pakidái*. X + 138 págs. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXVI. Kommissionsverlag Cram, De Gruyter & Co. Hamburgo, 1960. (Preço: DM 48,—).

A presente monografia é o resultado de observações colhidas por Hans Becher durante uma permanência de 9 meses (1955-1956) entre as tribos Surára e Pakidái dos rios Demini e Aracá, naquela região etnograficamente pouco conhecida, compreendida pelos rios Branco, Uraricuera, Negro, e a serra Parima.

O autor não se limita a desfiar suas experiências entre os grupos visitados, mas, baseando-se nos recentes trabalhos de Zerries e Schuster sobre os Waiká, e as informações de Salathé, A. Vinci, Koch-Grünberg e outros, relaciona os elementos dessas cul-



turas com a das outras tribos da área. As descrições da cultura material são excelentes, os desenhos que as acompanham muito claros e o material fotográfico no final do trabalho fala por si. Alguns dos dados apresentados por Hans Becher não foram até agora registrados para outros grupos sul-americanos, como, por exemplo, a grande maloca aberta, quase circular, que ambos os grupos habitam conjuntamente na estiagem, e que teria se desenvolvido a partir das pequenas choças circularmente ordenadas. Nas páginas dedicadas ao ciclo de vida, encontramos detalhadas descrições do complicado ritual funerário dessas tribos, sendo de especial interesse a forma combinada de exposição em árvores e cremação do morto, ainda não registrada na América do Sul, bem como o enterramento sumário dos velhos. Também a descrição de duas curas mágicas e do festival de evocação dos mortos, presenciados pelo autor, merecem especial menção. A secção relativa aos mitos dos Surára e Pakidái, entretanto, deixa muito a desejar, assim como determinados aspectos relativos à organização social, que mal foram abordados pelo autor.

Estribando-se em seus estudos de língua e cultura dos dois grupos e nos trabalhos citados na extensa bibliografia, Hans Becher conclui pela conveniência de se adotar na etnologia sul-americana a denominação Yanonámi ou Yanoáma para o grupo lingüístico e cultural daqueles silvícolas de pequena estatura e pigmentação clara do norte da Amazônia. Aryon Dall'Igna Rodrigues, em apêndice ao trabalho, apresenta 40 termos Surára e Pakidái com seus correspondentes Waiká, Karimé, Siriána e Waréma, com a finalidade de tornar mais patente o estreito parentesco entre essas línguas. O critério para a seleção desses termos foi a existência de formas registradas nas cinco línguas, de preferência vocábulos de natureza "não-cultural".

O trabalho de Hans Becher sugere a necessidade de maiores estudos nessa área, principalmente com relação aos contactos intertribais que aí se verificam. Significativa nesse sentido é a informação prestada pelo chefe Surára de que o "povo Yanonámi" compreende duas poderosas tribos, os Xiriána e os Waiká, que se encontram em constante pé de guerra, e de que as demais tribos menores dessa área se filiam a uma ou outra dessas duas facções, devendo-lhes, entretanto, tributos e vassalagem, o que já fôra anteriormente notado por Koch-Grünberg e Métraux.

Hans Becher, com esta monografia, traz uma importante contribuição para a etnologia sul-americana em geral, e para o maior conhecimento dos grupos indígenas do noroeste brasileiro em particular.

*Thekla Hartmann*

ANTONIO SERRANO: *Introducción al arte indígena del noroeste argentino*. Cuaderno 1 de la Revista de la Facultad de Ciencias Naturales. 46 págs., com 12 figs. 14 pranchas. Universidad Nacional de Tucuman. Salta, 1961.

O autor preocupou-se em situar o assunto específico de que trata dentro do contexto mais amplo da arte indígena em geral, discutindo o problema da estética, tal como é concebida pela cultura ocidental, em face das manifestações artísticas de povos primitivos. Apontando as contribuições de vários especialistas na questão, o autor resalta a dificuldade em penetrar e compreender a concepção do belo entre os vários grupos indígenas, e em separar as expressões propriamente artísticas daquelas em que não prevalece a intenção de criar o belo, e sim a de representar valores mágicos e mitológicos. Volta-se em seguida para os problemas suscitados pela arte decorativa, apresentando um quadro sintético da origem da decoração geométrica, em que "no se trata de construcciones apriorísticas; ellas han sido establecidas sobre el exacto conocimiento



del desarrollo de estilos 'vivos' y destinados a servir de base al estudio e interpretación del arte de culturas extintas" (pág. 28). No capítulo seguinte, divide o território argentino em 9 áreas de arte indígena — Noroeste, Chaco-Santiaguense, Serras Centrais, Litoral, a de Cuyo, Pampa, Patagonia, Fueguina e Chaquenha — "donde los estilos, empleo de materias primas, y tecnologia presentan un cierto grado de uniformidad", fazendo, entretanto, a ressalva de que "el concepto de provincia encierra un sentido de integración que no todas nuestras regiones tienen con respecto a otras". Finalmente, encontramos um rápido levantamento das manifestações artísticas no noroeste da Argentina, levando o autor em conta principalmente a arte decorativa.

*Thekla Hartmann*

P. ALCIONÍLIO BRÜZZI ALVES DA SILVA: *Discoteca etno-lingüístico-musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauaburi. Ethnographic Record Collection of the Tribes of the Uaupés, Içana and Cauaburi Rivers.* 152 págs. São Paulo, 1961.

Trata-se de uma edição bilingüe (inglês e português) de comentários, textos e vocabulários, feita para acompanhar uma coleção de discos cujos originais foram gravados entre índios sediados na região dos rios mencionados no título. Do livro vê-se que foram publicados doze discos "long-playing", contendo, segundo o Autor, material de "25 idiomas indígenas diferentes, na voz de representantes de cada tribo".

A primeira parte do livro é dedicada aos quatro discos iniciais da coleção, contendo música instrumental e vocal dos índios, inclusive canções dos pajés.

Na parte lingüística, o Autor empenhou-se em reunir vocabulários à base de uma lista própria de 163 termos e da lista de Swadesh de 200 itens, parcialmente coincidentes. A abordagem foi inicialmente empírica, como bem consta da nota da pág. 61, da qual se vê que a lista do Autor começou pelos termos Deus, alma e demônio, termos os quais, quando sugeridos aos índios, foram vertidos por vocábulos equivalentes a coração (para alma) e nomes de personagens lendárias (para Deus e demônio). A transcrição usada é a fonética, tendo-se usado o termo "fonema" no sentido tradicional. Para evitar confusões, melhor teria sido falar em "sons", nestes casos. E' fora de dúvida a honestidade de todas as informações do Autor, obtidas em vários anos de trabalho, durante os quais conseguiu aperfeiçoar os seus métodos.

E' evidente que a presente edição é um complemento indispensável para os possuidores da coleção de discos. Quanto a êstes, pela amostra que foi dado ouvir ao resenhista, pode-se dizer que são de muito boa qualidade, recomendando-se a sua aquisição por instituições nacionais e estrangeiras, tanto para estudos lingüísticos e etnomusicológicos, como para fins didáticos. Outrossim, constituem documentação preciosa para futuras gerações.

*J. Philipson*

LILI RABEL: *Khasi, A Language of Assam.* XV + 248 págs., com 2 fotografias. Louisiana State University Studies. Humanities Series, Number 10. Louisiana State University Press. Baton Rouge, 1961. (Preço: US\$ 5.00).

A presente obra, tese de doutoramento, descreve a língua khasi do ponto de vista fonológico, e morfológico e sintático, descrição esta complementada por alguns textos. Trata-se de uma língua falada na parte setentrional de Assam e pertencendo à família lingüística Mon-Khmer. Não existia sobre o khasi nenhum tratado moderno, havendo, porém, entre outros, vários trabalhos do Pe. W. Schmidt, do começo deste século, apli-



cando ao mesmo conceitos lingüísticos da época. L. Rabel comenta especialmente um dicionário da autoria de um compilador nativo, U Nissor Singh, publicado em 1906 e considerado por ela obra excelente, com restrições apenas quanto à identificação e tradução de certas partículas e conjunções (v. págs. 167-178). O presente tratado foi elaborado à base de um trabalho exaustivo com dois informantes nativos, os quais, em épocas diferentes, estavam à disposição da Autora, na Universidade da Califórnia.

À parte fonológica, ocupando as 47 páginas iniciais, foi dado o desenvolvimento necessário. A solução fonêmica consta de treze consoantes, seis soantes e duas semi-vogais, além de 22 vogais, incluídas neste número as longas, as seqüências vocálicas e as seqüências de vogal mais semivogal. Os numerosos empréstimos vocabulares de outras línguas adaptaram-se aos padrões fonêmicos do Khasi.

Aproximadamente igual número de páginas foi dedicado a comentários sobre as categorias gramaticais (*word classes*) e sobre gênero e número. A Autora identificou oito categorias principais e algumas menores. Quanto ao substantivo, vê-se que existe número e gênero gramatical (feminino/neutro e masculino), indicado por artigos, embora o artigo não corresponda inteiramente ao seu equivalente nas línguas indo-européias (v. nota 25).

A parte dedicada à morfologia ocupa 23 páginas, nas quais os exemplos de afixação, reduplicação e alternância vocálica (*Ablaut*) oferecem uma boa visão dos recursos da língua. A parte sintática (*arrangement*, v. págs. 122-141) apresenta-se com várias interrogações, notando-se, porém, grande esforço da Autora em expor suas dificuldades.

Os textos, na última parte do livro, seguem o método de tradução em páginas opostas, com exceção do primeiro, cuja tradução é interlinear, acompanhada de análise gramatical em notas de rodapé. Por uma infelicidade gráfica, a partir do texto N.º 5, a tradução passa a figurar no verso da página correspondente do original, havendo mesmo completo deslocamento e troca de duas páginas, pelo menos no exemplar ora resenhado.

Apreciando a obra em conjunto, temos excelente impressão das habilidades lingüísticas da Autora. Não falta também um toque pessoal, mediante explicações que poderiam parecer menos científicas a alguns, mas que se revestem de utilidade muito maior do que seria o caso, fôssem elas dadas de outra maneira. Referimo-nos às passagens em que ela, recorrendo a sua língua materna, o alemão, procura dar traduções de partículas e construções “intraduzíveis” em inglês. Quanto aos informantes, parece-nos que a Autora dá valor exagerado ao fato de terem sido “altamente inteligentes e sofisticados” (pág. III) e de haver necessidade de se trabalhar com uma pessoa “competente” (pág. 185, nota 38). Evidentemente há informantes bons e maus, mais e menos inteligentes, sendo mais agradável o trabalho com um informante inteligente e talvez impossível com pessoa que não procure adaptar-se aos propósitos do pesquisador. Mas quando esta adaptação chega ao ponto de se perder a espontaneidade da expressão lingüística, para dar lugar a comentários lingüísticos da boca do próprio falador nativo, o trabalho do lingüístico fica seriamente comprometido. Um caso de dúvida, que apareceu no trabalho da Autora, é o uso do som *f*, em lugar de *ph*, considerado “mau khasi” e “devido ao falar demasiadamente o inglês” pelos informantes (pág. 179), mas notado repetidamente no seu falar.

A Autora reconhece as limitações de seu trabalho e é convencida da necessidade de se fazer um estudo mais completo *in loco*. Uma análise mais minuciosa, tendo como fundamento a que temos em mãos, não terá apenas interesse acadêmico, mas contribuirá, sem dúvida, para que a população escolar entre os mais de cem mil faladores do



principal dialeto khasi, através de seus professores, obtenham um conhecimento mais perfeito de seu próprio idioma.

*J. Philipson*

WOODBURY, RICHARD B. (ed.): *Abstracts of New World Archaeology*. Volume 1 — 1959. VI + 127 págs. Society for American Archaeology. University of Utah Press. Salt Lake City, 1961. (Preço: US\$ 3.50).

Iniciativa do maior interesse é a fundação de *Abstracts of New World Archaeology*, publicação da *Society for American Archaeology*. Destina-se a suprir uma lacuna importante na possibilidade de familiarização com a totalidade dos trabalhos publicados sobre Arqueologia Americana, até agora apresentados apenas em bibliografias de Antropologia Geral. A revista visa a um trabalho sistemático e cuidadoso de resenha de obras e de resumo de conteúdos. A cobertura é muito ampla, abrangendo não só livros e artigos, como também teses de doutoramento e de mestre ainda não publicadas. A inclusão de teses não acessíveis diretamente é de especial utilidade, pois possibilita um conhecimento, por parte dos estudiosos do assunto, das investigações e resultados mais recentes. Embora esta seja justamente a parte menos bem sucedida, desde que não houve colaboração integral das instituições interessadas, a continuação da iniciativa provavelmente criará as condições de seu próprio êxito.

Além de obras que tratam especificamente da Arqueologia do Novo Mundo, apresentam-se também, em seção especial, os trabalhos gerais sobre teoria, métodos e técnicas que sejam pertinentes aos problemas do Novo Mundo e até mesmo contribuições sobre a região ártica asiática, na medida em que interessem diretamente aos estudos americanos.

As resenhas procuram apenas registrar o conteúdo dos trabalhos e só incidentalmente incluem comentários, sempre indicados no texto. Algumas resenhas são reproduções de resumos anexos ao texto original, outras são da autoria do pessoal associado à revista. Apresentam-se os trabalhos de acordo com um critério geográfico. Para os Estados Unidos e o Canadá o esquema de áreas é o seguido nas *Notes and News* da revista *American Antiquity*; para o México, a América Central e as Antilhas elaborou-se um esquema novo, ao passo que para a América do Sul a apresentação é feita por países, em atenção a problemas específicos na delimitação de áreas.

Cada uma das áreas está a cargo de um grupo especial de editores associados. A seção relativa ao Brasil, sob a orientação de Clifford Evans, da Divisão de Arqueologia do Museu Nacional, de Washington, é excelente, revelando, aliás, um nível muito bom dos trabalhos recentes sobre arqueologia brasileira.

*Eunice Ribeiro Durham*

*Kultur-Historische Studien*. Hermann Trimborn zum 60. Geburtstag von seinen Schülern gewidmet. 176 págs., ilustr. Albert Limbach Verlag. Brunsvique, 1961.

Oito ensaios, uma apresentação de Paul Kirchhoff e a lista completa das obras de H. Trimborn em ordem cronológica encontram-se nesta publicação, com a qual discípulos do mestre de Bonn comemoram a passagem de seu sexagésimo aniversário.

O mérito dos trabalhos é variável. Excelente é o "Canto matinal dos Sirionó" de Heinz Klemm: o autor apresenta o texto de três canções daquela tribo boliviana com tradução interlinear e a interpretação desse costume anteriormente registrado por vários pesquisadores. Bom trabalho sobre o processo de aculturação dos indígenas australianos é o de Franz Josef Micha, "Mão-de-obra nativa nas estações de gado do su-



deste do Kimberley, especialmente na estação de Gordon Downs". Restringindo-se a uma dessas estâncias de gado, o autor, após breve histórico da população nativa antes da chegada dos brancos e das condições de contacto, faz minuciosa investigação do mercado de trabalho, da organização do sistema e do rendimento do trabalho dos empregados nativos. Rüdiger Schott é o autor de uma boa pesquisa sobre a propriedade da terra entre algumas tribos matrilineares do norte da Rodésia, e K. H. Schlesier, em "Die Nez Perce und die Plains, 1805-1877", apresenta uma bem documentada história da aculturação e migração desse grupo original de Idaho, que tenta estabelecer-se na região das pradarias de Montana, ali aceitando muitos dos elementos culturais característicos dos Plains. Heinz Bliss escreve sobre sua visita a um "kolchoz" do Casacstão, observando como a população sedentária dos casacos toma contacto com a cultura europeia através do sistema soviético da coletivização da agricultura. O autor descreve em linhas gerais a situação, sem esgotar o assunto. "Amuletos de crânios na Macedônia grega" intitula-se o levantamento que Georg Eckert faz das áreas em que sobrevive o costume de proteger pomares, hortas e vinhedos do mau-olhado, através de crânios animais espetados nas cercas junto aos caminhos. Seguem-se "Algumas observações sobre os Koma e seus médico-feiticeiros" de H. Hilke, e um estudo crítico das principais fontes bibliográficas relativas aos Omágua do rio Napo, desde o século XVI, por Udo Oberem.

Cada um dos ensaios vem acompanhado de bibliografia sumária sobre o assunto tratado. Numerosas ilustrações e boas fotografias acompanham os textos. O volume ressen-te-se da falta de um índice.

*Thekla Hartmann*

ADRIAN C. EDWARDS: *The Ovimbundu under two Sovereignties*. A study of social control and social change among a people of Angola. XVII + 169 págs. International African Institute. Oxford University Press. Londres, 1962.

O trabalho, realizado sob o patrocínio do International African Institute, evidencia a preparação bibliográfica e a investigação de campo cuidadosa que caracterizam as pesquisas dos antropólogos ingleses.

Os Ovimbundu da Angola Central representam objeto de grande interesse para um estudo de mudança social devido ao prolongado contacto com os portugueses e à existência de referências relativamente extensas sobre sua formação e desenvolvimento. Formados pela fusão de um povo conquistador, os Jaga, com os ocupantes mais antigos de seu território atual, não se constituem como povo a não ser no século XVII e o contacto com os brancos data já dessa época. Organizados em diversos reinos, atingiram um nível de organização política bastante elevado, conservando, entretanto, grande autonomia dos grupos locais. A par da consolidação política estabeleceu-se e desenvolveu-se extenso comércio entre a costa e o interior, que marcou o seu desenvolvimento econômico e determinou, de início, estreita dependência do contacto com os portugueses. A desintegração do comércio, nos princípios deste século, coincidindo com a perda da autonomia política e o estabelecimento das missões, marca o fim de um período de violenta agitação. A partir de então tem-se verificado o declínio da autoridade política tradicional, aumento de influência das missões e submissão política efetiva à administração portuguesa.

A escolha dos Ovimbundu como objeto de estudo, entretanto, não se prendeu às características de seu desenvolvimento econômico e político. De acordo com as preocupações tradicionais da antropologia britânica, o interesse do autor era, inicialmente,



estudar o sistema de parentesco, havendo evidências de que êsse grupo possuía um sistema de parentesco bi-linear, tipo pouco freqüente na África e, por isso mesmo, ainda insuficientemente explorado pelos antropólogos ingleses.

O trabalho de campo revelou a desintegração efetiva do sistema de parentesco tradicional, permitindo apenas a reconstrução das suas linhas mais gerais. Impossibilitado de trabalhar eficazmente no nível da análise estrutural do sistema de parentesco, o autor desenvolveu a investigação no nível da organização social, procurando mostrar as transformações ocorridas no sistema tradicional, tanto no nível político quanto no do parentesco.

O trabalho documenta, de um lado, as características da organização política e do sistema de parentesco tradicional através de uma reconstrução em grande parte baseada na bibliografia, insuficiente, aliás, para o esclarecimento de todos os problemas. De outro lado, os dados da investigação de campo mostram a desintegração daquele sistema tradicional e, quanto à organização política, o declínio da autoridade dos antigos chefes, a imposição de um representante local nativo da administração portuguesa, além da influência dos catequistas nativos, representantes das missões. "O poder judiciário foi efetivamente transferido da sociedade indígena para a comunidade 'civilizada', e, para que uma disputa seja resolvida, é preciso obter-se uma decisão de alguma pessoa civilizada, ou um compromisso pode ser alcançado sob a ameaça de referir o assunto ao pôsto. Grande importância, portanto, é atribuída à mobilização de laços com alguma pessoa civilizada, que pode ser um empregador, mas é mais freqüentemente a missão, que, de certa maneira, age como patrono de todos os nativos. Daí os representantes locais da missão, o catequista e o professor da escola, tenderem a tornar-se os guardiães do interesse público contra a arrogância do chefe e dos prepostos governamentais". (Págs. 156-157). E' de grande interesse a conclusão de que a política, da administração, de dissolver o sistema político indígena foi muito bem sucedida, mas "não criou novas instituições burocráticas no nível local, e o chefe e os prepostos governamentais têm apenas poder suficiente para fazer o que o pôsto lhes ordena. [...] A escola catequética e seus membros representam a aldeia ante o mundo exterior, e provêm o que constitui hoje em dia o único grupo institucional baseado na aldeia". (Pág. 157).

Quanto ao parentesco, os grupos tradicionais desapareceram e o sistema é agora cognático: "As normas de parentesco tornaram-se confusas e vagas; a existência de um laço de parentesco oferece antes uma oportunidade para construir uma relação social que uma obrigação jurídica de cumprir certos deveres. Com o desaparecimento da comensalidade que marcava os parentes patrilineares e da cooperação econômica característica dos grupos matrilineares, a família elementar emergiu como o grupo primário doméstico e econômico". (Págs. 157-158).

Na economia deu-se o colapso do comércio nativo e a sua substituição pelo cultivo tanto para a subsistência como para o mercado colonial. O desaparecimento do antigo comércio fêz baixar o nível de vida. Subsiste apenas um reduzido comércio local, e a economia sustenta ainda alguns artesãos.

A análise dos aspectos políticos, econômicos e sociais da vida da aldeia é detalhada e cuidadosa. A reconstrução desses mesmos aspectos do sistema tradicional, baseada em grande parte na bibliografia, fornece dados bem menos ricos. A sobreposição dos dois sistemas documenta a extensão da mudança, mas não consegue captar-lhe o processo. Hipóteses isoladas são levantadas para explicar a decadência da autoridade tradicional dos grupos de parentesco. Entretanto, não nos parece que a explicação da mudança cultural em processo, consequência da ação colonizadora, possa ser feita independentemente da análise das características da sociedade mais ampla. Realmente,



sem um conhecimento do desenvolvimento econômico social de Angola, das peculiaridades da política colonial portuguesa, das características da economia colonial, da organização das missões e da burocracia governamental, não é possível perceber quais as forças que atuam no nível local, provocando a mudança. Frequentemente o autor parece estar na mesma situação que o nativo que, impossibilitado de reconhecer as forças da sociedade mais ampla que lhe controlam o comportamento, pode apenas realizar ajustamentos parciais e provisórios.

A focalização da mudança cultural do ponto de vista dos mecanismos locais de controle social fornece apenas uma visão estática e parcial do processo dinâmico mais amplo em que as mudanças locais se inserem.

Entretanto, embora não nos pareça ter o autor conseguido realizar plenamente um estudo de mudança cultural, o trabalho certamente é valioso para a compreensão da estrutura e organização atual de uma sociedade tribal em mudança.

*Eunice Ribeiro Durham*



## **PUBLICAÇÕES RECEBIDAS**

(1962)

- ABBIE, A. A.: *The quest for man's birthplace*. Sep.: The Australian Scientist, 1, pp. 201-207, with 7 figs. 1961.
- *Curr's views on how the aborigines peopled Australia*, with 3 figs. Sep.: The Australian Journal of Science, 22, pp. 399-404. 1961.
- Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*. Band 21. VI + 158 pp., Abb. Akademie-Verlag. Berlim, 1962.
- ALTENFELDER SILVA, FERNANDO: *Xigue-Xique e Marrecas. Duas Comunidades do Médio São Francisco*. 303 pp., com ilustrações. Comissão do Vale do São Francisco. Rio de Janeiro, 1961.
- Archaeological Studies*. Circular n.º 3 (1951), n.º 4 (1952), n.º 5 (1953), n.º 6 (1954), n.º 8 (1958); *The South Dakota Archaeological Commission*. Pierre. — N.º 10 (1962); W. H. Over Museum. University of South Dakota. Vermillion.
- BALDUS, HERBERT: *Kaui*. Sep.: Beiträge zur Völkerforschung, Hans Damm zum 65. Geburtstag. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 11, pp. 23-26. Berlim, 1961.
- BASTIDE, ROGER: *Sociologie des missions protestantes*. Sep.: Archives de Sociologie des Religions, 8, pp. 47-51. Paris, 1959.
- Beiträge zur Völkerforschung. Hans Damm zum 65. Geburtstag*. 2 vols. 752 pp., Abb., 152 Tafeln. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 11.1 Akademie-Verlag. Berlim, 1961.
- Bibliographie Ethnographique de l'Afrique Sud-Saharienne* 1960. VIII + 444 pp. Tervuren, 1962.
- BRANDÃO, THEO: *Folgedos Natalinos de Alagoas*. 211 pp., com ilustrações. Série Estudos Alagoanos, IX. Departamento Estadual de Cultura. Maceió, 1961.
- BRIDGEMAN, LORAINÉ I.: *Kaiwa (Guarani) phonology*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 27, pp. 329-334. 1961.
- CÁCERES FREYRE, JULIÁN: *Diccionario de Regionalismos de la Provincia de Rioja*. 203 pp. Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas. Buenos Aires, 1961.
- CADOGAN, LEÓN: *Baiō Kará Wachú y otros mitos guayakies*. Sep.: América Indígena, 22, pp. 39-82. México, 1962.
- CALDERÓN, VALENTÍN: *O sambaqui da Pedra Ôca*. 33 pp., com 1 mapa. (Edição mimeografada). Arqueologia n.º 1. 1a. Cadeira de Antropologia e Etnografia. Faculdade de Filosofia. Universidade da Bahia. Salvador, 1961.
- CANTO, BORGES DO: *A pesca na Lagoa Panguila e defumação do peixe*. Sep.: Boletim do Instituto de Angola, 15; 9 pp., com 22 fots. em 11 estampas. 1961.
- CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE: *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*. 339 pp. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1962.
- CARVALHO NETO, PAULO DE: *Antología del negro paraguayo*. 1a. série. Sep.: Anales, t. 91, n.º 346, pp. 37-66. Quito, 1962.



- CARVALHO NETO, PAULO DE, e outros:** *Folklore de Licán y Sicalpa (Contribución)*. 66 pp., ilustr. Publicaciones Especiales, 1. Instituto Ecuatoriano de Folklore. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1962.
- CHAFE, WALLACE L.:** *Seneca Thanksgiving Rituals*. 302 pp. Bulletin 183. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1961.
- COMAS, JUAN:** *El origen del hombre americano y la Antropología Física*. 53 pp. Cuadernos del Instituto de Historia. Série Antropológica, n.º 13. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1961.
- *Introducción a la Prehistoria General*. 249 pp., con 60 figuras y 8 cuadros. Publicaciones del Instituto de Historia, 1a. série, n.º 74. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1961.
- *Los mitos raciales: Reflexiones ante una crítica sui generis*. Sep.: América Indígena, 22, pp. 131-141. México, 1962.
- *El Centenario de las primeras instrucciones para la investigación antropológica en el Perú: 1861*. Sep.: Revista del Museu Nacional, 30, pp. 331-362. Lima, 1961.
- COMAS, JUAN y SANTIAGO GENÓVES T.:** *La Antropología Física en México 1943-1959: Inventario e Programa de Investigaciones*. 66 pp. Cuadernos del Instituto de Historia. Série Antropológica, n.º 10. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1960.
- CRUZ, LEVY:** *As migrações para o Recife. IV: Caracterização Social*. 158 pp. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1962.
- DAVIS, IRVINE:** *The native languages of America: A survey of recent studies*. Sep.: *Phonetica*, 7, 40-63. Münster, 1961.
- *Phonological function in Cheyenne*. Sep.: *International Journal of American Linguistics*, 28, pp. 36-42. 1962.
- DELLA SERRA, OCTAVIO:** *Anatomia Dental*. 2a. edição. 331 pp., com 148 figs. Editôra Científica. Rio de Janeiro, 1959.
- DEVEREUX, GEORGE:** *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*. VI + 586 pp., with 10 plates. Bulletin 175. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1961.
- DIAS, A. JORGE:** *Etnologia, Etnografia, Volkskunde e Folclore*. Sep.: Douro Litoral, Boletim da Comissão de Etnografia e História. 8a. série, I-II, 17 pp. Pôrto, 1957.
- *Ancestralatria matrilinear*. Sep.: Garcia de Orta, Revista da Junta de Investigação do Ultramar, 8, pp. 525-527. 1960.
- *Conflitos de Cultura*. Sep.: Colóquios sôbre Problemas Humanos nas Regiões Tropicais. Estudos de Ciências Políticas e Sociais, 51, pp. 109-125. Lisboa, 1961.
- DIÉGUES JÚNIOR, MANUEL:** *Algunos aspectos de la formación y características sociales del Brasil*. Sep.: Revista de Ciencias Políticas y Sociales, vol. VII, n.º 26, 14 pp. México, 1961.
- Die Kunst Neu-Guineas*. Ausstellung vom 27. Juli bis 16. September 1962 im Basler Museum für Völkerkunde. Basileia, 1962.
- DUNN, L. C. e THEODOSIUS DOBZHANSKY:** *Herança, Raça e Sociedade*. Tradução de M. I. Rocha e Silva. 169 pp. Livraria Pioneira Editôra. São Paulo, 1962.



- FARIA, OSWALDO LAMARTINE DE:** *A. B. C. da Pescaria de Açudes no Seridó*. 67 pp., com ilustrações. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1961.
- FREIRE-MAIA, ADEMAR and ANTÔNIO QUELCE-SALGADO:** *Taste sensitivity to P. T. C. samples from three Brazilian Populations*. Sep.: *Annals of Human Genetics*, 24, pp. 97-102, with 2 figs. Londres, 1960.
- FREIRE-MAIA, N. and A. FREIRE-MAIA:** *The structure of consanguineous marriages and its genetic implications*. Sep.: *Annals of Human Genetics*, 25, pp. 29-39, with 1 fig. Londres, 1961.
- GENOVÉS, T. SANTIAGO:** *Primate Taxonomy and Oreopithecus*. Sep.: *Science*, 133, pp. 760. 1961.
- *Homología de términos anatómicos de uso antropológico en el hueso coxal. Latín, inglés, francés, portugués, español*. 53 pp., il. Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica, 1. Segunda edición. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1962.
- *Paleontología y Evolución. Varia — 2*. 57 pp., il. Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica, 15. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1962.
- GENOVÉS T. SANTIAGO:** *Los llamados "neandertales tropicales" (Broken Hill, Saldanha y Ngandong)*. Sep.: Homenaje a Pablo Martínez del Río en el XXV aniversario de la edición de los Orígenes Americanos, pp. 187-192. México, 1961.
- GONÇALVES, ANTÔNIO CAROLINO:** *As migrações para o Recife. II. Aspectos do Crescimento Urbano*. 47 pp. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1961.
- GRIMES, JOSEPH E. and BARBARA:** *Semantic distinction in Huichol (Uto-Aztecan) kinship*. Sep.: *American Anthropologist*, 64, pp. 104-114. 1962.
- GRIMM, HANS:** *Die Schnurkeramiker von Güsten*. Sep.: *Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte*, 45, pp. 95-101, mit 2 Abb. Halle, 1961.
- *Die Schnurkeramiker von Schafstädt, Kr. Merseburg*. Sep.: *Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte*, 45, pp. 102-118, mit 6 Tafeln. Halle, 1961.
- GRUHN, RUTH:** *The Archaeology of Wilson Butte Cave, South-Central Idaho*. 202 pp., 39 plates, 2 charts. Occasional Papers of the Idaho State Museum, 6. Pocatello, 1961.
- HAEKEL, JOSEF:** *Zur Problematik des obersten göttlichen Paares im alten Mexiko*. Sep.: *México Antiguo*, 9, pp. 39-76, mit 5 Abb. México, 1959.
- HAMMEL, EUGENE A.:** *Wealth, Authority and Prestige in the Ica Valley, Peru*. 110 pp. University of New Mexico Publications in Anthropology, 10. The University of New Mexico Press. Albuquerque, 1962.
- HAWKINS, W. NEILL:** *A morfologia do substantivo na língua uaiuai*. 31 pp. Publicações Avulsas do Museu Nacional, n.º 21. Rio de Janeiro, 1962.
- HISSINK, KARIN:** *Die Medizinmann-Trommel der Tacana*. Sep.: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, 25 (Termer-Festschrift), 5 pp., mit 3 Zeichnungen von Albert Hahn. Hamburgo, 1959.
- *Notizen zur Ausbreitung des Ayahuaska-Kultes bei Chama- und Tacana-Gruppen*. Sep.: *Ethnologica, N. F.*, 2, pp. 522-529, mit 6 Abb. auf 2 Tafeln. E. J. Brill, GMBH. Colônia, 1960.
- HISSINK, KARIN und ALBERT HAHN:** *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954. Band I: Erzählungsgut*. XVI + 692



- pp., mit Karten und vielen Tafeln und Abbildungen im Text. Verlag W. Kohlhammer GMBH. Stuttgart, 1961.
- HOOGSHAGEN, SEARLE S. and WILLIAN R. MERRIFIELD: *Coatlan Mixe kinship*. Sep.: Southwestern Journal of Anthropology, 17, pp. 219-225. Albuquerque, 1961.
- HUPPERTZ, JOSEFINE: *Die frühe Pferdezeit in Ostasien*. Sep.: Zeitschrift für Tierzüchtung und Züchtungsbiologie, 76, pp. 190-208, mit 14 Abb. Hamburg, 1960.
- IANNI, OCTAVIO: *As Metamorfoses do Escravo*. 312 pp. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1962.
- *Do Polonês ao Polaco*. Sep.: Revista do Museu Paulista, N. S., 12, pp. 315-338. São Paulo, 1960.
- *A Situação Social do Polonês em Curitiba*. Sep.: Sociologia, 23, pp. 375-388. São Paulo, 1961.
- ILHA, D. O. and F. M. SALZANO: *A roentgenologic and genetic study of a rare osseous dystrophy*. Sep.: Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae, 10, pp. 340-352, with 9 figs. 1961.
- INTERNATIONAL COMMITTEE FOR SOCIAL SCIENCES DOCUMENTATION: *International Bibliography of the Social Sciences 1960. International Bibliography of Social and Cultural Anthropology*. Vol. VI. 378 pp. Stevens & Sons, Londres; Aldine Publishing Company. Chicago, 1962.
- JIMÉNEZ NÚÑEZ: *Mitos de Creación en Sudamérica*. 103 págs. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, 3. Sevilla, 1962.
- JOHNSON, CHARLES WILFORD: *Steatopygia of the Human Female in the Kalahari*. Sep.: The Professional Geographer, 14, pp. 1-3. 1962.
- KAUFMANN, HÉLÈNE et PHILIPPE ANKER: *L'indice radio-huméral; nécessité d'une standardisation*. Sep.: Archives Suisses d'Anthropologie Générale, 26, pp. 1-11. Genebra, 1961.
- KEESING, FELIX: *The Ethnohistory of Northern Luzon*. X + 362 pp., 10 maps. Stanford Anthropological Series, 4. Stanford University Press. Stanford, 1962.
- LEMMO, ANGELINA: *La Educación en Venezuela en 1870*. 195 pp. Serie de Historia. Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Le Totémisme Aujourd'hui*. 155 pp. Mythes et Religions, vol. 42. Presses Universitaires de France. Paris, 1962.
- *La Pensée Sauvage*. II + 395 pp., 11 illustr. dans le texte et 13 illustr. hors-texte. Plon. Paris, 1962.
- LICCARDI, MILLECEN y JOSEFH GRIMES: *Entonación y Fonemas del Itonama*. 30 pp. Notas lingüísticas de Bolivia, n.º 3. Cochabamba, 1961.
- LÓPES MONFIGLIO, CESAR M.: *El Totemismo entre los Charrúas*. 44 pp. Cuadernos de Antropología, n.º 1. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos Dr. Paul Rivet. Montevideo, 1962.
- MACIEL, PAULO: *As Migrações para o Recife. III: Aspectos Econômicos*. 27 pp. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1961.
- MALKIN, BORYS: *Seri Ethnozoology*. 70 pp. Occasional Papers of the Idaho State College Museum, N. 7. Pocatello, 1962.
- MCKAUGHAN, HOWARD: *Bible translation and linguistics*. Sep.: Journal of Christian Education, 4, pp. 7-16. 1961.
- *Overt relation markers in Maranao*. Sep.: Language, 38, pp. 47-51. 1962.



- MELO, MÁRIO LACERDA DE:** *As Migrações para o Recife. I: Estudo Geográfico.* 115 pp., com 1 fig. e 8 cartas. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1961.
- MILLER, CARL F.:** *Archeology of the John H. Kerr Reservoir Basin. Roanoke River, Virginia-North Carolina.* XVIII + 447 pp., 110 plates, 65 text figures, 8 maps. River Basin Surveys Papers, N.º 25. Bulletin 182. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1962.
- MOORE, BRUCE R.:** *A statistical morpho-syntactic typology study of Colorado (Chibcha).* Sep.: International Journal of American Linguistics, 27, pp. 298-307. 1961.
- MÖRNER, AARE:** *Catalogue of the Silva Castro Collection.* Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 11, pp. 133-176. São Paulo, 1959.
- MÖRNER, MAGNUS:** *The Guaraní Missions and the Segregation Policy of the Spanish Crown.* Sep.: Archivum Historicum Societatis Jesu, 30, pp. 367-386. Roma, 1961.
- *Os Jesuítas espanhóis, as suas Missões Guarani e a Rivalidade Luso-Espanhola pela Banda Oriental, 1715-1737.* Sep.: Revista Portuguesa de História, 9. 39 pp. Coimbra, 1961.
- NACHTIGALL, HORST:** *Alt-Kolumbien. Vorgeschichtliche Indianerkulturen.* 199 pp., 31 Abb., 1 Karte. Dietrich Reimer Verlag. Berlim, 1961.
- *Indianerkunst der Nord-Anden.* 168 pp., 619 Abb., 1 Karte. Dietrich Reimer Verlag. Berlim, 1961.
- OBEREM, UDO:** *Die Aufstandsbewegung der Pende bei den Quijo Ost-Ecuadors im Jahre 1578.* Sep.: Chiliasmus und Nativismus (W. E. Mühlmann, ed.), pp. 75-80. Berlim, 1961.
- OLIVER, SYMMES C.:** *Ecology and Cultural Continuity as Contributing Factors in the Social Organization of the Plains Indians.* 90 pp., 1 map. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 48. University of California Press. Berkeley e Los Angeles, 1962.
- PALERM, ANGEL:** *Observaciones sobre la Reforma Agraria en Italia.* VIII + 114 pp. Estudios y Monografias, IX. Unión Panamericana. Washington, 1962.
- PIKE, KENNETH L.:** *Strange dimensions of truth.* Sep.: Christianity Today, 5, pp. 690-692. 1961.
- *Stimulating and resisting change.* Sep.: Practical Anthropology, 8, pp. 267-274. 1961.
- *Compound affixes in Ocaina.* Sep.: Language, 37, pp. 570-581. 1961.
- PLISCHKE, HANS:** *Ulrich Schmidel.* 13 pp. Sep.: Ulrich Schmidel, Wahrhaftige Historien einer wunderbaren Schifffahrt (Bd. 1 der Reihe: Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten). Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Graz, 1962.
- PRIEST, PERRY N.; ANNE M. PRIEST, and JOSEPH E. GRIMES:** *Simultaneous orderings in Siriono (Guarani).* Sep.: International Journal of American Linguistics, 27, pp. 335-344. 1961.
- QUELCE-SALGADO, A.; A. FREIRE-MAIA and N. FREIRE-MAIA:** *Arm folding: A genetic trait?* Sep.: The Japanese Journal of Human Genetics, 6, pp. 21-26. 1961.
- Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln:** *Arte Colombiano. Schätze aus Kolumbien.* Ausstellung im Overstolzenhaus zu Köln vom 16. Juni bis 12. August 1962. 128 pp., com 64 pranchas.



- RIBEIRO, DARCY:** *A Política Indigenista Brasileira*. 178 pp. Serviço de Informação Agrícola. Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro, 1962.
- ROBBINS, FRANK E.:** *Quiotepec Chinantec syllable patterning*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 27, pp. 237-250. 1961.
- ROSBOTTOM, HARRY:** *Different-level tense markers in Guaraní*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 27, pp. 345-352. 1961.
- (ROSENTHAL), ERWIN THEODOR:** *A Idéia da Universidade Alemã e sua Realidade Atual*. 16 pp. Instituto Hans Staden. São Paulo, 1962.
- RUBIN, JOAN:** *Bilingualism in Paraguay*. Sep.: Anthropological Linguistics, jan. 1962, pp. 52-57.
- SALDANHA, P. H.:** *Efeito eugênico da "quebra" do isolamento em uma comunidade sob influência de imigração*. Sep.: Revista Brasileira de Biologia, 18, pp. 385-390. Rio de Janeiro, 1958.
- *Frequencies of consanguineous marriages in the northeast of São Paulo, Brazil*. Sep.: Acta Genetica et Statistica Medica, 10, pp. 71-88, with 4 figs. Basileia e Nova Iorque, 1960.
- SALZANO, FRANCISCO M.:** *Osteopetrosis: review of dominant cases and frequency in a Brazilian State*. Sep.: Acta Genetica e Medicae et Gemellologiae, 10, pp. 353-358. 1961.
- SAUTER, M.-R.:** *Anthropologia Helvetica*. Sep.: Archives Suisses d'Anthropologie Générale, 26, pp. 61-73. Genebra, 1961.
- SAUTER, MARC-R. et FRANÇOISE LIEBERHERR:** *L'atlas et l'axis de races de petite taille*. Sep.: Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, 37, 69-107, avec 4 figs. et 4 planches. 1960-1961.
- SCHLEGEL, WILHART S.:** *Die Sexualinstinkte des Menschen. Eine naturwissenschaftliche Anthropologie der Sexualität*. 256 pp. Rütten & Loening Verlag. Hamburgo, 1962.
- SERRANO, ANTONIO:** *Introducción al Arte Indígena del Noroeste Argentino*. 46 pp., con 12 figs. y 14 láminas. Cuaderno n.º 1 de la Facultad de Ciencias Naturales, Universidad Nacional de Tucumán. Salta, 1961.
- *El arte plástico de los ribereños paranaenses*. Sep.: Nordeste, Revista de la Facultad de Humanidades, n.º 2, pp. 74-86, con 11 figs. Resistencia, 1961.
- *Investigaciones Arqueológicas en el Valle del Río San Francisco (Provincia de Jujuy)*. 43 pp., 35 figs. Salta, 1962.
- SHAFER, ROBERT:** *Aruakan (not Arawakan)*. Sep.: Anthropological Linguistics, 4, pp. 31-40. 1962.
- SIMPSON, GEORGE GAYLORD:** *O Significado da Evolução*. Tradução de Gioconda Mussolini. 355 pp., com 38 figs. Livraria Pioneira Editôra. São Paulo, 1962.
- THRUPP, SYLVIA L. (ed):** *Millenial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*. 229 pp. Comparative Studies in Society and History, Supplement II. Mouton & Co. Haia, 1962. (US\$ 4.50; \$ 3.50 para os assinantes de CSSH).
- TONDO, CASEMIRO V. e FRANCISCO M. SALZANO:** *Hemoglobin types of the Caingang Indians of Brazil*. Sep.: Science, 132, pp. 1893-1894. 1960.
- Travaux de l'Institut d'Études Latino-Américaines de l'Université de Strasbourg (TILAS, II):* Sep.: Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, pp. 389-461. Estrasburgo, 1962.
- TRUJILLO FERRARI, ALFONSO:** *Análisis del comportamiento económico de los Kashibo frente a los efectos aculturativos*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., XII, pp. 199-309, com 6 figs. São Paulo, 1960.



- VILAÇA, MARCOS VINÍCIOS: *Em torno da Sociologia do Caminhão*. 163 pp., com ilustrações. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, 1961.
- WILLEMS, EMÍLIO: *Antropologia Social*. 159 pp. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1962.
- ZERRIES, OTTO: *El endocanibalismo en la América del Sur*. Sep.: Revista do Museu Paulista, N. S., 12, pp. 125-175. São Paulo, 1960.
- *Alte Kunstwerke der Amazonas-Indianer im Münchener Museum für Völkerkunde*. Sep.: Die Kunst, Juni 1960, pp. 330-335, mit 9 Abb. Munique.
- *Die Tanzmasken der Tukuna- und Juri-Taboca-Indianer der Sammlung Spix und Martius im Staatlichen Museum für Völkerkunde zu München aus dem Jahre 1820 und ihre Bedeutung im Lichte neuer ethnologischer Forschung*. Sep.: Paideuma, 7, pp. 362-376, mit 7 Tafeln. Wiesbaden, 1961.
- *Wildgeister und Jagdritual in Zentralamerika*. Sep.: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, 25 (Termer-Festschrift), pp. 144-150. Hamburgo, 1959.

(1.º semestre de 1963)

- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL: *Estudios de Folklore Venezolano*. IV + 290 pp., ilustr. Serie de Folklore. Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.
- ALBERSHEIM, ÚRSULA: *Uma Comunidade Teuto-Brasileira* (Jarim). 228 pp., 1 xilogravura, 15 fotos. Publicações do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Série IV: Sociedade e Educação. Coleção "O Brasil Provinciano". Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1962.
- ALBISETTI, CÉSAR; VENTURELLI, ÂNGELO JAYME: *Enciclopédia Boróro*. Volume I: *Vocabulários e Etnografia*. 0.21 + 1047 pp., ilustr. Publicação n.º 1 do Museu Regional Dom Bosco. Instituto de Pesquisas Etnográficas. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Campo Grande, 1962.
- ALCINA FRANCH, JOSE' (coord.): *El Americanismo en las Revistas*. *Antropología*: 2. 144 pp. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, 4. Sevilla, 1962.
- BALDUS, HERBERT: *Dringende Aufgaben für den Amerikanisten*. Sep.: Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien 1960, pp. 37-42. Viena, 1962.
- *Was ist seit 1500 aus dem Indianer Brasiliens geworden?* Sep.: Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien 1960, pp. 187-194. Viena, 1962.
- BECHER, HANS: *Yanonámi. Neue wissenschaftliche Erkenntnisse über die älteste Bevölkerungsguppe Amazoniens*. 28 pp., 16 Abb. Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen. Vandenkoek & Rupprecht. Göttingen, 1962.
- BENDOR-SAMUEL, JOHN T.: *The Verbal Piece in Jebero*. 120 pp. Monograph No. 4. Supplement to Word, Journal of the Linguistic Circle of New York, vol. 17, December 1961.
- BOGLÁR L.; HALMOS, I.: *La flûte nasale chez les indiens Nambicuara*. Sep.: Acta Ethnographica, 9, pp. 437-446, 10 figs. Budapest, 1962.
- BUTLER, B. ROBERT: *Contributions to the Prehistory of the Columbia Plateau. A Report on Excavations in the Palouse and Craig Mountain Sections*. 86 pp., frontispiece, 23 figs. Occasional Papers of the Idaho State College Museum, 9. Pocatello, 1962.



- CADOGAN, LEÓN: *The Urgency of Research on the Guayaki and Guaraní*. Sep.: Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 5, pp. 155-158. 1962.
- CARVALHO NETO, PAULO DE: *The Candombe, a Dramatic Dance from Afro-Uruguayan Folklore*. Sep.: Ethnomusicology, 6, pp. 164-174, 3 figs. 1962.
- CHERTUDI, SUSANA; NARDI, RICARDO L. J.: *Tejidos Araucanos de la Argentina*. Sep.: Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, 2, pp. 97-182, 16 figs. 50 fotos. Buenos Aires, 1961.
- DAY, ARTHUR COLIN: *Final Consonants in Northern Vietnamese*. Sep.: Transactions of the Historical Research Institute, 3, 22 pp., 2 figs., 5 charts. Saigon, 1962.
- ESPEJO NÚÑEZ, JULIO: *Bibliografía de Arqueología Peruana (1956-1961)*. Sep.: Boletín Bibliográfico, pp. 137-186. Lima.
- FERNÁNDEZ GUIZZETTI, GERMÁN: *Guillermo de Humboldt, Padre de la Etnolingüística. Esquemas para una Historia de la Etnolingüística*. Sep.: Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, 1, pp. 229-245. Buenos Aires, 1960.
- *Nuevos Aportes a la Etnolingüística*. Sep.: Anales de Arqueología y Etnología, 16, pp. 9-33. Mendoza, 1961.
- FRANKLIN, KARL and JOICE: *The Kewa Counting Systems*. Sep.: Journal of the Polynesian Society, 71, 4 pp. Wellington.
- FREITAS MARCONDES, J. V.: *First Brazilian Legislation Relating to Rural Labor Unions. A Sociological Study*. 63 pp. Latin American Monographs, 20. School of Inter-American Studies University of Florida. Gainesville, 1962.
- GARCIA MOREJÓN, JÚLIO: *Iberismo Unamuniano*. Sep.: Revista de História, n.º 51, pp. 87-123. São Paulo, 1962.
- GENOVÉS T., SANTIAGO: *Introducción al Diagnóstico de la Edad y del Sexo en Restos Óseos Prehistóricos*. 137 pp., 9 láminas. Publicaciones del Instituto de Historia, 1a. série, 75. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1962.
- GIACONE, P. ANTÔNIO: *Pequena Gramática e Dicionário da Língua "Taliáseri ou Tariano"*. 110 p., com 5 fotos. Escola Tipográfica Salesiana. Salvador, 1962.
- GOLDFRANK, ESTHER S. (ed.): *Isleta Paintings*. With Introduction and Commentary by Elsie Clews Parsons. XVI + 299 pp., illustr. Bulletin 181. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1962.
- GUSINDE, MARTIN: *Totemistische Eigentumsmarken der Guajiro-Indianer*. Sep.: Anthropos, 56, pp. 531-542, illustr. Posieux, 1961.
- *Feuer ist und war der Menschheit unentbehrlich*. Sep.: Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie, 52, pp. 199-230. Stuttgart, 1962.
- *Die Kleinwuchsvölker in heutiger Beurteilung*. Sep.: Saeculum, 13, pp. 211-277.
- *Kenntnisse und Urteile über Pygmäen in Antike und Mittelalter*. Nova Acta Leopoldina, N. F., Bd. 25, Nr. 162, 26 pp. Johann Ambrosius Barth. Leipzig, 1962.
- D'HARCOURT, RAOUL: *Textiles of Ancient Peru and their Techniques*. Edited by Grace G. Denny and Carolyn M. Osborne. Translated by Sadie Brown. XVII + 186 pp., 117 plates, 81 text figures, 7 illustr. in full color. Washington University Press. Seattle, 1962.
- HAUPERS, RALPH: *Word-final Syllabics in Stieng*. Sep.: Van-Hoa Nguyet-San, 11, pp. 846-848. 1962.
- JUDY, ROBERTO; JUDY, JUDIT EMERICH DE: *Vocabularios Bolivianos, N.º 1. Movima y Castellano*. 154 pp., ilustr. Publicado por el Instituto Lingüístico



- de Verano en colaboración con el Ministério de Asuntos Campesinos y el Ministerio de Educación y Bellas Artes, Oficiáia Mayor de Cultura, Departamento de Arqueología, Etnología y Folklore. Cochabamba, 1962.
- REY, HAROLD:** *Notas Lingüísticas de Bolivia. N.º 4. Fonotácticas del Cayuvava.* Traducción de Bella A. vda. de Cuellar de International Journal of American Linguistics, vol. 27, n.º 2, April, 1961. 72 pp. Publicado por el Instituto Lingüístico de Verano en colaboración con el Ministerio de Asuntos Campesinos y el Ministerio de Educación y Bellas Artes, Oficiáia Mayor de Cultura, Departamento de Arqueología, Etnología y Folklore. Cochabamba, 1962.
- LONGACRE, ROBERT E.:** *Amplification of Gudschinsky's Proto-Popolocan-Mixtecan.* Sep.: International Journal of American Linguistics, 27, pp. 227-242. 1962.
- MONTEIRO, MÁRIO YPIRANGA:** *Cariamã, Pubertätsritus der Tucano-Indianer.* Sep.: Zeitschrift für Ethnologie, 85, pp. 37-39. Brunsvique, 1960.
- Mensch und Handwerk. Verarbeitung und Verwendung von Stein und Muschelschalen.** Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Völkskunde. Sonderausstellung 15. November 1962 — 30. April 1962. 30 pp., 32 Tafeln. Basileia, 1962.
- MAYNARD ARAÚJO, ALCEU:** *Escôrço do Folclore de uma Comunidade.* Sep.: Revista do Arquivo Municipal, 166 e 167, 472 pp., ilustr. Divisão do Arquivo Histórico. Secretaria de Educação e Cultura. Prefeitura do Município de São Paulo. São Paulo, 1962.
- MOYA, SALVADOR DE; FOUQUET, CARLOS (Diretores):** *Subsídios Genealógicos. I. Famílias Brasileiras de Origem Germânica.* 224 pp. Publicação conjunta do Instituto Genealógico Brasileiro e do Instituto Hans Staden. São Paulo, 1962.
- NOGUEIRA, ORACY:** *Família e Comunidade (Um estudo Sociológico de Itapetininga).* 541 pp., 16 fotos. Publicações do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Série IV: Sociedade e Educação. Coleção "O Brasil Provinciano". Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1962.
- PALERM, ANGEL:** *Observaciones sobre la Reforma Agraria en Italia.* VIII + 114 pp. Estudios y Monografias, IX. Departamento de Asuntos Sociales. Unión Panamericana. Washington, 1962.
- PIKE, EUNICE; SCOTT, EUGÈNE:** *The Phonological Hierarchy of Marinahua.* Sep.: Phonetica, 8, pp. 1-8. Basileia. Nova Iorque, 1962.
- PIKE, KENNETH L.:** *Practical Phonetics of Rhythm Waves.* Sep.: Phonetica, 8, pp. 9-30. Basileia-Nova Iorque, 1962.
- *Dimensions of Grammatical Constructions.* Sep.: Language, 38, pp. 221-244. 1962.
- RAUTH, JOSE' WILSON:** *Nota arqueológica sôbre a formação de um sambaqui na Ilha das Cobras. Observações gerais de um programa de salvamento.* 8 pp., 3 figs. Departamento de Antropologia. Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Paranaguá. Paranaguá, 1963.
- Schätze aus Thailand. Kunst eines buddhistischen Königreiches. Eine Ausstellung im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln,** E. Februar bis 15. April 1963. 152 pp., 1 Karte, 8 Abb., 8 + 71 Tafeln. Colônia, 1963.
- SCHULTZ, HARALD:** *Lendas dos índios Krahó.* Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 4, pp. 49-169. São Paulo, 1950.
- *A pesca tradicional do pirarucu entre os índios Karajá.* Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 7, pp. 249-255. São Paulo, 1953.



- *Informações sobre os índios do alto Rio Purus*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 9, pp. 181-201, 4 figs. São Paulo, 1955.
- *Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 11, pp. 109-132, 4 figs., 6 pranchas. São Paulo, 1959.
- *Condenação e execução do médico-feiticeiro entre os Krahó*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 12, pp. 185-197. São Paulo, 1960.
- *Hombu. Indian Life in the Brazilian Jungle*. 32 pp., 1 map, frontispiece, 127 photos. Colibri Editôra Ltda. Amsterdam e Rio de Janeiro, 1962.
- SHARMA, ABHIMANYU: *Direct Angle Measure — A New Instrument*. 4 pp., ill. Preview of South Asian Papers on Human Biology, 1. Nova Delhi, 1962.
- SKINNER, LEO E.: *Usila Chinantec Syllable Structure*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 28, pp. 251-255. 1962.
- SWANSON, JR., EARL H.: *Early Cultures in Northwestern America*. Sep.: American Antiquity, 28, pp. 151-158. 1962.
- SWANSON, JR., EARL H.; BUTLER, B. ROBERT: *The First Conference of Western Archaeologists on Problems of Point Typology*. 14 pp. Occasional Papers of the Idaho State College Museum, 10. Pocatello, 1962.
- The Wonder of Man's Ingenuity*. IV + 165 pp. Medelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, 15. E. J. Brill. Leide, 1962.
- TRIMBORN, HERMANN: *Zur Symbolik der Farben in Mythen des alten Peru*. Sep.: Der Mensch und die Künste, Festschrift für Heinrich Lutzeler, pp. 315-320. Verlag L. Schwann. Düsseldorf.
- V. VERSCHUER, O. Frhr.: *Das neue Institut für Humangenetik der Universität Münster/Westf.* Sep.: Homo, 12, pp. 1-8, 6 Abb. 1961.
- *Die Mutationsrate beim Menschen. Forschungen zu ihrer Bestimmung. IV. Mitteilung: Die Häufigkeit krankhafter Erbmerkmale im Bezirk Münster*. Sep.: Zeitschrift für menschliche Vererbungs- und Konstitutionslehre, 36, 383-412, 1 Abb., 1962.
- *Gefährdung des Erbguts — ein genetisches Problem*. 22 pp., 4 Tab. und 13 Abb. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse. Jahrgang 1963, Nr. 3. Wiesbaden.
- WHITE, LESLIE A.: *The Pueblo of Sia, New Mexico*. XII + 358 pp., frontispiece, 55 figs., 11 plates. Bulletin 184. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington, 1962.
- WIESEMANN, URSULA: *Semantic Categories of "Good" and "Bad" in Relation to Kaingang Personal Names*. Sep.: Revista do Museu Paulista, n. s., 12, pp. 177-184. São Paulo, 1960.
- WILBERT, JOHANNES: *Literatura oral y creencias de los indios Goajiro*. Sep.: Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle, XXII, n.º 62, pp. 103-115, ilustr. Caracas.
- WILBERT, JOHANNES (ed.): *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences*. IX + 128 pp. Suppl. Nr. 2. Anthropologica. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas, 1961.
- WILLEKE, O.F.M., FREI VENÂNCIO: *A Praxe Adotada pelos Franciscanos nas Missões entre os Índios (1589-1619)*. Sep.: Vozes de Petrópolis, 57, pp. 270-278. Petrópolis, 1963.
- VAN WYNEN, DONALDO; VAN WYNEN, MABEL GARRARD DE: *Notas Lingüísticas de Bolivia. N.º 6. Fonemas Tacana y Modelos de Acentuación*. Traducción de Dr. Manuel Liendo Lazarte. 32 pp. Publicado por el Instituto



Linüístico de Verano en colaboración con el Ministerio de Educación y Bellas Artes, Oficiáia Mayor de Cultura, Departamento de Arqueología, Etnología y Folklore. Cochabamba, 1962.

ZERRIES, OTTO: *Die völkercundliche Forschungssituation in Südost-Venezuela*. Sep.: Akten des 34. Internationalen Amerikanisten-kongresses, Wien 1960, pp. 75-89, 1 Karte. Viena, 1962.

— *Der Zeremonialstab der Erlanger Sammlung aus Brasilien im Staatlichen Museum für Völkerkunde in München*. Sep.: Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien 1960, pp. 613-620, 1 Abb. Viena, 1962.

— *Eine seltene Keule der Woyawai (Guayana) im Museo Pigorini zu Rom*. Sep.: Tribus, 11, pp. 139-141, 1 Abb. Stuttgart, 1962.

— *Wildbeuter und Jägertum in Südamerika*. Sep.: Paideuma, 8, pp. 98-114, 6 Karten. Wiesbaden, 1962.

## PERIÓDICOS

(1962)

*Abstracts of New World Archaeology*. Vol. II; 1960. Salt Lake City (1961).

*Acta Ethnographica*. Tomo XI, fasc. 1-2; 1962. Budapest.

*América Indígena*. Vol. XXII, n.ºs 1, 2, 3 e 4; 1.º, 2.º, 3.º e 4.º trimestres de 1962. México.

*Amerindia*. N.º 1; 1962. Montevideo.

*Anais do Museu Paulista*. Tomo XV; 1961. São Paulo.

*Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Tomo XIV (N.º 43 de la Colección); 1961. México (1962).

*Anthropologica*. N. S., vol. IV, n.º 1; 1962. Ottawa.

*Anthropological Quarterly*. Vol. 35, n.ºs 1-4; janeiro, abril, julho e outubro de 1962. Washington.

*Anthropos*. Vol. 56, fasc. 5-6; 1961. Posieux. Vol. 57, fasc. 1-2; 1962. St. Augustin.

*Archiv für Völkerkunde*. Vol. XV; 1960. Viena.

*Archives Suisses d'Anthropologie Générale*. Tomo XXVI; 1961. Genebra.

*Baessler-Archiv*. N. S., vol. IX (XXXIV), fasc. 2; 1961. Berlim.

*Blumenau em Cadernos*. Tomo IV, n.º 12; dezembro de 1961. Tomo V, n.ºs 1-5; de janeiro a maio de 1962. Blumenau.

*Boletim Alagoano de Folclore*. Ano IV, n.ºs 1-2; 1959. Maceió.

*Boletim Baiano de Geografia*. Ano I, n.º 4; março de 1961. Salvador.

*Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Vol. XVI, n.ºs 63 e 64; julho e outubro de 1961. Vol. XVII, n.ºs 65 e 66; janeiro e abril de 1962. Bissau.

*Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. N.º 9; 1960. Recife.

*Boletim do Museu Nacional*. Nova Série. Antropologia, n.º 20; 1962. Rio de Janeiro.

*Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. N. S., Antropologia, n.ºs 11-17; 1961. Belém.

*Boletim Paulista de Geografia*. N.ºs 37 e 38; março e julho de 1961. São Paulo.

*Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. Vol. XXI-XXII, parte 2; 1958-1959. México, 1962.

*Boletín de la Biblioteca Nacional*. Ano XV, n.º 21; 1.º trimestre de 1962. Lima.

*Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico*. Vol. VI, Miscelanea 3; 1962. Vol. VII. Etno-lingüística 7; 1962. Assunção.



- Boletín del Instituto de Folklore*. Vol. IV, n.ºs 1 e 2; dezembro de 1961 e julho de 1962. Caracas.
- Boletín INAH*. N.º 6; outubro de 1961. N.ºs 7 e 8; março e junho de 1962. México.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. N.ºs 23 e 24; março e setembro de 1962. Genebra.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Ano VII, n.º 26; outubro-dezembro de 1961. Ano VIII, n.º 27; janeiro-março de 1962. México.
- Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*. N.º 2; 1961. Buenos Aires.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 143-154; de novembro de 1961 a outubro de 1962. Madrid.
- Educação e Ciências Sociais*. Ano VI, vol. 9, n.º 18; setembro-dezembro de 1961. Rio de Janeiro.
- Estudios Americanos*. Vol. XX, n.ºs 103-105; julho-agosto, setembro-outubro e novembro-dezembro de 1961. Vol. XXI, n.ºs 106-108; janeiro-fevereiro, março-abril e maio-junho de 1962. Sevilha.
- Estudos Ultramarinos*. N.ºs 3 e 4; 1961. N.º 1; 1962. Lisboa.
- Ethnology*. Vol. I, n.ºs 1, 2, 3 e 4; janeiro, abril, julho e outubro de 1962. Pittsburgh.
- Expedition*. Vol. 4.º, n.º 1; 1961; vol. 4.º, n.ºs 2, 3 e 4; 1962. Filadélfia.
- Folia Antropológica*. N.º 3; 1962. Caracas.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 35, n.º 12; dezembro de 1961. Ano 36, n.ºs 1-10; de janeiro a outubro de 1962. Berlim.
- Homo*. Vol. XII, n.ºs 2-3 e 4; 1961. Vol. XIII, n.ºs 1-2; 1962. Göttingen.
- Humanitas*. Vol. II, n.º 2; 1961. Vol. III, n.º 1; 1962.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*. Vol. XIX; 1962. Leipzig.
- Journal de la Société des Américanistes*. N. S., tomo L; 1961. Paris.
- Kriterion*. Vol. XIV, n.ºs 55-56 e 57-58; janeiro-junho e julho-dezembro de 1961. Belo Horizonte.
- La Palabra y el Hombre*. N.º 20; outubro-dezembro de 1961. N.ºs 21, 22 e 23; janeiro-março, abril-junho e julho-setembro de 1962. Xalapa.
- Memórias e Trabalhos do Instituto de Investigação Científica de Angola*. Vol. 2 (Estudos Etnográficos, I); 1960. Luanda.
- Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen*. Ano 12; n.º 1; janeiro-março de 1962. *Zeitschrift für Kulturaustausch*. Ano 12, n.ºs 2-3; 1962. Stuttgart.
- Paideuma*. Vol. VII, n.º 8; novembro de 1961. Vol. VIII, n.º 1; julho de 1962. Wiesbaden.
- Perú Indígena*. Vol. IX, n.ºs 20 e 21; janeiro-junho de 1961. Lima.
- Pesquisas*. História, n.ºs 14 e 15; Antropologia, n.ºs 11 e 12; Botânica, n.ºs 11-14; Zoologia, n.ºs 9-12; Communications, 2. 1961. Porto Alegre.
- Recherches Sociographiques*. Vol. II, n.ºs 2 e 3-4; abril-junho e julho-dezembro de 1961. Québec.
- Relações Humanas*. Ano IV, n.º 12; dezembro de 1961. São Paulo.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos*. N.ºs 13 e 14; janeiro e julho de 1962. Belo Horizonte.
- Revista Brasileira de Geografia*. Ano XXIV, n.º 1; janeiro-março de 1962. Rio de Janeiro.
- Revista Científica de Investigaciones del Museo de Historia Natural de San Rafael (Mendoza)*. Tomo I, n.º 3; dezembro de 1961. São Rafael.
- Revista Colombiana de Antropología*. Vol. X; 1961. Bogotá.



- Revista da Universidade de Minas Gerais*. N.º 1; janeiro de 1962. Belo Horizonte.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. III, n.º 10; julho-dezembro de 1961. São José.
- Revista de História*. Ano XII, vol. XXIII, n.º 48; outubro-dezembro de 1961. Ano XIII, vol. XXIV, n.º 49; janeiro-março de 1962. São Paulo.
- Revista del Instituto Técnico Administrativo del Trabajo*. N.º 15; setembro-dezembro de 1961. N.ºs 16 e 17; janeiro-abril e maio-agosto de 1962. México.
- Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil*. Vol. 1.º, n.º 1; janeiro-junho de 1962. Rio de Janeiro.
- Revista del Museo Nacional*. Tomo XXX; 1961. Lima.
- Revista do Museu Paulista*. N. S., vol. XII; 1960. São Paulo.
- Revista Interamericana de Ciencias Sociales*. 2a. época, vol. I, n.º 3; 1962. Washington.
- Revista Mexicana de Sociología*. Vol. XXIV, n.º 1; janeiro-abril de 1962. México.
- Rivista di Antropologia*. Vol. XLVIII; 1961. Roma.
- Rivista di Etnografia*. Vol. XV; 1961. Nápoles.
- Sociologia*. Vol. XXIV, n.ºs 1, 2 e 3; março, junho e setembro de 1962. São Paulo.
- Sociological Abstracts*. Vol. 9, n.º 5; janeiro-dezembro de 1961 (Índice). Vol. 10, n.ºs 1-5; janeiro, março, julho e setembro de 1962. Nova Iorque.
- Tebiwa*. Vol. 4.º, n.º 2; 1961. Vol. 5.º, n.º 1; 1962. Pocatello.
- The Florida Anthropologist*. Vol. I, n.ºs 3-4; nov. de 1948. Vol. II; 1949. Vol. III; 1950. Vol. IV; 1951. Vol. V; 1952. Vol. VI, n.ºs 1, 2 e 3; março, junho e set. de 1953. Vol. VII, 1954. Vol. VIII, 1955. Vol. IX, 1956. Vol. X, 1957. Vol. XI, n.ºs 1, 3 e 4; fev., set. e dez. de 1958. Vol. XII, 1959. Vol. XIII; 1960. Vol. XIV; 1961. Vol. XV, n.ºs 1, 2 e 3; março, junho e set. de 1962.
- The Japanese Journal of Ethnology*. Vol. 26, n.ºs 2 e 3; 1962. Tóquio.

## (1.º semestre de 1963)

- Acta Ethnographica*. Tomo XI; fasc. 1-2 e 3-4; 1963. Budapest.
- Acta Praehistorica*. III-IV; 1959-1960. Buenos Aires.
- América Indígena*. Vol. XXIII, n.ºs 1 e 2; janeiro e abril de 1963. México.
- América Latina*. Ano V, n.ºs 3 e 4; julho-setembro e outubro-dezembro de 1962. Rio de Janeiro.
- Anais do Museu Histórico Nacional*. Vol. XI; 1950. Rio de Janeiro (1960).
- Anais do Museu Paulista*. Tomo XVI; 1962. São Paulo.
- Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo XVI; 1961. São Paulo.
- Anuário Bibliográfico Peruano de 1955-1957*. Lima (1961).
- Anuário Indigenista*. Vol. XXII; 1962. México.
- Anthropologica*. N. S., vol. IV, n.º 2; 1962. Ottawa.
- Anthropological Quarterly*. Vol. 36, n.º 1; janeiro de 1963. Washington.
- Antropológica*. N.º 11; 31 de agosto de 1962. Caracas.
- Archiv für Völkerkunde*. Band XVI; 1961. Viena.
- Baessler-Archiv*. N. F., Band X, Heft 1; 1962. Berlim.
- Bibliografia Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 7; 1960. Rio de Janeiro.
- Blumenau em Cadernos*. Tomo V, n.ºs 6-10 e 11-12; junho-outubro e novembro-dezembro de 1962. Tomo IV, n.º 1; 1963. Curitiba.
- Boletim Baiano de Geografia*. Ano II, n.ºs 5 e 6; julho-setembro de 1961. Salvador.
- Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Vol. XVII, n.ºs 67 e 68; julho e outubro de 1962. Bissau.



- Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. N. S., Antropologia, n.º 18; 13 de dezembro de 1962. Belém.
- Boletín de la Biblioteca Nacional*. Ano XV, n.º 22; 2.º trimestre de 1962. Lima.
- Boletín del Instituto de Antropología*. Vol. II, n.º 8; 1962. Medellín.
- Boletín del Instituto de Folklore*. Vol. IV, n.º 3; abril de 1963. Caracas.
- Boletín INAH*. N.ºs 9 e 10; setembro e dezembro de 1962. México.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. N.º 25, março de 1963. Genebra.
- Bulletino di Paletnologia Italiana*. N. S., XIII, vol. 69-70; 1960-61. Roma.
- Chasopis Moravského Musea*. XLV; 1961. XLVII; 1962. Brno.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Ano VIII, n.ºs 28 e 29; abril-junho e julho-setembro de 1962. México.
- Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa*. Vol. VII, fasc. 5.º; 1961. Vol. VII, fasc. 6.º; 1962. Coimbra.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 155 a 159; de novembro de 1962 a março de 1963. Madrid.
- Educação e Ciências Sociais*. Ano VII, vol. 10, n.º 19; janeiro-abril de 1962. Rio de Janeiro.
- Estudos Ultramarinos*. N.ºs 3 e 4; 1962. Lisboa.
- Ethnology*. Vol. II, n.ºs 1 e 2; janeiro e abril de 1963. Pittsburgh.
- Expedition*. Vol. 3, n.º 1; outono de 1962. Filadélfia.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 36, n.ºs 11 e 12; novembro e dezembro de 1962. Ano 37, n.ºs 1-4; de janeiro a abril de 1963. Berlim.
- Geográfica*. Ano XII, n.º 13; abril de 1963. São Paulo.
- Homo*. Band XIII, Heft 3; 1962. Göttingen.
- Humanitas*. Vol. III, n.º 2; 1962. Quito.
- La Palabra y el Hombre*. N.º 24; outubro-dezembro de 1962. Índices 1957-1962. Xalapa.
- La Torre*. Ano IX, n.ºs 35-36; julho-dezembro de 1961. Ano X, n.º 37; janeiro-março de 1962. São João de Pôrto Rico.
- Mitteilungen der Arbeitsgruppe Anthropologie der Biologischen Gesellschaft in der DDR*. N.ºs 3 e 4; 1962. Berlim.
- Paideuma*. Band VIII, Heft 2; dezembro de 1962. Frankfurt am Main.
- Recherches Sociographiques*. Vol. III, n.ºs 1-2; janeiro-agosto de 1962. Laval.
- Regio Basiliensis*. Band III, Heft 1 und 2; 1962. Basileia.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos*. N.º 15; janeiro-julho de 1963. Belo Horizonte.
- Revista Brasileira de Geografia*. Ano XXIV, n.ºs 2 e 3; abril-junho e julho-setembro de 1962. Rio de Janeiro.
- Revista Colombiana de Folclor*. Segunda Época, vol. II, n.º 6; 1961. Vol. II, n.º 7; 1962. Bogotá.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. III, n.º 11; junho de 1962. São José de Costa Rica.
- Revista de História*. Vol. XIII, n.ºs 50, 51 e 52; abril-junho, julho-setembro e outubro-dezembro de 1962. São Paulo.
- Revista del Instituto de Antropología*. Tomo I; 1959. Rosario.
- Revista Mexicana de Sociología*. Vol. XXIV, n.º 2; maio-agosto de 1962. México.
- Revista de Psicologia Normal e Patológica*. Ano VII, n.º 4; outubro-dezembro de 1961. Ano VIII, n.ºs 1-4; janeiro-dezembro de 1962. São Paulo.
- Sociologia*. Vol. XXIV, n.º 4; dezembro de 1962. Vol. XXV, n.º 1; março de 1963. São Paulo.



- Sociological Abstracts*. Vol. 10, n.º 6; novembro de 1962. Nova Iorque.
- Tebirwa*. Vol. 5, n.º 2; 1962. Pocatello.
- The Florida Anthropologist*. Vol. XV, n.º 4; dezembro de 1962. Miami.
- The Hispanic American Historical Review*. Vol. XLIII, n.º 1; fevereiro de 1963. Durham.
- The Japanese Journal of Ethnology*. Vol. 26, n.º 4; setembro de 1962. Vol. 27, n.º 1; dezembro de 1962. Tóquio.
- Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Vol. XIX, fasc. 1; 1963. Porto.
- Tribus*. N.º 11; novembro de 1962. Stuttgart.
- Zeitschrift für Kulturaustausch*. Ano 12, n.º 4; 1962. Ano 13, n.º 1; 1963. Stuttgart.







COLEÇÃO DA REVISTA DE ANTROPOLOGIA

1

FRANCISCO S. G. SCHADEN

ÍNDIOS, CABOCLOS E COLONOS

Páginas de Etnografia, Sociologia e Folclore

*Sumário*

Música e dança entre os índios do Brasil. Erva Santa. O pão dos índios. Sobre a história da batatinha. O mito do Sumé. O Herói das Sextas-Feiras. Lôbos e lobisomens. A Iara e a Loreley. Cobra de fogo. O macauã. Luz e calor. O cacique Doble e sua horda. Xoklêng e Kaingâng. Observações sociológicas numa comunidade teuto-brasileira. Magia e crenças populares numa comunidade teuto-brasileira.

Preço: Cr\$ 500,00  
(Exterior: US\$ 2.00)

---

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA

PUBLICACIÓN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO

Torre de Humanidades, Ciudad Universitaria. Villa Obregón 20, D. F.

Director:

LUCIO MENDIETA Y NÚÑEZ

Doctor en Derecho

La Universidad Nacional Autónoma de México publica un número de la **Revista Mexicana de Sociología**, cada cuatro meses. Precio del ejemplar \$7.00. — Números atrasados \$7.50



