

Revista de Antropologia

SUMÁRIO

EGON SCHADEN: Pioneiros alemães da exploração etnológica do Alto Xingu	1
RENATE B. VIERTLER: A vaca louca: tendências do processo de mudança sócio-cultural entre os Bororo-MT	19
BARTOLOMEU MELIÀ, S. J.: A terra sem mal dos Guarani ..	33
SCOTT WILLIAM HOEFLE: O sertanejo e os bichos — cognição ambiental na zona semi-árida nordestina	47
CARLOS RODRIGUES BRANDÃO: Bichos, brancos e negros em Pirenópolis	75
KABENGELE MUNANGA: Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades	109
RUBEN GEORGE OLIVEN: A antropologia e a diversidade cultural no Brasil	119
DENNIS WERNER: A evolução da organização social humana ..	141
COMUNICAÇÕES	165
NOTICIÁRIO	199
IN MEMORIAM	201
BIBLIOGRAFIA	207

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: — Prof. Dr. Roberto Leal Lobo e Silva Filho

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Ruy Laurenti

Secretária Geral: — Prof^a. Dr^a. Lor Cury

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: — Prof. Dr. Adilson Avansi de Abreu

Vice-Diretor: — Prof. Dr. Izidoro Blikstein

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof^a. Dr^a. M. Manuela Carneiro da Cunha

Suplente: Prof^a. Dr^a. Paula Montero

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira.

Conselho Editorial: Hunaldo Beiker, Lux Vidal, Liana S. Trindade, Renate Brigitte Viertler, Amadeu D. Lanna, Eunice Ribeiro Durham, José Guilherme C. Magnani e M. Manuela L. Carneiro da Cunha.

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

Revista de Antropologia

Publicação do Departamento de Antropologia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas — Universidade de São Paulo.

Volume 33

SÃO PAULO
1990

ISSN 0034 - 7701

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

Conselho Editorial: Hunaldo Beiker, Lux Vidal, Liana S. Trindade, Renate Brigitte Viertler, Amadeu D. Lanna, Eunice Ribeiro Durham, José Guilherme C. Mangnani e M. Manuela L. Carneiro da Cunha.

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

ÍNDICE

EGON SCHADEN: Pioneiros alemães da exploração etnológica do Alto Xingu	1
RENATE B. VIERTLER: A vaca louca: tendências do processo de mudança sócio-cultural entre os Bororo-MT	19
BARTOLOMEU MELIÀ, S.J.: A terra sem mal dos Guarani	33
SCOTT WILLIAM HOEFLE: O sertanejo e os bichos - cognição ambiental na zona semi-árida nordestina	47
CARLOS RODRIGUES BRANDÃO: Bichos, brancos e negros em Pirenópolis.....	75
KABENGELE MUNANGA: Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades	109
RUBEN GEORGE OLIVEN: A antropologia e a diversidade cultural no Brasil	119
DENNIS WERNER: A evolução da organização social humana	141

COMUNICAÇÕES

Cartas de Curt Nimuendajú a Carlos Estêvão de Oliveira (Sandra de la Torre e Antonio Sergio A. Damy)	165
A nova Constituição e a situação do negro brasileiro (Teófilo de Queiroz Jr.).....	187
As funções do Divino: A festa do Divino Espírito Santo, em Alcântara, Maranhão (Pedro Braga dos Santos).....	191

NOTICIÁRIO

Dr. Egon Schaden: Professor emérito da USP (João Baptista Borges Pereira).....	199
--	-----

IN MEMORIAM

Arthur Napoleão Figueiredo (1923-1989) — (Raymundo Heraldo Maués).....	201
Ruy Coelho (1920-1990) — (Teófilo de Queiroz Jr.).....	205

BIBLIOGRAFIA

MARIA DE LOURDES BANDEIRA: <i>Território Negro em Espaço Branco</i> . (Olga R. N. de Souza)	207
ORACY NOGUEIRA: <i>Tanto preto quanto branco</i> . (Helmy M. Manzochi).....	208
MIRIAM NICOLAU FERRARA: <i>A Imprensa Negra Paulista</i> . (Ricardo A. Ferreira).....	210
SOLANGE MARTINS C. DE LIMA: <i>O negro na televisão de São Paulo: um estudo de relações raciais</i> . (Miriam N. Ferrara).....	212
MOVIMENTOS SOCIAIS URBANOS, MINORIAS ÉTNICAS E OUTROS ESTUDOS: (Ciências Sociais Hoje, 2) (Regina P. Pinto).....	213
BARTOLOMEU MELIÀ, MARCOS V. DE A. SAUL, VALMIR F. MURARO: <i>O Guarani – uma bibliografia etnológica</i> . (Erasmus d'A. Magalhães).....	216
BERTA G. RIBEIRO: <i>O Índio na Cultura Brasileira</i> . (Oracy Nogueira)	218
CLÓVIS MOURA: <i>Sociologia do Negro Brasileiro</i> . (Zezito de Araújo).....	220

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 33

1990

ARTIGOS

PIONEIROS ALEMÃES DA EXPLORAÇÃO ETNOLÓGICA DO ALTO XINGU

Egon Schaden

(Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo)

Até o último quartel do século dezenove, a região do Alto Xingu, no Brasil central, era terra incógnita. O primeiro a percorrê-la, em 1884, foi o médico psiquiatra Karl von den Steinen, em companhia de seu primo Wilhelm von den Steinen, desenhista e pintor, e do geógrafo e astrônomo Otto Clauss. Outras quatro expedições alemãs se dirigiram para lá nos anos seguintes, com o objetivo principal de explorar a área do ponto de vista etnológico. Da segunda, em 1887, também chefiada por Karl von den Steinen, participaram, além de Wilhelm von den Steinen, o antropólogo Paul Ehrenreich e o geógrafo Peter Vogel. As duas seguintes, em 1896 e 1898, estiveram a cargo de Herrmann Meyer. Teve ele como companheiros de viagem, respectivamente, Karl Ranke, antropólogo, e Theodor Koch-Grünberg, que mais tarde se tornaria célebre por suas pesquisas etnológicas e lingüísticas na Amazônia setentrional. Em 1901, o território foi percorrido por Max Schmidt. A essa fase pioneira da presença alemã no Alto Xingu seguiu-se um longo interstício até o ano de 1926, quando Max Schmidt empreendeu a sexta expedição. A sétima, de Günther Hartmann, realizou-se em 1983.

Não se fará aqui o histórico dessas explorações. O que se pretende é pôr em relevo o alcance dos resultados das cinco primeiras, apontar algumas das principais tarefas científicas a serem cumpridas e, sobretudo, chamar a atenção

para a urgência — ante a rápida transformação pela qual passa toda a Amazônia — de se intensificarem as pesquisas na área. Seria desejável que os etnólogos alemães retomassem, de maneira decidida, o programa de estudos iniciado pelos pioneiros de que aqui se fala.

Karl von den Steinen descobriu no Alto Xingu um quadro étnico *sui generis*: em território bastante restrito e relativamente isolado conviviam, em peculiar simbiose cultural, grupos dos quatro maiores troncos lingüísticos do Brasil indígena, isto é, dos Tupí, Karaíb, Aruák e Jê, além de uma tribo de fala isolada, os Trumái. Essas populações, cada qual mantendo a sua identidade, e a ela se aferrando obstinadamente, haviam constituído, por um processo que até hoje ninguém conseguiu explicar de maneira convincente, uma espécie de confederação. Eram, ademais, portadoras de uma cultura relativamente uniforme.

As mencionadas expedições trouxeram apreciável acervo de conhecimentos sobre os aborígenes. Mas não só isso. Ampliaram o horizonte da etnologia brasileira e imprimiram novos rumos às pesquisas. Mais ainda: fizeram surgir uma nova imagem científica do índio. Destarte se corrigiram umas tantas distorções que vinham dos tempos de Alexander von Humboldt, do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied e, sobretudo, do grande Karl Friedrich Philipp von Martius, cujo papel decisivo no lançamento das bases para a investigação sistemática das línguas e culturas aborígenes brasileiras aliás ninguém jamais porá em dúvida. Embora caracterizando o mundo indígena brasileiro como constituído de tribos decadentes e degeneradas, de um *mixtum compositum* ou, como ele diz, de uma *colluvies gentium*, isto é, de um conjunto de grupos humanos em fluxo contínuo e, por isso, refratários a toda e qualquer classificação, deu substancial contribuição no empenho de se encontrar um mínimo de ordem no emaranhado de línguas e culturas. Mas foi a Karl von den Steinen e a Paul Ehrenreich que coube o mérito de propor um esquema classificatório válido ainda hoje em suas linhas fundamentais. Partiram eles, como não poderia deixar de ser, do levantamento e da criteriosa análise de vocabulários e textos para a determinação do parentesco de culturas. Isto é, puseram a lingüística a serviço da etnologia.

É preciso, pois deixar bem claro que as expedições pioneiras ao Alto Xingu não foram apenas de importância capital para o conhecimento da área, mas de todo o Brasil indígena. Foi por isso que Roquette-Pinto chegou a a firmar que a obra de von den Steinen refundiu as bases da etnologia brasileira. Quais são essas bases? Antes de mais nada, por certo, a classificação das tribos, em especial a sua situação no quadro geral dos idiomas.

Aliás, um dos estudos mais significativos da etnologia sul-americana dos anos de que aqui nos ocupamos é um texto de Paul Ehrenreich, publicado em 1891, sobre a classificação, as migrações e a distribuição espacial das populações nativas do Brasil. Trata-se de uma síntese e interpretação magistral dos dados

então disponíveis. Escrito há quase um século, o artigo contém, como não podia deixar de ser, afirmações e conjeturas que em virtude de pesquisas posteriores tiveram de ser descartadas. Mas por muito tempo serviu de ponto de apoio e quadro de referência para a formulação de problemas a serem investigados não só com relação ao Alto Xingu, mas de todo o território brasileiro.

*

* *

Convém que a esta altura nos detenhamos com um problema a um tempo etnolingüístico e etno-histórico a que Karl von den Steinen e, em parte, também Paul Ehrenreich se dedicaram com particular empenho. Trata-se da situação do idioma Bakairí no grande tronco Karaíb e da provável rota migratória dos avoengos dos Bakairí pelo continente sul-americano.

Já no final do século dezoito o grupo lingüístico Karaíb fora reconhecido por Hervás, a quem se deve a primeira tentativa de elaborar uma classificação menos sumária dos idiomas indígenas do Novo Mundo. Mais tarde, d'Orbigny, von Martius, Baptista Caetano e outros passaram a considerá-lo, sobre a base de uma argumentação um tanto nebulosa, como integrante do conjunto de línguas Tupí. Von den Steinen, apoiado sobretudo em suas próprias pesquisas de campo em seus magistrais estudos comparativos, corroborados em alguns pontos por material colhido por Ehrenreich, o restabeleceu de maneira concludente como grupo distinto ou autônomo. Foi um passo decisivo na lingüística sul-americana, mas também na definição do quadro etnográfico.

É um dos exemplos. Outro é o da delimitação do grupo Aruák, para a qual continuam valendo os critérios propostos por von den Steinen. Outro, ainda, o que diz respeito aos idiomas Tukáno, em cuja caracterização e descrição se destacaria depois Koch-Grünberg, que, como é notório, teve as suas primeiras experiências de pesquisa no Alto Xingu.

Alguns anos depois de sua segunda viagem, Karl von den Steinen publicou um volume substancial sobre o Bakairí, uma das línguas Karaíb do Alto Xingu. Seu principal informante, um índio semicivilizado, o acompanhou em ambas as expedições e lhe forneceu copioso material. Com este o pesquisador produziu uma obra de mais de quatrocentas páginas, que continua sendo, apesar de todos os progressos da lingüística moderna, uma das mais importantes sobre um idioma indígena do Brasil.

O objetivo fundamental era obter clareza sobre as migrações das tribos Karaíb e explicar o estreito parentesco do Bakairí especialmente com o Chayma e o Kumanagoto, as línguas Karaíb mais setentrionais do continente sul-americano.

O autor chegou à convicção de que o Bakairí, o idioma mais meridional do grande grupo, era também o mais primitivo. defendeu a tese de que os Karaíb tiveram o Brasil central como ponto de partida de suas migrações, dirigindo-se para o norte. Para sua argumentação, pareceu-lhe prioritária a tarefa de reconstituir pela análise comparativa a língua matriz de que se originaram os sistemas do grande tronco. Embora o interesse etnológico estivesse em primeiro plano, procurou, como declara, conduzir o trabalho, de maneira objetiva, em termos estritamente lingüísticos. Somente depois disso caberia investigar em que região teria vivido o povo que falava essa protolíngua. Na comparação, sobretudo léxica, de seu material com o que se reunira durante séculos sobre outros idiomas Karaíb centro e sul-americanos, chegou à conclusão, entre outras, de que a transformação dos idiomas em confronto obedece a rígidas leis fonéticas, responsáveis por correspondências, o que, porém, não quer dizer coincidências. Conseguiu, enfim, estabelecer, em suas linhas fundamentais, o caráter da língua que teria sido o proto-karaíb, sem pretender, evidentemente, reconstituí-la.

Hoje se considera obsoleta e insatisfatória a técnica de pesquisa lingüística usada por von den Steinen, que, aliás, tinha plena consciência das limitações e dos perigos da comparação léxica a que teve de recorrer pela própria natureza do material disponível. Não obstante, o resultado principal a que chegou e que diz respeito ao caráter arcaico dos idiomas Karaíb que encontrou no Alto Xingu continua válido e tem sido corroborado por estudos feitos nas últimas décadas. É bom mencionar também que a serenidade, por todos reconhecida, com que apresenta e examina o seu material confere a este um valor permanente. E diga-se, ainda, que foi dos primeiros, se não o primeiro, a publicar *ipsis verbis* textos míticos Karaíb com cuidadosa tradução interlinear.

O sábio tinha em mira, como foi dito, a comprovação de uma hipótese de interesse etnológico, a de que o centro de dispersão dos Karaíb estaria situado no coração geográfico da América do Sul, ou seja, na área das cabeceiras do Madeira, do Tapajós ou, talvez, do Alto Xingu. O encontro, por Paul Ehrenreich, dos Apiaká, tribo Karaíb do baixo Tocantins, ou seja, mais ou menos a meio caminho na suposta rota para as Guianas, foi recebido como argumento decisivo a favor da suposição. Ainda mais porque, de acordo com Ehrenreich, a língua Apiaká, se situava "no meio" entre o Bakairí e o Galibí e porque, segundo a tradição oral dos Apiaká, eles se haviam dirigido para o norte em consequência das lutas que lhes moviam os Suyá, notoriamente a mais agressiva das tribos do Alto Xingu. Sobre base mais ampla e com extraordinário brilho, von den Steinen retoma a discussão do tema em sua grande obra sobre a segunda viagem, insistindo na localização meridional da "pátria primitiva" dos Karaíb. Estudos posteriores vieram demonstrar que a hipótese devia ser abandonada. Nem por isso havemos, porém, de esquecer o aspecto positivo de todo esse esforço. O mérito principal talvez seja o grande impulso dado à comparação sistemática e

metódica de línguas índias sul-americanas entre si aparentadas, no intuito de se chegar a uma visão mais adequada da realidade etnolingüística e, por isso mesmo, também etno-histórica. E ninguém deixará de levar em conta, para uma justa apreciação, que naquela época não se cogitava sequer de conceitos hoje corriqueiros e de métodos tais como, para dar um exemplo apenas, o da glotocronologia, familiares aos que hoje em dia tratam desses assuntos.

Ainda no início deste século, a etnologia era vista como a ciência que devia, na medida do possível, remontar aos primórdios da humanidade, a fim de investigar a origem da cultura e descrever os estágios do processo evolutivo que teria levado à emergência das "altas culturas" ou civilizações.

Daí o extraordinário interesse despertado pela descoberta, no centro da América do Sul, de povos que viviam, como se costuma dizer, na "idade da pedra" e que, portanto, seriam representantes vivos da infância cultural do gênero humano. Não se há de estranhar, por isso, que na obra-prima de Karl von den Steinen, o clássico volume em que apresenta os resultados da segunda expedição, ocupem lugar de destaque os problemas ligados à origem e à evolução da cultura. De uma forma ou de outra, o espírito carismático de Adolf Bastian pairava sobre toda uma geração de pesquisadores. Assinale-se, não obstante, que, ao contrário de von den Steinen, os demais pouco se preocupavam em interpretar à luz de postulados teóricos suas observações entre os nativos. Em consonância com a visão evolucionista, a origem dos mais variados aspectos da cultura material e não-material se impõe na obra do mestre como tema, por assim dizer, recorrente e reiterativo das reflexões. E, devido a sua formação de psiquiatra, é compreensível a tendência de discutir os problemas em termos predominantemente psicológicos, ou seja, com vista à mentalidade peculiar a um certo estágio cultural. Nas tribos xinguanas esta não podia ser outra senão a do primitivo coletor e caçador, já que, no entender do etnólogo, essas populações, embora tendo adotado o cultivo da mandioca e de outras plantas, pensavam, interpretavam o mundo e reagiam não como lavradores, mas como grupos de economia rudimentar ainda puramente extrativa.

Hoje se fala muito em etno-história do Alto Xingu. Como quer que seja, ninguém logrou ainda dizer de que maneira veio afinal a configurar-se o que – com as devidas ressalvas, como sabemos, – se chama de cultura alto-xinguanas. Vários dos fatores que atuaram no decorrer do tempo, uns mais, outros menos óbvios, de há muito foram apontados pelos estudiosos, mas não há dúvida de que estamos longe de uma explicação convincente do processo como um todo. E talvez seja tarde para a reconstituição, uma vez que as transformações dos últimos decênios têm sido tais que muita coisa se perdeu para sempre.

Na medida do possível deverão, no entanto, submeter-se a uma apreciação crítica sobre a base dos elementos ainda disponíveis, quer as hipóteses e conjecturas dos primeiros exploradores, quer as de pesquisadores modernos, como por exemplo, a de Gerhard Baer, segundo a qual as tribos Aruák e os Bakairí teriam chegado ao Alto Xingu em época muito recente, nos séculos XVII e XVIII, as do grupo Tupí apenas no final desse período e depois deles os Trumái. Diante da questão de saber como foi possível constituir-se em tão pouco tempo o fundo comum das culturas da área, Baer lembra a probabilidade de já ter havido maior ou menor aculturação entre as tribos antes de se estabelecerem no Alto Xingu, que o etnólogo brasileiro Eduardo Galvão chamou de área de compressão cultural.

Um dos aspectos mais intrigantes do problema continua sendo o das manifestações específicas ou, digamos, distintivas, de aspectos e elementos que na esfera da cultura material como da não-material marcam de maneira inequívoca o surto de inovações oriundos da interação de sistemas-de-vida originariamente bastante heterogêneos.

E como podiam, pergunta-se, tribos de tão diversa extração, mantendo cada qual o seu idioma, abdicar em apenas dois ou três séculos de marcantes tradições milenares pelo simples fato de partilharem uma situação similar, de adaptação a um novo ambiente natural e de oposição a grupos hostis que os assolavam de todos os lados e de, por isso mesmo, estarem obrigados a encontrar um equilíbrio razoável entre a agressividade e a coexistência pacífica que se impunha?

É claro que a adaptação de seus sistemas sócio-económicos às condições geográficas da região por si só não explica o denominador comum das culturas.

*

* *

Em 1936, Fritz Krause, um dos mais diligentes entre os que estudaram culturas indígenas do Brasil, apresentou em Leipzig, à reunião anual da Sociedade de Etnologia, um interessante trabalho sobre as tarefas de pesquisa na região das nascentes do Xingu. É, em síntese, uma visão dos problemas etnológicos da área, tal como nô-la deixaram os primeiros exploradores. Decorrido meio século, valeria talvez a pena examinar detidamente o texto e verificar em que medida o desiderato foi cumprido e quais os problemas que continuam a desafiar-nos. Restrinjo-me aqui a alguns pontos que considero capitais.

Krause, que publicou uma obra volumosa sobre os resultados de sua expedição ao Araguaia, onde estudou principalmente os Karajá e seus parentes

Xavajé, nunca estivera no Xingu, mas tinha a sua disposição, no Museu de Etnologia de Leipzig, os arquivos de Wilhelm von den Steinen e Herrmann Meyer, como também uma grande coleção etnográfica colhida por este último entre os índios xinguanos. Escreveu uma série de trabalhos baseados no estudo desse copioso material, de coleções existentes em outros museus, principalmente no de Berlim, e das obras e artigos dos primeiros exploradores.

Quanto às tarefas de pesquisa que enumera, refere-se em primeiro lugar ao estudo dos deslocamentos espaciais das tribos xinguanas. Em conexão com isso, considera importante indagar a época em que se teria dado o povoamento da área, assunto, aliás, atrás mencionado e discutido nas últimas décadas por vários autores, sem que até hoje se tenha chegado a elucidá-lo.

A seguir, trata da caracterização do Alto Xingu como "província cultural". Relaciona as tribos existentes e indica a sua distribuição pelo território. Destacando os Trumái e os Suyá como pertencentes a outra "província", levanta a questão de saber em que medida os primeiros chegaram a assimilar-se ao padrão cultural da região.

Após referir-se à necessidade de pesquisar melhor as diferenças entre os tipos físicos das etnias, salienta como fundamental a necessidade de explicar como é possível tribos tão diferentes serem possuidoras de uma "cultura comum". De uma forma ou de outra, o problema já intrigara a Karl von den Steinen, a Meyer e a Schmidt e continua intrigando a quantos encaram em conjunto o quadro etnológico do Alto Xingu. A resposta à pergunta depende, é claro, antes de mais nada, do conceito que se tenha de "cultura comum", da ênfase que se queira dar, quer às semelhanças, quer às diferenças nos sistemas de vida das tribos. A questão da homogeneidade e da heterogeneidade do quadro cultural do Alto Xingu ainda deverá ser objeto de muita pesquisa. Quanto a Krause, menciona ele, com sobeja razão, como possíveis ou prováveis fatores da aculturação entre as etnias as relações, predominantemente pacíficas, entre as tribos da área, como também o comércio intertribal. Insiste em que ambos os fatores e os seus resultados devem ser investigados em maior profundidade.

Boas contribuições sobre o problema foram, aliás, fornecidas por autores mais recentes, entre elas as de Eduardo Galvão, que em importante estudo de 1953 resumiu as conclusões a que chegou após dois períodos de intensivo trabalho entre os índios da região.

Citemos *ipsis verbis* as frases incisivas com que Krause volta à carga: "Cumprido, ademais, investigar em que é que, afinal, consiste o caráter homogêneo dessa cultura. Para tanto, impõe-se a análise da cultura das diferentes tribos dessa província cultural, bem como a comparação com a de outras províncias, vizinhas.

de que se trata aqui de uma cultura bastante homogênea". Diante disso, considera necessário que se pesquisem em maior profundidade os traços distintivos das diferentes culturas ou de grupos de culturas. O "grande problema científico" a ser resolvido e a cuja solução visavam, como assegura, todos os seus estudos sobre o Alto Xingu é o da contribuição das diferentes tribos ou grupos de tribos para a formação do que se chama de "cultura comum". reconhece que não se chegará a resultados concludentes sem pesquisas intensivas de cada uma das tribos e das várias esferas culturais, tarefa esta que, lembra, foi iniciada com êxito por von den Steinen e Meyer.

Krause aponta, ainda, uma série de problemas específicos a serem encarados e que dizem respeito à vida econômica e social, às práticas religiosas, às representações míticas e à influência da civilização sobre as diferentes culturas tribais.

Torna a insistir, por fim, na necessidade de se estenderem as pesquisas às "províncias culturais" vizinhas, para se conhecer melhor a situação etno-histórica e etnogeográfica do Alto Xingu com referência aos territórios limítrofes e aos grupos indígenas lá existentes.

Antes de passar para outro tema, cite-se ainda, quase que a título de curiosidade, a frase com que o sábio inicia a sua judiciosa conferência: "A região das nascentes do Xingu é tida em geral como bem conhecida do ponto de vista geográfico e etnológico".

Para a documentação das culturas xinguanas foram providenciais os vínculos dos primeiros exploradores com grandes museus, que tinham interesse em aumentar os seus acervos. Torna a lembrar que sobre os viajantes pairava o espírito de Adolf Bastian, o fundador do museu de Berlim e incansável colecionador de documentos etnográficos de todo o mundo. Karl von den Steinen trouxe da segunda expedição um total de 1235 peças de sete tribos do Alto Xingu. As coleções mais ricas foram as de Herrmann Meyer. Dele o museu de Leipzig adquiriu mais de 1700 peças. Parte de seu material foi para Berlim, Stuttgart e Leningrado. Os artefatos que trouxe têm, aliás, valor especial pelos minuciosos desenhos que acompanham o inventário. Infelizmente as coleções de Berlim e de Leipzig foram em grande parte destruídas por bombardeios na Segunda Guerra Mundial. Trata-se de uma perda irreparável, já que — isto vale sobretudo para as peças coletadas por von den Steinen — se tratava de objetos feitos com o tradicional esmero e sem o uso de instrumentos de ferro. No decorrer deste século, sertanistas, viajantes e pesquisadores do Brasil e de outros países reuniram muitas coleções, algumas delas riquíssimas, que, entretanto, não substituem de modo cabal as da primeira fase da exploração. Felizmente, em todo caso, o acervo do museu de Berlim teve há poucos anos um substancial reforço,

pois incorporou um grande cabedal trazido pela sétima expedição alemã ao Xingu, chefiada por Günther Hartmann.

Dentre as coleções existentes na Europa, merece ainda especial menção a de Gerhard Baer, reunida em 1955. Encontra-se no museu etnográfico de Basiléia.

No princípio, a representação iconográfica de aspectos e elementos culturais cabia sobretudo ao desenhista. Na tarefa se destacou Wilhelm von den Steinen, que acompanhou seu primo nas duas expedições. Até hoje, ao que parece, ninguém reconheceu devidamente os méritos desse notável artista no âmbito da etnologia sul-americana. Não caiu no esquecimento, mas sempre ficou na sombra de seu grande primo, seu "irmão maior", na terminologia de parentesco dos Bakairí. Talvez um dia alguém se anime a fazer uma avaliação crítica de seus trabalhos de interesse para a arte como para a ciência. Valeria a pena.

A documentação fotográfica era difícil e penosa. Na medida do possível foi feita por Ehrenreich. Retratou cenas da viagem e, em especial, tipos físicos, em cuja análise iria basear em grande parte sua obra clássica sobre a antropologia somática de tribos brasileiras.

A palavra de ordem do velho Bastian, de salvar para os pósteros o maior número possível de testemunhos dos primórdios da história cultural da humanidade, esbarrou por muito tempo, no tocante à documentação visual e audiovisual, com o atraso em que nesse campo se encontravam as nossas técnicas. Ao que consta, os primeiros documentos cinematográficos sobre culturas indígenas sul-americanas são os que Theodor Koch-Grünberg e H. Schmidt produziram entre os Taulipáng, na região do Roraima. Data do ano de 1911 uma filmagem por eles feita e editada, ou melhor, editorada, em 1964, pelo Instituto do Filme Científico de Göttingen, com comentário científico de Otto Zerries.

A partir de 1944 e 45, quando, por iniciativa do General Rondon, foram ao Alto Xingu as primeiras expedições da equipe fotográfica do Serviço de Proteção aos Índios, intensificou-se a documentação por meio de fotografias e filmes. Para isso contribuíram bastante a chegada ao Culuene, em 1946, dos irmãos Villas-Boas, ou seja, da vanguarda da Expedição Roncador-Xingu, e as facilidades proporcionadas pela Fundação Brasil Central e pela Força Aérea Brasileira. Instituições científicas, tais como o Museu Nacional, mandaram para a região pesquisadores que colheram bom material fotográfico, em parte utilizado nos trabalhos que publicaram. Mais tarde, dirigiu-se para lá um número crescente de equipes de cinema e de televisão, em sua maioria brasileiras e européias, que

produziram reportagens, algumas muito bem feitas. Nesses empreendimentos não havia, como é natural, objetivos propriamente científicos, mas o intuito de satisfazer o público ávido de conhecer algo dos mistérios de um mundo exótico. O que não impede que os documentários tenham também valor etnológico. Conviria, por isso, fazer um cadastro desse material, tarefa nada fácil, mas por certo compensadora. Deve ser, é claro, um cadastro com comentários críticos, uma vez que, como sabemos, "não há nada tão subjetivo como a objetiva". Ainda mais quando se pretende, acima de tudo, apresentar coisas que prendam a atenção do espectador leigo.

São poucos os alemães que filmaram a vida e a cultura dos xinguanos. Quando estive na área em 1958, encontrei-me várias vezes com Erich Wustmann, conhecido cinegrafista e autor de numerosos livros de viagem. Nos três meses que lá passou fez alguns filmes e tirou muitas fotografias, aliás excelentes, sobretudo dos Kamayurá, cujos cantos também gravou. Harald Schultz, etnólogo brasileiro de descendência alemã, foi quem até hoje mais se destacou no Brasil na documentação de culturas indígenas por meio de filmes, inúmeras fotografias e coleções de toda sorte de artefatos. No Alto Xingu trabalhou principalmente entre os Waurá, os Suyá e os Txukaramãe. Do catálogo da "Encyclopaedia Cinematographica" do Instituto do Filme Científico, de Göttingen, constam cerca de setenta filmes por ele produzidos, pequenos verbetes visuais de interesse estritamente científico extraídos de documentários, alguns de longa metragem, por ele feitos entre índios de todo o Brasil. Da "Encyclopaedia Cinematographica" fazem parte também contribuições de René Fuerst, pesquisador suíço que no Alto Xingu filmou entre os Kalapálo e os Yawalapíti. São esses os principais trabalhos de pesquisadores alemães, ou ligados à cultura alemã, no campo da documentação foto e cinematográfica do mundo indígena do Alto Xingu. É pena que nenhum dos que foram mencionados tiveram oportunidade de fazer algo comparável ao que realizou, por exemplo, o etnólogo norte-americano Thomas Gregor, que conviveu por dezoito meses com a tribo xinguanas dos Mehináku e conseguiu levar para a aldeia uma equipe cinematográfica que filmou, sob sua criteriosa orientação, o "drama" da vida diária da comunidade tribal. Sobre a monografia de Gregor, que é, por assim dizer, o *script* do filme, escrevi alhures que ela "foge deliberadamente do padrão comum das etnografias tradicionais. (...) Em vez de recorrer a um modelo estrutural para explicar as normas que regem a interação social entre os Mehináku, o pesquisador se interessa, antes de mais nada, por captar o desempenho real e concreto dos papéis sociais dos membros do grupo como e enquanto participantes de um sistema de ação. (...) No futuro já não se há de escrever sobre as chamadas 'culturas xinguanas' sem levar em conta o trabalho do Professor Thomas Gregor". Não seria o caso de sugerir que algum etnólogo alemão se decida a retomar em perspectiva moderna e com os recursos técnicos

hoje disponíveis o programa de trabalho iniciado há um século no Brasil Central e depois interrompido pelas vicissitudes da história?

*

* *

Os descobridores do Alto Xingu sabiam muito bem que a sua passagem, ainda que rápida, pelo território haveria de ter conseqüências não apenas positivas, mas também negativas para os aborígenes que lá vivem. Já o próprio von den Steinen exprimiu profundo pessimismo ao escrever que Karilose (Carlos, na pronúncia Bakairí de seu nome), o primeiro "historiador" dessas tribos, seria também o último. Tinha em mente o que se passara no correr dos séculos com numerosas populações nativas que não resistiram ao impacto da colonização européia. Vejamos os termos incisivos em que Karl Ranke, companheiro de Meyer em sua primeira viagem, formula a sua previsão sobremodo sombria: "Pobre povo! O teu destino pode ser calculado de antemão. Pelas nossas expedições ao Xingu, de que tanto nos orgulhamos, abriu-se a porta por tanto tempo fechada e, cedo ou tarde, virá Pandora e deixará sair de seu vaso os benefícios da civilização. Já chegaste a conhecer o ferro o cão e a galinha e conhecerás ainda uma porção de animais domésticos úteis e, sobretudo, uma porção de plantas de cultivo, a banana, a cana-de-açúcar, o arroz, o feijão. Talvez venhas a ser batizado. Mas a epidemia de blenorria, que te assolou após a tua primeira visita ao irmão branco terá também um sucessor trás outro. Lues, lepra, tuberculose, sarampo, escarlatina, varíola, febre amarela e beribéri. Não admira, na verdade, que povos não civilizados se extingam ante a civilização". (1898, p. 131 s.)

Em grande parte, infelizmente, o soturno prognóstico estava certo. Segundo a estimativa de Meyer havia na área em 1897 um total de talvez 39 aldeias, o que devia corresponder a cerca de 4000 almas. Houve, como sabemos, epidemias catastróficas, principalmente sucessivos surtos de gripe, com um declínio populacional que levou a existência de grupos inteiros a um lúgubre desfecho. O número de remanescentes é forçado em, no máximo, 800 pessoas, distribuídas em umas 10 ou 11 aldeias. Nas últimas décadas registrou-se uma estabilização e, em alguns casos, até uma incipiente recuperação demográfica graças às medidas dos órgãos oficiais de assistência ao índio. Não se dirá que o Alto Xingu esteja a salvo dos perigos que sempre o ameaçaram, mas em todo caso podemos, por enquanto, confiar no que lá se faz e contar com a sobrevivência das populações que lá ainda existem.

Dos primeiros exploradores não se haveria de esperar especial empenho em analisar fenômenos aculturativos. Era um estudo ainda alheio aos objetivos da etnologia. A própria palavra aculturação era novidade na época. O primeiro ou, pelo menos, um dos primeiros a empregá-la foi Paul Ehrenreich. Não há dúvida

de que o processo de aculturação intertribal entre os xinguanos não deixou de despertar a curiosidade dos viajantes, que, entretanto, devido à curta permanência entre os diferentes grupos, não podiam senão fazer observações rápidas e superficiais sobre o assunto. Quanto às mudanças de cultura provocadas na área pelo contacto com a civilização, não havia chegado o tempo de estudá-las em maior profundidade, já que foram os próprios pioneiros que desencadearam o processo. Von den Steinen esboçou alguns "apontamentos psicológicos" sobre a reação do índio ante as coisas sobremodo curiosas de que vinha munido o homem branco, dentre as quais, como não podia deixar de ser, se destacavam os utensílios de ferro e de aço. Quis, diga-se de passagem, a ironia da História que fosse precisamente um sábio chamado von den Steinen, procurando investigar autênticos remanescentes da Idade da Pedra — em cuja tecnologia havia, aliás, muito menos pedra do que madeira, ossos, conchas e palha — o responsável pelo desencadeamento da revolução do ferro no Alto Xingu. Na segunda viagem distribuiu entre os índios do Culiseu nada menos do que 1100 facas e cerca de 30 machados de aço. Os efeitos foram de tal ordem, lembra seu primo Wilhelm, que doze anos mais tarde já foi difícil para Herrmann Meyer coletar um número razoável de objetos feitos com o antigo esmero. A cobiça do ferro se tornou tamanha que, por exemplo, os Bakairí, os mais bem estudados por von den Steinen, não tardaram a deixar as suas aldeias do Xingu, emigrando mais para o este, onde foram juntar-se com irmãos-de-tribo semi-aculturados, que já usufruíam os chamados benefícios da civilização. Uma vez que Maomé não ia à montanha, a montanha devia ir a Maomé. Note-se, porém, que ainda antes desse êxodo, único, talvez, pelos motivos que o causaram, na história do índio brasileiro, a comunicação entre Bakairí semi-aculturados e bravios, estabelecido ou restabelecido, como sabemos, pelas expedições de von den Steinen, provocaram rápidas e profundas transformações no panorama da distribuição espacial das tribos. Já em 1900, numa conferência feita logo após o regresso de sua segunda viagem, Herrmann Meyer diz o seguinte sobre os Trumái, os Kamayurá, os Awetü, os Yawalapíti, os Mehináku, os Auwauwiti e os Bakairí: "Quero mencionar ainda de passagem os deslocamentos e as transformações que verifiquei. É muito curioso o fato de todas as tribos citadas haverem mudado o sítio de morada". E acrescenta: "Nisto se manifesta nitidamente o empenho de aproximar-se mais do Culiseu, que, pelas relações dos Baikirí bravios com os mansos, parece desenvolver-se como espécie de via de importação de produtos culturais". (1900) p. 1260. Estão aí os primeiros passos de um movimento que, por motivos análogos, iria, daí por diante, configurar e reconfigurar o panorama etnogeográfico do Alto Xingu. Não é aqui o lugar de discutir o assunto, que, como vimos, foi apontado por Krause entre os que mereciam pesquisas mais minuciosas. Digamos apenas que, apesar dos progressos feitos, ainda há muito que investigar. Ao primeiro "Umbruch" (não sei como traduzir a palavra, que, em todo caso, implica a idéia de novos rumos) seguiu-se outro, com a crescente intensificação dos contactos desde os anos quarenta, no qual os xinguanos se

foram familiarizando cada vez mais com armas de fogo, aviões, rádios transistorizados, vasilhame de alumínio, lanternas elétricas, anzóis, fios de náilon e mil e tantas outras coisas do mundo dos brancos.

Já foi dito, com acerto, que o caráter distintivo do processo aculturativo no Alto Xingu se deve em grande parte à ausência de pressão das frentes de expansão da sociedade nacional. Apesar de conhecerem e praticarem comércio intertribal, aliás institucionalizado, permaneceram por longo tempo ingênuos em tudo que diz respeito à economia, como nós a entendemos. Existe o conceito de equivalência, pelo menos relativa, de valores mercantis, mas não há o de lucro comercial, alheio ao espírito indígena. Nos negócios de troca com o homem branco são interesseiros. Não têm, porém, nada de mentalidade "capitalista". Daí decorre uma tarefa árdua para os que se incumbem de prepará-los para um entrosamento satisfatório na economia regional, que, mais dia, menos dia, queiramos ou não, se tornará imperativo.

Coisa semelhante vale para outras esferas da cultura. A tecnologia, por exemplo, continua sendo, em essência, a dos antepassados. De há muito começou, porém, a deteriorar-se. Os artigos de nossa indústria são coisas de que o índio hoje precisa, mas que não sabe produzir. Substituindo o arco e a flecha pela espingarda, necessita munição, que só o branco lhe pode fornecer. Quando lá descí do avião, em 1957, a primeira pergunta que me fizeram foi se eu tinha trazido balas 22. O que mostra bem o grau de dependência a que chegaram. Fósforos, pilhas para lanternas elétricas e uma infinidade de outros itens se haviam tornado indispensáveis em sua vida cotidiana. Só os velhos dominavam ainda a técnica de produzir fogo com dois pedaços de pau, mas não a empregavam.

Tudo isso nos vem à mente quando relemos o capítulo que, após a sua primeira expedição, Max Schmidt dedicou em seu livro de 1905 à "penetração da cultura européia na região das cabeceiras do Xingu". É um texto pioneiro, em que tenta abordar o problema em termos científicos e em que há pelo menos um vislumbre das tendências aculturativas que se estavam esboçando. Mais tarde, depois de outras pesquisas no Brasil Central, retomou com maior vigor o assunto da mudança cultural num estudo sobre os Bakairí, publicado alguns anos antes de sua morte na Revista do Museu Paulista. Depois disso, a aculturação dos índios xinguanos não foi mais estudada pelos alemães, salvo perfunctoriamente num pequeno artigo de Wilhelm Saake, de 1952, até vir afinal a ser objeto de investigação mais sistemática por Günther Hartmann em 1986. O abundante material que trouxe está em fase de elaboração.

Por muito tempo, os estranhos que se embrenhavam pelo sertão xinguanos eram pequenos grupos de indivíduos que não constituíam nenhuma unidade

social. Ainda em 1957 e 1958, quando lá estive, a quase totalidade dos índios não tinha senão uma idéia muito vaga das instituições e dos vínculos sociais e econômicos que regem a existência no mundo dos brancos. Não sabiam o que é a nossa vida familiar, pois mal haviam tido oportunidade de conhecer um grupo doméstico de gente civilizada. Era significativa a insistência, sobretudo das mulheres, com que me interrogavam sobre a minha condição, não de indivíduo, mas de membro de uma família, de um grupo de parentesco. Queriam saber se eu tinha mulher, se tinha filhos, quantos, de que sexo, e assim por diante. De então para cá muita coisa mudou. Representantes de todas ou quase todas as tribos têm visitado São Paulo, Brasília e outras cidades, onde permaneceram às vezes por longas temporadas. Enfim, aos poucos o branco deixou de ser o ente misterioso que era no início do século.

*

* *

Dos primeiros desbravadores do sertão xinguano ninguém haveria de esperar que se concentrassem desde logo em pesquisas intensivas. Importava, antes de mais nada, proceder a um levantamento geral do panorama étnico da região como um todo. E, devido às precaríssimas condições de locomoção e transporte, a permanência nas várias aldeias se reduzia sempre a rápidas visitas. Não deixa de ser significativo que, ainda em 1936, Fritz Krause menciona com um ponto de exclamação (!) o fato excepcional de Meyer haver demorado quatro dias numa aldeia Trumái do baixo Culuene. É difícil imaginar que, em tais circunstâncias, alguém se dispusesse a empreender um estudo etnológico em profundidade. Qualquer etnólogo de hoje reagiria indignado a uma insinuação dessa ordem.

Não obstante, já von den Steinen se convencera de que era preciso fazer pesquisas intensivas de cada grupo, com vistas a uma análise comparativa sobre a base de monografias tribais. Assim, a quinta expedição, de Max Schmidt, em 1900, partiu com a incumbência de dar início ao programa. Schmidt devia ir aos Kamayurá e com eles conviver o tempo necessário para colher os elementos indispensáveis à elaboração de um trabalho abrangente que desse uma visão integrada do sistema cultural da tribo. O projeto falhou, porém, por causa de sucessivos contratemplos. Antes de alcançar o território dos Kamayurá, o etnólogo se viu obrigado a retroceder, desistindo do intento. Ainda bem que a coleção etnográfica, que reunira com muito sacrifício, chegou depois a Berlim, onde ele e outros puderam aproveitá-la para estudos sobre problemas específicos. O próprio Schmidt levou a cabo, por exemplo, uma cuidadosa investigação sobre a técnica do trançado e a origem da arte ornamental. No trabalho, que logo se tornou célebre e deu margem a muita discussão, defendeu a tese, em desacordo com a explicação de von den Steinen, de que os padrões ornamentais

característicos da arte xinguana derivam da técnica do trançado, por sua vez determinada em parte pela forma das folhas de palmeira usadas na confecção de artefatos.

*

* *

Por estranho que pareça, foi apenas em 1953 que se publicou o primeiro trabalho que até certo ponto pode ser considerado uma monografia sobre uma tribo xinguana. Cinco anos antes, o autor, Kalervo Öberg, estivera dois meses e meio no Culuene. Dá uma boa, conquanto muito sumária, descrição da cultura Kamayurá, principalmente dos aspectos econômicos. De 1955 data um livro de Robert F. Murphy e Buell Quain sobre os Trumái. Por essa época começou a haver progressos notáveis, sobretudo porque um número crescente de pesquisadores brasileiros e estrangeiros se foi estabelecendo para períodos de convívio razoavelmente longos no seio de uma ou mais populações nativas do território. Dos textos que escreveram, alguns têm um cunho que se poderia dizer monográfico. A maioria, porém, se constitui de artigos ou ensaios sobre temas ora mais, ora menos restritos. Não possuímos até hoje, sobre nenhuma tribo do Alto Xingu, uma monografia sequer que nos dê uma visão de conjunto ampla, consistente e integrada do sistema sociocultural, como, por exemplo, nô-la apresentam os volumes de Herbert Baldus e Charles Wagley sobre os Tapirapé.

O que surpreende é a quase-ausência da etnologia alemã em todo esse movimento de intensificação e renovação dos estudos sobre o Alto Xingu. Falo em quase-ausência porque seria injusto não dar o devido destaque à contribuição de Mark Münzel, autor de duas obras sólidas e modelares sobre os Kamayurá. A primeira, de 1971, trata das idéias e práticas religiosas e a segunda, de 1973, apresenta grande número de textos míticos, com excelentes comentários. E cumpre fazer referência, também, à mais recente publicação sobre a área, da autoria de Günther Hartmann, que nos apresenta um abrangente quadro histórico e atual do mundo alto-xinguano, baseado no conhecimento da copiosa bibliografia, antiga e moderna, e nas experiências colhidas em campo durante a sua expedição de 1983, em que visitou cerca de uma dezena de aldeias. Dispomos, assim, de uma nova descrição panorâmica, que há muito estava pendente. Esperamos que não tarde a ser traduzida para o português.

Tempos houve em que na gíria dos etnólogos o Xingu era conhecido como o "rio dos alemães". E ainda hoje os que procuram fazer ciência entre os nativos da região das nascentes do grande rio não podem prescindir do material colhido, nem das interpretações ou conjecturas que nos deixaram os pioneiros que há um século lá estiveram. Sobre não poucos aspectos da área continua sendo, nos escritos deles, que buscamos os dados mais consistentes e informações

fidedignas. De há muito, porém, o Xingu deixou de ser o "rio dos alemães". E não o será mais, pelo menos no sentido em que o era.

As comemorações do centenário das primeiras expedições me levam a sugerir que se procure retomar, ainda que em termos necessariamente diferentes, a tradição que não tão cedo se interrompeu. de qualquer forma, urge intensificar as pesquisas, e não se compreende por que admitir a ausência dos alemães nessa empresa. Quando, em 1887, von den Steinen passou algumas semanas na capital matogrossense, às voltas com os preparativos da viagem e ansioso por afinal partir para o sertão, diziam-lhe os cuiabanos: "O Xingu não foge". Hoje diríamos, em visão retrospectiva, que para a ciência muita coisa do Xingu fugiu. Mas, em que pese a quanto tenham realizado nestas últimas décadas cientistas brasileiros, norte-americanos, franceses e de outros países, e apesar do muito que se perdeu, todos são unânimes em reconhecer, explícita ou implicitamente, que na área ainda há inúmeros desafios para quem esteja disposto a indagar, a ver e a ouvir.

Parece-me viável a idéia de se constituir, talvez sob a égide do museu de Etnologia de Berlim, um grupo de trabalho que se disponha a planejar um projeto amplo de pesquisas coordenadas e integradas, um programa de âmbito internacional, em que etnólogos alemães da atual geração colaborem com colegas brasileiros e de outras terras. A discussão das diretrizes e dos objetivos deveria na medida do possível, contar com a participação de representantes da Fundação Nacional do Índio, de institutos universitários, de museus e de associações científicas. Ter-se-á em mira evitar ao máximo a dispersão de esforços e o desperdício de recursos, que, sempre limitados, hão de aplicar-se de maneira racional. Uma das tarefas básicas será a elaboração de monografias tribais bastante completas segundo um esquema que torne as culturas comparáveis entre si. Ao mesmo tempo se cuidará de fazer em todas as tribos, de acordo com prioridades que se estabeleçam, estudos intensivos de problemas particulares e temas específicos, indispensáveis para a discussão, em maior profundidade, de assuntos tais como, digamos, o da homogeneidade e da heterogeneidade da área cultural alto-xinguana, que há quase um século espera por uma explicação convincente, ou o das formas pelas quais se desenrola o processo de aculturação a que estão sujeitos os vários grupos nativos. E assim por diante. A execução do programa deverá, por um lado, obedecer a um consenso sobre o que se pretende conseguir e, por outro, ser bastante flexível para que cada pesquisador possa também trabalhar segundo a perspectiva de sua formação e de seus próprios interesses científicos. Como nas demais ciências humanas, em etnologia a interpretação dos fatos não prescinde da personalidade de quem a ela se aplica. Para que a execução de um projeto conjunto seja profícuo, requer-se tão-somente que os que dela participam não se deixem tolher pelo quadro rígido e pela estreiteza de tal ou qual orientação teórica e metodológica. Nada mais.

Para concluir, um pequeno adendo. Quando esbocei essa proposta no simpósio de Berlim, um cidadão cujo nome desconheço houve por bem interpelar-me em público, insinuando estar subjacente à idéia a tentativa de ressuscitar o romântico nacionalismo cultural tedesco de Emanuel Geibel, de saudosa memória. Se enveredarmos por este caminho, nada de aproveitável de conseguirá fazer. Não será, por certo, com antolhos ideológicos que vamos conhecer o Xingu. Mas não nos deixemos desencorajar pelos parvos que abundam por aí e que, por exemplo, nos querem fazer acreditar que, entre outras, a própria palavra aculturação deveria ser riscada do vocabulário etnológico porque, em seu entender, representa ou simboliza um execrando imperialismo capitalista. - Um dia, quem sabe, seremos obrigados a redefinir o conceito de ciência.

Bibliografia

Relacionam-se aqui publicações a que se faz referência no texto. Para o conhecimento da literatura etnológica sobre o Alto Xingu recorra-se à *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, em três volumes, os primeiros dois de Herbert Baldus (São Paulo, 1954, e Hannover, 1968), o terceiro de Thekla Hartmann (Berlim, 1984). Uma lista bastante completa, de uns duzentos títulos, se encontra no final da obra de Günther Hartmann abaixo mencionada.

- BAER, Gerhard. *Beiträge zur Kenntnis des Xingu-Quellgebietes*. Basileia, s.d. (1964).
- BALDUS, Herbert. *Tapirapé. Tribo Tupi no Brasil Central*. São Paulo, 1970.
- EHRENREICH, Paul. "Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse", *Dr. A. Petermanns Geographische Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt*. Gotha, XXXVII, 1891, 81-89, 114-124.
- GALVÃO, Eduardo. "Cultura e sistema de parentesco das tribos de alto rio Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, N.S., Antropologia nº 14. Rio de Janeiro, 1953.
- GALVÃO, Eduardo, e SIMÕES, Mário F. "Kulturwandel und Stammesüberleben am oberen Xingú. Zentralbrasilien", em *Beiträge zur Völkerkunde Sudamerikas. Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Gebyrtag*, p. 131-151. Hannover, 1964. É tradução de "Mudança e sobrevivência no Alto Xingu, Brasil-Central", *Revista de Antropologia*, XIV. p. 37-52. São Paulo, 1966.
- GREGOR, Thomas. *Mehinaku. The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago e Londres, 1977.
- HARTMANN, Günther. *Xingú: unter Indianern in Zentral-Brasilien; zur einhunder jährigen Wiederkehr der Eríorschung des Rio Xingú durch Karl von den Steinen*. Berlim, 1986.
- KRAUSE, Fritz. "Forschungsaufgaben im Schingu-Quellgebiet, Zentral-Brasilien", *Tagungsberichte der Gesellschaft für Völkerkunde. Bericht über die II Tagung 1936 in Leipzig*. Leipzig, 1937, p. 160-172.
- MEYER Herrmann. "Bericht über seine zweite Xingú-Expedition", *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlim*. Berlim, 1900, p. 112-128.
- MÜNZEL, Mark. *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto Xingú - Brasilien)*. Frankfurt, 1971.
- _____. *Erzählungen der Kamayurá. Alto xingú - Brasilien*. Wiesbaden, 1973.

- MÜRPHY, Robert M. e QUAIN, Buell. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Nova York, 1955.
- OBERG, Kalervo. *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington, 1953.
- RANKE, Karl E. "Beobachtungen über Bevölkerungstand und Bevölkerungsbewegung bei Indianern Zentral-Brasiliens", *Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Munique, n° 11, 1898, p. 123-143.
- SAAKE, Wilhelm. "Kulturwandel im Xingú-Quellgebiet". *Anthropos*, (Friburgo,) XLVII, 1952, p. 1022-1024.
- SCHMIDT, Max. "Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens", *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin, XXXVI, 1904, p. 490-512.
- _____. *Indianerstudien in Zentralbrasilien. Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900-1901*. Berlin, 1905.
- _____. "Los Bakairí". *Revista do Museu Paulista*, N.S., I, São Paulo, 1947, p. 11-18.
- STEINEN, Karl von den. *Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig, 1886.
- _____. *Die Bakairí-Sprache. Mit Beiträgen zu einer Lautlehre der karäibischen Grundsprache*. Berlin, 1892.
- _____. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition 1887-1888*. Berlin, 1894.
- WACLEY, Charles. *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil*. Nova York, 1977.
- WOLF, G. (Editor). *Encyclopaedia Cinematographica*. Göttingen, 1974.
- ZERRIES, O. Aus dem Leben der Taulipáng in Guyana. Filmdokumente aus dem Jahre 1911. Begleitveröffentlichung zu einem Film von Th. Koch-Grünberg und H. Schmidt. Göttingen, 1964.

A VACA LOUCA: TENDÊNCIAS DO PROCESSO DE MUDANÇA SÓCIO-CULTURAL ENTRE OS BORORO - MT*

Renate B. Viertler

(Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo)

INTRODUÇÃO

Os Bororo da atualidade sobrevivem à base de uma economia mista baseada na pesca, no cultivo, na caça, na coleta e na comercialização de peixe e artesanato. Segundo Steward e Faron, os Bororo, estimados hoje em cerca de 730 indivíduos vivendo em aldeias espalhadas pela bacia do rio São Lourenço, território do Mato Grosso (em área de missões salesianas: Garças, Meruri; em área de FUNAI: Tadarimana, Piebaga, Córrego Grande e Perigara), seriam classificados como "caçadores e coletores transformados em horticultores". Contudo, as tradições orais revelam o conhecimento de várias espécies de milho nativo presumivelmente cultivado antes do contato com o branco, posteriormente substituídas pelo milho e pelo arroz do civilizado.

O padrão de ocupação da terra desenvolvido pelos Bororo é pouco conhecido pelos etnólogos. No passado, envolvia diversas modalidades de flutuações demográficas entre aldeias. Estas, divididas em metades e clãs

(*) — Ao amigo Renato da Silva Queiroz.

localizados, formavam anéis concêntricos de choupanas dispostas em torno de grandes choupanas centrais, as casas dos homens, abrigando homens e mulheres advindos de outras aldeias.

As flutuações podiam ser ocasionadas por cerimônias fúnebres, que sempre congregavam grande número de indivíduos na aldeia do morto; por guerras, quando grupos dispersos se reuniam para a defesa dos territórios tribais; e por migrações sazonárias durante a estação seca, quando se exploravam territórios mais afastados das aldeias.

Pouco se sabe, também, sobre o padrão demográfico das comunidades Bororo tradicionais, embora se presuma que tivessem havido aldeias populosas com mais de 1000 habitantes, enquanto hoje, fora dos contextos cerimoniais, não passam de 100 indivíduos.

Atualmente, os Bororo costumam utilizar as rotas de comunicação do civilizado quando se deslocam para outras aldeias da mesma tribo. O padrão de modalidade ao redor de cada aldeia foi profundamente afetado, já que a escolha de sua localização passou a ser influenciada pelo civilizado (missionário ou chefe de posto, comerciantes, fazendeiros), que passou também a interferir nos regimes de trabalho adotados pelas comunidades locais. Deste modo, desmantelaram-se as condições sociais que permitiam a utilização das rotas tradicionais que uniam acampamentos de caça, coleta e pesca, capoeiras velhas e demais territórios de exploração econômica.

Esta situação não deixou de se refletir na própria cultura dos Bororo da atualidade. A falta de argila adequada propiciou a adoção de panelas de alumínio; as dificuldades e a morosidade do processo de preparo de alimentos e bebidas tradicionais passaram a estimular a introdução de seus sucedâneos a partir do civilizado; os padrões de pudor do dominador estimularam a adoção de roupas que, por sua vez, engendraram o abandono gradativo da indumentária, das pinturas corporais e dos enfeites tradicionais; a produtividade decrescente das roças em territórios cada vez mais circunscritos nas reservas estimulou a adoção de instrumentos de ferro e máquinas para o cultivo; a rarefação da caça e a inviabilidade total de guerras desestimularam a produção de armas tradicionais, cuja confecção tradicional exige tempo e matérias primas selecionadas; as novas condições de sobrevivência provocaram o reforço cada vez maior de um padrão de adaptação horticultor-pesqueiro, com evidente decadência das atividades de caça e de coleta, e incentivos às estratégias de comercialização com o branco; a crescente desmoralização dos chefes e xamãs desencadeada pela política da tutela do civilizado estimulou a procura de políticas, remédios e benzimentos dos brancos; a imposição de roças coletivas engendradas pelos tutores visando a racionalização capitalista da produção nas reservas propiciou a absorção

desproporcional da mão-de-obra dos Bororo nos trabalhos coletivos e a inviabilização da manutenção de roças familiares, desequilibrando o abastecimento alimentar dos grupos domésticos; a introdução da merenda escolar causou distúrbios à distribuição tradicional de alimentos, já que as crianças consumiam a merenda sem redistribuí-la aos parentes mais velhos.

A sedentarização compulsória sofrida pelos Bororo após a pacificação teve como consequência inexorável a intensificação do cultivo em territórios arbitrariamente demarcados pelo dominador e a exacerbação da pesca, embora a adoção de técnicas pesqueiras civilizadas pareça ter sido posterior à introdução das ferramentas e das espingardas muito cobiçadas pelos Bororo em épocas anteriores à pacificação, quando procuravam obtê-las por intermédio de saques sistemáticos feitos durante as "correrias" mato-grossenses.

A pacificação dos Bororo Orientais ou "Coroados" parece ter sido viável, entre outras razões, pelos constantes ataques que estes sofriam por parte de tribos inimigas, tais como os Xavantes e os Kayapó. Vergados também por epidemias introduzidas desde inícios do século XVIII por intermédio da frente de mineração do Coxipó, os Bororo acabaram se rendendo aos militares na área do médio São Lourenço em 1886, coligando-se a Rondon e aos salesianos em inícios deste século. Apesar da resistência de alguns poucos contingentes de Bororo independentes na área do rio Vermelho e do alto rio S. Lourenço até meados deste século, a sobrevivência dos Bororo da atualidade dependeu dos vínculos que estes lograram estabelecer com os núcleos de povoamento dos seus dominadores.

O processo de redefinição das estratégias de sobrevivência sob o regime da tutela e das reservas territoriais impediu que os Bororo, bem como todas as populações tribais brasileiras, de modo geral, pudessem ter desenvolvido formas de vida econômica mais adequadas ao seu sistema de vida social tradicional. As variedades de plantas e de animais úteis que lhes foram impingidas pelo contacto interétnico não são considerados pelo seu valor de uso, nem pelo seu valor simbólico.

O gado bovino, por exemplo, cuja criação engendra um conjunto de condições físicas e sociais para o criador - a criação de pastos cercados e sua conservação, a obtenção de sal, vacinas e remédios, mão-de-obra adequada, etc. - constitui um interesse econômico externo ao mundo indígena, próprio ao civilizado.

Em termos das preferências alimentares dos indígenas, a carne de gado não se equipara à carne de caça nem ao peixe, e o envolvimento com o gado bovino assume muito mais o sentido de uma concessão às exigências de uma nova ordem

social interétnica do que uma opção de adaptação espontânea em conta as especificidades ambientais das tribos amazônicas.

O gado mato-grossense havia sido introduzido primeiro pelo leste, por meio de uma frente de expansão pastoril advinda do São Francisco, que se espraiava desde o final do século XVII, visando abastecer as áreas de mineração de Minas, Goiás e Mato Grosso. No início da mineração mato-grossense, além do consumo da cana, banana, milho e feijão, dispunha-se apenas da carne de animais domésticos tais como porcos, galinhas e cabras. Não havia gado bovino, que passou a afluir apenas após a abertura do caminho para Goiás em 1747 (cf. Melatti 1967: 19; Camello apud Viertler 1982).

A mineração desenvolvida no Mato Grosso desde inícios do século XVIII acabou por dividir os primeiros ocupantes da área, os Bororo ("Coxiponeses") em dois grandes grupos: os Bororo Orientais ou "Coroados", refugiados na bacia do rio São Lourenço; e os Bororo Ocidentais, no alto rio Paraguai. Estes últimos passaram a viver subjugados, junto a fazendeiros de gado, enquanto os primeiros viviam controlados pelos militares da colônia de Teresa Cristina que, além da lavoura, também introduziam o gado na área do S. Lourenço (cf. Steinen 1940: 579).

As grandes fazendas do Pantanal mato-grossense dispunham de condições físicas propícias à criação de gado, além de contingentes de gado adicionais advindos do oeste, principalmente antes de 1777, quando missões castelhanas e militares brasileiros manobravam grupos indígenas nas zonas de fronteira entre as terras de Espanha e as de Portugal. E, por meio destas manobras, desviava-se também o gado, prática esta que persistiu até o século XIX, segundo o atestam as observações de campo feitas por Koslowski que, durante a sua visita aos Bororo Ocidentais, registrou o roubo de gado como prática freqüente na área.

Durante os últimos 20 anos, recrudescceu o surto de pecuária na área de Barra do Garças e de Luciara, acelerando-se intensivamente o ritmo de ocupação de terras por parte de fazendeiros e posseiros. Intensificaram-se os conflitos de terra bem como as tensões interétnicas entre civilizados e índios Xavante e Bororo nas áreas das missões salesianas do Mato Grosso. Nestas já começavam a se desenvolver tentativas de mecanização da agricultura e de projetos comunitários em moldes empresariais visando a rizi-cultura e a pecuária, tendência esta observada também num projeto de desenvolvimento introduzido pela FUNAI junto aos Bororo de Tadarimana a partir de 1978.

AS RELAÇÕES ENTRE OS BOROROS E GADO BOVINO

Logo após a sua subjugação militar, os Bororo Ocidentais passaram a prestar serviços nas fazendas de gado, enquanto os Orientais passaram a trabalhar para os missionários. Esta situação contrasta com o período pré-contato, quando os Bororo apenas saqueavam e matavam o branco e o gado. Este último só passou a ser consumido após a pacificação (cf. Caldas 1887: 59; Steinen 1940:579).

É importante lembrar que os grupos de Bororo independentes do médio e alto São Lourenço viviam em uma área ainda pouco explorada até meados deste século e não demonstravam interesse espontâneo pelo gado. Sabe-se que o grande chefe Cadete estimulava diversas atividades de produção (cultivo, caça, pesca, artesanato) e que mediava as trocas dos seus subordinados com os brancos e com o S.P.I., mas não se tem notícia de que ele tenha possuído gado. Já entre os chefes Bororo atuais de córrego Grande observa-se a compra e a venda de algumas poucas reses.

De modo geral, pode-se observar que, mesmo quando engajados nas lides com o gado, os Bororo são recrutados para trabalhar em serviços tais como a limpeza dos pastos ou o conserto de cercas. Não existem dados que nos falem de um trabalho fisicamente muito próximo tal como a ordenha, a alimentação, a ministração de remédios, feitos por civilizados.

Embora não dispomos de dados referentes aos Bororo das missões nem aos do Perigara no tocante a este assunto, observamos que nas outras áreas tuteladas pela FUNAI, principalmente em Córrego Grande e Tadarimana dos últimos anos, é o chefe de posto quem cuida do gado, incluindo as cabeças de gado possuídas pelos Bororo. E, tal como entre os Krahó (cf. Melatti 1967: 76), os poucos proprietários de gado são chefes e homens mais velhos.

Até 1977-1978, os Xavante eram desestimulados pelos missionários a cuidar do gado tratado por vaqueiros não-índios, situação que se alterou depois desta data com o treinamento de vaqueiros índios (cf. Menezes 1982: 78-79). Mesmo assim, os Xavante raramente consomem carne bovina e, tal como os Bororo, evitam consumi-la se houver alternativas tais como a carne de caça ou o peixe. Na verdade, tanto entre os Xavante quanto entre os Bororo do Meruri, o abate de gado se dá apenas em condições excepcionais tais como festas, cerimônias, períodos críticos nas aldeias ou pagamentos em troca de serviços prestados para os Xavante (cf. Menezes 1982: 79-80). Também os Krahó preferem a carne de caça, substituída pela carne de gado apenas pela falta da primeira (cf. Melatti 1967: 87), situação esta que os Bororo enfrentam pelo reforço da pesca. Assim, o Bororo que não dispuser de carne de caça, consome o

peixe, e, na falta deste, o Bororo mais tradicionalista, tende a abster-se de qualquer outra carne.

A recusa da carne de gado realça a importância das implicações sócio-culturais dos alimentos. Melatti reitera que para os Krahó as atividades com o gado conflitam com aquelas tradicionalmente desenvolvidas entre os parentes, bem como as atividades cerimoniais (*idem*), constatação aplicável aos Bororo, tal como se comprovará mais adiante.

Vale ressaltar que, no caso dos Bororo, as atividades mais sistemáticas em relação ao gado ocorrem sempre *fora* nunca *dentro* das reservas. O Bororo lida com o gado, sabe ou se propõe a fazê-lo de modo mais previsível apenas num contexto de prestação de serviços ao dominador, no território deste, longe dos controles físicos e morais dos seus parentes, visando a obtenção de dinheiro ou de recursos materiais específicos. Negar-se a tratar de gado em sua própria reserva assume o sentido de negar-se a respeitar a hierarquia social e espacial do seu próprio mundo cultural que, bem ou mal, logrou sobreviver no espaço físico propiciado pela reserva.

As tensões interétnicas da região do Meruri localizada em área de intenso desenvolvimento da pecuária mato-grossense revelaram que os Bororo recorrem às matanças de gado com imensa facilidade. Insuflados ou não, estes índios desafiam a dominação do branco ao abastecer-se com um gado que não lhes pertence face ao depauperamento geral acarretado pelo padrão de ocupação da área. Caçadores e não criadores de gado, no dizer de Melatti, os roubos de gado parecem ser uma resposta adaptativa mais geral, desenvolvida não só pelos Bororo mas também pelos Krahó (cf. Melatti 1967: 116-117). Parecem visar atenuar o impacto de um processo de profunda alteração das condições ambientais desencadeado dentro e fora das reservas, o reduto espacial último e irredutível das populações tribais que não possuem espaço fora delas. O fato das sociedades tribais não eliminarem o gado *in totum* se explica pela necessidade de abatê-lo sigilosamente, à revelia do seu proprietário, e de não poder armazenar a carne. Portanto, o gado do civilizado é uma "dispensa viva", sangrada periodicamente, no intuito de prover um alimento que, se não é valioso, ao menos se presta como insumo mínimo indispensável à regeneração de laços cerimoniais e políticos, alianças e retribuições, fortemente ameaçados pelas condições materiais depauperadas que imperam dentro das reservas.

ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL TRADICIONAL DOS BORORO

Apesar das pressões sofridas, persistem entre os Bororo alguns elementos básicos de sua economia política tradicional, manifestos no nível de algumas

práticas cerimoniais associadas a formas de organização do trabalho coletivo, trocas e prestação de serviços cerimoniais. Estes regeneram modalidades de distribuição de alimentos "nobres" à base de recursos tais como a carne de caça, o peixe, milho, tubérculos, etc. Tais modalidades nunca incluem a carne de gado e associam-se a obrigações devidas a parentes falecidos que, representados por "parentes rituais", estabelecem as suas relações durante e após os ciclos funerários.

A celebração de funerais é de grande importância para as aldeias Bororo, já que engendram fartura de recursos materiais, particularmente de alimentos nobre, periodicamente redistribuídos também fora dos ciclos funerários. Neste caso, congregam-se os parentes do morto por intermédio de refeições comunitárias feitas em honra aos falecidos na aldeia, interligadas com os vínculos estruturais que presidem a organização das próprias cerimônias ligadas à vida: a nominação e a iniciação dos jovens.

As aldeias Bororo da atualidade disputam o direito de realizar o funeral de um dado morto. Chegam a roubar o corpo do finado quando este morre em algum hospital fora da reserva, visando aumentar o prestígio dos chefes cerimoniais bem como o das próprias aldeias.

Apesar de haver resistência por parte de adultos mais jovens que preferem se esquivar das pesadas obrigações associadas aos funerais "de Bororo" e morrer "como civilizado", a maioria dos membros das aldeias ainda prefere um funeral tradicional. Para isto, é necessário viver em aldeias, o palco das cerimônias, "no mato", segundo os Bororo que vivem nas missões. É pequeno o número de Bororo que vive fora das aldeias, pequenos grupos constituídos de famílias que, espacialmente afastadas das suas comunidades de origem, tendem a ter maior abundância de alimentos e outros recursos obtidos por boas roças e pelo comércio mais intenso com o branco.

A economia de prestígio Bororo continua se fundamentando em modalidades de trocas e em recursos materiais obtidos basicamente por atividades tradicionais tais como a caça, a pesca e a coleta, todas associadas a áreas de matas ou de proximidade a estas. A plumária mais valorizada bem como o alimento mais apreciado, a carne de queixada e de anta, dependem da presença da mata, lugar "sujo" freqüentado por caçadores espertos, caçadores de gaviões cujas penas vão ornamentar a cabeça dos chefes máximos.

A roça, lugar de crescimento do milho e das demais plantas destinadas à alimentação, não é incompatível com a caça na medida em que as capoeiras atraem aves e animais terrestres para áreas mais próximas às aldeias. E estas, por sua vez, atraem consigo os predadores, principalmente as onças, cujos couros,

garras e dentes representam troféus dos mais valorizados. A própria presença destes animais selvagens evidencia a regeneração espontânea do ecossistema nas áreas de capoeira, regeneração esta que também influencia as atividades pesqueiras.

Segundo alguns mitos Bororo e estudos recentes das atividades pesqueiras na Amazônia (cf. EB II 1969; Goulding 1983), as matas ribeirinhas constituem garantia da presença periódica de certas espécies de peixes. Em Tadarimana de 1984 era visível a diferença das estratégias de manejo florestal desenvolvidas pelos Bororo e civilizados: uma margem do rio Jerigue, totalmente desmatada, área ocupada pelos civilizados; outra, do mesmo rio, coberta por generosa floresta, área controlada pelos Bororo. Nas águas do mesmo rio, a presença de peixes mortos dinamitados pelos brancos, enquanto outros eram cuidadosamente aprisionados por redes dos Bororo, profundamente irritados com as práticas predatórias do civilizado.

Em suma, como os animais de caça e os peixes dos rios freqüentam áreas "suja", isto é, áreas de mata, e não áreas "limpas", tais como as aldeias e os pastos, existe uma incompatibilidade profunda entre a preservação da vida animal selvagem e a criação do gado à base de pastos naturais ou artificiais (também cf. Woortmann 1983). Soltar gado bovino em áreas de reservas de mata e de cultivo de "coivara" tem o efeito de deteriorar, de modo rápido e incontrolável, as condições delicadas de regeneração espontânea da cobertura vegetal em solos nem sempre muito férteis. O plantio de roças de toco (roças domésticas trabalhadas apenas com o uso da enxada) não envolve muita limpeza do terreno anteriormente beneficiado pelas cinzas das queimadas ao final da estação seca. Já os pastos envolvem um desmatamento mais radical visando o plantio de capins muitas vezes plantados e criados à base de herbicidas que poluem os solos e as águas, além das cercas que engendram novos desmatamentos.

Para os Bororo o problema foi sempre garantir um mínimo de alimentos e de enfeites visando a sua ordem social tradicional. A economia alimentar e a economia de prestígio não poderiam prescindir de um mínimo de matas destinadas à manutenção de certas espécies animais destinadas ao consumo alimentar e à estética, razão suficiente para explicar a reação sistemática frente ao gado: abatê-lo de tal modo que se obtenha um mínimo de alimento indispensável em condições de crescente penúria protéica; e, fazê-lo de tal forma que não se perca o controle sobre o dominador branco, indispensável ao movimento dos recursos necessários dentro da nova ordem social, já que escaramuças e agressões mais abertas poderiam por tudo a perder.

O GADO BOVINO ENTRE OS BORORO DO CÓRREGO GRANDE E O DO TADARIMANA

Em Córrego Grande de 1986, apenas uns poucos chefes Bororo possuíam a sua vaca. O gado não era tratado por eles, mas pelo chefe de Posto encarregado de zelar pelo gado da "comunidade", em outras palavras, pelo gado da FUNAI. Os Bororo também não se interessavam pelo leite de modo que a vaca tinha muito mais o sentido de um investimento monetário ou de uma poupança destinada a momentos de necessidade do que de um valor de uso.

A falta de recursos impediu que a FUNAI estabelecesse pastos, o que acarretou a dispersão do gado de Córrego Grande e de Tadarimana. Introduzido em número respeitável, o gado se reduziu muito, morrendo por falta de alimento adequado, atolado e abatido pelos Bororo.

O padrão de comportamento dos Bororo em relação ao gado bovino contrasta com aquele desenvolvido em relação a outros animais introduzidos a partir do civilizado. As galinhas e os patos, tradicionalmente não comidas também, destinam-se principalmente ao fornecimento de penas para enfeites e para o artesanato vendido fora das reservas, destinando-se preponderantemente a necessidades domésticas. Já os cachorros foram absorvidos pela esfera cerimonial na medida em que são cerimonialmente trocados e acompanham os caçadores nas suas atividades de caça. Em contraste, o gado bovino, prerrogativa de uns poucos chefes, destina-se sobretudo a mediar transações comerciais com o civilizado, já que este último, e não o Bororo, possui um interesse econômico pelo gado.

Em termos espaciais, os porcos, as galinhas, os patos e os cachorros são mantidos nas mediações ou dentro das choupanas, para facilitar a vigilância e impedir roubos de vizinhos. Os porcos são retidos em chiqueiros construídos perto das casas, enquanto as galinhas, os patos e os cachorros co-residem com os humanos, trancados por ocasião de saídas. Na medida em que estão concentrados ao redor e dentro das choupanas, estas espécies não logram alcançar as áreas de roças nem fazer estragos nas plantações.

A presença de gado não-cercado faz com que ele procure o seu alimento disperso pela reserva, capoeiras, plantações etc. Daí ser freqüente a invasão de roças por parte de vacas esfaimadas, causando prejuízos incalculáveis às roças não-cercadas já que os recursos financeiros não foram suficientes para cercar mais do que a própria aldeia do Córrego Grande há alguns anos atrás. Já a Tadarimana jamais possuiu cercas ou curral para o seu gado.

Segundo Woortmann, fazer cercas é cortar paus na mata (cf. Woortmann 1983) que também deve prover a lenha, as roças e demais alimentos e matérias

primas. É provável que a adoção de roupas e cobertores, bem como as alterações arquitetônicas das choupanas, tenham algo a ver com a política de conservação das matas desenvolvida pelos chefes Bororo. A adoção pelos chefes visando aumentar insumos provenientes do mundo externo às reservas para garantir um mínimo de matas dentro delas, basicamente destinadas a prover a abertura das roças e a continuidade do abastecimento alimentar. Também a introdução de armas e de instrumentos de trabalho do civilizado propiciou a redução de desmatamentos adicionais que poderiam chegar a um ponto crítico, implicação que, ao nosso ver, subjaz à tendência que possuem os Bororo para prover-se de alimentos e recursos externos mediante a prestação de serviços, ou a comercialização do artesanato e do peixe.

Dentro deste contexto de esforços no sentido de aliviar a pressão sobre os solos já depauperados em Córrego Grande por meio da comercialização de recursos (cf. Gross 1979) é compreensível que a presença do gado solto e não-controlado subverta quaisquer efeitos racionalizadores de manejo dos espaços internos às reservas.

Contudo, a comercialização de recursos produzidos na reserva destinados ao civilizado, que os consome fora dela, tem limites - os limites necessários ao mínimo de recursos destinados à redistribuição interna necessária à manutenção da estrutura social das comunidades. Os recursos financeiros atualmente injetados nas aldeias do Córrego Grande e do Tadarimana por meio de aposentadorias pagas pelo FUNRURAL são rapidamente dilapidados pelas parentelas e pelas comunidades dos beneficiados na compra de recursos consumidos por todos. Além disso, o acúmulo eventual de recursos materiais é sistematicamente eliminado pelas práticas de destruição cerimonial da propriedade dos mortos, nivelamento periódico este que desestimula a acumulação, a inveja e os ressentimentos dos que não dispõem das mesmas riquezas.

Durante os últimos anos, os Bororo do Córrego Grande e os de Tadarimana intensificaram uma outra modalidade de exploração econômica do civilizado: o da cobrança de recursos em dinheiro, ou em espécie, por direitos de acesso e estadia nas reservas, e pelas informações prestadas pelos Bororo, pelas fotos tiradas ou pelas gravações feitas. Enquanto os chefes de Posto e os missionários se empenhavam em desenvolver projetos rentáveis à base de empreendimentos agro-pecuários dentro das reservas, os chefes Bororo não deixaram de se empenhar por barganhar e comercializar de formas muito variadas os direitos do civilizado de entrar e desfrutar do seu espaço físico. A estratégia deste tipo de atitude foi desenvolvida há mais tempo pelos índios Karajá, muito adaptados à presença dos turistas e visitantes. Já os Xavante dos tempos recentes passaram a cobrar o aluguel dos pastos porventura utilizado pelo gado das missões.

Outra modalidade de captação de recursos monetários é a venda de madeira, estratégia que poderia explicar também a exarcebação da política de conservação de matas por meio da adoção de insumos externos, alimentos e artefatos do civilizado, visando manejar o corte das árvores para determinados objetivos comunitários. A estratégia do corte e venda de madeira é proibida pela FUNAI e pelo IBDF apenas porque ela deve ser praticada pelo próprio órgão tutor e não pelos índios, visando garantir os seus interesses econômicos, muito divergentes, por sinal, daqueles prezados pelas comunidades locais.

As barganhas desenvolvidas pelos Bororo junto aos civilizados centram-se fundamentalmente na idéia de que as terras das reservas devam reverter sob a forma de direitos especiais para as populações indígenas que nelas habitam. Tais direitos não se confundem com os direitos de que elas desfrutam enquanto tutelados pela FUNAI, ou pelos missionários. Portanto, trata-se de acordos entre "índios" e civilizados que não sejam da FUNAI, nem da Missão Salesiana.

A exarcebação destes direitos "costumeiros" e não-oficializados por parte dos índios constitui um processo de adaptação ao depauperamento material dos territórios das reservas e ao recrudescimento das lutas pelas terras à base dos surtos de "grilagem por procuração", processo este que estimulou fortes conflitos sociais no Mato Grosso. Dentre eles, ressalta a invasão das terras da reserva de Teresa Cristina, ameaçada por loteamentos, e das terras da reserva do Meruri, culminando no episódio da "chacina do Meruri" em 1976, estimuladas por litígios quanto a fronteiras entre as propriedades, que haviam se tornado imprecisas face ao surto de novos títulos de propriedade.

Neste episódio, os Bororo do Meruri atacaram o gado dos fazendeiros vizinhos, aparentemente apoiados pelos missionários. No que concerne aos Bororo do S. Lourenço, é pouco provável um endurecimento por parte dos Bororo, já que ele não interessa nem à FUNAI, nem aos chefes de Posto que, de certo modo, em nível local, dependem da solidariedade dos vizinhos em condições de acentuado isolamento e falta de recursos financeiros. Apesar das invasões e de um loteamento, os Bororo do Córrego Grande de 1986 diziam que quem devia zelar pelas terras da reserva era o chefe de Posto, não eles. E, segundo um chefe do Tadarimana, a política que este desejava desenvolver era a de "deixar todos chegarem à aldeia, padre, antropólogo, bispo, americano, deputado, Polonoeste, contanto que traz 'alguma coisa' para comunidade".

Apesar da variabilidade de posturas individuais frente ao civilizado, parece haver uma política interétnica comum a todos os chefes de comunidades Bororo. Acreditamos que a exacerbação da hostilidade frente aos fazendeiros do Meruri só pôde emergir na medida em que os Bororo contavam com a anuência dos missionários. Abateram-se diversas reses pertencentes a civilizados consumidas

em churrascos, sem que se chegasse ao massacre dos próprios civilizados. O padrão de matança de gado, espécie de sucedâneo do civilizado que não pode ser morto, repete-se também entre os Bororo da FUNAI, tal como se poderá observar mais adiante.

TAPIRA (O GADO BOVINO) E O COSMO BORORO (*BOE*)

A vaca não possui um lugar no cosmo Bororo, coisa que não acontece com a galinha, o burro e o cavalo que, juntamente com o arroz cultivado, a cana-de-açúcar e a banana, são associados ao lugar designado de *Bokodori* (Tatu-canastra), o mesmo ocupado pelo *Baraedo* (Civilizado). Todos que ocupam este lugar são membros de um mesmo clã e desfrutam de baixo prestígio quando comparados com os membros de clãs que ocupam outros lugares do cosmo. A diferenciação de prestígio expressa-se, entre outras coisas, pelo fato de *Bokodori* não terem o direito de usar coroas de penas feitas com penas do gavião real, privilégio este exclusivo dos clãs mais importantes da sua metade.

A origem mítica do civilizado e dos seres vivos a ele associados remonta ao ancestral *Jokoramodogedo*, do clã *Paiwoe* (Bugio) possuidor da canoa e da farinha de mandioca, também de pouco prestígio social. O ancestral cria os *Barae* (civilizados) separando-os dos *Boe* (índios Bororo) já que os primeiros só podem viver "longe", em outros espaços que não aqueles ocupados pelos últimos.

De acordo com alguns mitos do ciclo dos irmãos Sol e Lua, os civilizados são associados claramente a seres maléficos, mortais aos Bororo, semelhantes mas não idênticos às cobras venenosas, aos inimigos e aos espíritos maléficos designados de *Bope* (coisa ruim).

As cobras possuem os seus caminhos na terra, respeitados pelos Bororo que deles se afastam. Da mesma forma, os *Bope* e os inimigos tribais possuem suas moradas e áreas de perambulação, descritas nos mitos e nas lendas dos heróis tribais.

Já os civilizados, muito populosos em suas "aldeias grandes" (*baa kurireuge*= cidades), são incontrolláveis, embora devessem ficar no seu espaço, isto é, longe dos Bororo. Os civilizados são integrados no cosmo da aldeia sob a forma de indivíduos isolados por intermédio das cerimônias de adoção clânica em que se outorgam nomes pessoais. Enquanto comunidades de vida ou populações, os civilizados destinam-se a permanecer afastados.

Na medida em que os civilizados não seguem as regras estabelecidas pelo mito, tornam-se seres imprevisíveis e incontrolláveis. É muito descontrolado e

tolo, o civilizado constitui a antítese dos heróis tribais e dos xamãs enquanto expressão de auto-controle e de sabedoria. Os chefes são sábios enquanto os civilizados, totalmente fora das normas da sociabilidade, são loucos. Só loucos para invadir os espaços destinados a outros, sem pedir a autorização dos encarregados do bem-estar das comunidades, enquanto os chefes reencarnam o senso de oportunidade, a esperteza e a generosidade só atingível àqueles que sabem prever à base do conhecimento das tradições.

Tapira, o gado bovino, é um companheiro de *Baraedo*, o civilizado, e como tal deve ficar no espaço do seu chefe humano. Na medida em que o civilizado introduz o gado solto nas reservas, este só pode sobreviver às custas do roubo de alimento que não produziu a vegetação das roças e capoeiras trabalhadas pelos Bororo. Neste sentido, *Tapira* é igual ao civilizado, seu chefe, que, para sobreviver dentro da reserva também depende do trabalho dos *Boe* (índios Bororo).

Intrometendo-se na reserva, sem autorização e sem lugar fixo, *Tapira* pisoteia, devora e destrói o produto vegetal do esforço do Bororo, num transitar sem destino, tal qual um desvairado que, surgindo em lugares errados, na hora errada, acaba estragando tudo.

Ao contrário das onças da mata, sedutoramente perigosas, desafiando a força e a glória do caçador, os *Tapira* são estúpidos porque engendram situações desprezíveis e irritantes.

No Córrego Grande, eram tão desprezíveis que os chefes Bororo autorizaram que duas vacas fossem empurradas barranco abaixo para que, jogadas no rio, pudessem ao menos prestar-se a serem consumidas como churrasco, empreitada realizada durante a ausência do chefe de Posto. E, sem faltar à lógica de tamanho desprezo, certo dia, em Tadarimana, uma mulher quis ir pegar água para cozinhar para os parentes, quando se deparou com uma vaca que lhe cortava o caminho. Assustada com o olhar da vaca, a mulher voltou e não cozinhou aquele dia. Os chefes e Tadarimana mandaram abater a vaca fazendo-se um grande churrasco. Ao justificarem a sua decisão frente ao espanto do chefe de Posto, os Bororo simplesmente afirmaram que a vaca tinha que ser abatida porque, tendo olhado de um jeito esquisito para uma mulher que queria ir pegar água no rio, só podia ser uma vaca louca (comunicação pessoal de Serpa 1984).

BIBLIOGRAFIA

- ALBISETTI, C. E. e Venturelli, A. J. *Enciclopédia Bororo I*. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande (EB I), 1962.
- _____. *Enciclopédia Bororo II*. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande (EB II), 1969.
- BALDUS, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira, vol. 101, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937.
- CALDAS, J. A. *Memória Histórica sobre os Índigenas da Província de Mato Grosso*. Rio de Janeiro, 1887.
- DAVIS, S. H. *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- GOULDING, M. "Amazonian Fisheries". In: Moran, E. (ed.) *The Dilemma of Amazonian Development*. Colorado, Westview Press/ Boulder, 1983.
- GROSS, D. "Ecology and Acculturation among native people of Central Brazil". *Science*, vol. 206: 1043-1050, 1979.
- MELATTI, J. C. *Índios e Criadores. A situação dos Krahó na área Pastoril do Tocantins*. Monografias do I.C.S. - 3, Rio de Janeiro, 1967.
- MENEZES, C. "Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense". *Revista de Antropologia*, vol. 25: 63-87.
- MIGUEZ, J. M. G. *Chacina do Meruri. A verdade dos fatos*. São Paulo, Editora A Gazeta Maçônica. S.d.
- MONTENEGRO, O. P. "Estrutura e ritmo da sociedade bororo:.". *Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia* 22, Rio de Janeiro, 1963.
- STEINEN, K. v. d. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Separata da revista do Arquivo Municipal, nºs XXXIV a LVIII. São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.
- TAVERNER, C. J. "The Karajá and the Brazilian Frontier". In: Gross, D. (ed.) *Peoples and Cultures of Native South America*, part VI, 24: 433-459, N. York, Doubleday / The Natural History Press, 1973.
- VIERTLER, R. B. *Aroe j'Aro. Implicações Adaptativas das Crenças e Práticas dos Bororo do Brasil Central*. Tese de Livre-docência inédita, São Paulo, USP, 1982.
- WOORTMANN, E. F. "O sítio camponês". *Anuário Antropológico* 81: 164-203, Rio de Janeiro, 1983.

A TERRA SEM MAL DOS GUARANI*

Economia e profecia

Bartolomeu Melià, S.J.

A busca da terra sem mal é — pelo menos no estado em que estão nossos conhecimentos — o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani. E nesta se insere a especificidade da economia das tribos. A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani.

A expressão *yvy marane' ã*, registrada por Montoya desde 1639 e todavia escutada entre os Ava-katú — Chipirá — do Paraguai, assim como entre os Avá Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia — *yvy imarãa* —, por sua riqueza semântica resulta, sem embargo, tão reveladora como enigmática. O que buscava ou o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a terra sem mal?

A resposta não é unívoca e provavelmente inclui vários níveis de compreensão, assim como supõe vários momentos históricos.

AS EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS

As evidências arqueológicas mostram que os Guarani chegaram a ocupar as melhores terras da bacia dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai, e do sapé da Cordilheira. São terras especialmente aptas para o cultivo do milho, da mandioca,

(*) — Tradução de Roberto E. Zwetsoh.

de vários tipos de feijão, abóboras, batata e amendoim. São terras nas quais a técnica agrícola de roçado permite uma produção altamente satisfatória.

A arqueologia nô-los mostra como aldeões horticultores, e as grandes panelas nas quais era preparada a chicha — *kagwĩ* — fazem pensar em grandes concentrações festivas e convites recíprocos. A mesma vontade e beleza com que são feitas e adornadas tais panelas e outros tipos de cerâmica manifestam gozo e alegria de viver.

O mapa cultural guarani se sobrepõe a um mapa ecológico, que se não é de todo homogêneo, tampouco quebra certas constantes ambientais.

"Pode-se dizer que o habitat preferencial dos Tupi-guarani, em contraste com os ambientes distintos que eles ocuparam perifericamente, apresentava os seguintes parâmetros:

a) Clima: (Köppen) Chuvoso todo o ano, sem estação seca (77%). *Cfa*: úmido mesotérmico subtropical com verões calorosos (72,7%); (Gausson) Axérico, sem nenhum dia biologicamente seco, índice xerotérmico = 0 (88,7%), *7.a*: eumesaxérico, subtropical moderado caloroso (65%). Pluviosidade média entre 1200-2020 mm. Temperatura média entre 18-22° C, média do mês mais frio do ano entre 10-21° C, amplitude térmica entre 11-13°. Frequência média de geadas até 5 dias por ano.

b) Topografia: Até 300m das margens dos grandes rios, lagos ou oceano. Altitude abaixo dos 400m sobre o nível do mar.

c) Vegetação: Formações florestais (97,3%), úmidas (95,6%), estacionais subcaducifólias (81%), do interior (66,5%) ou da costa (12,2%)" (Brochado 1982:137).

Há, pois, um "horizonte" de terra guarani, específico e constante, fora do qual será difícil que se achem os Guarani. E se há saída deste horizonte será devido a uma crise de uma ou outra ordem.

As evidências arqueológicas, corroboradas pelas notícias históricas mais antigas, mostram a ocupação de determinadas terras como um elemento constitutivo do modo de ser guarani. Em outros termos, a vida guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra.

A terra, por sua parte, tampouco é um dado fixo e imutável. Nada mais inestável que a terra guarani que nasce, vive e morre, por assim dizer, com os próprios Guarani, que nela entram, trabalham-na e dela se desprendem em ciclos que não são simplesmente econômicos, senão sócio-políticos e religiosos. Esta terra ocupada pelo Guarani é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência.

Como anotar também o Dr. José P. Brochado (1982:122), o Guarani mantm dois tipos de relação com a terra. A terra os adapta, impõe-lhes condições e determina variações em seu modo concreto de viver: há variações nos padrões de povoamento, na dimensão de suas aldeias e na densidade de sua demografia. A cermica é um dos produtos que registra logo as condições ecológicas: se há predomínio de milho ou se se depende mais da mandioca; se os cultivos permitem grandes excedentes para a festa, ou se limitam a quantidades mais reduzidas de alcance pouco mais que familiar. Ao mesmo tempo, os Guarani não se deixam determinar inteiramente pelo ambiente; eles buscam *sua* terra, da qual têm conhecimentos experimentais consideráveis: elegem ambientes aptos, escolhem determinadas paisagens, preferem determinadas formações vegetais onde podem assentar-se e cultivar.

A DIVINA ABUNDÂNCIA

Os primeiros contatos dos europeus com os Guarani confirmam e reforçam os dados que hoje tiramos da arqueologia. Para a mentalidade parasita do explorador e do conquistador espanhol que entrava pelo Rio da Prata e seguia Paraguai acima e penetrava pela bacia do Paraná e do Uruguai, era sempre uma agradável surpresa encontrar-se com aquela portentosa abundância de produtos agrícolas nas terras do Guarani.

"Se encontra tanta abundância de mantimentos, que não só há para a gente que ali reside mas para mais de outros 3 mil homens em cima", manifesta o governador Martínez de Irala, em 1541 (DHG II: 299). Os clássicos relatos de Ulrico Schmidl e de Alvar Núñez Cabeça de vaca falam com entusiasmo da "divina abundância" que encontravam entre os Guarani. Os recursos alimentícios asseguravam uma tranuila fartura e uma hospitalidade sem reservas (cf. Meli 1986:20). Esta "abundância da idade da pedra" contrasta com as repetidas queixas que,  medida que passam os anos, levantam os colonos europeus sobre as carestias que padecem e a "pobreza da terra" que, colonialmente, se vai mostrando incapaz de sustentar com desafogo a seus novos povoadores.

 certo que antes da chegada dos conquistadores no devem ter faltado épocas de penria e de escassez, como o nota o Pe. Roque González de Santa Cruz ao entrar no Tape. A intensidade da exploração agrícola e talvez certa fraqueza das terras teriam levado a um desequilíbrio ecológico que por sua vez influencia e chega a modificar a formação social dos grupos guarani. Esta é, pelo menos, a análise estrutural, se se nos permite o anacronismo, que faz o Pe. Roque (cf. Meli 1986: 55).

A ocupação e o usufruto da terra eram objeto por parte do Guarani de um tratamento teórico-prático que fica evidenciado ao nível da língua e ao nível das técnicas agrícolas usadas. O Guarani conhece sua terra. A riqueza da língua guarani para designar os diversos tipos de terra e solos, de mata, de espécies vegetais e as características ecológicas de um lugar é um bom índice de seus conhecimentos concretos e práticos.

Existiu desde os tempos mais antigos uma agricultura — até poderíamos dizer uma agronomia — que o colono europeu acaba por ter de pedir emprestada do Guarani, como a mais adequada e a mais própria para essa terra. A agricultura de caráter guarani foi a mais praticada pelos colonos dessas regiões com bons resultados, ainda quando a distorsão do sistema econômico introduzido tende a desequilibrar as correlações ecológicas que o Guarani soube geralmente manter com a criatividade e dinamismo, emigrando inclusive, se fosse necessário. O Guarani não deixa desertos atrás de si.

ÑANDE REKOHA

Porém, para o Guarani, e nisto coincidem tanto a arqueologia e a história como observação etnográfica contemporânea, a terra não é nunca um simples meio de produção econômico.

Como uma expressão que vem testemunhada desde antigamente e é usual entre os Guarani atuais, sua terra se identifica com o *tekoha*. Entretanto, a semântica do *tekoha* corre menos pelo lado da produção econômica que pelo lado do modo de produção de cultura. *Teko* é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani* (1639: f. 363 s), "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume..." Pois bem, o *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. "O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani... Ainda que pareça um paralogismo, temos que admitir, juntamente com os próprios dirigentes guarani, que sem *tekoha* não há *teko*" (Melià 1986: 105). É "o lugar onde vivemos segundo nossos costumes" (Ibid: 104).

O *tekoha*, com toda sua objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físico-sociais.

"É gente lavradora, sempre semeiam em montes e cada três anos pelo menos mudam de chácara... Habitam casas bem feitas...; algumas têm oito e dez

esteios, e outras mais ou menos, conforme o cacique tem os vassallos, porque todos costumam viver em uma casa... Suas povoações são pequenas, porque como sempre semeiam em montes, querem estar poucos, porque não se lhes acabem, e também para ter seus lugares de pesca e de caça acomodados" (MCA I: 166-67).

Neste "Informe de um jesuíta anônimo", de 1620, se nos dá de um modo implícito a estrutura fundamental do *tekoha* guarani e o jogo de seus "espaços". Seja o monte preservado e apenas recorrido como lugar de pesca e de caça, seja o monte cultivado e seja a casa, muito bem definida como espaço social e político. São estes três espaços, simultaneamente, os que definirão a bondade da terra guarani. Os termos positivos que designam a terra boa e o monte aparecem consignados já no dicionário de Montoya e estão na boca dos Guarani de hoje.

A terra boa vem classificada por categorias de várias ordens:

- variedades de solo
- tipos de vegetação
- acidentes geográficos

(cf. Montoya 1639, verbetes *ibi*, *caa*, *ñu*; Melià-Grünberg 1976: 203-4; Susnik 1982:25).

As qualidades de terra, com suas diferentes conformações, se projetam sobre as possibilidades econômicas de caça e recoleta, em parte, porém e sobretudo, de agricultura. O Guarani vê a terra como horticultor, e não é de estranhar que prefira as terras que mais facilitam o trabalho agrícola e as que possam dar maior rendimento conforme os diversos cultígenos que nela se hão de plantar.

A terceira dimensão da terra é a de ser um espaço habitável. O Guarani é um aldeão. Há um povoado e uma casa nos quais se concentra sua vida social e política. A terra se converte em plenamente humana quando há uma casa e um pátio.

Os próprio conquistadores da primeira hora reconheceram o fundamental dessa espacialidade para o Guarani: ninguém pode estorvar-lhes nem em suas terras, campos, pastos, caças, pescarias, assentamentos de povoações e termos que eles têm e tiveram por uso e costume..." (Ordenanzas de Irala, 1556, n. 7, citado por Susnik 1979:80:112).

A FUNDAÇÃO DA TERRA

Todos estes aspectos da terra, nos quais economia e sociedade se mostram indissolúvelmente relacionadas são, por sua vez, objeto de símbolos religiosos, reflexo de experiência religiosa. A terra para o Guarani não é um deus, porém está impregnada toda ela de experiência religiosa.

Há uma terra ideal e um ideal de terra que é assim porque foi feita pelo Primeiro Pai e posta ao cuidado, eventualmente, de outros seres divinos, que a protegem e defendem.

O "gênesis" dos Mbyá-Guarani, na expressão de um de seus dirigentes xamânicos, é de uma extraordinária poesia.

"O verdadeiro Pai Ñamandú, o primeiro,
havendo conhecido em si mesmo o que há de ser o leito de
sua própria terra,
da sabedoria contida em seu próprio ser celeste,
em virtude de sua sabedoria que se abre em flor,
fez que na base de seu bastão (ritual),
fosse engendrando-se a terra.
Fez com que ela se desdobrasse, no centro da terra que
havia de ser,
uma palmeira verde-azul,
e outra na morada de Kara
e outra na morada de Tupã,
e outra na origem dos ventos bons,
nas origens do tempo-espço primeiro,
fez que se abrisse como flor a palmeira verde-azul"
(Cadogan 1959: 28).

Para o Guarani o mundo não é só um formoso paraíso natural, senão um lugar de homens que viverão bem nesta morada terrenal, na medida em que participam da "boa ciência" — a neblina vivificante — da "inspiração" — as chamas sagradas — e da "moderação" — o frescor da brisa.

"Unicamente assim, os muitos que estão de pé nesta morada terrenal, ainda que sejam tentados a desviar-se do verdadeiro amor mútuo, viverão em harmonia" (Cadogan 1959: 32).

Os Pai-Tavyterã, ainda que separados culturalmente dos Mbyá por um processo secular, conceituam e cantam o gênero e o sentido da terra em termos muito análogos (cf. Melià-Grünberg 1976: 280-81).

O pensamento religioso e mítico guarani não se refere somente à "fundação" da terra — já que de fundação e assentamento se trata mais que de criação —, senão a seu desdobrar-se e a seu extender-se continuado, o que supõe caminhar por ela, forçar novos horizontes e tomar possessões dela, humana e plenamente.

A expressão religiosa em suas diferentes formas e categorias — mitos, hinos, comentários "teológicos", ritos e outras linguagens — se refere à terra humanizada, à terra econômica, da qual se tira o sustento e da qual se vive. As normas para uma boa agricultura estão todas elas impregnadas com categorias religiosas (Cadogan 1959: 131).

Dos três espaços pelos quais se movimentam e nos quais habita o Guarani, talvez seja o "espaço cerimonial" a centralidade mesma da vida guarani, onde o *ñande reko* se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos.

O MAL NA TERRA

Contudo, se há uma concepção de terra perfeita, há também uma consciência aguda da instabilidade desta terra. A terra está sustentada sobre um ponto de apoio que a qualquer momento pode cambalear-se e cair. Fragilidade e instabilidade ameaçam continuamente o universo guarani. A destruição está sempre no horizonte.

Haveria uma explicação "natural" desta ameaça cósmica; são simplesmente os fenômenos cataclísmicos de toda ordem: inundações, secas, ventos muito fortes... As grandes águas do dilúvio e a grande queimação são temas obsessivos da mitologia guarani. À prática ritual costuma impor-se o dever, mediante o *ñembo'e* — oração cantada e dançada —, de assegurar firmemente o sustentáculo do mundo.

O desequilíbrio vem também do desgaste ecológico que traz consigo o mesmo tipo de agricultura praticada pelos Guarani: o roçado, que obriga a deixar as terras cansadas e cansar outras novas. A rotação de cultivos em áreas sucessivas se faz necessária. Em termos econômicos, esta pode ter sido uma das razões principais para os deslocamentos e migrações, ainda que estas estejam longe de encontrar neste fator sua única causa. Pode dar-se rotação de cultivos por muitas décadas e inclusive séculos em áreas suficientemente amplas, porém não necessariamente longínquas. Isto quer dizer que a migração, quando ocorre, dificilmente vem provocada somente pelo desgaste das terras.

De fato, assim como a terra boa se define pela inter-relação harmoniosa daqueles três espaços que são o monte, a chácara ou roçado e a aldeia, também a deterioração desta terra pode originar-se em cada um destes três espaços. O mal, por sua parte, não se restringe a um só espaço, senão que se propaga e se difunde como mancha de azeite ou as ondas provocadas pela queda de uma pedra no lago, de um a outro espaço.

E aí é onde parece estar a história. A terra das origens tem todas as características da plenitude. A presença do homem sobre ela tende a danificá-la. O mal da terra não é o homem, porém o mal não costuma dar-se sem o homem.

NO ESPAÇO DA HISTÓRIA

Na mata pode dar-se a presença de inimigos, que haverá que aniquilar — raramente — ou dominar e assimilar — mais freqüentemente. No vocabulário chiriguano, por exemplo, o *mbae meguã*, o mal, é a guerra que há que travar às vezes com o inimigo. Porém é com a entrada dos espanhóis e suas vacas, quando este primeiro espaço guarani se vê profundamente perturbado e modificado. O comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que respeita ao desmatamento como à caça, foi visto pelos Guarani como um mal irreparável. A história colonial no território guarani vem se confundir com o avanço da destruição da mata, destruição representada miticamente pelo gafanhoto. A destruição é de proporções tão alarmantes que já não deixa alternativa de fuga para matas mais distantes.

O espaço dos cultivos se volve mais pelo cansaço de sua própria atividade. O Guarani em sua história interna conhece, pois, o mal da terra. Porém, não há dúvida de que o mal se intensifica quando se transforma o conceito de usufruto em legislação de propriedade. O sistema de "encomienda" instaura, por sua vez, um novo sistema de propriedade que corresponde diretamente à terra. A luta pela terra, no Paraguai, é um processo de apropriação, que não se dava no sistema colonial mitigado das reduções franciscanas e jesuíticas, que se manteve limitado durante os governos paternalistas da primeira república, com o Dr. Francia y Carlos Antonio López, porém que se instaurou definitivamente com o Estado liberal depois da guerra da Tríplice Aliança (1870). Em que pese tudo isso, o Guarani atual tem mostrado uma imaginação extraordinária para re-criar "espaços" ecológicos semelhantes aos tradicionais, que lhes sejam verdadeiros *tekoha*. Tem sabido procurar os últimos rincões de "terra-sem-mal" nessa geografia devastada que é agora o antigo território guarani; e encontram todavia algumas terras sem dono, que portanto são suas.

O mal pode irromper nesse outro espaço que é a aldeia em forma de enfermidade e morte, de inquietude sócio-política ou insatisfação religiosa. Na crise da aldeia costumam vir concentradas todas as outras crises, podendo inclusive produzir câmbios significativos na estrutura social e política. Os diversos tipos de aldeia revelados pela arqueologia e a história se mostram sempre vinculados também a esses espaços de mata e roçado e a suas vicissitudes.

Porém, é sobretudo na aldeia onde se realiza a plenitude da vida guarani que é a festa e o convite. As circunstâncias que estraguem ou tornem impossível a festa serão o supremo mal da terra.

A TERRA-SEM-MAL

A consciência da deteriorização, do cansaço e da enfermidade da terra não se reduz a uma constatação econômica. A arqueologia não permite por ora descobrir qual haja podido ser o grau de mitologização com que antigamente se tenham vivido os problemas da terra, porém há fundamentos para pensar que o mal da terra foi uma percepção anterior à penetração colonial. O grande dilúvio, que aparece na moderna etnografia (Nimuendaju 1978: 175), foi registrado por Montoya, em 1639, como elemento importante dos "ritos", isto é da religião guarani (Montoya 1892: 50-51; 1985: 54).

É muito provável que a estrutura religiosa guarani que toma o caminhar como experiência fundamental do mito dos gêmeos, provenha dos tempos mais remotos e se identifique com a formação mesma da cultura guarani dentro do complexo tupi. E a migração é sempre dialética de carência e plenitude.

O xamanismo guarani é, em sua essência, cremos, a consciência possuída pelo divino e feita palavra de um modo de ser bom que se vive plenamente na festa religiosa e no convite comunitário. Entretanto, essa festa e esse convite só são possíveis enquanto seja possível e esteja atuando uma economia de reciprocidade.

Há que insistir nesta dimensão positiva para não fazer do povo guarani um eterno fugitivo, pessimista e desgraçado. Os xamãs e os dirigentes guarani são antes de tudo *ñande ru* — nossos pais —, *oporaíva* — cantores —, *yvyra'ijara* — donos dos bastões rituais —, *tesapyso* — videntes, médicos..., aspectos de uma realidade que os mostram como os homens da comunidade e os intérpretes da identidade.

O xamã-pai, figura típica dos líderes político-religiosos entre os guarani atuais, é também a forma mais arcaica e a mais extendida organização social entre os Tupi-Guarani. Entre os Araweté, por exemplo, "a liderança parece associada ao lugar do xamã" (Viveiros de Castro 1986: 629). Entre os Wayãpi, "a impressão que fica é que o caráter permanente da função xamã (contra a vigência ocasional do chefe de guerra) a colocaria como base da liderança da aldeia, ao menos atualmente" (Ibid: 630). "A posição do xamã é — para os Tapirapé — um dos fatores determinantes da consolidação da chefia do grupo doméstico... Um xamã poderoso, e portanto um feiticeiro em potencial, procura ter um grupo doméstico forte, que o proteja", segundo Charles Wagley (cit. por Viveiros de Castro 1986: 634).

Não é, pois, estranho que, ao que tudo indica, a personalidade do Guarani se construa sobre o ideal do xamã e não sobre o do guerreiro. Por isso, "compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, por exemplo, um grande guerreiro, mas necessariamente um grande *pajé*, um feiticeiro de poderes excepcionais" (Schaden 1959: 119). É esta realidade que significa a palavra *pa'i*, na acepção de Montoya (1639: 261): "*pa'i*, Pai, é palavra de respeito, e com ela nomeiam a seus velhos, feiticeiros e gente importante; correspondente a *hai*, mãe". A sociedade é antes de tudo uma sociedade paternal e xamânica, da qual a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica" (Susnik 1983: 127). A comunidade guarani se forma junto ao pai, que promove as condições da reciprocidade generalizada, e junto ao xamã, que ritualiza e representa a reciprocidade de palavras, sem as quais o convite seria apenas um comer em comum.

A busca da terra-sem-mal não é senão um elemento, ao lado de outros, de um sistema de reciprocidade, ameaçado de múltiplas formas, porém sempre procurado como definição essencial. Deste modo, a própria busca da terra-sem-mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o "caminho espiritual", celebrado ritualmente e praticado asceticamente. Em todas essas formas, sem embargo, há inerente um xamanismo, já que a percepção do mal não é nunca uma mera constatação técnica, senão um discernimento no qual entram em consideração tanto fatores ecológicos como tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas.

O xamã guarani, pois, quando está identificado com o *teýy ru*, o "pai da linhagem" não assume necessariamente, e muito menos essencialmente, uma posição anti-social ou uma negação da condição humana, como querem alguns. Pai e xamã são a forma mais tradicional e constante do pensamento e da organização social guarani. Pai-xamã era — e continua sendo — o *Tamói*, o "avô" mítico, protótipo e figura de todos e cada um dos fundadores de linhagem.

No Guayrá, por exemplo, que conta com uma boa documentação etno-histórica, por motivo dos censos, que se levantaram para repartir "encomiendas" e fundar reduções, se observa a multiplicidade de "povoadozinhos", que não são mais que casas comunais, cada uma com seu *teýy ru*, e que há que considerar as formas elementais da organização social guarani (cf. Melià 1986: 79-82). Os índios estão "vivendo a sua antiga usança em matas, serras e vales, em escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas sozinhas, separadas a légua, duas, três e mais uns dos outros" (Montoya 1892: 29). Na redução jesuítica de Loreto se haviam juntado não menos de 31 desses caciques com a sua gente, e na de San Ignácio, 37 (cf. Perasso 1987: 33-38, que transcreve a "memória dos indígenas de 'mita'" sacados dessas respectivas reduções).

Preservar e manter o *teko porã*, "o bom ser", dessas unidades manifesta-se como a principal preocupação do pai e xamã e o interesse fundamental da própria comunidade. Do que receiam e fogem, se podem, é do *teko marã*, a "maldade" que podem trazer unidades mais amplas impostas por chefes guerreiros e xamãs fanáticos e ameaçadores.

Por outra parte, a economia de reciprocidade não anula a alteridade de seus participantes. As expressões mais características com que o dicionário de Montoya (1639:196v) ilustra o sentido de *jo*, "recíproco mútuo", são "*ore ño mba'e*, nossas coisas mútuas..., *orojohayhu*, amâmo-nos ad invicem, *orojöpói*, convidâmo-nos a comer".

A unidade local, sem embaraço, não é tampouco tão indivisa e total, como às vezes se supõe; há nela um jogo de alteridades e desigualdade de palavras, que pode estalar em conflito e em rivalidades. A reciprocidade não é um estado em si, mas uma história que há que refazer cada dia.

Na comunidade surge, às vezes, por vicissitudes históricas muito concretas — que vão desde cataclismas e fenômenos ecológicos adversos até perturbações sociais — uma consciência aguda dos males que afetam o bom modo de ser. Desta consciência o pai-xamã costuma ser o intérprete. O *mba'e meguã*, "a coisa má", está rondando o lugar como jaguar de múltiplas formas, buscando alguém para devorar. Procurar outra terra, fundar outra casa pode ser uma solução. Porém, tampouco a única. E é por isso que a busca da terra-sem-mal se reveste de tantas modalidades, porque no fundo não é a migração em si que define os Guarani, mas sim o modo particular de viver a economia de reciprocidade.

Por um caminho de argumentação um tanto diferente chegamos a uma formulação que tomamos da doutora Susnik (1979-80: 15-16): "Os Guarani não formavam núcleos com uma multipovoação aldeã que, de per si, exigiria uma

superprodução econômica e uma estrutura sócio-política própria. O que os caracteriza é a consciência de 'yoçuaramo guara' (Montoya), o exclusivismo unitário, 'oréva', das nucleações regionais, baseado nos seguintes fatores: os rios e outros acidentes geográficos delimitam por sua natureza o potencial extensivo de novas roças e abundantes lugares de caça; a homogeneidade sócio-cultural das unidades comunais tanto por seu originário 'ogwata' povoador como pelo caráter do gentio periférico; suficiente modalidade interna dos 'fundadores' de novas sociedades sócio-econômicas (sic) com o peculiar dinamismo de 'teýy' dispersivos e numerosos; o vínculo social estabelecido pelo parentesco político intercomunitário com pautas estritas de reciprocidade; a comunhão societária mediante os convites ou grandes 'yeroky' com seus xamãs, os quais, na qualidade de 'donos de palavra, de chuva e interação mágica' (iñee-iyá, amandaiyá, ipayebae), garantiam o 'bem-estar'; a presença dos 'tuvichá ruvichá' que podiam juntar suficiente número de 'mboyá-sequazes' para ações de defesa ou de vingança violentas".

A BUSCA DA "TERRA-SEM-MAL"

A etnologia da busca da terra-sem-mal tem sua origem em Nimuendaju, o qual trata expressamente do tema no capítulo V de sua já clássica obra: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani* (1914; 1987: 97-108).

Há que recordar, no entanto, que desde o ponto de vista histórico e etnográfico, são raras as migrações de consideração realizadas pelos Guarani, realmente documentadas. As mais importantes são as que tiveram lugar rumo à Cordilheira e outras regiões da atual Bolívia e que deram origem à nação chiriguana. Estas migrações cujo início não está bem estabelecido, que porém continuaram ainda nos tempos dos primeiros conquistadores espanhóis, estiveram marcadas por uma notável violência guerreira e elevado número de vítimas consumidas em típicos festins antropofágicos, um fenômeno muito importante para entender os Guarani em sua complexa identidade social e cultural, que aqui, porém, não estamos em condições de tratar com o espaço requerido.

As outras migrações são as que Nimuendaju "descobriu", sobre as quais ouvia falar os Guarani com quem convivia e numa delas em que ele mesmo participou. Estas estão marcadas por um acentuado misticismo e têm na dança, que as acompanha, seu símbolo ritual. A descrição que Nimuendaju faz destas formas de "busca da terra-sem-mal" no citado capítulo é simplesmente antológica e não é de estranhar que se haja convertido em referência obrigatória, quando se tem que tratar do tema. Sua hipótese até hoje inquieta aos etnólogos dos Guarani. "Tais considerações me levaram à suposição de que a mola propulsora para as

migrações dos Tupi-Guarani não foi sua força de expansão bélica, é possível que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus plano" (Nimuendaju 1987: 108).

Como se vê, Nimuendaju supõe um "continuum" nos Guarani antigos e modernos que justificaria uma retrospectiva etnológica e uma teoria geral da migração, extensiva a todos os Tupi-Guarani de todos os tempos, a partir da etnografia de certos movimentos migratórios dos Guarani modernos.

Deste modo, o que em Nimuendaju era hipótese, pretende tornar-se em A. Métraux prova histórica. Para isso, Métraux (1927) faz dos velhos textos, que relatam migrações de várias tribos tupi e guarani, uma leitura em chave apapokuva, ou se se preferir, em chave de Nimuendaju, interpretando aos Apapokuva e aqueles outros "índios paraguaios", que não eram senão os Mbyá.

Os câmbios que as tribos guarani sofreram são profundos, porém não essenciais. Nem a guerra nem a antropofagia e nem sequer o profetismo de tipo *karai* constituíam a essência do *teko katu*, do "ser autêntico" dos Guarani.

Uma constante etnográfica e histórica, que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos é que vivem uma economia de reciprocidade, sempre procurada, ainda que nem sempre conseguida. A terra-sem-mal é uma condição relativa e um elemento importante. Nada mais, porém também nada menos.

A busca da terra-sem-mal, seja em longas migrações, quando eventualmente ocorreram, seja em deslocamentos para regiões contíguas, nunca esteve desligada das condições e do modo de viver a reciprocidade, no convite e na dança ritual. Como ainda a vivem os Ava-katu-eté, descendentes dos antigos Guayrá, do mesmo dialeto dos Apapokuva e que habitam na fronteira do Paraguai com o Brasil, pela região do antigo Mbaracayu e Carema.

"Yvy mar' é ÿ upéa ko yvy porã
Upéa yvy ju
Ñaguahe upépe javevehápe
...
Upépe ojejiroky avei"

(A terra-sem-mal essa é a terra boa; essa é a terra áurea e perfeita. Chegamos lá mediante o vôo... Ali também se dança).

Sempre a terra-sem-mal é a condição realista da economia de reciprocidade neste mundo ou no mais além. Uma busca que não se desmente.

BIBLIOGRAFIA

- BROCHADO, José Proenza. Desarrollo de la tradición cerámica tupiguaraní (A.D. 500-1800). In: *Anais I Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A experiência reducional no Sul do Brasil*. Santa Rosa, 23 a 26 de outubro 1975: 76-154. (Canoas) 1982.
- CADOGAN, León. *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo (Univ. de São Paulo, FFCL, Boletim 227, Antropologia 5). 1959.
- CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal; le profétisme tupi-guarani*. Paris, 1975 (Traducción en Portugués: São Paulo, 1978).
- DHG., *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. 5 tomos. Buenos Aires. 1941.
- MCA I., *Manuscritos da Coleção de Angelis. I. Jesuítas e bandeirantes no Gairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro, 1951.
- MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción. 1986.
- MELIÀ, B., GRÜNBERG, G. y F. *Los Paĩ-Tavyterã; etnografía del Paraguay contemporáneo*. In: *Suplemento Antropológico*, XI, 1-2: 151-295. Asunción. 1976.
- MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des tupi-guarani. In: *Journal de la Société des Américanistes*, N. S. XIX: 1-45. Paris, 1927.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid. (2ª edición, Bilbao, 1892). (Edição brasileira: Porto Alegre, 1985).
- _____. *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid 1639 (Reedición facsímil, Leipzig, 1876).
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI: 284-403. Berlin. 1914. (Tradução em português: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, 1987).
- PERASSO, José A. y VERA, Jorge. *La cultura guarani en el Paraguay contemporáneo (etnografía ave-kue-Chiripa)*. Asunción.
- SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil; ensaio etno-sociológico*. Rio de Janeiro. 1959.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay. II. Etnohistoria de los Guranies*. Asunción. 1979-1980.
- _____. *Los aborígenes del Paraguay. IV. Cultura material*. Asunción, 1982.
- _____. *Los aborígenes del Paraguay. V. Ciclo vital y estructura social*. Asunción, 1983.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté; os deuses canibais*. Rio de Janeiro. 1986.

O SERTANEJO E OS BICHOS- COGNIÇÃO AMBIENTAL NA ZONA SEMI-ÁRIDA NORDESTINA

*Scott William Hoefle**

(Departamento de Sociologia Política, PUC-Rio de Janeiro)

INTRODUÇÃO

No sertão semi-árido do Nordeste, a natureza é vista pelos seus habitantes através de uma perspectiva da utilização do meio ambiente, tanto para fins produtivo-econômicos como para fins sociais. Esta percepção não é estática, o que faz com que se procure determinar até que ponto a visão da natureza se modifica frente ao processo de transformação econômica e social da zona semi-árida. Pergunta-se se as mudanças, que vêm ocorrendo nas formas de produção campestre, têm sido significativas ao ponto de tornar o ambiente rural menos agreste, criando uma nova perspectiva na relação do homem com a natureza.

A cognição/percepção ambiental no sentido mais amplo envolve: 1) a repartição do espaço físico em diferentes esferas sociais e naturais; 2) conceitos sobre formas animadas e inanimadas dentro desse espaço; 3) idéias referentes à utilidade e ao significado social de cada objeto ou área observados de per si e, 4) noções a respeito da posição do homem dentro da ordem natural¹. Neste trabalho

(*) — Pesquisa apoiada pelo Banco do Nordeste e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. O autor agradece a Hermínio Martins e Peter Rivière, por seus comentários sobre uma versão preliminar deste trabalho, e também a Hilda Medeiros, pela tradução, para a língua portuguesa, da versão preliminar, em inglês.

sobre o sertão, enfocam-se, principalmente, os três últimos tópicos, enquanto a cognição/percepção espacial será abordada somente quando pertinente à relação entre o homem, a flora e a fauna².

Primeiro, analisa-se a taxionomia popular da natureza no sertão, comparando-a à taxionomia científica. Destaca-se a maneira pela qual ambas classificações têm o homem como ponto de referência, sendo as demais criaturas escalonadas segundo sua semelhança com o homem. Há, porém, outros modos de conceber o relacionamento entre o homem e os animais. Segue, assim, o exame do esquema popular de distinção de animais mansos e animais bravos. Este esquema, por sua vez, tem como ponto de partida o esforço do sertanejo em domesticar seu meio-ambiente. Por último, considera-se um terceiro modo popular de visualizar a dicotomia Homem-Natureza, no qual o comportamento e as aparências de certas pessoas são comparados com os dos animais, sugerindo lendas e metáforas transportadas para o vocabulário regional. Neste caso de cognição ambiental e só neste, a natureza participa dos domínios humanos, contudo, apenas com a finalidade de definir comportamento social aceitável, o que, na verdade, faz com que se mantenha a separação entre o social e o natural.

Após a análise detalhada dessas diferentes maneiras de visualizar a natureza no sertão, passa-se a investigar como a cognição ambiental vem se modificando através do tempo. Nas últimas décadas, o Sertão sofreu um processo de penetração de mercado mas, ao mesmo tempo, não surgiu uma agricultura capitalizada, de forma plena e generalizada. Houve a substituição do artesanato local pelos manufaturados de outras regiões e a subsequente especialização numa agropecuária com maior articulação ao mercado. A área agrícola expande-se contra o "mato" e o meio-ambiente passa a ser visto com uma ótica mais comercial. Desenvolvem-se outros setores econômicos dependentes da indústria e da política do centro econômico do país, crescem as pequenas e médias cidades do sertão e a vida urbana torna-se mais intensa. Neste processo de transformação, a forma de produção mercantil simples, visando mais à produção camponesa, cede lugar a outra na qual os sertanejos precisam produzir um excedente de mercadorias cada vez maior.

Dessa maneira, pergunta-se: Ocorreram mudanças de tal ordem a levar o sertanejo a assumir uma atitude de maior distanciamento entre ele e a natureza? Veremos que, até certo ponto, isso acontece, o que, inclusive, leva a casos de uma exploração predatória. Contudo, como a agricultura capitalizada, o surgimento de cidades maiores e a conseqüente transformação do meio-ambiente são localizadas, a mudança da cognição ambiental não chegou a ser radical.

ESTUDOS DE COGNIÇÃO AMBIENTAL

Na Antropologia, há uma longa tradição de fazerem-se estudos ambientais partindo do ponto de vista da população pesquisada, tradição essa que decorre da rejeição de esquemas desenvolvimentistas, como os da evolução bio-social, do século passado, ou os da teoria de modernização, deste século, que julgam a sociedade industrial do ocidente superior a outras formações sociais do mundo. Há três correntes principais de estudos ecológicos na Antropologia: a ecologia cultural, a etnociência e o simbólico.

A ecologia cultural surgiu nos Estados Unidos nos anos 60, baseada no trabalho pioneiro de Steward (1955). Neste enfoque analisa-se a adaptação ao meio-ambiente de diferentes povos no mundo através de técnicas de mensuração desenvolvidas por biólogos, demógrafos, geógrafos, zoólogos e outros cientistas que relacionam populações aos recursos naturais disponíveis a elas. Os melhores exemplos deste tipo de estudo, como por exemplo Rappaport (1968, 1979), mantêm bem separadas a visão do mundo do povo estudado e a ideologia científica na qual as técnicas de investigação se baseiam. Também se procura a explicação de comportamento no inter-relacionamento das diferentes esferas da vida. Os estudos mais vulgares deste tipo, como os de Harris (1966, 1974, 1985), caem no erro de atribuir tudo às relações ecológicas e confundem as técnicas de medição com os conceitos de interpretação. Os modelos populares são vistos apenas como superestruturas, mistificando as relações "básicas" da população frente às fontes de calor e proteínas. Essa forma de interpretação é duramente criticada, por simplificar em excesso: os modelos nativos (a crítica da etnociência), a religião (a do estruturalismo) e as relações de produção (a dos marxistas).

A etnociência, também conhecida como a análise componencial ou antropologia cognática, surgiu nas décadas de 1950 e 1960, na Antropologia Cultural da América do Norte. Os pioneiros deste movimento foram Conklin [1969 (1962)], Frake [1964, 1969(1962)] e Goodenough (1956) que têm inspirado um grande número de trabalhos, como Berlin et alli. [1969 (1966), 1973], Brown (1979, 1985, 1986), Hays (1982), Hunn (1982), Tyler (1969) e Witkowski et alli. (1981). Estes autores analisam a lógica de classificações botânicas e zoológicas populares, traçando a sua evolução e comparando-as com taxionomias científicas.

O terceiro tipo de estudo ambiental é o dos funcionalistas e estruturalistas franceses e ingleses, precursores da Antropologia Simbólica atual. Enfocam eles o significado social do meio-ambiente, ou seja, como o homem aproveita processos naturais para conceituar relações entre grupos sociais. Essa linha da abordagem tem sua origem no trabalho de Durkheim e Mauss [1963 (1903)], e

foi popularizada nas últimas décadas por Lévi-Strauss [1967 (1963), 1969 (1963)]. Exemplos dessa escola são: Bulmer (1967), Ellen e Reason (1979), Douglas (1966, 1975), Leach (1964), Needham (1979), Tambiah (1969) e Urton (1985).

Essas duas últimas escolas surgiram na mesma época e foram influenciadas os mesmos modelos lingüísticos e matemáticos³. Entretanto, foi a etnociência que mais desenvolveu a lingüística e a matemática na Antropologia, o que fez com extremo formalismo, ao ponto dos modelos nativos perderem sua lógica própria, uma vez que são analisados pela lógica matemática ocidental de hierarquia de inclusão e exclusão. Alguns proponentes desta escola, como por exemplo, Tyler, reconhecem este problema e têm rejeitado o formalismo da etnociência, procurando, hoje, no "pós-modernismo" e em outros movimentos contemporâneos de etnologia alternativa, desenvolver uma abordagem que retrata mais fielmente os modelos nativos (Marcus, 1988; Whitten Jr, 1988). As escolas francesa e inglesa, por sua vez, retratam melhor a lógica intrínseca dos modelos nativos por terem enfatizando o contexto social no qual estes modelos se inserem. Infelizmente, erraram ao fazer apenas retratos sincrônicos, sem se preocuparem com processos de mudança. Recentemente, o "pós-estruturalismo" desenvolveu essa linha de abordagem, preocupado com processos de mudança da cosmologia (Werbner, 1984). O mesmo tem tentado a corrente evolucionista da etnociência. Contudo, nenhuma das duas, têm conseguido, ainda, um enfoque histórico adequado.

De todas as escolas antropológicas, só o neo-marxismo realmente observa processos históricos e oferece um modelo sistêmico de transformação social. Assim sendo, esta escola poderia oferecer uma contribuição significativa ao estudo do meio-ambiente mesmo se, até há pouco tempo, os neo-marxistas de todas as disciplinas não se tivessem interessado muito pelo assunto (Redclift, 1984). Dessa forma, o presente trabalho explorará como os conceitos da economia política podem ser adaptados aos estudos ambientais, de modo que realmente incorpore, na análise, processos de mudança no tempo. Também no neo-marxismo retratam-se outros aspectos da vida, de que a etnociência e o estruturalismo raramente estudam, como aspectos econômicos, políticos e de classe social, de onde se originam as forças que modificam a visão do meio-ambiente. Particularmente, com o uso do conceito de modo ou forma de produção, consegue, o neo-marxismo realizar uma análise mais abrangente, analisando como a produção está organizada socialmente, ultrapassando os limites de uma análise apenas do relacionamento entre a tecnologia e o ambiente (Drechsel, 1985; Faris, 1977). Também poderia a mesma escola evitar esquemas dualistas, envolvendo a oposição tradicional-estática versus moderno-dinâmica, que é implícita nas comparações entre taxionomias populares e as científicas, como se faz na etnociência. Finalmente, o neo-marxismo pode levar os estudos

ambientais a considerarem a diferenciação interna nas formações sociais examinadas, produzindo um estudo muito mais complexo do que aqueles da etnociência e do estruturalismo. Estes, normalmente, apenas retratam a cognição ambiental ao nível da sociedade como um todo. As poucas abordagens de diferenciação social nestas escolas, como por exemplo os de La Fontaine (1978) e Urton (1986), utilizam critérios de diferenciação comuns às formações tribais, i.é., idade, sexo e tipo de parente, que são insuficientes à análise de formações sociais de classe.

Dessa forma, para realizar um estudo mais amplo da cognição ambiental sertaneja e que supere as limitações de estudos sincrônicos, combinam-se aqui os diferentes enfoques antropológicos sobre o meio-ambiente e a visão do mundo - ecologia cultural, etnociência, pós-estruturalismo e neo-marxismo - de forma que se alcance uma síntese teórica.

ÁREA DE ESTUDO

Baseia-se, este estudo, em dois anos de pesquisa de campo realizada durante os anos de 1977 a 1981, em três municípios sertanejos: Belém do São Francisco (Pernambuco), Parnamirim (Pernambuco) e Chorrochó (Bahia).

A situação agro-ambiental e sócio-econômica dessas comunidades varia desde a irrigação capitalizada da beira-Rio São Francisco, no município de Belém do São Francisco, à agropecuária de sequeiro associada à irrigação de pequena escala, em Parnamirim, até a pecuária extensiva de uma região quase árida, em Chorrochó. Da mesma maneira, também variam densidade demográfica, tamanho da sede, articulação à economia regional e nacional e contato com o modo de vida urbano-industrial, em geral.

Belém do São Francisco e Chorrochó representam situações extremas no Sertão, enquanto Parnamirim pode ser considerada caso bem típico. Além do estudo detalhado desses três municípios, realizou-se um levantamento geral de vinte cinco municípios distribuídos pelo Sertão.

ESPAÇO SOCIAL E ESPAÇO NATURAL

O sertanejo percebe o espaço em sua volta como uma graduação de esferas desde a mais humana - a cidade - até a esfera mais natural - o "mato bruto". Sua divisão de espaço se funda em distinções naturais, econômicas, sociais e de classes, todas escaladas de alto e baixo prestígio do ponto de vista humano. A cidade, domínio do homem, é construída quase que exclusivamente para seu

benefício. Muito poucos animais bravos são aí permitidos e sente-se, cada vez mais, que nem mesmo os animais da fazenda podem transitar livremente por suas ruas. Partindo do centro da cidade, passa-se das esferas mais urbanas de status alto, reservado, à elite social, para a periferia pobre da cidade, carente em serviços e de outras características de uma zona urbana; daí chega-se às vilas e aos povoados até às fazendas, "no mato", local de status inferior, onde moram os "matutos"⁴.

Contudo, no contexto de zona rural, o espaço humano é colocado à parte da esfera agreste do mato. A casa da fazenda é localizada numa clareira e é o centro do domínio humano no campo. Também perto da casa está o curral, onde ficam geralmente os animais mansos. Em seguida, há as roças e pasto no "baixo" (a faixa de aluvião perto dos rios temporários) e, finalmente, tipos diferentes de zonas de caatinga, mais ou menos modificados pelo homem. Passamos agora a analisar, em maior detalhe, a cognição ambiental da esfera natural do Sertão.

O HOMEM E A NATUREZA

O antropocentrismo da cognição ambiental sertaneja é evidente, em primeiro lugar, pela maneira como os processos naturais do mato são visualizados. Nisso, o homem é considerado um ser à parte, de forma que na esfera natural popularmente não se faz uma divisão entre o meio inanimado, físico e dos seres animados que vivem neste meio. Tudo que é encontrado na esfera natural é parte do mato e esta idéia envolve uma conexão íntima entre os vários componentes encontrados dentro desse domínio.

Uma conversa que se teve com um velho vaqueiro mostrou bem essa interdependência ambiental e a visão utilitária dos sertanejos.

Pesquisador: "Que você vê quando olha para o mato?"

Vaqueiro: "Eu olho para debaixo dos paus, para ver se tem um veado descansando em algum lugar (como um homem que caça, naturalmente faria em pleno período de seca)."

Pesquisador: "Além de animais, que mais você vê?"

Vaqueiro: "Os paus, a terra". Pesquisador: "Que você vê em primeiro lugar?"

Vaqueiro: "O marmeleiro, que é muito bom para fazer cercas. Vejo que ainda tem bastante por aqui. Quebra-faca e alecrim são também bons para isto."

Pesquisador: "A terra faz parte do mato?"

Vaqueiro: "Sim. Os paus crescem na terra, os bichos vivem no mato, comem a folhagem (...) os pássaros andam no chão, comem as minhocas que vivem na terra."

Nessa conversa fica evidente que enquanto os sertanejos reconhecem a interdependência presente na natureza, o que importa é a utilidade de cada componente para o homem. Essa consideração pesa tanto que a semelhança percebida entre o homem e outros seres é muitas vezes relacionada à utilidade em potencial destes e o modo pelo qual os outros seres são agrupados em classes e comparados uns aos outros. Aquilo que não pode ser utilizado de alguma forma, é desprezado e rotulado de "safado", o que significa sem vergonha, ou que não presta, no sentido de uma prostituta ou um vagabundo, na esfera social. Aquilo que vale tem semelhança com o homem na aparência física ou no comportamento, além do fato de ser útil. Para a maioria dos sertanejos, estas idéias vêm associadas aos animais de maior porte, que são sociáveis e domesticados.

Dessa forma, os mamíferos são a forma de vida considerada mais próxima do homem, os demais seres vivos e fenômenos naturais são classificados de acordo com sua semelhança com o homem. As coisas inanimadas são os menos humanos dos fenômenos. As pedras segundo eles, não crescem, e não se modificaram ou se mexeram desde a época da Criação. Os seres vivos, por outro lado, seguem um ciclo, que vai desde o nascimento até a morte. Esta ocorre quando eles deixam de se mexer ou desenvolver, e, como era de esperar numa zona semi-árida, eles perdem sua umidade e se tornam ressequidos⁵. É interessante notar que neste esquema a terra é considerada viva, porque, quando úmida, "produz", isto é, dá às plantas o poder de germinar que as pedras não dão. Por outro lado, a terra não é totalmente um ser vivo, pois, quando seca, nunca é caracterizada como morta, porque, quando chove, ela sempre rejuvenesce. Depois da terra, na escala da menor à maior semelhança com os homens, encontram-se os "paus". Como a terra, as árvores do sertão têm um rejuvenescimento sazonal, mas, a despeito de viverem muito tempo, morrem finalmente, e assim são consideradas verdadeiros seres vivos.

Os animais que, sob esse aspecto, são considerados mais parecidos com o homem, são: cães, felinos, bovinos, caprinos, ovinos, eqüinos, suínos e primatas. Todos são considerados sociáveis, ajudando-se mutuamente e ensinando aos seus filhotes, que deles dependem. Acima deles todos, os macacos são considerados os mais semelhantes às criaturas humanas. Eles têm a aparência física parecida e o que chama a atenção é o fato de serem ágeis, muito "domesticáveis", fazem algumas ferramentas e têm tarefas repartidas entre eles mesmos; isso tudo a despeito de serem "animais quadrúpedes" que vivem longe do homem⁶. Os menos semelhantes aos seres humanos em termos de comportamento são aqueles que existem somente "para destruir", o que significa que são nocivos ao homem, como os insetos, cobras e diversos pássaros. O fato de levar uma vida muito diferente daquela do habitat do homem, também torna os peixes e as aves menos parecida com os seres humanos.

A CLASSIFICAÇÃO POPULAR DA FAUNA E DA FLORA

O sertanejo agrupa todos os seres vivos em amplas classes chamadas "raças" para os animais e "tipos" para as plantas. Estas, por sua vez, podem ter subgrupos chamados "famílias" que, por sua vez, consistem em "indivíduos" ou membros de "família". Alguns "indivíduos" importantes têm, além disso, subcategoria chamadas "tipos" para animais e "variedades" para plantas (Quadro 1). Esta repartição da natureza corresponde à diferentes níveis na taxionomia biológica científica. "Raça" e "tipo" são classes gerais que englobam vários níveis, desde reino à ordem, enquanto os outros níveis populares correspondem razoavelmente aos níveis biológicos. "Família" corresponde à família e gênero, "indivíduo" à espécies e "tipo" e "variedade" à subespécies e variedades, respectivamente.

Os termos usados para as classes na taxionomia popular do sertão refletem o prisma da sua cultura. Os termos "é da família tal", "família" e "raça", são usados na mesma maneira que diferenciam graus de parentesco no sertão. Na sociedade humana os indivíduos são membros de uma determinada família nuclear e eles também pertencem a famílias maiores (parentelas) muitas vezes chamadas "raças"⁷. A onça é um "cachorro", (uma raça de animais) na mesma forma que Zé Sampaio é um indivíduo da raça Sampaio (uma parentela). Do mesmo modo, os laços de semelhança entre os membros de uma classe geral de animais seguem a mesma lógica daquela entre parentes distantes, no sistema de parentesco cognato do sertão. Por isso a onça é um "gato" que faz parte da classe geral de "cachorros", que também inclui cachorros propriamente ditos. Gatos e cachorros têm algumas características em comum, da mesma maneira que Sampaio de Parnamirim e Sampaio de Exú, mas ao mesmo tempo, são apenas primos distantes.

QUADRO 1 - ESTRUTURA DA TAXIONOMIA POPULAR E CIENTÍFICA

Taxionomia popular

fauna	raça	família	membro	tipos
exemplo: bichos-animais-cachorros		gatos	onças	onça preta onça pintada onça maçaroca onça vermelha
flora	tipo	família	membro	variedade
exemplo:	paus-capim	canas	cana-de-açúcar	cana-caiana cana-preta cana-fita cana-piojota

Taxionomia científica

fauna	reino	ordem	família	gênero	espécies	subespécies
flora	reino	ordem	família	gênero	espécies	variedade

QUADRO 2 - CLASSES GERAIS DA TAXIONOMIA POPULAR

bichos	animais
	insetos
cobras	
pássaros	
peixes	
paus	paus
	rama
	capim
	cultivos

De qualquer forma, considerações de parentesco à parte, na taxionomia popular no mundo todo, é comum reconhecer vagamente as classes gerais enquanto as classes específicas são bem definidas. Por questões de relevância prática, o sertanejo está mais interessado em famílias, indivíduos e tipos com os quais tem contato, do que em noções gerais de raça, nas quais ele pouco pensa ou delas faz uso.

Também ligado a isso é o fato de que não se deve enfatizar a idéia de uma ordem rigorosamente hierárquica nesse sistema, de níveis de classes seguindo uma lógica de inclusão e exclusão. Na prática, muitas "famílias" têm somente um indivíduo e, assim, uma boa pergunta a ser feita, é; se o nome do animal em tal situação é realmente usado do mesmo modo no nível de família. Por outro lado, muitos dos "indivíduos" que são importantes para o povo têm numerosos "tipos" conhecidos, de modo que os tipos são, às vezes, quase que colocados no mesmo nível dos indivíduos, de forma que sobem de nível. Algumas categorias gerais também enfrentam este problema até nos níveis mais altos do sistema. Enquanto as classes de "insetos" e de "animais" são incluídas na classe geral de "bichos", as "cobras", os "pássaros" e os "peixes" não o são. Os últimos estão no nível de

bichos e animal/inseto, simultaneamente, ou para eles não existe categoria geral, como "bicho" (Quadro 2). Por outro lado, os "paus" (árvores), quando usadas no sentido mais amplo, constituem uma categoria que inclui todo tipo de vida das plantas (ao contrário da categoria bicho) e o termo é sucessivamente empregado em níveis diferentes, desde o genérico ao particular, com seu sentido cada vez mais restrito.

Vemos que categorias intermediárias são ausentes para certos setores do esquema de classificação popular, permanecendo simples, enquanto categorias mais específicas podem ser magnificadas e seu status ser elevado a níveis mais gerais. Como mostram Berlin et alli. [1969 (1966)] e Tambiah (1969), esse processo reflete o interesse relativo de um povo para as diferentes espécies em questão, ou seja, quanto maior o interesse numa espécie, tanto mais a sua subdivisão em subespécies e variedades por um lado, e sua elevação de nível por outro.

Quando se trata de características que distinguem uma classe de seres de outras do mesmo nível, nota-se que as classes gerais de "raças", e "tipos" são diferenciadas umas das outras por critérios como aparência física, maneira de locomoção, habitat e certos padrões peculiares de comportamento. Os "animais" têm pêlo, esqueletos e amamentam seus filhotes. Os "insetos" possuem cascos externos ou peles grossas, abrangendo todos os pequenos "bichos" (os mamíferos menores), a maior parte dos répteis, anfíbios e insetos. As "cobras" não têm pernas e rastejam no chão. Elas são parecidas com insetos, mas não tendo pernas, não são consideradas "bichos". Os "pássaros" têm penas e voam. Os "peixes" têm escamas ou pele grossa e vivem na água. Os "paus" produzem a madeira e crescem alto. A "rama" não dá madeira e se espalha pelo chão. O "capim" produz a palha somente, cresce em moitas, propaganda e abre-se para cima. "Cultivos são plantados pelo homem, produzem grãos e frutas, mas não produzem madeira.

As categorias mais específicas de "família", "indivíduo" e "tipo" (para animais) ou "variedade" (para plantas) são principalmente diferenciadas umas das outras por características de tamanho, cor, formato do corpo (especialmente da cabeça), cheiro, hábitos peculiares de alimentação e velocidade de crescimento. É a combinação de todas estas características que torna uma espécie única. Assim, várias espécies têm traços em comum, e ao mesmo tempo, são distintas entre si pelas características particulares de cada uma.

É interessante notar que certas espécies contradizem os princípios de classificação de seu grupamento, como baleias, palmeiras e frutíferas, mas não recebem nenhuma consideração especial de admiração ou de abominação no sertão como Douglas (1966) nota para o povo Lele da África e para os Israelitas da Antiguidade. No sertão, nota que tais exceções são diferentes e cita outra

característica da espécie em questão que anula a característica contraditória. As palmeiras, por exemplo, não possuem "madeira" mas, mesmo assim, crescem alta como as outras árvores. Da mesma forma, baleias são "peixes" porque vivem no mar.

Há um número de paralelos entre as categorias gerais e sua definição na taxionomia popular do sertão e na Europa. Dessa observação é possível levantar a hipótese de que o sistema foi introduzido na época da Colonização e que as espécies nativas foram apenas inseridas nas classes européias da mesma maneira que acontece hoje com animais exóticos, vistos só no circo. Douglas (1975) e Leach (1964) descrevem as categorias gerais européias de "inseto" e "cachorro" de forma idêntica as do sertão. As classes gerais do sertão, e seus critérios de diferenciação, muito se parecem com as encontradas na filosofia natural de Platão e Aristóteles, como também com aquelas identificadas na Bíblia por Douglas (1966), fontes essas de grande influência na formação do pensamento europeu. Isso também poderia explicar certas semelhanças com a taxionomia científica, pois Hodgen [1971 (1964)] afirma que esse sistema surgiu do esquema desenvolvido por Linnaeus que, por sua vez, se baseia na taxionomia popular européia.

Contudo, existem limites espaciais a um modelo difusionista desse gênero e é difícil imaginar como se podia ter adotado um sistema comum entre formações sociais tão diferentes, em meio-ambientes dos mais variados, particularmente se considerarmos o fato de que as classes gerais, senão suas características, são quase as mesmas que daquelas encontradas em pesquisa semelhante, em sociedade não-européias distantes como Brown (1979) e Witkowski, et. alli. (1981) relatam. Daí se conclui que se deveria pesquisar a respeito da existência de classes universais, baseadas em fenômenos que são percebidos igualmente por todos os seres humanos. Características gerais, como o tipo de pêlo, amamentação dos filhotes, o número de patas, cascos externos e duros, e viver na água, são características que podem ser facilmente vistas por todos os povos, sem importar o tipo de cultura em que vivam.

No nível de classes gerais é possível falar-se em categorias universais, mas isso não acontece quando se trata das classes mais específicas, de experiência diária, que apresentam uma grande variação de povo a povo, o que evidencia especificidade cultural nos níveis básicos das taxionomias. Por exemplo, Berlin et. alli. [1969 (1966)] constatam que a classificação de plantas dos Izeltal, um grupo de ameríndios-camponeses do México, demonstra maior grau de discriminação do que a própria classificação botânica científica, quando se trata das plantas que são culturalmente significativas ao seu modo de vida, enquanto acontece o oposto para plantas menos significativas. Hunn (1982), por sua vez, afirma que tal discriminação variável é comum aos sistemas populares de muitos

povos e que grupos e espécies são reconhecidos em menores ou maiores detalhes, de acordo com a utilidade cultural de cada um.

O sertão não foge dessa regra. Há maior número de subcategorias para "indivíduos" que são considerados mais úteis e mais semelhantes ao homem em comportamento e aparência, e isto explica por que há numerosos "tipos" de espécies de animais importantes. A classificação de peixes e pássaros, por sua vez, não é tão elaborada nem tão bem organizada como a dos animais. Também o mesmo acontece entre os animais. Muitos "tipos" de cachorros (próprios) são reconhecidos, enquanto gatos domésticos não são diferenciados, o que é explicado porque os últimos têm pouco valor prático para o sertanejo. Os cachorros trabalham para seus donos, ajudando na caçada, montando guarda nas casas e dando sinal, quando há intrusos humanos ou selvagens. Tudo que os gatos fazem é caçar ratos, quando condescendem em fazê-lo. O gato é comparado a vagabundos, porque passa a maior parte do seu tempo dormindo de dia e perambulando, à toa, à noite. Por outro lado, muitos gatos selvagens são reconhecidos, pois são caçados por causa de sua pele, cujo valor varia de acordo com espécie e subespécie. Semelhantemente, na flora, numerosas variedades de cultivos são reconhecidas, enquanto uma diferenciação pouco elaborada é feita para a maior parte das espécies do mato.

ANIMAIS MANSOS E ANIMAIS BRAVOS

Há uma maneira alternativa, e mais restrita, de classificar animais de maior porte, dividindo-os em animais mansos e bravos. Este esquema, por sua vez, faz um corte transversal nas classes relacionadas acima, com critérios para agrupamento de natureza bem mais utilitários. Além disso, o sistema é diretamente relacionado à divisão espacial de esferas humano-sociais e esferas naturais-silvestres, de forma que os animais são agrupados em classes de acordo com a maneira como o homem consegue dominar e transformar os diferentes fenômenos do meio ambiente, para deles tirar proveito. Estar perto do homem é sinônimo de ser útil a ele. Os animais que não podem ser domesticados, são considerados bravos. Eles não podem ser criados pelo homem, não se reproduzem no curral e nem mesmo se aproximam do homem. Somente quando morrendo de sede, se aventuram eles a se aproximar da casa para beber água em alguma cacimba.

É conveniente enfatizar que as classes de animais mansos e animais bravos são apenas tipos de contrastes ideais, e não constituem uma oposição binária como um estruturalista podia supor. Há uma gradação entre os dois, de acordo com a proximidade física do animal ao homem. Decorrente da pecuária extensiva do sertão, surge uma classe intermediária de animais domésticos bravos. Mesmo

hoje em dia, muitos bois, cabritos, carneiros e cavalos pastam à solta na caatinga, embrenham-se pelo mato e lá ficam por longos períodos. Têm eles pouco contato com o homem e na verdade, tentam evitá-lo. Eles assumem características de mais bravos e são conhecidos como tais, como por exemplo, "gado bravo" em oposição ao "gado manso", que fica mais perto das residências. Com os primeiros, é preciso "lutar" para que cumpram suas ordens. Apesar disso, ainda são animais domésticos, podendo ser domados, o que não é o caso dos verdadeiros animais bravos do mato.

As vacas leiteiras, cavalos e cachorros estão mais próximos do homem e têm, a longo prazo, um relacionamento de maior cooperação com ele. Por isso, eles recebem nomes individuais, embora não sejam nomes de seres humanos, o que poderia ser insultuoso para as pessoas com esses nomes. O gado semi-bravo do campo não recebe nome. Nem os burros, geralmente tão teimosos que precisam ser laçados e obrigados a trabalhar. São meramente chamados de "burros" e à sugestão de que se possa dar nome a algum, provoca risos, pois este animal é sinônimo de falta de inteligência.

Estes hábitos comprovam, pelo menos para o sertão, a tese de Lévi-Strauss [1966 (1962)], de que nomes individuais são usados quando a relação entre o homem e o animal é "subjetiva", enquanto nomes coletivos, de grupos, são usados quando o relacionamento é do tipo "objetivo". O primeiro tipo de relação é de uma intimidade a longo prazo, onde vínculos afetivos podem surgir de uma forma quase-humana, enquanto o segundo tipo é de uma convivência curta e estritamente utilitária. Entretanto, não devemos nos envolver emocionalmente a esse respeito, pois cavalos e vacas são ainda tratados rudemente. São animais de trabalho rural e não de estimação da cidade. Levam ponta-pés, apanham e são esporeados para cumprirem as ordens advindas do homem.

A RESPEITO DO HOMEM E DO ANIMAL

Para um sertanejo, o que torna o homem um ser à parte dos outros seres não é apenas a aparência física ou considerações de utilidade. O homem pode andar com duas pernas, mas os pássaros também o fazem. É claro que o homem não possui asas, mas para o sertanejo contemporâneo as características exemplares, que o tornam completamente diferente, são seu poder de inteligência e sua capacidade de falar. Ele pode adquirir conhecimentos e assim melhorar sua vida. É por meio desta capacidade que ele tem feito descobertas ao longo do tempo e criado cada vez maior distância entre eles e o resto dos seres da natureza. Não foi sempre assim. Informantes idosos falaram de uma época distante e fabulosa na qual os animais tinham comportamento humano incluindo a capacidade de falar, e os homens viviam em igualdade com os animais. Os animais, um a um,

sofreram desgraças, que os transformaram nas suas formas atuais, enquanto o homem através de sua inteligência, aos poucos, foi consolidando a sua posição de superioridade.

Além disso, existe o "comportamento de gente", ou seja, normas de comportamento social, que é outra maneira de comparar e salientar o contraste entre o homem e o animal no sertão. O comportamento e a aparência de certos animais são considerados iguais àqueles de certos seres humanos e isso gera comentário sobre o comportamento humano que é considerado anormal, seja de maneira positiva, seja negativa (Tabela 1).

Geralmente as metáforas são empregadas em brincadeiras, mas podem ser um insulto agressivo quando pronunciadas numa determinada entonação de voz. Algumas são favoráveis, tais como: "ágil ou rápido como um gato do mato" ou "minha ovelhinha" para uma namorada. A maioria, contudo, é desfavorável, significando que o procedimento de alguém, de certo modo, não é humano, nem seu aspecto parece sê-lo. A censura mais óbvia é chamar um indivíduo de "animal" por causa de um ato anti-social. Outras comparações humano-animal têm significados mais sutis e de referência local. Chamar alguém de "cachorro(a)" significa que ele ou ela sempre está disputando, ou é sem vergonha no sentido de ser uma prostituta ou vagabundo. O "macaco" é covarde e foge de tudo, o que é um procedimento oposto ao que se espera de um macho sertanejo. Ter um "corpo de sapo" é ser realmente feio. Ainda há algumas expressões, como cascavel, jararaca e bode, que invertem o sentido negativo encontrado em outras regiões do país. Não se escuta "bode velho" e sim "bode, pai de chiqueiro" (que tem muitas mulheres).

O comportamento de certos animais, particularmente a respeito de seus hábitos alimentares, que determina se são apropriados para ser alimento humano, os levam a ser considerados nojentos. Assim sendo, servem como metáforas perfeitas para condenar comportamento anti-social. O sertanejo é muito cauteloso com aquilo que come e fica muito enojado com espécies que comem ou vivem perto de carcaças, excrementos e outras substâncias podres. Idealmente, o homem come somente aquilo que subsiste em vegetais vivos ou secos. Se um animal come outros animais, insetos, pássaros ou plantas em decomposição, o homem não o comerá⁸. Os predadores e aves de rapina de vez em quando comem tais "porcarias". A idéia é análoga àquela de envenenamento, no qual uma substância nociva penetra no corpo por ingestão. Estes animais são considerados transmissores e comê-los fará mal ao homem, pela transmissão da doença ou veneno com os quais tiveram contato ou ingeriram. Aquilo com que o urubu se alimenta pode ter morrido de alguma moléstia, ou seu corpo em decomposição pode ter sido contaminado por substâncias nocivas, daí o fato de que comer um

urubu fará alguém doente, do mesmo modo que faria o fato de ingerir uma ema, pois essa come cobras.

TABELA 1 - METÁFORAS HUMANO-ANIMAIS

animal	expressão	significado	atitude
BICHOS			
leão	"um leão", "Leão"	valente	+
onça	"uma onça", "virar uma onça"	só anda de noite ficar bravo	-
gato do mato	"ligeira só um gato"	veloz, ágil	+
cachorro	"um(a) cachorro(a)"	briguento promíscua- solteiro com muitas amantes é sem palavra se mete onde não é chamado	-
	"trabalhar com um cachorro"	trabalhar em excesso	-
	"um cachorro para ser chutado"	ser maltratado	-
macaco	"pulando como um macaco"	pular quando dança	-
mico	"um mico"	negro	-
		pessoa feia com orelha grande	-
porco	"um porco"	come qualquer coisa	-
paca	"gordo como uma paquinha"	gordinho	+
bode	"bode pai de chiqueiro"	viril	+
ovelha	"calado como uma ovelha"	não protesta	-
veado	"um veado"	homossexual	-
vaca	"uma vaca"	dá parto todo ano	-
	"andar como uma vaca cansada"	andar arrastando de cansado	+/-
vaca holandesa	"uma vaca holandesa"	produz muito leite materno	+/-
cavalo	"um cavalo"	carência de inteligência	-
égua	filho de égua"	filho de mulher promíscua	-
burro	"pio do que um burro"	carência de inteligência	-
jumento	"pio do que uma jumenta"	sem inteligência alguma	-
INSETOS			
caranguejeira	"andar como uma caranguejeira"	andar para trás, sem sorte	-
barata	"não pede sangue de barata"	não pede o impossível	-
sapo	"um sapo"	preguiçoso	-
cururu	"corpo de cururu"	corpo feio e mal feito	-
besouro	"um besouro"	fala grosso, valente	+
abelha	"uma abelhinha"	mulher trabalhadora	+
mosca	"como uma mosca voadora"	não fica fixo	-
moriçoca	"ficar do tamanho de moriçoca"	ficar apavorado	-

grilo	"Zé Grilo"	magro	-
cigarra	"cantar igual uma cigarra"	cantar muito	+/-
teiú	"ser todo teiuzado"	correr de medo	-
preá	"macho como preá"	ter órgãos sexuais grandes	+
mocó	"um mocó do mato"	caipira	-
rato	"um rato"	ladrão de casa	-
cassaco	"um cassaco"	trabalhador de estrada	-

COBRAS

cobra	"comer como cobra"	comer sem mastigar	-
cascavel	"uma cascavel"	valente	+
jararaca	"Jararaca"	valente	+

PÁSSAROS

passarinho	"criança é passarinho"	criança gosta de fruta	neutro
beija-flor	"um beija-flor"	não pára	-
coruja	"feio como uma coruja"	tem boca grande demais	-
garça	"alvo como uma garça"	ser uma pessoa muito branca	+
socó	"corpo de socó"	ter corpo comprido demais	-
saracura	"uma saracura"	não tem "traseiro"	-
papagaio	"agarrado como papagaio no arame"	avarento	-
urubu	"quieto como um urubu"	quieto demais	-
	"lugar que só urubu pisa"	lugar inacessível	-

PEIXE

piranha	"piranha infeliz"	criança que rasga sua roupa	-
---------	-------------------	-----------------------------	---

CAPIM

pé-de-papagaio	"apegado como pé-de-papagaio"	muito apegado a uma pessoa	+
----------------	-------------------------------	----------------------------	---

Fonte: Pesquisa de campo.

O arquétipo do animal nojento é o porco, que os sertanejos usam como sinônimo para descrever outros animais asquerosos tais como os urubus, gaviões, "gatos do mato", raposas, sapos, a maior parte dos insetos e aves "de bucho". Além disso, ainda se abusa do pobre porco para denominar "porcaria" todo escremento humano. Leach (1964) mostra como esse tipo de comparação de sujeira humana com um animal visto como sórdido é comum a diversos povos. No sertão, o porco é considerado um exemplar de bicho repulsivo porque sendo um animal doméstico, é o bicho repugnante que mais comumente se vê.

O porco é criado por sua carne, que é comida no sertão, o que parece ser uma contradição ao seu status de animal repulsivo. O maior problema é com

porcos da cidade e não com aqueles das fazendas. Porcos criados à solta na cidade acabam comendo lixo e chafurdando nos esgotos e fossas abertas, por falta de outros lugares úmidos. Por entrar em contato e ingerir tal sujeira, pode contagiar a pessoa que come um animal tão "imundo". Para evitar isso, muitos porcos são criados em chiqueiros e as pessoas que podem só comem carne de porco quando sabem qual a procedência do animal⁹. É interessante notar que em áreas mais úmidas do sertão, cria-se e consome-se um grande número de porcos onde há lugares alternativos para se meterem em vez de fossas e onde existe maior produção de cereais e seus derivados, propiciando-lhes comida decente. Os habitantes do resto das outras zonas do Nordeste, que são mais úmidas, não demonstram a mesma aversão à carne de porco, como se vê no sertão.

Há duas explicações rivais sobre a repugnância de porcos no Oriente Médio que são relevantes para nossa análise do porco no sertão, por também ter clima semi-árido e árido. Douglas (1966) levanta a hipótese de que os israelitas bíblicos consideravam nojento o porco e alguns outros animais, porque estes contradiziam seu sistema de classificação natural. Harris (1974), por sua vez, contesta essa posição e afirma que o porco é odiado no Meio Oriente porque é difícil de criar em áreas áridas. Representa um competidor com o homem, pois é necessário alimentá-los com cereais escassos, que são mais bem aproveitados quando ingeridos diretamente pelo homem e não indiretamente através da carne suína.

Conclui-se que nenhuma das duas hipóteses é adequada ao sertão. É verdade que se criam menos porcos em áreas mais áridas do sertão e exatamente por causa das limitações ecológicas de água e cereais para alimentá-los. O porco pode também causar atritos sociais. Como o sistema de cercamento prevalente no sertão é bastante precário, o porco facilmente invade as roças, causando sérios prejuízos e conflitos de vizinhança. Quando criados de forma caseira, em simbiose com o homem, são presos perto da casa da fazenda e alimentados com restos de comida, palha de arroz e sôro, ou seja, alimento não consumível pelo homem. Harris está correto quando afirma que no caso de escassez de cereais, em zona problemática para esse tipo de produção, alimentar o porco o ano todo com cereais está fora de cogitação. Contudo, o porco no sertão não representa um competidor direto do alimento humano. Além disso, existe apenas uma conexão indireta e interseccional entre as condições do meio-ambiente, a dificuldade de criação de porcos e a atitude de nojo ao porco. O meio-ambiente dificulta a criação de porcos e a falta de água faz os porcos chafurdarem-se nos esgotos, mas é este hábito, e não a dificuldade de criação em si, que leva o sertanejo à sua aversão ao porco. As teorias gerais de Douglas (1966) sobre poluição e contágio, a respeito de comida adequada ao homem, melhor explicam a aversão aos porcos no sertão, embora sua explicação específica do porco como espécie contraditória à classificação natural não tenha a ver, no nosso caso.

ENTRE O HOMEM E O ANIMAL

Há um grupo de criaturas que nunca foram mencionadas no conjunto dos animais do mato: caipora, animais encantados, "lobisomens", "bruxas", e "vira-bichos". Estes seres formam uma classe à parte assim como o homem, mas podem ser vistos como uma classe intermediária entre o homem e os outros animais. Eles misturam, confundem e até transformam as características de homem e animal de tal maneira que não é coincidência seu comportamento ser considerado imprevisível, sendo comum eles fazerem brincadeiras de mau gosto ou até atacar pessoas.

Algumas destas criaturas são bastante semelhantes ao homem em aparência e comportamento, embora tenham outras características próprias de animais que os diferenciam dos homens. Muitos deles também assemelham-se aos espíritos. Isto explica porque nunca se referem a eles quando falam em seres vivos, pois vários deles são imortais. São muito temidos, mas não por suas brincadeiras desagradáveis, e sim por seu aspecto de espírito porque com todo espírito, sempre há a possibilidade de ser levado embora deste mundo para o outro. Apesar disso, são considerados seres deste mundo, mas de lugares longe do homem, tudo isso fazendo deles criaturas bastante ambíguas¹⁰.

Um destes seres é o caipora, espírito do mato cuja crença é de origem indígena¹¹. É o guardião invisível dos animais que vivem nas matas e é inimigo declarado do homem. Diz-se que ele ataca caçadores e cães e só não o faz quando se lhe oferece fumo, que ele adora. Os caiporas têm aparência humana feminina. Eles, ou melhor elas, vivem nas serras despovoadas, longe do homem, comem fruta em vez de carne, dormem no mato com os animais e não usam roupa. É interessante notar que, no agreste, uma paisagem nordestina bastante domesticada, onde restam poucos animais do mato, o caipora ataca o gado, o que pode ser interpretado como ataque aos competidores dos últimos dos seus protegidos silvestres.

Os animais encantados são outro tipo desses entes. Eles vivem em lugares de difícil acesso, longe dos homens e independentes deles, como fazem os cavalos d'água e os carneiros de lã dourada das serras desabitadas. Seduzem o gado para que abandone o rebanho, levando-o para suas moradias distantes. Diferem dos outros animais por morar num "habitat" que é completamente diferente, como, por exemplo, cavalos que vivem em baixo d'água ou têm aspecto físico diferente, como o carneiro de lã dourada.

"Lobisomens", "bruxas" e "vira-bichos" são seres humanos mortais, que assumem as formas ou os hábitos de animais. Em noite de lua cheia, "lobisomens" e "bruxas", respectivamente homens e mulheres, se transformam

em criaturas cabeludas com aparência de porcos¹². Durante a noite têm que correr sete freguesias e no seu caminho podem assustar ou até atacar humanos. Um "vira-bicho" é um homem de aparência normal que, de repente, assume hábitos animais como, por exemplo, comer carne crua. O pesquisador assistiu ao espetáculo de um homem ser preso em Belém do São Francisco por ter, primeiro, matado e comido cru um gato e, mais tarde, no mesmo dia, ter começado a comer a cabeça de um cabrito no açougue municipal, comportamento esse de "vira-bicho".

Essas criaturas têm em comum um comportamento considerado anti-social, como o de atacar os vizinhos, ou não-humana como o de comer carne crua. Originalmente sofreram transformação por terem praticado atos anti-sociais, como casar com padres, batizar crianças ilegítimas, ou abandonar suas mulheres para viver com outras mulheres casadas. Como no caso dos ditados empregando metáforas humana-animal, a crença nesta categoria de criaturas serve para delinear comportamento humano aceitável. A transformação homem-animal representa um castigo para quem ultrapassa os limites das normas sociais e o transgressor passa a viver como animal.

NO MEIO-AMBIENTE DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL DO SERTÃO

Já vimos que o sertanejo só posiciona à parte de mato, criando e expandindo ativamente um domínio humano que é organizado em seu próprio benefício. No máximo de sua capacidade, o homem manipula o seu meio ambiente a fim de propiciar a existência somente de fauna e flora que lhe sejam úteis. Ele transforma o mato em roças e pastos e por ele penetra caçando, reunindo e criando seu gado lá. O grau de transformação ambiental do sertão, porém, varia bastante. De acordo com o sistema agrícola prevalente em diferentes partes da zona, derruba-se mais ou menos mato, modifica-se mais ou menos o terreno e utiliza-se mais ou menos os insumos industrializados para trabalhar o solo. Pecuária extensiva de criação à solta na caatinga modifica pouco o meio-ambiente, enquanto a irrigação capitalizada leva a uma re-estruturação radical do meio-ambiente, implantando uma paisagem em moldes industriais. Contudo, não se deve cair em colocações simplistas e romantizar os sistemas campestres do uso da terra que ainda predominam no sertão, e assim subestimar seu impacto no meio-ambiente. Poderia parecer que a maioria dos sertanejos não conseguiu dominar seu meio ambiente, quando se consideram os problemas persistentes de seca e subdesenvolvimento. Entretanto, quando comparado ao sertão do começo deste século, houve muitas modificações, particularmente na fauna. Os principais fatores de mudanças têm sido o aumento da população e a maior articulação com os mercados nacionais e internacionais.

Os sertanejos intencionalmente efetuaram muitas modificações no meio ambiente, mas nele tiveram também mudanças independentes de sua vontade, como se pode perfeitamente imaginar. Os criadores sempre tentaram eliminar aqueles animais que podem ser nocivos tanto a eles quanto à sua criação. As onças e outros felinos do mato e as aves de rapina, especialmente, são caçados, pois matam muitos animais da fazenda, além de atacarem os homens, em algumas ocasiões. Além disso, os fazendeiros reconhecem que sua mera presença obriga certos animais inofensivos a deixarem a área mais próxima da residência e da atividade humana. Sabe-se que as abelhas silvestres e os macacos são especialmente adversos a viver perto de habitações humanas e são encontrados somente na mata virgem e montanhas desabitadas.

Entretanto, a caça comercial é apontada como a principal responsável para dizimar certas espécies da fauna na circunvizinhança de zonas habitadas. Hoje em dia, animais de caça só se encontram em regiões distantes do homem. Isto contrasta enormemente com o princípio do século, quando onças e veados passavam perto das casas de fazenda, que eram distantes umas das outras, naquela época. O que transformou a caça de necessidade em caça comercial, a ponto de extinção de várias espécies, foi a criação de um mercado de peles que surgiu quando as estradas foram construídas e ampliadas na zona semi-árida de 1930 para cá. As estradas levaram a articulação do sertão à mercados distantes. Na fase de obras juntou-se um grande número de operários e estes caçavam tanto para melhorar sua dieta como para aumentar seus rendimentos com a venda de peles. Assim, diz-se que os habitantes locais aprenderam a caçar com mais assiduidade e não apenas ocasionalmente, para sua subsistência ou para eliminar um predador de seu gado, como o faziam anteriormente. Os animais foram cada vez mais perseguidos, principalmente por suas peles ou penas e freqüentemente a carne era abandonada, sem ser aproveitada, particularmente quando era de felinos, emas e raposas, que não são considerados comida própria. O crescimento da economia com o fim de gerar renda monetária também criou um mercado local para a carne de caça, de algumas espécies, como o tatu, passando a ser comida de luxo. Alguns dos informantes chamaram atenção para o fato de que o preço da carne do tatu ficou tão alto, que os caçadores perseguem até os filhotes, e em breve não haverá mais um só.

O desaparecimento da caça teve efeito um tanto desfavorável na mobilidade social, tornando mais difícil para os vaqueiros pobres juntar o seu capital e se tornar um criador próprio. No passado, os mais respeitáveis fazendeiros jamais se rebaixariam a caçar, mas a caça como fonte de carne e alimento era importante para os "vaqueiros de sorte". Não abatendo seus próprios animais (que recebia como forma de pagamento), eles poderiam conservá-los e assim era mais fácil aumentar seu pequeno rebanho, até poderem comprar terras e se tornar proprietários. O comportamento das classes sociais também mudou.

Agora os funcionários públicos e outros indivíduos de posição social elevada das cidades consideram a caçada um grande esporte. Eles têm veículos e meios de pagar o combustível para terem acesso a lugares mais longínquos, onde a caça ainda pode ser encontrada em abundância.

Maior potencial para a modificação do meio ambiente é encontrado na expansão das terras agrícolas. Na medida em que aumenta a população e sua articulação à economia nacional, expande-se a área de lavoura, que implica maior desmatamento, modificação de terrenos e extinção de animais silvestres por perderem seu *habitat*. Nos últimos cinquenta anos, houve uma queda brutal no tamanho das propriedades sertanejas, em função do crescimento demográfico, ao mesmo tempo em que aumentou a necessidade de comprar maior número de produtos de fora, em detrimento das atividades de artesanato de tempo parcial, no sertão. Isso levou a uma especialização "forçada" apenas em atividades agrícolas e a conseqüente necessidade de abrir maior área de roças, em terrenos marginais à lavoura.

É claro que tal prática repercute na vegetação local. Mesmo na agricultura de queimada, uma vez cortada uma roça no baixio, certas árvores de grande porte tais como baraúna, quixabeira e juazeiro não brotam novamente, mesmo que essas terras sejam colocadas em longo pousio¹³. Dessa forma, a agricultura, juntamente com o abate de árvores para a crescente demanda de madeira, diminuíram as espécies de maior porte. Além disso, diminui cada vez mais o tempo de pousio das roças e se implantam mais pastos artificiais de baixio, em função da fragmentação de propriedades rurais, de forma que perto dos rios o mato é cada vez mais aparado. Entretanto, o baixio ocupa pequena área no conjunto dos terrenos do sertão e o resto das terras permanece, mais ou menos, coberto de caatinga, de acordo com a possibilidade de praticar lavoura ou plantar pastos artificiais nos terrenos interfluviais, que por sua vez, dependem das condições climáticas e pedológicas locais.

Nas áreas tipicamente sertanejas, cerca de metade da área da zona semi-árida, com precipitação pluviométrica inferior a 600 mm anuais e com solos pobres, pratica-se a pecuária como atividade agrícola predominante. No passado, cercava-se apenas uma pequena área de roça no baixio e, mesmo assim, só numa minoria deste. Hoje, o baixio todo está cercado e utilizado para roças e pastos plantados. Como, nessas zonas, o baixio restringe-se de 55% a 10% da área total de uma propriedade, o desmatamento, e a conseqüente redução da flora e fauna, ainda é bastante limitado. Assim sendo, os interflúvios permanecem cobertos de caatinga e só existem pequenas áreas desmatadas para facilitar o crescimento de capim nativo ou para o plantio de palma forrageira e novas pastagens artificiais apropriadas a essas áreas, como o capim búfalo (*Pennisetum cliare*).

Já em áreas com precipitação pluviométrica de 600 mm a 800 mm, aproximadamente 13% do sertão, há muito, abrem-se roças tanto no baixio como fora do aluvião, e, assim, planta-se maior área na caatinga. Entretanto, os solos dos interflúvios têm baixa fertilidade e, por isso, necessitam de maior tempo de pousio do que os do baixio. É preciso deixar a terra em descanso por seis a dez anos, o que faz com que ainda se encontre grandes áreas em mata secundária. Atualmente, porém a lavoura está recuando frente à pecuária bovina especializada. De meados de 1970 para cá, com problemas de mercado e de praga no algodão há uma tendência de manter áreas de pastagens nos interflúvios em vez de permitir o crescimento da mata secundária. A progressão dessa tendência, portanto, representará uma profunda modificação do meio ambiente.

Áreas montanhosas, com chuvas regulares superiores a 800 mm, perfazem cerca de 37% da área do sertão. As possuidoras de solos de boa qualidade geralmente são bastante modificadas e domesticadas nos padrões da zona do agreste ou mesmo nos da zona da Mata do Nordeste. Alí predomina a lavoura de sequeiro e, em algumas áreas, a pecuária semi-intensiva. Onde há lavoura, encontram-se problemas de fragmentação da terra, fertilidade em declínio e êxodo rural comum à pequena produção campesina deprimida de áreas do Nordeste. Onde a pecuária semi-capitalizada é mais expressiva, existem enormes problemas de ordem econômica e social, como o desemprego em massa e o êxodo rural, e problemas ambientais decorrentes do extenso desmatamento e do plantio de pastos permanentes em campos especializados.

A irrigação representa a maior transformação do meio-ambiente, e quanto mais intensiva em capital tanto mais radical é a transformação. Isso acontece porque a irrigação não se limita apenas ao desmatamento e cultivo de roças temporárias. A irrigação pode eliminar a necessidade do pousio da terra, de forma que só cresce erva daninha na capoeira. Pode também provocar a reestruturação total de terrenos e de solos. As roças irrigadas são muito maiores do que roças da lavoura de sequeiro, tanto assim que afastam para longe o domínio natural. É comum o irrigante de certas áreas privilegiadas concentrar suas atividades na lavoura e abandonar totalmente a pecuária de caatinga, de maneira que tem pouco contato com áreas silvestres. Essa tendência porém, é menor na irrigação de pequena escala dos rios temporários, onde a falta de solos e água adequada à irrigação limita o potencial de especialização nesta atividade. Aí, onde a irrigação complementa atividades de sequeiro, exploram-se vários micro-ambientes e, portanto, ainda há o contato com áreas menos modificadas pelo homem.

A irrigação intensiva em capital nos projetos estatais, por sua vez, provoca modificação drástica do meio ambiente. Áreas enormes são desmatadas e sistematizadas, visando nivelar os terrenos ondulados do sertão. Há maior especialização de cultivos, até mesmo monocultura em alguns casos. Utilizam-se

defensivos e mecanização em grande escala e quase não há pousio da terra. Todas essas práticas decorrem de uma política de transferência de pacotes tecnológicos desenvolvidos para ambientes físicos e sócio-econômicos, como os da Califórnia ou de Israel, que são totalmente diferentes daqueles do sertão. Adapta-se o meio ambiente à tecnologia em vez de adaptar a tecnologia às condições do Sertão, como acontece na irrigação de pequena escala desenvolvida por agricultores locais. Os projetos de irrigação intensivo-em-capital repetem a agressão ao meio ambiente como outros grandes projetos do mesmo tipo, como o do Jari, na Amazônia, e acabam esterilizando grandes extensões de solos frágeis com o uso de tecnologia inapropriada. No caso do sertão, além do problema de afetar a fertilidade, também há o perigo maior de salinização. Aplicam-se insumos portadores de sódio em solos salinos regados com águas salinas. Paradoxalmente por sorte, existem poucas áreas no sertão com recursos hídricos e pedológicos apropriados à prática deste tipo de agricultura capitalizada, de forma que ela só representa ameaça ecológica em determinados lugares e não em toda a zona semi-árida.

No nível social a irrigação também representa fonte de maior potencial, capaz de levar a uma mudança fundamental de atitude frente ao meio ambiente. Com esta atividade, a ameaça da seca é quase totalmente sobrepujada e o meio ambiente não é visto de forma antagônica como na agricultura de sequeiro. Os agricultores que usam irrigação podem, muitas vezes, obter tanto dinheiro, que seus filhos são enviados para estudar nas capitais, ainda bem novos. Estes jovens criam gosto pela vida na cidade e geralmente acabam arranjan-do trabalho lá. Aqui estamos lidando com as bases da mudança das posturas antigas no seu contato com a natureza. Isto não quer dizer que essas pessoas desenvolvam uma visão "ecológica" para com a natureza, como algumas pessoas instruídas nas cidades. Ao contrário, tendo pouca familiaridade com o tipo de vida do campo e precisando vencer o estigma de suas origens "do interior", elas encarnaram a vida rural com desdém. Em breve terão o mesmo medo do mato que os habitantes das grandes cidades. Ao serem escolarizados, alguns podem receber idéias sobre ecologia, e criticar seus pais "ignorantes", por exterminar animais, porém jamais os conhecerão e apreciarão o mato como os caçadores antigos. Todavia, famílias inteiras, mudando-se para as capitais, abrangem apenas uma minoria da população, nos poucos lugares do sertão onde se pode praticar irrigação em escala especializada. A maior parte dos estudantes vai somente "terminar" sua educação na capital e assim, até que completem 15 anos de idade, permanecem no sertão.

A nível local, o aumento da escolaridade regular causou uma pequena mudança no modo pelo qual as pessoas vêem o seu meio ambiente. Quanto à maioria dos jovens, apesar de passarem boa parte do tempo estudando, ainda permanecem um tempo considerável com seus pais na fazenda, de modo que,

embora o contato deles com o mato possa ser reduzido, não é completamente abolido. Como não se dá ênfase à biologia nas escolas, sua maneira de pensar a respeito do mato é quase a mesma que a de seus pais. O ponto em que o jovem pode apresentar descrença refere-se à existência de seres espirituais e à veracidade das fábulas. Estes são tipos de conceitos tradicionais ridicularizados nas escolas como superstição ou mero "folclore".

CONCLUSÃO

Voltemos às nossas indagações iniciais: As transformações rurais ocorridas no sertão têm tornado o ambiente rural menos agreste e têm dado uma perspectiva diferente na relação do homem com a natureza? A zona semi-árida foi domesticada e o homem perdeu sua visão antagônica da natureza? Terá o termo *sertão* perdido seu significado de um lugar de grandes extensões de caatinga repleta de animais selvagens, como ocorreu na zona do agreste, no século passado?

A essas perguntas podemos responder: não. É verdade que a caça é rara nas partes mais populosas do sertão e que o mato tem diminuído nesses lugares, mas isso não ocorreu na maior parte do sertão e provavelmente não ocorrerá em futuro próximo. A população está crescendo, indiscutivelmente, mas não chega a ser com a rapidez que se nota em outros lugares do Brasil. O subdesenvolvimento e a seca se reforçam mutuamente, retardando o processo de transformação agrícola. A seca retém o desenvolvimento da agricultura de sequeiro, por periodicamente reduzir os rebanhos e frear a expansão das áreas de pasto artificial e de lavoura. Mesmo que as terras do baixio estejam cercadas, tê-lo-á sido algum tempo antes dos interflúvios estarem cercados completamente e com pasto plantado. As onças podem estar quase extintas, mas as cobras venenosas ainda são abundantes ali. O aspecto mais ameaçador de uma natureza instável é a própria seca e ela é uma característica perene do meio ambiente do sertanejo.

Assim, a despeito de todos os seus esforços para lutar contra um ambiente de clima desfavorável, os sertanejos não conseguiram modificá-lo totalmente e, desse modo, são ainda muito mais dependentes dos processos naturais do que no caso de uma economia industrial, ou mesmo da maior parte das outras economias agrárias. Vemos também que os sertanejos têm uma acentuada noção da presença do mato ao redor deles. Entretanto, isto não nos levou a crer que se sintam mais próximos da natureza por causa disto. Muito ao contrário. Como os sertanejos têm uma luta constante com o meio ambiente, fazem um enorme esforço para se separar dele, tanto física quanto conceitualmente. Isto é claramente observado na noção que têm do lugar superior do homem na sua visão do mundo. Sem dúvida, economias, urbano-industriais podem ser mais destrutivas em relação à natureza, mas, possuir uma tecnologia mais simples, não significa que o sertanejo se sinta integrado na natureza.

NOTAS

(1)—O termo cognição ambiental neste estudo, inclui a percepção do meio-ambiente e os conceitos utilizados na descrição do ambiente observado e percebido. Não é intenção retornar o debate filosófico e psicológico da percepção como resultado dos sentidos ou resultado de um processo cognitivo do indivíduo num contexto cultural em que se insere [cf. Hochberg, 1971; Lévi-Strauss, 1973; Kant, 1952 (1781)]. Ressalva-se, ainda, que este estudo lida com conceitos populares levantados em entrevistas, e não com dados levantados em experiências de laboratórios sobre a percepção de objetos, como se faz na Psicologia.

(2)—A cognição de espaço social e natural no sertão é tratada em Hoefle (1983).

(3)—Dirija-se a Werner (1873) e Crick (1976) para uma comparação detalhada das semelhanças e diferenças das duas escolas.

(4)—Matta (1978) fez uma bela análise de cognição do espaço na grande cidade brasileira.

(5)—Numa zona semi-árida, quando morre, um animal, esse não se decompõe por empodrecimento e, sim, por ressecamento. Euclides da Cunha [1933(1902)] ficou muito impressionado com esse processo, no qual os combatentes da Revolta de Canudos, mumificavam-se após sua morte nas batalhas.

(6)—Só recentemente primatólogos têm constatado essas semelhanças com o comportamento humano através de pesquisas no habitat natural das várias espécies estudadas (Jolly, 1972). Estes estudos poderiam ser enriquecidos com depoimentos sobre observações da população local. Caçadores sertanejos há muito tempo observaram macacos quebrando nozes de catolé com pedras (uma ferramenta) dividindo tarefas entre si (uma divisão de trabalho) e emitindo diferentes tipos de gritos em contextos específicos (quase como uma linguagem).

(7)—Flandrin [1979(1976)] nota um significado parecido do termo "race" na França Medieval.

(8)—É verdade que pássaros alimentam-se de insetos e minhocas, mas sertanejos alegam que isso ocorre apenas com pássaros de "bicho", e estes não são comidos pelo homem. Por outro lado, galinha e outras aves domésticas também podem comer insetos e minhocas, contudo seu alimento habitual, é milho e outros cereais. Pássaros que comem peixe são evitados. Entretanto, o sertanejo come peixe, mesmo sabendo que peixes comem peixe. Também, não dão importância ao fato de que peixe se alimenta de insetos.

(9)—Como Mencher (1974) observou sobre a questão do tabu à carne bovina na Índia, é comum entre populações pobres não poderem se dar ao luxo de comer apenas o que é considerado apropriada e, assim, ignoram certas proibições alimentares.

(10)—Sem dúvida, estas criaturas são ambíguas por serem algumas delas imortais e ainda serem espíritos deste Mundo e não do Outro Mundo. Contudo, não é por isso que servem como intermediários entre o homem e o sobrenatural como coloca Leach (1964). Padres e Santos têm este papel no sertão. As criaturas ambíguas não são tabus, nem sagrados, como Douglas (1966) observou em outros lugares do mundo.

(11)—Cascardo [1962(1954), 1976(1947)] sustenta que a idéia de caipora é de origem indígena, e, de fato, é comum encontrar referências a espíritos protetores de animais, nas etnografias sobre ameríndios contemporâneos da Amazônia.

(12)—Este é mais um exemplo do sentido de figura do porco para o sertanejo. Duque [1973 (1964)] observou mudanças semelhantes nas zonas de caatinga do Nordeste, afirmando que hoje em dia é difícil encontrar o mato original de três a quatro estratos de flora e o mato secundário de dois estratos prevalece.

(13)—Bicalho (1985) fornece talvez o único estudo detalhado sobre os vários tipos de irrigação no sertão.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, *Collected Works*. Chicago: Great Books of the Western World. 1952.
- BERLIN, B. *et alli*. "Folk Taxonomies and Biological Classification". In: *Cognitive Anthropology*, S. Tyler (ed.), p. 60-65. New York, Holt, Rinehart & Winston 1969(1966).
- _____. "General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology". *American Anthropologist* 75: 214-42. 1973.
- BROWN, C.H. "Folk Zoological Life-Forms: Their Universality and Growth". *American Anthropologist* 81: 791-817. 1979.
- _____. "Mode of Subsistence and Folk Biological Taxonomy". *Current Anthropology* 26 (1): 43-62. 1985.
- _____. "The Growth of Ethnobiological Nomenclature". *Current Anthropology* 26(1): 1-19. 1986.
- BULMER, R. "Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands". *Man* 2(1): 5-25. 1967.
- CASCUDO, L.C. *Tradições Populares da Pecuária Nordestina*. Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola. 1956.
- _____. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, MEC. 1962 (1954).
- _____. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora. 1976(1947).
- CONKLIN, H.C. "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies". In: *Cognitive Anthropology*, S.A. Tyler (ed.), pp. 41-59. New York, Holt, Rinehart & Winston. 1969 (1962).
- CRICK, M. *Explorations in Language and Meaning: Toward a Semantic Anthropology*. London, Malaby Press. 1976.
- DOUGLAS, M. *Durity and Danger*. London, Routledge & Kegan Paul. 1966.
- _____. *Implicit Meanings*. London, Routledge & Kegan Paul. 1975.
- DUQUE, G. *O Nordeste e as Lavouras Xerófilas*. Fortaleza, Banco do Nordeste do Brasil. 1973(1964).
- DURKHEIM, E. e M. MAUSS. *Primitive Classification*. London, Cohen & West. 1963(1903).
- DRECHSEL, P. "Comments on 'Mode of Subsistence and Folk Biological Taxonomy'". *Current Anthropology* 26(1): 55. 1985.
- ELLEN, R. F. e D. REASON (eds.). *Classifications in their Social Context*. London, Academic Press. 1979.
- FARIS, J. C. "Primitive Accumulation in Small-Scale Fishing Communities". *Those Who Live from the Sea*, M.E. Smith (ed.). St. Paul, MN, West. p. 235-249. 1977.
- FLANDRIN, J. L. *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press. 1979(1976).
- FRAKE, C. O. "Notes on Queries in Ethnography". *American Anthropologist* 66(3): 132-45. 1964.
- _____. "The Ethnographic Study of Cognitive Systems". In: *Cognitive Anthropology*, S.A. Tyler (ed.), p. 28-40. New York, Holt, Rinehart & Winston. 1969 (1962).
- HARRIS, M. "The Cultural Ecology of India's Sacred Cow". *Current Anthropology* 7: 51-59. 1966.

- HARRIS, M. *Cows, Pigs, Wars and Witches*. New York, Random House. 1974.
- _____. *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*. New York, Simon & Schuster. 1985.
- HAYS, T. E. "Ndumba Folk Biology and General Principles of Ethnobiological Classification and Nomenclature". *American Anthropologist* 85(3): 592-611. 1983.
- HOCHBERG, J. "Perception". In: *Experimental Psychology*, J. W. Kling e L. A. Riggs (eds.). p. 395-550. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971.
- HODGEN, M.T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. 1971(1964).
- HOEFLE, S. W. *Continuity and Change in the Northeastern Sertão of Brazil*. Tese de doutorado, University of Oxford. 1983.
- HUNN, E. "The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification". *American Anthropologist* 84(4): 830-47. 1982.
- JOLLY, A. *The Evolution of Primate Behaviour*. New York, Macmillan. 1972.
- LA FONTAINE, J. S. (ed.). *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. London: Academic Press. 1978.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Chicago, Great Books of the Western World. 1952(1781).
- LEACH, E. R. "Anthropological Aspects of Language: Animals Categories and Verbal Abuse". In: *New Directions in the Study of Language*, E.H. Lanneberg (ed.), p. 23-63. Cambridge, MS, M.I.T. Press. 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C. *The Savage Mind*. Chicago, Chicago University Press. 1966(1962).
- _____. *Totemism*. Harmondsworth, Pelican. 1969(1962).
- _____. "Structuralism and Ecology". *Social Science Information* 12(1): 9-23.
- MARCUS, G.E. Resenha crítica do livro *Discourse and the Social Life of Meaning*, P. P. Chock e J.R. Wyman (eds.). *American Ethnologist* 15(2): 391-93. 1988.
- MATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar. 1978.
- MENCHER, J.P. "The Caste System Upside Down, or the Not-So-Mysterious East". *Current Anthropology* 15(4): 469-493. 1974.
- NEEDHAM, R. *Symbolic Classification*. Santa Monica, CA: Goodyear. 1979.
- PLATÃO. *Collected Works*. Chicago, Great Books of the Western World. 1952.
- RAPPAPORT, R.A. *Pigs for the Ancestors*. New Haven, Yale University Press. 1968.
- _____. *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, CA, North Atlantic Books. 1979.
- REDCLIFT, M. *Development and the Environmental Crisis: red or Green Alternatives*. London, Methuen, 1984.
- STEWART, J.H. *Theory of Culture Change*. Chicago, University of Illinois Press. 1955.
- TAMBIAH, S.J. "Animals are Good to Think and Good to Prohibit". *Ethnology* 8: 423-459. 1969.
- TYLER, S.A. (ed.). *Cognitive Anthropology*. New York, Holt, Rinehart & Winston. 1969.
- URTON, G. *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City, University of Utah Press. 1985.
- WERBNER, R.P. "World Renewal: Masking in a New Guinea Festival". *Man*, 19(3): 267-290. 1984.

- WERNER, O. "Strutural Anthropology". In: *Main Currents in Cultural Anthropology*. New York, Appleton-Century-Crofts. 1973.
- WITKOWSKI, S. *et alli*. "Where do Tree Terms Come From?" *Man*, 16(1): 1-14. 1981.
- WHITTEN, J. R., N. E. "Toward a Critical Anthropology". *American Ethnologist* 15(4):732-42. 1988.

BICHOS, BRANCOS E NEGROS EM PIRENÓPOLIS*

Carlos Rodrigues Brandão

(Departamento de Sociologia, USP/UNICAMP)

1. AS MINAS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE MEIA-PONTE

Não se deveria mesmo esperar de um carioca nascido em 1862 e que vinte anos depois viaja por Goiás, boas impressões a respeito dos sertões e, pior ainda, das cidades por onde andou. Mas bem que a respeito das *Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte* Oscar Leal poderia ter sido menos apressado na passagem e no julgamento.

"Tal foi a descrição que d'esta última cidade me fizeram, sobre o atrazo do povo, a decadência do lugar e os costumes de seus habitantes, que sentindo logo os efeitos nostálgicos de uma má impressão, deliberei não demorar-me ahi uma hora que fosse e na verdade atravessando a cidade fiquei crente do que me haviam dito" (Oscar Leal, 1980: 71).

Outros viajantes de fora, como o próprio Saint-Hilaire foram mais generosos com a cidade, até hoje pequena e pouco próspera, ainda que a quase

(*) Este estudo é a primeira parte de um trabalho realizado a partir de pesquisas feitas na cidade goiana de Pirenópolis, em 1988. Ele contou com o apoio da Fundação Ford, através de bolsa de pesquisa concedida em nome do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

meio caminho entre Goiânia e Brasília, onde encostam as terras de seu até agora vasto território municipal. Cento e seis anos depois, "Relíquia do Futuro", uma reportagem de "Isto É" (8/6/88) sugere um paraíso terreno que os viajantes do passado não terão sabido encontrar.

"Com pouco mais de uma hora de carro, os brasilienses extenuados com o cenário futurista da capital federal mergulham num mundo parado no tempo - a pacata e histórica cidade goiana de Pirenópolis. Mais do que prédios históricos ou belezas naturais, os brasilienses vão caçar em Pirenópolis uma das paisagens humanas mais extravagantes do país" (Isto É, 8/6/88: 47).

Alguns personagens de tal "paisagem humana extravagante" serão os seus próprios moradores nativos: lavradores de uma terra áspera, misturada com as pedras que mais acima formam a cadeia dos Pirineus; povoadores hoje urbanizados, vários deles artistas, as pessoas dos sertões de Goiás. Outros serão os neo-moradores, "alternativos" de variadas linhas e tendências, que de uns 10 anos para cá ocuparam terras nas serras e casas na cidade, onde implantaram uma nova e próspera economia de artesanato da prata. Outras serão as pessoas de fora que adotam Pirenópolis como lugar de vida e que em número moderadamente crescente ajudam a aumentar a população da cidade que até hoje ainda não atingiu mais de 15.000 habitantes, entre goianos, "alternativos" que os do lugar chamam de "hips", e chegantes cansados, que desejam a paz apenas, entre uns e outros, e que, como Eliane Laje, ex-atriz de fama num passado não tão distante, proclamam sobre as antigas Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte, na mesma revista e na mesma página: "esse é o melhor lugar do mundo".

Menos possivelmente de acordo com os dados da pesquisa científica e mais segundo as oposições ao gosto do senso comum, há quem costume atribuir à cidade de *Vila Boa de Goiás* o poder e a cultura letrada da Colônia, em Goiás, às *Minas de Meia-Ponte*. Não é raro que se lembre, entre erros e acertos, que enquanto esta última foi povoada por homens do Reino, a Cidade de Goiás foi ocupada por mamelucos paulistas e isto pelo menos em parte serviria a explicar um relativo maior prazer pelos livros, músicas e festas em Pirenópolis, do que na antiga capital da Província e, por algum tempo, do próprio estado de Goiás¹.

Não será por certo apenas esta razão de fatalidade demográfica o que explicará o quase horror com que Saint-Hilaire fala da cidade de "Goyaz" e de sua gente. O lugar é insalubre, doentio e desagradável; tudo é feio, os homens são dados aos vícios e bebem cachaça demais. As mulheres, esquivas e encerradas em casa durante o dia, saem às escondidas à noite em busca de aventuras do amor.

"A cidade não tem absolutamente vida social. Cada um vive em sua casa e não se comunica, por assim dizer, com ninguém. Em nenhuma outra cidade o número de pessoas casadas é tão pequeno (1819). Todos os homens, até o mais humilde oleiro, têm a sua amante, que eles mantêm em sua própria casa. As crianças nascidas dessas uniões ilegítimas vivem ao seu redor, e essa situação irregular causa tão pouco embaraço a eles quanto se estivessem casados legalmente. Se por acaso um deles chega a se casar, passa a ser motivo de zombarias. Esse relaxamento dos costumes data do tempo em que a região foi descoberta. Os primeiros aventureiros que se embrenharam nesses sertões traziam consigo unicamente mulheres negras, às quais o seu orgulho não permitia que se unissem pelo casamento... Os descendentes dos primeiros colonos goianos devem forçosamente ter seguido as pegadas de seus antepassados; a libertinagem tornou-se um hábito, e o povo se vê, constantemente, estimulado a entregar-se a ela pelo mau exemplo dos que o governam" (Saint-Hilaire, 1975: 53).

"Durante o dia só se vêem homens nas ruas da cidade de Goiás. Tão logo chega a noite, porém, mulheres de todas as raças saem de suas casas e se espalham por toda a parte... Algumas vão cuidar de seus negócios particulares, outras fazer visitas, mas a maioria sai a procura de aventuras amorosas" (Saint-Hilaire, 1975: 54).

Nada disto o viajante francês tem a dizer sobre as Minas de Meia-Ponte, cujos povoadores, passado o "tempo do ouro", dedicam-se em maioria à lavoura, vivem pelos sítios e fazendas e vêm à cidade apenas nos fins-de-semana (Saint-Hilaire, 1975: 37). Seria por isto que mais de 50 anos depois Oscar Leal vai encontrar rapazes tímidos e roceiros, em quem apenas a fatalidade do casamento aproximará desejos e costumes aos dos homens de Vila Boa?

Os rapazes alli, como em Bonfim, chegam por acanhamento a fugir das raparigas, as quais vivem occultas o mais possível, e muitos dentre elles apezar muitas vezes de idade meio adiantada, conservam-se virgens até o dia do casamento! Depois de casados, porém, seguem o exemplo de seus progenitores, e alguns há que tem duas e tres amantes.

O exemplo d'isto está, que no centro de Minas e Goyas o número de filhos bastardos é quatro a seis vezes menor que o número de legítimos (Oscar Leal, 1980: 78).

E quem são estes "filhos bastardos? Provavelmente mestiços, em maioria, nascidos de uniões entre homens brancos livres e mulheres negras, escravas ou não. Saint-Hilaire chama a atenção ao número elevado de "negros mulatos" que "formam a maior parte da população de Goiás (cidade de). Esta mesma

proporção, de resto muito comum em todos os sentigos arraiais do ouro e diamante, entre Minas Gerais e Mato Grosso, não é notada pelo viajante, quando ele passa por Meia-Ponte. Mas por certo não escapa do olhar dos números. Anos após a decadência do ouro nas "Minas dos Goyazes" e quando já a população de Pirenópolis - distante e rival dos homens do poder de Vila Boa² - era de fazendeiros e lavradores, o número proporcional de negros, ainda escravos ou já livres, era relativamente pequeno. Mas o de homens e mulheres "pardos", não. Vejamos:

Há em Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte, segundo o recenseamento de 1872, um total de 7456 pessoas, divididas em 7023 homens e mulheres livres e 433 mulheres e homens escravos. Os brancos somam 2811 e são cerca de 38% dos residentes. Os "pardos" - mulatos, mestiços de brancos e negros - são 3595 livres e 219 escravos. Esses 3814 pardos são um pouco mais de 51% da população. Muito mais do que os negros: 468 livres e 214 escravos, 684 no total e menos de 10% de todos, e mais ainda do que os caboclos, 119 livres, homens e mulheres, 2% dos habitantes do lugar³.

As proporções de casamentos são aproximadas, se tomarmos as mesmas diferenças étnicas do Recenseamento. De um total de 1418 mulheres brancas, 65% são solteiras, 26% casadas e 8,5% viúvas (éticos, ao gosto da época, o censo não considera outras alternativas). As mulheres pardas são 1770 livres e 110 negras. Deste total de 1880 (462 mais do que as brancas) menos de 24% são casadas, 10% são viúvas e entre as escravas 86% são solteiras, pouco mais de 6 em cada 100 são casadas e 7 em cada 100 são viúvas. Dezesesseis anos antes da Abolição há ainda 341 mulheres negras em Pirenópolis. Elas foram um número muito maior até o começo da decadência do ouro, por volta de 1833, quando havia nos rios do arraial de Meia-Ponte pelo menos 6000 mil negros escravos, fora os urbanos e os que, aos poucos, foram sendo deslocados das minas para a lavoura. 123 mulheres negras ainda são escravas. Entre as livres 73% eram solteiras por ocasião do censo, pouco mais de 13% casadas e outro tanto, viúvas (Recenseamento Geral do Brazil, 1872, IBGE, folha de microfilme, quadro 5). Entre as escravas havia apenas 12 casadas e duas viúvas, em 123.

2. "O COMÉRCIO DAS RAÇAS": BRANCOS E NEGROS, PARDOS

O que importa descrever aqui é a maneira como essas pessoas "pardas" e "negras", livres e principalmente escravas, foram tratadas no seu tempo de vida e pouco depois, seja por seus senhores - não raro pais de seus filhos "bastardos" - seja pelos primeiros cronistas e estudiosos da região. Seja esta uma primeira fala enunciada sobre quem os negros eram e como se pensava em Pirenópolis a sua presença.

"Declaro que no meu tempo de solteiro he uma escrava por nome Anna da nação mina que foi do fallecido Francisco Alves ove Uma mulatinha por nome Feliciano a qual forrei sendo solteiro por me certificarem era minha filha como tal a cazei com Francisco Fernandez... ao qual dei de dote dois escravos novo hu macho e outra femea no valor de cento e cinquenta oitavas cada hum \$ (do testamento do Capitão Rocha da Silva Moreira).

Declaro que logo depois do fallecimento de minha Consorte entreguei a meo filho Antonio da Silva Moreira uma cabrinha por nome Micaella que lhe tocou na sua folha de partilha pela meiação e ficou no Engenho o negro Francisco Banguella... pertencente ao dito esses escravos suppostos que sejam edosos.

Declaro que deicho a minha escrava Eva cabra... no presso de secenta oitavas de ouro por tempo de dois annos a conta das quaes recebi vinte e oito oitavas de ouro dando ella o resto que são trinta e duas oitavas meo testamentário passará sua carta de liberdade e quando ella não dê no refferido tempo lhe concederá mais afim de se libertar sem maior reclama e tudo o mais que a falta de presso de avaliação... lhe perdoe pelo amor de Deos epello bom trato que me deo na minha efermidade epello bom trato que me deo na minha enfermidade e promptidão com que me servio \$.

Declaro que deicho quartada a minha escrava Theresa mulata na quantia de quarenta oitavas de ouro aqual tem hu recibo por minha lettra de alguas oito oitavas que me deo a conta do seu quartamento e dando ella o resto que faltar se levará em conta o que consta do dito recibo e meo testamenteiro lhe passará a sua carta de liberdade \$.

Meia-Ponte vinte e seis de novembro de mil e oitocentos
Roque da Silva Moreira.

Declaro que possuo hua escrava por nome Joanna da nação Benguella deicho forra e isenta de toda escravidão pelos bons serviços que me tem feito e boas... que tem dado e meos testamenteiros lhe passarão sua carta de liberdade \$"⁴.

Durante o curto período de apogeu da atividade mineradora nos rios de Goiás, a população escrava - negra ou mestiça - era bastante maior do que a de pessoas livres, brancos ou não. Em 1736, poucos anos após a própria "descoberta" do "ouro dos goyazes" havia na Província 10.263 negros, "dos quais a terça parte era de *adventícios*, ou seja, haviam chegado a Goiás no decorrer do

ano" (Costa, 1978: 28). "Anos depois, durante o pleno apogeu da produção aurífera, havia em Goiás uma proporção de 3 escravos para cada pessoa livre" (Costa, 1978: 28). Tomemos os últimos anos do século XVIII como o começo do esgotamento dos veios de ouro na Província. O ano de 1783 é tomado como um marco. Desde então e com uma curva mais decrescente a partir dos primeiros anos do século seguinte, há uma notável evasão de homens brancos, livres, mulatos e negros forros, estes últimos em menor quantidade. Dos 59.287 habitantes de 1783, ficam no Goiás de 1804, pouco mais de 50.000 pessoas. O número de habitantes volta a crescer depois de 1820, quando a nova economia agropastoril parece começar a estar consolidada.

Móveis e fugidios, mais os senhores brancos e os homens livres do que mestiços e negros, escravos ou não, em 1804 os "pardos" são 31% da população da Província, os negros forros são 15,5%, os escravos são ainda 39% e os brancos, a menor proporção étnica, são 14,5%⁵.

Ainda que esta aqui não seja uma questão, a evidência de seus números chama a atenção e exige ser pelo menos lembrada. Nos primeiros anos do século XVIII o Centro-Sul de Goiás vive entre uma irreversível decadência de toda uma primeira e intensa economia de mineração do ouro (muito secundariamente de pedras preciosas) e uma economia agro-pastoril que mesmo nos seus melhores momentos não chegou a ser, como em outras províncias, significativamente exportadora. Nunca houve em Goiás os senhores de engenho do Nordeste e, nem os Barões do Café do Sul. Contados em 1804, negros forros e "pardos", forros ou livres, já são 45,5% da população total, contra 39% de negros escravos. A diferença a favor de não-brancos livres não cessará de aumentar. Duas razões: 1^a um crescente deslocamento de negros e pardos escravos para outras regiões do país, onde o uso da força de trabalho escrava ainda compensa francamente; 2^a o aumento de alforria que realiza em Goiás - onde nunca houve uma presença significativa de migrantes europeus - a compreensão de que para as atividades de pecuária e mesmo de pequenas lavouras de mercado escasso, é melhor uma família de negros livres, entre "empregada" e parceira (como os *peões* brancos), logo responsável por sua própria subsistência, do que uma família de escravos alimentados pelo senhor, em tempos em que sobram terras e trabalhadores e faltam mercados regionais e estradas de escoamento de produtos aos mais distantes⁶.

A "decadência do ouro" é desigual em Goiás. Afetará muito mais Vila Boa do que Meia-Ponte que, à sombra dos montes Pirineus, é elevada de arraial a vila em 1832 e inaugura a *Matutina Meiapontense*, o primeiro jornal do Centro Oeste, em 1830. Perdida entre trilhas de sertões e gerais, no entanto no mesmo ano da criação do jornal pioneiro, três sacerdotes se dispõem a reabrir em Meia-Ponte

cadeiras de Gramática Latina, Língua Francesa e Filosofia Moral e Racional (Costa, 1978: 37).

Com os últimos sacos de ouro e bateias gastas, saem da vila e da vista dos homens e mulheres retornados à terra e à lavoura, os aventureiros do ouro e sua corte de exploradores e devassos. Sem poder ver-se rica e sentir-se próspera, mais do que Vila Boa, Meia-Ponte anseia ser ética e devota.

"Paulatinamente mudam-se também os costumes e os interesses dos moradores de Meia-Ponte. O clima de efervescência, característico das regiões mineiras, amenizava-se, à proporção que as levas de imigrantes deixavam de convergir para a região. Muitos dos foragidos da justiça, devedores insolventes, fracassados e frades egressos dos conventos, que constituíam a maioria dos aventureiros vindos durante a corrida do ouro, deixaram os Pirineus, na medida em que a produção aurífera declinava, partindo em busca de novos descobertos. Em 1812, eram 6.209 os habitantes do julgado, que incluía a população urbana e a rural. Quando da ereção do arraial à condição de vila (em 1832), cessou a entrada de forasteiros, de maneira que, a partir daquela época, o aumento da sua população vem se realizando somente com os filhos da terra" (Costa, 1978: 35, entre aspas citações de Jayme, 1943: 36/37).

Tanto quanto em todos os outros arraiais e vilas da sociedade escravagista, é ambivalente a memória de como negros e mestiços escravos eram qualificados e tratados por senhores de minas, de gado e de lavoura. Não vale a pena repetir depoimentos, de resto muito conhecidos, porquanto eles são os mesmos, sobretudo quando a força escrava de trabalho é empregada no ofício da busca de metais preciosos. Basta-nos o testemunho do próprio Conde dos Arcos, o primeiro governador da Capitania de Goyaz: "além de (os senhores) os tratarem mal pelo que toca ao sustento e vestido, fazem-lhes mil sevícias de rigores e inauditos castigos" (*apud* Costa, 1978: 29)⁷.

Bastem-nos os números citados antes sobre a proporção de mestiços, brancos e negros _ mas em muitíssimo menor número, de *caboclos* filhos e filhas de brancos e indígenas _ para compreendermos que Meia-Ponte não fugiu à regra do uso sexual e procriador de mulheres negras e, depois, mestiças, escravas ou não, por parte de brancos, possivelmente de todas as classes e categorias sociais. Na maioria dos casos por certo um pai branco e uma mãe negra, ou "parda". Primeiro porque, como em outros cantos onde há muito ouro e pouca humanidade, são raras as mulheres brancas trazidas como esposas ou disponíveis para o casamento. Em segundo porque, a crer em todos os testemunhos do tempo e nos estudos posteriores, o uso masculino dos prazeres fora do lar e aquém da

classe foi, pelo menos durante todo o período do domínio do ouro, um costume tão tradicionalmente comum quanto o sarau, a seresta e a missa do domingo.

Raros terão sido os casos conhecidos e aceitos de relações persistentes entre mulheres brancas e "homens de cor". Quando a mulher é filha de família honrada - isto é, de senhores associados à pequena elite local - a transgressão do desejo beira a afronta à família. Tomemos o exemplo mais conhecido entre todos:

Ana Joaquina, filha do Comendador Joaquim Alves de Oliveira, casa-se com Joaquim da Costa Teixeira em 1814. Ao genro o comendador entrega a administração de seu Engenho. O casal reside no Engenho e o marido viaja com frequência, quase sempre a serviço de interesses comerciais do sogro. A mãe, residente com o marido no arraial de Meia-Ponte, muda-se para o Engenho e aí mora com a filha durante as viagens do genro. Aos poucos a mãe desconfia da conduta da filha, indiscretamente íntima de Justiniano, empregado da fazenda: "homem pardo, trigueiro... tipo varonil e bem apessoado" (Costa, 1978: 60).

A mãe comunica ao esposo as suspeitas sobre a filha. "Receoso de que transpirasse o escândalo iminente" (Costa, 1978: 60), o comendador envia ao Engenho um grupo de escravos de sua maior confiança com ordens de fazerem prender o empregado mestiço e o levarem a "terras distantes". O casal de amantes é encontrado no quarto de Ana Joaquina. Assustado, antes de tentar fugir, Justiniano dá um tiro e mata a mãe da amante. Preso pelos escravos aguarda amarrado a um poste as ordens do comendador, a quem um enviado foi levar a notícia. De acordo com a versão popular ele foi executado pelo grupo de escravos a mando do comendador, entre o Engenho e o Arraial. Mas o jornal da semana noticia a fuga do empregado. Ele não teria sido mais encontrado. Joaquim Alves de Oliveira proíbe a filha de procurá-lo pelo resto da vida. Ela vive até perto da morte reclusa no Engenho e somente muitos anos mais tarde volta a ir ao Arraial. O pai não a deserda e inclui a filha e o genro como herdeiros legítimos de duas partes dos bens que inventaria. Costa Teixeira age como o esposo-padrão segundo os costumes: não repudia a esposa e evita - para servir ao comendador ou a si próprio? - qualquer escândalo. Une-se a uma mulher escrava, mulata, a quem concede liberdade. Não tendo tido filhos de seu casamento, tem com a amante 3 herdeiros que perfilha, assim como a uma outra, nascida de uma união de solteiro (Costa, 1978: 62).

Eis um relato de relações dramaticamente extremas a - filha trai o marido com um empregado mestiço; a mãe denuncia a filha a seu pai; o comendador manda exilar o amante da filha e ele mata por acidente de fuga a mãe denunciante; o pai exila a filha em sua fazenda e não mais a vê, mas tampouco a deserda; o marido traído a perdoa, mas a trai com uma mestiça com quem tem três filhos. Ele liberta a amante escrava e reconhece os filhos - mas nem por isso

menos exemplares. O adultério feminino que transgride as regras sociais da ética e os limites da classe e da etnia é inaceitável porque o seu "mal" recai sobre a honra da família: não é a filha-amante o sujeito do "escândalo" de que é o agente, mas sim todos os outros. Como *punir* significa reconhecer a mancha do mal, não há inicialmente a ordem do castigo, mas apenas o procedimento devido a afastar da relação aquele que pode e deve ser retirado de cena. Sem ser julgado pela lei pública que publicamente o comendador se apressou várias vezes a defender, o agente punível do mal é preso para ser justificado. Exilada da presença do pai e do afeto do marido, a filha-esposa é excluída da vida social do lugar: eis o preço que paga pelo mal e o perdão. Por certo com o conhecimento e a anuência do sogro, o genro tem uma amante pública: escrava e mestiça. Isto não dá à esposa direito algum de condená-lo. Daria, houvesse ela sido sempre virtuosa? O mal tolerado do adultério masculino, que tal como o da esposa infiel quebra linhas de classe e etnia, é resolvido com o duplo gesto generoso que é tudo o que se espera de um "homem de bem": a liberdade da escrava amante, o que equivale a reconhecê-la como cúmplice e, não, como serviçal; o reconhecimento dos filhos "bastardos", fruto de uma relação "ilícita" tornada legítima pelo ato duplamente reparador do homem, branco e livre⁸.

A *obediência* servil — do senhor de escravos para com o governador da Capitania, do escravo para com o senhor de terras, de todos os que devem obedecer para com todos os que podem cobrar de alguém o dever da obediência — a *burla* e a *reparação* sugerem ser os eixos das relações que costuram em Meia-Ponte e em toda Goyaz o tecido que entrelaça a política entre os "povos" e a ética entre as pessoas.

Em 1732 nasce uma criança mestiça filha de uma escrava e um "pay incognito". A igreja a batiza e a criança — escrava também? livre? — tem um nome "de pia" e tem padrinhos.

Aos desessete dias do mez de Abril de mil e settecentos e trinta e dous annos Baptisei e puz os Santos Oleos nesta Igreja de N. Sra. do Rozario das minas de Meia-Ponte a Josepha filha de Gulia escrava do Mal. de Freitas e de pay incognito, foram padrinhos Mal. Faria da Sylva do que fiz este termo

Joseph de Frias e Vasconcellos

(Jayme, 1971: 76)

Um jogo de relações que o direito costumeiro, de resto, torna tão inevitavelmente legítimo quanto as regras do direito canônico, ele mesmo uma estratégia de relações de todos entre todos, no cruzamento de gêneros, poderes, classes, categorias e raças de sujeitos, orientador efetivo dos códigos de normas de trocas de bens, serviços e sentidos, sugeria ser, em tudo e a todo o tempo, mais manipulado de acordo com as contingências do que propriamente seguido de acordo com as consciências. Tudo como se a cada regra imposta coubesse um

princípio de burla que a necessidade torna a seu modo virtuoso. Tudo como se a cada conduta de burla houvesse na ética da cultura uma segunda instância de legitimidade e, em seus sujeitos, uma sempre aberta possibilidade de reconhecimento da culpa - se apanhado na falta - de uma nova burla, do arrependimento e da reparação. O *reconhecimento* é, veremos, uma de suas formas mais freqüentes.

A obediência a El Rei, a seus enviados à Capitania e às suas ordens é proclamada de público com uma retórica de submissão insistente que parece exagerada. Mas o contrabando do ouro nos anos de "apogeu" e "decadência" é tão usual que boa parte da história de senhores de minas e senhores do reino é uma pequena luta de ordens, ameaças e transgressões. A coroa substitui o sistema de cobrança do *quinto* pelo de *capitação*, que obriga donos de datas e escravos a pagarem 4 oitavas e 3/4 de ouro por escravo possuído. O método reduz, mas não resolve a burla do pagamento de impostos. Não mais o ouro, mas escravos são escondidos dos olhos do rei. O Conde de Sarzadas procede a um novo recenseamento da "matrícula de escravos". Encontra mais de 6.000 nas minas de Meia-Ponte, onde eram antes declarados muito menos. Um bando do Conde de Galveas dá ao escravo não só a liberdade, mas uma parte generosa dos bens confiscados a um senhor de minas, sempre que ele denunciar um crime comprovado de burla aos cofres do Reino. As situações se invertem: o escravo torna-se livre e é pago; o senhor perde tudo, entre bens e a liberdade. Pois a autores de atos de contrabando a pena é:

Confisco de todos os bens e degredo de dez anos nas Índias. E qualquer escravo que denunciar a seu senhor, e por virtude da dita denunciação for confiscado, ficará logo forro, e se lhe passará carta de alforria em nome de S.M. e se lhe dará a terça parte do dito confisco. (Pereira de Alencastre, 1979: 65).

Mais do que qualquer outro, o comendador Alves de Oliveira parece ser o melhor paradigma desta ética pessoal e política de ambigüidade. Aliás, no ápice do ser rico e poderoso em seu tempo, ele próprio não é mais do que um mestre nesta arte entre uma conduta retórica e uma ética ambígua que, mais que a todos os outros da Capitania em seu tempo, facultou-lhe ser poderoso, rico, notável e estimado. Nada melhor do que começar pobre, para chegar a tanto. E a sua carreira - que evito pormenorizar aqui remetendo o leitor interessado ao trabalho de Lena Castello Branco Ferreira Costa, tantas vezes citado por mim - sobrepassa com êxito cada um dos degraus que a lógica da sociedade dá às exceções que permite ascender, dos limites de uma "condição" ao extremo da outra.

Ele migra jovem de Pilar a Meia-Ponte e procura emprego junto ao bispo do Rio de Janeiro, a cuja Diocese pertence então a Capitania. Um largo voo

cortado cedo. Não encontra lugar e aceita empregar-se como caixeiro de uma loja de comércio, ainda no Rio de Janeiro. Pouco depois monta negócio autônomo, desiste de vez da carreira eclesiástica, que por alguns anos da juventude o tentou e retorna a Goiás, indo residir em Meia-Ponte. Aplica o dinheiro ganho com o comércio no litoral, na compra de fazendas no sertão. Aproveita as relações feitas com comerciantes do Rio para estabelecer entre a província e a metrópole uma rede de negócios de compra e venda que em pouco tempo permite estender seu comércio até Cuiabá. Dono de fazendas, mas não um fazendeiro exclusivo como outros tantos, ele vive na cidade, então um arraial, e entrega as fazendas a capatazes. Antes de ser um homem velho, Joaquim Alves acumula uma fortuna estimada em 500 a 600 contos de réis, quase vinte vezes a receita da própria Capitania, quando Emmanuel Pohl a visita (Costa, 1978: 43 a 45).

Deixemos por aqui o relato de sua carreira; ela será sempre ascendente. Curiosamente avesso à mineração, não apenas não possuía negócios diretamente associados a ela, como proibia aos seus inúmeros escravos o direito à busca do ouro nos dias de feriado. Incentivava entre eles o trabalho da lavoura e lhes facultava pequenas roças cujos produtos excedentes seriam comprados pela própria fazenda. É até hoje voz corrente que foi entre todos o homem mais justo para com os seus servos e dava às mulheres paridas um tratamento não usual em seu tempo. Não obstante, não consta que tenha dado alforria a qualquer um dos seus muitos escravos, muito embora os tivesse, em número e qualidade, muito mais "fiéis" do que os outros donos de servos negros e mulatos⁹.

À diferença de outros "donos", Joaquim Alves não apenas introduz os seus escravos na religião católica, mas os incorpora à sua versão do que deveria ser uma ética civilizada e cristã, tal como ela poderia ser realizada entre e através de servos. Favorece casamentos e incentiva a estabilidade; pune com igual rigor grandes faltas quanto pequenos vícios; combate o adultério, mas não deixa de ter um filho ilegítimo que, como vimos, nem perfilha nem enriquece em testamento. Comendador da Ordem de Cristo e provedor da Igreja local por duas vezes, foi também um agiota próspero e por ocasião de sua morte tem dívidas a cobrar no valor de 30:665\$88. Justo, sem chegar a ser tolerante, e compreensivo para com os escravos sem chegar a ser "bondoso", de acordo com a compreensão pacherrentamente local do termo, é possível que as atitudes inegavelmente modernas de Joaquim Alves, quando comparadas com a de todos os outros senhores de terra, lavras, gado e gente, fossem mais associadas aos seus interesses de prosperidade econômica e de notoriedade — mais do que propriamente poder - político, do que a um projeto humanista de vida social. Ainda que não haja documentação a respeito, há suspeitas de que um dos negócios mais rapidamente prósperos do comendador tenha sido o comércio de escravos (Costa, 1978: 47). Se isto é verdadeiro, os seus cuidados para com casais estáveis e negras grávidas estaria, mais do que em outros proprietários, no

no interesse em facultar condições adequadas à reprodução de vidas, que, para além da força de trabalho, representariam para o comerciante astuto que sempre foi, a própria mercadoria. Em seu tempo, sabemos, apenas menos valiosa do que o próprio ouro¹⁰.

Como explicar com o mesmo rol de hipóteses, comportamentos tão opostos na relação de poder entre senhores de escravos e seus servos, realizados entre pessoas de mesma classe e cultura, praticantes públicos da mesma religião hegemônica, em princípios regidos pelos mesmos interesses e regrados pelos mesmos princípios nos jogos então difíceis e perigosos da economia e da política? Comportamentos que exercidos pelos homens da elite da sociedade mineradora, poderiam ser creditados ao *ethos* e/ou à ideologia de uma classe então dominante, mas não sem antes serem acreditados como uma variedade de concepções do outro e de condutas para com ele: "coisa" e sujeito no limite subalterno, presente no modo de ser e pensar desigualmente distribuído na cultura de toda a sociedade colonial em Goiás.

Tomemos a relação que nos tem acompanhado até aqui: homens brancos, senhores ou não de escravos e mulheres escravas, negras ou mestiças. Sabemos que os prazeres da noite não eram em absoluto raros entre eles. Não se trata de voltar a *Casa Grande e Senzala*, mas é bastante possível que certos critérios de avaliação masculina das virtudes femininas de realização do desejo fossem levados em conta nas escolhas de parceiras e mesmo na consequência da parceria imposta pelo branco ou desejada e assumida pelos dois, no destino da mulher escrava.

Duas alternativas extremas e historicamente realizadas ao longo de toda a trajetória da escravidão em Goiás devem ser enunciadas como: *rejeição* e *reconhecimento*. A primeira caracteriza o uso do corpo da escrava sem que isto altere a sua relação de pessoa frente ao senhor usuário. Podemos acreditar que terá sido o eixo mais comum de domínio e posse entre homens livres e mulheres escravas. Não será raro que em Goiás, como por toda a parte, as próprias "crias" de tais uniões em nada vissem alterado o seu *status* de mestiço e de escravo por serem filhos de um também branco, e, não raro, senhor.

A desumanidade inerente à escravidão está ali registrada, mais uma vez, em expressões e fatos. Um certo capitão Joaquim Gonçalves Dias Goulão vendeu a seu genro a escrava Laudina, juntamente com uma menina de 18 meses: acontece que elas eram, respectivamente, filha e neta do próprio capitão! (Costa, 1978: 29)¹¹.

Um paralelo sutil, mas igualmente notável poderia ser traçado entre o "espírito" progressista, justo, racional e não-tolerante do comendador e o modo de ser, senhorialmente costumeiro de seu genro, Costa Teixeira.

O genro nunca progride muito e se deixa levar pelos "costumes", ao contrário do sogro que prospera sem tréguas, mesmo e principalmente a partir do esgotamento dos veios auríferos e da "decadência" econômica da Província, que proíbe aos escravos o jogo sujo da mineração, mas lhes incentiva o trabalho honesto e remunerado na lavoura, que incentiva casamentos entre escravos, mas não se aproxima sexualmente de qualquer mulher negra ou parda - pelo menos até onde se saiba, em um tempo e lugar onde "isto" é muito fácil de se saber - que melhor do que os outros "trata bem" os seus escravos, mas que nem mesmo na véspera da morte não liberta sequer os mais velhos, próximos e fiéis, o genro segue a lógica do senhor do lugar.

Ele morre no mesmo ano em que herda os bens do comendador a ele devidos e à esposa repudiada, mas não deserdada pelo pai. Deixa bens a filhos que os dissipam em poucos anos. São quatro, todos "bastardos" e "perfilhados", três deles, vimos, com uma mesma escrava a quem libertara antes. Anos antes, a própria esposa de Costa Teixeira doa "em vida" uma escrava à "sua aggregada Ludovina". E quem é ela senão uma das filhas bastardas do seu marido? (Costa, 1978: 67). Anos mais tarde Ludovina e seu meio irmão, Luis da Costa Teixeira, concedem alforria a 6 e a 4 escravos, os maiores lotes de negros libertados *sine conditione* na história das minas de Nossa Senhora do Rosário das beiras do Rio das Almas. (Costa, 1978: 67).

3. BICHOS, ÍNDIOS E NEGROS: IDENTIDADE E DIFERENÇA

Ora, a menos que não saibamos fazer o que os próprios senhores de escravos sabiam, um aspecto fundamental das relações entre livres e servos, entre os brancos em Pirenópolis, nos escapará.

Que me seja perdoado iniciar isto fazendo um breve paralelo entre o escravo e o animal doméstico, ou de pasto. Desde os primeiros anos da economia agropecuária em Goiás o gado é um valor, uma mercadoria que vale, então, mais do que a terra e menos do que o escravo. Mercadoria de mais fácil venda do que os produtos da lavoura - fora o algodão, durante um curto período - tal como o escravo, o gado vale tanto pela igualdade de sua natureza quanto pelas diferenças de sua condição. Fora as desigualdades do corpo - o peso e a aparência - ele se diferencia por ser apenas "de corte" ou também "de carro", isto é, uma qualidade de animal que ademais de poder ser consumida como alimento, quando velho e "imprestável", serve antes como força de trabalho no transporte de bens

(juntamente com a tropa de burros e mulas, por muitos anos o principal meio de locomoção entre as distâncias intermináveis de *sertões* e *gerais*) e nos ofícios da reprodução. Diverso na qualidade do proveito, o próprio gado se diferencia como objeto de reconhecimento e de afeição. Modas de viola do passado camponês de Goiás o atestam até à exaustão. De fato, as aventuras de homens boiadeiros, o amor por mulheres e a relação afetuosa entre o homem e seu cavalo e, mais ainda em Goiás, entre o homem e seu gado (não raro algum boi especialmente querido e "herói" da "moda") são praticamente os sujeitos e temas de quase todas as músicas dos sertões de Goiás.

Destinar um boi querido a quem se deve um favor, não raro um "milagre" (como no caso do Boi Soberano) a uma morte tranqüila na velhice ao invés do "matadouro", foi tão real na vida quanto na música. Nominar animais, trazê-los para perto do âmbito da casa-sede da fazenda, tratá-los efetiva e afetivamente de modo especial, doá-los a filhos e filhas que deles zelavam e por muitos anos os viam crescer mais como a propriedade amiga do que como a mercadoria dispensável, eram práticas comuns e louváveis. Não será um exagero lembrar que a própria afeição entre as pessoas fluía através da afeição diferenciada entre elas e os animais de estimação (cavalos e bois, preferencialmente) ou por meio da reiteração da afeição entre as pessoas através dos animais, cuja razão simbólica era, para tanto, bastante redefinida.

Um tal sentimento do mundo, que aos lugares, aos vegetais e aos bichos tornava mais ou menos próximos dos humanos, mais ou menos temidos ou amados, mais ou menos associados ao bem ou ao mal, ao sagrado (como o galo, o boi e o burro, habitantes do Presépio) ou ao profano (como a galinha, o porco ou a cabra) poderia acaso não incorporar, como parte dos seres social e simbolicamente incluídos e reconhecidos como participantes das teias da cultura da sociedade ao mesmo tempo provincianamente rural e escravocrata, os vários tipos e categorias de sujeitos escravos, homens e mulheres, negros ou não.

Saibamos aceitar que tanto nos tempos de maior valor do trabalhador negro, durante o auge da mineração, quanto em períodos posteriores, o reconhecimento do branco realizado como a concessão de liberdade à mulher amante-escrava, durante a vida do senhor ou quando de sua morte, ou como a confissão da paternidade e suas conseqüências, foi mais a exceção do que a regra. Entre 1732 e 1739 os registros de batismo de Meia-Ponte reduzem a 46% os filhos de casais legalmente constituídos e definem 54% como "ilegítimos", nascidos fora de união reconhecida pela igreja e pela sociedade e, em maioria, fruto de relações entre homens brancos e mulheres escravas. Dentre estes, pouco mais da metade nascidos nas Minas de Nossa Senhora do Rosário; apenas 9% o eram de pais, senhores, que aceitavam reconhecer a paternidade (Palacin, 1972: 90).

Reconheçamos diferenças. Elas são tão evidentes em todo o Brasil da Colônia e dos anos seguintes que toda a descrição apenas repete fatos e falas conhecidos. Os índios são ausentes da cultura em Goiás. "Bugres", "selvagens", "o gentio", "caiapós", mesmo demograficamente em muito pouco se incorporam à vida da capitania. Até hoje a visão de mundo do lavrador goiano, à exceção daqueles que no Norte viveram ou vivem perto das poucas ainda restantes áreas indígenas, distancia o indígena duplamente: ele é um ser da mata, de uma natureza, como ele mesmo, hostil e, em si mesma, destituída de valor; ele não se reduz à vida civilizada e não é difícil associá-lo às espécies animais que são para serem evitadas ou caçadas. Não há sequer, como na relação de símbolos entre o branco e o negro, uma desqualificação relativa que, para fazer compreensível e legítima a desigualdade de posições, direitos e deveres, avalia o negro e a descendência de sua mestiçagem por meio de atributos negados total ou parcialmente na "natureza" do branco. Uma combinação de virtudes e defeitos. As primeiras impostas pelo branco sobre o negro ou, então, aquilo que justamente torna o negro um sujeito adequado à lógica da submissão, como, no primeiro caso, a sua aptidão ao aprendizado de artes e ofícios e, no segundo, a sua resistência ao trabalho pesado. Pois se o indígena - incapacitado culturalmente para as minas, a lavoura e o gado - era visto como um ser em espécie reduzido à natureza de que seria não parte, mas a própria essência (como a onça e o macaco) realizada como sujeito humano (humano?), o negro e seus mestiços não eram nunca percebidos como de uma mesma origem e essência "natural", hostil e irreduzível à cultura. Não duvido de que na geografia étnica dos homens livres do povo em toda a capitania, os negros escravos chegados a Goiás fossem acreditados como vindos não de uma África distante o bastante para ser sequer imaginada, mas de locais do Brasil mais adiantados do que a Província, como a Bahia e o Rio de Janeiro. Esta é a percepção de uma vasta maioria de camponeses brancos atuais e mesmo de inúmeros negros e mulatos. Pois, historicamente, a quase totalidade dos negros chegados a Goiás nasceu ou viveu anos de servidão nas proximidades do Litoral, antes de ser enviada aos sertões de dentro com as "descobertas" do ouro¹².

Vista pelos olhos de um sábio de seu tempo — Saint-Hilaire — a identidade de negros e seus mestiços, a quem a fala da época multiplicava entre nomes e tons de pele¹³, resulta de ser o efeito da equação entre o que é inerente à raça e o que deriva da condição social de sua relação com as outras. O negro e os mestiços são sujeitos da cultura do branco, vivem em seu meio e sob o seu poder. Se uma gama de seu mal é engendrada pela condição servil, uma outra é natural e, entre o silêncio e a denúncia, justifica a própria servidão. Eis que mestiços podem ser até mesmo sacerdotes católicos... mas sem deixarem de trazer ao próprio modo de "ser padre" as marcas da sociedade e as de sua natureza inferior.

O capelão de Jaraguá (vila vizinha a Meia-Ponte — CRB) era mulato: já prestei homenagem a sua cortezia; porém ele possuía algo desse servilismo em que a sociedade brasileira mantém os homens mestiços, o que esses não esquecem jamais quando estão na presença de brancos. Essa inferioridade não existe realmente, se se tomar por objeto de comparação a inteligência de uns e outros; talvez mesmo se possa afirmar que os mulatos têm maior facilidade de aprender do que os homens de raça caucásica; mas compartilham a falta de carácter inerente à raça africana e, filhos e netos de escravos possuem sentimentos menos elevados do que os brancos, sobre os quais, todavia, os vícios da escravidão não reagem muito (Saint-Hilaire, *apud* Jayme, 1971: 413)¹⁴.

No julgamento do homem branco, que diferencialmente pensa o negro e os mestiços, eles são sob vários aspectos - desiguais - realizados em diferentes dimensões da imagem de seu ser. Se um estrangeiro como Saint-Hilaire pudesse ser tomado como paradigma da avaliação do branco em sua época, a respeito de outros sujeitos étnicos, como índios, negros e categorias de mestiços (e eu acho que ele pode), podemos obter de sua fala um exemplo notável e corriqueiro em seu tempo: 1^o o homem branco submete negros e mulatos ao poder simbólico de sua presença (o mestiço é servil, mesmo quando padre); 2^o mulatos, inferiorizados ante os brancos porque, em algumas coisas importantes, parecem ser iguais a eles e, quem sabe superiores, como na capacidade de aprender (o que em boa medida é local e regionalmente verdadeiro, já que são mestiços vários dos melhores artistas e artesãos da capitania); 3^o mas mestiços compartilham com negros (a "raça africana") uma falta de carácter genérica e aparentemente irremovível que os torna inferiores aos brancos, porque são seus os "sentimentos menos elevados".

Um esquema simples, entre o que é possível deduzir e imaginar, seria o seguinte, onde interrogações sugerem o não-dito, mas suposto:

<i>homem branco</i>	<i>homem mestiço</i>	<i>homem negro</i>
não-servil	servil	muito servil?
menos capaz de aprender	mais capaz de aprender	menos capaz de aprender
com carácter?	sem carácter	sem carácter
com sentimentos mais elevados	com sentimentos menos elevados	com sentimentos menos elevados

Ora, se juntarmos a esta afirmação o juízo corrente de que o *bem* do mestiço provém, natural e culturalmente, de seu lado *branco* e o *mal* de seu lado *negro*, as interrogações da coluna à direita poderiam ser retiradas e os adjetivos desqualificadores acentuados.

Mas isto é por demais conhecido e não é o que aqui importa. Volto a um ligeiro paralelo antecedente entre mulheres negras e indígenas, para retornar à questão que importa compreender. Voltemos a ela ampliando uma breve explicação sobre a relação passada a ainda presente entre bichos e homens em Goiás.

Negros quilombolas não eram avaliados do mesmo modo como negros submissos aos trabalhos das minas ou das lavouras, e estes também não equivaliam, na lógica do homem branco, senhor ou não, a negros entregues a ofícios da casa, às mulheres negras e, menos ainda, a homens e mulheres mestiços, livres.

No interior de um sistema absolutamente desumanizador, a percepção e o trato do senhor para com o servo, do branco para com o negro, obedecia a critérios diferenciais onde a simples questão da utilidade e do interesse não era por certo única, ainda que em boa medida pudesse ser o critério de ordenação das outras. Coloquemos a afirmação grosseiramente evidente do parágrafo anterior onde, contextualizada em uma lógica classificatória da cultura, talvez ela faça sentido.

Lugares, seres, pessoas, situações e objetos são avaliados, para serem pensados e vividos, segundo uma escala que, entre outros valores, poderia ser sugerida como indo de um máximo de rejeição-evitação a um máximo de reconhecimento-aproximação. Colocados os seus termos em linhas horizontais, cada uma de tais escalas simbólicas de classificação das relações natureza/cultura sobre, total ou parcialmente, uma dimensão reconhecida do campo do real, suposto ou experimentado pelas diferentes categorias de sujeitos de uma sociedade. Colocados os seus termos em arranjos horizontais-verticais, eles resultam em configurações simbólicas com que, uns pelos outros, uns associados aos outros, uns identificados metafórica ou metonimicamente com os outros de seu próprio campo e em oposição ou distanciamento relativo ao de outros, a própria representação das "diferenças do mundo" pode ser realizada como uma articulação de sistemas de referência cuja lógica é a mesma, pelo menos em princípio, e onde apenas os componentes de conteúdo mudam, respeitadas as suas próprias qualidades como valor simbólico.

Começemos pelos espaços da vida. A leitura de documentos antigos, de relatos de viagens, de romances do passado e atuais, parece sugerir que a sua

classificação qualificadora valia tanto para os homens da Sociedade Colonial quanto para os homens do campo e dos pequenos povoados ("patrimônios", como são ditos em Goiás) de agora.

Fora os valores definidamente econômicos, ainda que sob evidentes bases naturais, que faz com que uma "terra de lavoura de primeira" valha mais que a de um "campo" e esta mais do que a de um "cerrado", os lugares da vida e do trabalho *valem* simbolicamente de acordo com outros critérios.

Oposta à *vila*, ao *povoado*, à *cidade*, ao lugar da *fazenda*, do *sítio*, a *floresta* ("mata", "mato") é real ou potencialmente perigosa. É o lugar distanciado na natureza não-dominada, hostil portanto, indecifrada. Mas mesmo ela possui regiões regidas pela diferença. Existe a mata do sertão distante ou a mata próxima, não desbravada ainda: lugar das feras, das enfermidades mais perigosas (como a "caladinha" que "mata em três dias") e dos seres "da mata", pensados uns como terríveis, outros como até protetores, mas sempre assustadores, em seu mundo de mistérios. Existem os "matos" conhecidos, desbravados, usados para a coleta, a caça e a pesca. Existem aqueles onde ninguém deve ir e aqueles onde vão os homens adultos, os caçadores, os desbravadores. Existem porções de matas - e eu penso que isto vale pra quase todos os municípios de Goiás - definidamente maléficos, ou porque sempre foram assim e a própria peculiaridade de sua natureza os conota, ou porque algo de terrível ali terá sucedido. Não é por acaso que na fala do lavrador goiano até hoje, a floresta, o mato, a mata, sejam denominados como "o sujo", e o campo, o terreno de lavoura, como "o limpo".

Pois ele é seu sucessor e, mais do que isto, fora o caso de campos e cerrados naturais, é reconhecido como a conquista do homem sobre a natureza. Por isso mesmo o cerrado, a meio caminho entre a mata e o campo limpo, faz a fronteira entre o reino do natural distanciado e o da cultura, dominado pelo homem: como lugar fisicamente apropriado e como local simbolicamente nominado e reconhecido. Neste sentido imagino que o universo de símbolos da oposição mata x campo é, para o homem branco associado à lavoura e à pecuária, o oposto da floresta para uma tribo vizinha que no passado, principalmente, viveria ainda da caça, da pesca e da coleta.

Palavras, como "ermo", "fundo", "fundão", "grotta", "sertão/geral" querem, assim, traduzir mais a idéia de um estranhamento diante daquilo que perigosamente ameaça, é desconhecido e deve ser desbravado ou conquistado entre perigos e cuidados, do que uma topologia geográfica desprovida de sentidos e interesses. O campo dos pastos - mais do que o natural, fronteira igual com o cerrado entre o domínio da natureza e o do homem "civilizado" — o terreno de lavouras e, mais ainda, os quintais, francamente territórios de bichos da casa, de

mulheres e crianças (jardins raramente existiam, raramente existem ainda) são o lado "branco" da vida cotidiana. Conquistados da natureza, dominados tanto porque podem ser vividos e usados proveitosamente quanto porque são incorporados a uma esfera usual de conhecimento, eles constituem o lado da escala definido por relações de aproximação/reconhecimento. Os lugares rurais urbanizados sobre espaços roubados ao domínio da natureza, de que o "patrimônio" é o melhor exemplo, configuram simbolicamente locais das relações de vida, enquanto lavoura, pastos e, no limite, cerrados e matas dominados, são locais de trabalho. Aqui o quintal da casa faz com ela própria, a rua urbana e o patrimônio, a mesma separação que, em plano mais amplo, geográfica e socialmente o campo fazia na oposição entre a mata/cerrado e a lavoura/pasto.

É sobre uma diferenciação assim que as próprias oposições entre sagrado e profano; bem e mal, masculino e feminino; útil, não utilizado e inútil; próximo e distanciado podiam ser estabelecidas e relacionadas.

Uma semelhante diferenciação recobre o universo dos vegetais. O equivalente dos locais misteriosos, evitáveis e desconhecidos dos fundos das matas são as plantas malélicas, venenosas, usadas em atos de feitiçaria, daninhas ao gado. Aquelas que por sua própria natureza ou pela apropriação indevida da cultura, como no caso da magia maléfica, por exemplo, podem potencialmente realizar o mal, ou o realizam de modo corriqueiro e efetivo. Vegetais não-utilizados de modo algum, seja como matéria de instrumentos e artefatos, seja como alimento, equivalem às matas conhecidas, ao cerrado e, no limite, ao campo. A meio caminho entre a planta definitivamente maléfica e a neutra ou, melhor ainda, a utilizada, está a "praga" dos pastos e da lavoura. Ela é percebida como sendo do domínio da natureza e invade persistentemente o da cultura. Não mata, mas participa de formas de destruição e deve ser, portanto, eliminada. A "limpa" dos pastos e "culturas" responde por isto e ocupa boa parte do trabalho sazonal de uma família de lavradores.

Entre a mata, o cerrado e, menos, o campo, a natureza se cultiva nos produtos e plantas que, não — cultivados, são usados ou consumidos: o mel, a madeira útil, as raízes, tubérculos, cipós, frutos e outras partes vegetais usados como utensílios, vestimentas, alimentos ou remédios. Entre especialistas e o senso comum, este é o limite do não-nominado e, por isso mesmo, desconhecido *versus* o repertório do que é nominado, classificado com rigor e presente no campo do conhecimento da natureza. Ninguém em qualquer lugar de Goiás sabe todos os nomes de todas as árvores de uma mata. A cultura reconhece esferas progressivamente identificadas e associadas de tais plantas, de tal sorte que, sabidas todas de um mesmo reino distinto de outros, algumas plantas não são individualizadas, outras o são sumariamente, por comparação com suas próximas

e opostas, outras — como as madeiras de lei ou o pequi — são criteriosamente conhecidas em sua natureza e em suas variedades.

As frutas do campo e do cerrado fazem o limite da natureza apropriada e, conhecidas e utilizadas, opõe-se a todo o campo de vegetais tidos como do homem, fruto de seu conhecimento e de seu trabalho e, no passado tanto como agora, ignoradas de haverem sido um dia selvagem e, depois, domesticadas. É isto o que separa o pequi do pessegueiro, a mangaba da manga e a peroba do eucalipto. Milho, feijão, arroz, mais do que mandioca, cará e inhame, são as plantas "de lavoura" e não foi nem será por razões apenas pragmáticas que mulheres e crianças estão associadas ao seu cultivo, mais do que ao de outros vegetais reconhecidos como também "de lavoura", mas menos domésticos, menos brancos, mais liminares, mais vindos "dos índios".

Poderia ser não-analógica com os lugares da vida e os vegetais a relação entre a cultura goiana e os animais? Habitantes de um mesmo reino imaginado de terrores e mistérios dos ermos danosos dos sertões, juntamente com os vegetais malévolos, existem os bichos fantásticos e sempre ameaçadores: a mula-sem-cabeça, o lobisomem (habitante de serras, de ermos de montanhas), a cobra-grande e tantos outros. Seres imaginados, tanto no passado quanto na cultura camponesa de agora como perigosos por serem liminares, híbridos de sujeitos humanos bestializados e sujeitos animais indevidamente humanizados. Reais, e reconhecidos como tais, os seres malévolos da fronteira entre a mata não-desbravada e os ermos de cerrados, campos e gerais, são as feras e os outros "bichos ruins": cobras, arraias dos rios, piranhas, pequenos animais e insetos venenosos ou nocivos por alguma outra razão natural ou sobrenatural. De maneira bastante mais motivada do que acontece no campo dos vegetais, existe uma posição liminar que aproxima os bichos da natureza — de que o homem se reconhece apropriador, como aqueles que ele come, dos quais utiliza usualmente a pele, ou que aprisiona para uso ou adorno —, e os animais de seu universo de cultura em estado de proximidade da selvageria. Coloquemos de um lado o pato selvagem, o caitetú, o cachorro do mato ("lobo" e também a raposa) e o gato do mato. Coloquemos no limite o cavalo selvagem, o potro bravio, o porco "inteiro", o "boi brabeza", o "gado pantaneiro" (famoso no passado e hoje nas modas de viola sertanejas por sua periculosidade, nas longas viagens das boiadas do sertão à cidade).

Burros, bois e cavalos, sobretudo quando já castrados, fazem a fronteira interna entre o mundo reconhecido como selvagem e o civilizado, tornado doméstico, submetido à lógica, ao controle e à utilidade do homem. Não nos devemos esquecer que à maior ou menor distância deste domínio simbólico do reconhecimento do domínio da cultura sobre a natureza, plantas e animais sempre foram em Goiás divididos também em: "mansos e bravos" (a mandioca é o

melhor exemplo); "machos e fêmeas" (onde o ser "macho" se aproxima mais do selvagem e o ser "fêmea" do doméstico); caçadores e caças; sempre selvagens, selvagens passíveis de domesticação e, no outro campo, domésticos passíveis de selvificação e, finalmente, os sempre domésticos.

São estes animais de grande porte, maior utilidade e inquestionável valor maior como bem de uso e como mercadoria, os que recebem as conotações mais extremas de evitação/aproximação, de rejeição/reconhecimento. Isto porque, mais do que todos os outros, eles são percebidos como os mais próximos dos humanos e, de certo modo, os mais humanizáveis. Todos sabem que macacos são muito mais inteligentes e mais humanamente expressivos do que os bois. Mas são seres da floresta e não se usa sequer aprisioná-los, como aos pássaros. Mas são os bois os que podem variar de "assassinos" (vários deles são vilões ou heróis de modas de viola) a "milagrosos"; de seres asperamente selvagens e perigosos a seres dignos do amor das crianças, de toda uma família¹⁵. Entre o domínio do campo — como bois, burros e cavalos — o do quintal — como porcos e galinhas - e o da casa — como cães e gatos - tais são os animais individualmente reconhecidos como de propriedade "da família" ou de "um dono". Desigualmente são eles os animais identificados por mínimas diferenças — como reconhece o dono de uma boiada cada um de seus componentes — e nominados: todos os cavalos e cachorros, alguns gatos, nenhum porco, nenhuma galinha, nenhum passarinho em gaiola, mas algum papagaio. São eles os que valem como mercadoria, mas que podem "não ter preço", quando o sentido do reconhecimento da afeição torna-se um valor efetivamente dominante¹⁶.

Eis-nos finalmente chegados ao campo dos humanos. Possivelmente o mais complexo, ele não será menos interiormente analógico; não será menos diferenciado de acordo com critérios equivalentes aos dos outros lugares, seres, símbolos e sentidos da experiência social da história e do cotidiano. Mesmo que, com evidência inquestionável, pesem sobre eles outros critérios, justamente aqueles que são quase sempre exclusiva ou prioritariamente levados em conta em outros estudos, com as diferenças sociais e econômicas de poder e suas realizações como desigualdade entre classes sociais e etnias.

Durante todo o tempo de escravidão na *capitania de Goyaz*, negros não foram identificados como uma espécie única de bem de trabalho ou venda, quando escravo, ou como uma gente sem diferenças, quando livre. Não foram no seu todo satanizados e em absoluto não pesava sobre ele um mesmo olhar do branco, seja o oficial, seja o do senhor de escravos, seja o do senso comum de outros brancos situados fora do círculo quase pequeno daqueles que podiam dedicar-se ao trabalho exclusivo de administrar o trabalho do outro e o jogo de suas posses, nenhuma delas tão valiosa quanto o próprio escravo. O interesse muito motivado do branco pelo negro e pelo mestiço escravo, associado ao peso

de sua própria quantidade, sobretudo nos arraiais de ouro e à inevitável convivência que, vimos, estendia-se da captura de "negros fugidos" a uma atividade sexual mais do que costumeira, criou em Goiás, como por toda a parte da Colônia e, depois, do Império, uma verdadeira "ciência do negro".

Não admira descobrir-se que, por seus traços, possivelmente ele seria melhor diferenciado do que os próprios brancos, do mesmo modo como um vaqueiro de ofício ou um fazendeiro de vocação reconhecem mais variações de sinais de identidade física do gado leiteiro ou de corte do que entre as pessoas de sua vizinhança.

Se fosse adequado aplicar os mesmos critérios de oposição reconhecimento/aproximação *versus* rejeição/distanciamento considerados aqui para lugares da vida, suas formas de vida de plantas e bichos, é preciso aproximar o *negro* do *branco* e opô-los, ambos, ao *indígena*. Este sim, por todas as razões da lógica simbólica de homens ricos e pobres, brancos, pardos ou negros da Província, foram todo o tempo seres individual e coletivamente associados aos ermos do sertão. Expulsos depressa para rumos distantes ou reunidos por pouco tempo em aldeamentos fadados ao fracasso, os indígenas em pouco eram reconhecidos através de diferenças e peculiaridades apenas indispensáveis para o trato com eles, em geral à distância e regido por ações historicamente hostis. "Bugre" equivale sem dúvida a "fera" e, como ela, ao que é selvagem e resiste a ser tornado civilizado. Associados ao "sertão bravo", à floresta e, portanto, a uma esfera desconhecida e ameaçadora, os povos indígenas eram reduzidos a uma gente desqualificada por distanciamento e rejeição e recebiam do branco - do negro igualmente, por associação submissa - as mesmas qualidades articuladamente negativas da mata indomada, do reino maléfico da artimanha do fraco, da fera e da peçonha.

Não tenho dados para discutir uma possível variação de atributos do branco para com o índio na passagem do tempo em que, próximo e numeroso o bastante para resistir e atacar, ele foi combatido, reduzido e escravizado, ao tempo em que, distante e não mais ameaçador, o "bugre" tornou-se, como as próprias feras, uma espécie de sujeito mais mítico do que real e, no entanto, ainda presente nas imagens de que os sertões ermos se povoam de seres¹⁷.

Não é que apenas e ao contrário do que aconteceu mais acima na Amazônia, uma cultura indígena ou uma pequena pluralidade delas tivessem "sincretizado" com culturas regionais. É uma ausência de identidades próximas, fruto do convívio, da miscigenação demográfica e simbolicamente significativa. Não havia rostos indígenas em que o homem branco pudesse ver-se refletido especularmente. A cumplicidade de destinos entre índios e brancos foi breve e genocida o bastante para não haver deixado tempo à convivência de que o

reconhecimento - mesmo entre colonizador e colonizado - é uma consequência inevitável.

Fora Damiana da Cunha, um acidente que a boa memória letrada de Goiás leu em Saint-Hilaire e em Cruz e Souza e achou por bem preservar - de resto, o que fez esta índia casada com um branco que merecesse ser lembrado, para além dos interesses da memória oficial? - não existem tipos, categorias tribais ou mesmo globalmente étnicas diferenciadas. Não há rostos culturais de povos, e o índio, como um ser que completa o reino da natureza selvagem (e, sob certos aspectos, satanizada) foi genericamente, e o é mais ainda agora, associado sempre ao oposto da vida e do modo de ser civilizados: aquilo que visivelmente começa entre o cerrado e o campo e se realiza entre a lavoura, a fazenda, o povoado e a cidade, espaços da cultura, isto é, dos sinais e símbolos da presença do branco, lugares do não-índio.

Mas se o indígena ocupa apenas um mesmo lugar em um campo simbólico de diferenças múltiplas onde até mesmo os animais são percebidos como mais inter-peculiares do que eles e, por consequência, mais ocupantes de posições de relações entre a extrema rejeição e o máximo reconhecimento, é exatamente isto o que não acontece com os brancos e com os negros, e com a pluralidade de seus híbridos.

Uma leitura atenta entre João Guimarães Rosa (os sertões e gerais entre Minas, Goiás e Bahia) e Bernardo Elis, (os sertões do Norte, os povoados e as cidades goianas do passado) revela uma gama de categorias de homens brancos que, aquém e além do marco inevitável da diferença de classes e categorias derivadas, também os distribui como aos lugares, às plantas e aos bichos. São de brancos e de mestiços a maioria das aparições temíveis, das almas penadas e de seus equivalentes: nunca de índios e raramente de negros. Curiosamente, em meus vários anos de residência e presença em Goiás, nunca ouvi falar de negros lobisomens, embora estes sejam tidos como escuros e tenebrosos, da mesma maneira como em nada se afirma que seres da floresta, como a Mãe D'Água e o Caapora sejam de algum modo indígenas, muito embora se suponha que provenham de suas culturas. Brancos são ermitões isolados, existentes em ermos e grutas - e o de Muquem é conhecido e festejado até hoje, do meio para o Norte de Goiás - são também, tanto quanto os mestiços - mas ainda mais raros do que os negros - os jagunços, os bandoleiros, os bandidos de várias espécies. Ao olhar do branco os negros se associam pouco ao banditismo organizado e, quando violentos, o são em geral como reação aos "maus tratos" e individualmente.

Não-habitantes usuais das matas e florestas, a não ser quando seus destruidores ou usuários de direito, os brancos se percebiam como sujeitos entre a lavoura e a cidade. E esta última, mesmo em uma sociedade que até meados do

século XIX teve na "vila" o limiar superior de sua geografia de civilidade, era e é até hoje, sem dúvida, considerada uma criação e um lugar social e simbólico, não apenas da elite de classe, mas do branco, como o seu único sujeito legítimo e historicamente consagrado como senhor e civilizador.

O negro é subalterno. Escravo ou forro, empregado ou trabalhador autônomo, ele é sujeito a uma servidão reconhecida no passado como "da ordem das coisas" (teria Saint-Hilaire, teriam os outros "sábios" estrangeiros e nacionais, como Oscar Leal, sabido livrar-se de interpretar assim?) e até hoje não culturalmente revertida. Durante toda a Capitania, ao tempo da escravidão seriam os negros percebidos através de diferenças, mais do que os próprios brancos, pelo menos nas direções inferiores de seus campos de relações, mas em estreita analogia de posições simbólicas com eles, os negros escravos eram, certamente, muito diferenciados e bastante distribuídos ao longo da escala de categorias que vai da natureza à cultura, do estranhamento à identificação, da rejeição ao reconhecimento, da distância à aproximação.

Próximo à mesma cadeia de harmonia vertical que avizinha os índios como espécie aos brancos como exceção, aí estão os negros escapados do domínio e da servidão do branco. Eles passam a ser então reconhecidos como do mundo hostil, não tanto do banditismo, mas da selvageria. "Negros fugidos", assassinos de seus donos sem rumo certo, certamente em direção ao Norte; negros quilombolas revelavam, fora do universo de domínio do branco, a dimensão esquecidamente selvagem de sua "face negra". Não nos devemos esquecer que em muito pouco, mesmo entre eruditos e senhores dos arraiais de mineração da capitania, havia a imagem cultural de uma África de cujos lugares e povos os negros escravos pudessem ter vindo. Em regiões para cujos lavradores camponeses até hoje o Rio de Janeiro é uma misteriosa e distante construção fantasiosa, que apenas as imagens das revistas e da televisão ajudam a tornar precisas como lugar-mito até há pouco associado ao poder da metrópole, também uma África sem geografia e, mais ainda, sem história, é apenas e assim foi na Colônia, um espaço do estoque de onde chegavam negros, que nas cidades do Litoral do Brasil, aí sim, começavam a ganhar, por nascimento ou chegada e desembarque, uma identidade como seres vindos a Goiás de algum lugar.

Tal como lavradores e tratadores de gado entre a mata e o patrimônio, assim também negros e mestiços escravos submetidos ao duríssimo trabalho de busca de ouro nos rios, mediavam entre a natureza e a cultura. Não seriam eles somente os sujeitos submetidos aos trabalhos sob condições mais desumanizadamente extremas que os relatos do tempo e as análises posteriores colocaram e colocam a descoberto. Eles seriam também, por certo, os sujeitos mais anônimos do trabalho. Seriam os trabalhadores forçados mais distanciados do olhar do próprio dono, a não ser nos casos de pequenos mineradores com lotes

reduzidos de servos do ouro, o que não era absolutamente raro, mesmo durante o apogeu da mineração. Distantes no tempo e no espaço a quase tudo o que caracterizou a aurora da fábrica moderna, seriam, na rudeza do trato cotidiano e no anonimato das relações, os seres mais próximos de sua desumanidade.

O que por certo haveria de diferenciá-los muito dos negros entregues à lavoura. Isto porque Goiás em momento algum, mesmo nas terras prósperas do comendador Joaquim Alves de Oliveira, não produziu uma nobreza da cana, como no Nordeste, ou um baronato do café, como no Sul. Negros da lavoura goiana não foram negros da "plantation", mas auxiliares inicialmente indispensáveis e, depois, vantajosamente substituídos por lavradores parceiros, agregados, submetidos com suas famílias ao poder relativo de "donos" em cujas fazendas brancos, mestiços e negros "encostavam", regidos por diferenças de trato muito mais socialmente de classe do que diferencialmente de etnia.

A meio caminho entre a atividade agrícola e a pecuária extensiva, iniciava-se o espaço próprio de seu campo de relações servis onde o negro escravo e também o livre começavam a ser nominados, a viverem os seus ofícios e parcelas crescentes de suas vidas ao lado de brancos, seus iguais ou aproximados no trabalho, seus feitores, seus senhores. Eu gostaria muito de encontrar documentos e literatura que confirmassem essa tão compreensível suposição de que os negros entregues aos ofícios da lavoura e, principalmente, da "lida da gado", estariam ideológica e afetivamente mais próximos dos lavradores e vaqueiros (e toda a corte de pequenos "heróis do gado" da história e da cultura popular do Centro Oeste) do que dos escravos reduzidos à miséria humana das minas de ouro e de pedras preciosas.

Do mesmo modo como os escravos negros e sobretudo mestiços dos ofícios urbanos, eram alçados a eles por algum conhecimento especial demonstrado de saída, chegados a eles pouco a pouco, trazidos da mina à rua e da rua à casa do amo por razões de velhice, incapacidade física, ou outra qualquer forma de inabilitação para o trabalho produtivo nas linhas de frente dos rios e lavouras. Levados ao ofício que aproxima o adestramento do negro de um suposto - mas raramente realizado como o trabalho - branco, por uma até viável relação de identidade ou de afeição, aqui, sem dúvida, o horror do regime se disfarça ao máximo. Velhas escravas e donas da casa podem até fingir uma quase amizade. Afinal, não são estimados até mesmos os bichos da casa? Visível como todos os sinais da cruza que a senhores, feitores e escravos dá o sentido cru da escravidão nas minas, onde o servo vale só pelo que produz e obriga o corpo ao limite da doação de si, sem fruto próprio, totalmente expropriado pela lógica da ganância do outro, entre o pasto, o curral, a lavoura e, mais ainda, a rua e a casa, sem que na essência o código da servidão seja em nada alterado, pelo menos a leitura que dele podem fazer os seus seguidores de um lado e do outro, permite variações de

sentidos e entonações. A mulher negra, sequer a amante como a branca, procurada, mas usada em seu sexo e, depois, mãe de um bastardo, de pequenas sucessões de bastardos, em maioria conservados como escravos, vendidos, separados dela, pelo menos convive com o branco uma fração de seu tempo dado ao afeto, repartido como desejo que, dependendo dela, pode ser até o seu também. Algumas serão alforriadas, seus filhos reconhecidos, o que os salva de uma dimensão da bastardia, mas não dela própria. E aqui a lógica da liberdade parece ser mais justa com os mais distanciados. Quando os números contam os negros escravos e livres em Goiás há um momento, pouco posterior ao começo da decadência do ouro, em que os já livres são mais do que os ainda escravos. Uma explicação, por certo não a única, atribui isto ao fato de que os escravos das minas podiam trabalhar para eles próprios e, assim, ajuntar com o tempo o ouro necessário para o pagamento de seu preço. Difícil imaginar que esta fosse a única estratégia, dado o valor de tal preço em ouro, difícil como custo até mesmo para senhores de escravos. Mais difícil ainda imaginar como os escravos, em tão poucas horas dedicadas a si mesmos, poderiam conseguir do cascalho de sobras de outras lavagens ouro o bastante para pagarem a sua liberdade, em tempos onde justamente ele começava a escassear por toda a parte. No extremo oposto, escravos do ofício e da casa (não sei dizer e não encontrei fontes que dessem conta de esclarecer se havia *escravos de ganho* nas minas de Meia Ponte) eram os menos capacitados a conseguirem por algum meio o valor de seu preço. Pelo menos aqueles mais livres do trabalho esgotante e dos maus tratos desejariam uma liberdade que a Abolição demonstrou estar muito próxima da indigência, ainda mais em sociedades de bens urbanos extremamente limitados. É possível que não. Quando entre 1973 e 1974 realizei uma pesquisa sobre trabalho e identidade do negro na cidade de Goiás, encontrei com espanto sujeitos, brancos em minoria, mestiços e negros, quase sempre, velhos, quase todos, em uma situação não muito diversa, aceita por eles como natural, justa e adequada. Eram pessoas "encostadas" em uma casa, em uma família. Eram "crias da casa". Recebiam a estima que se dá ao subalterno assumido, um canto para dormir, a comida de todos os dias, os restos da roupa velha. Este era o seu salário, ganho em troca dos serviços leves e rotineiros entregues a eles por anos a fio. "Encostar" significa aí justamente renunciar a ser mais do que um anexo humano a uma unidade familiar: nem um escravo, mas nem sequer um empregado; nunca uma pessoa da família, mas um ser da casa; nem enteado e nem agregado (nome dado ao produtor ativo de agricultura ou pecuária, em Goiás, quando lavrador parceiro residente em uma fazenda), desprovido de qualquer outro direito senão o de submeter-se a ser quase invisível e deixar-se ver apenas pela eficácia com que cumpre a rotina dos pequenos "serviços" iguais aos que um pai camponês dá a seu filho no começo de seu aprendizado socializador, e que a família do "encostado" dá a um velho infantilizado no fim da vida¹⁸.

Regida pelos termos de uma mesma lógica de posse, uso e expropriação, a retórica e a semiótica da escravidão em arraiais de pequena escala como Pirenópolis, ia da servidão extrema a uma vassalagem cúmplice. Assim como pelo tom da pele e o arranjo dos traços do rosto, um não-branco podia variar de negro a mulato, a pardo, roxo, curiboca ou cafuzo, assim também o negro e o mestiço oscilavam primeiro entre o escravo e o livre (mas seguramente um "pobre" como os próprios brancos, fora exceções), o "negro fugido" e o "cria da casa" (quantos, por certo, filhos bastardos de senhores e filhos de senhores brancos?).

Ora, era não entre sujeitos social, étnica e simbolicamente agrupados em categorias amplas, como "negros" ou "escravos", que o código do conhecimento e o das relações entre as pessoas necessitava estabelecer nomes, classificações, princípios e regras de trocas de bens, serviços e sentidos.

Insisto aqui em que o lugar social ocupado por pessoas negras, escravas ou não, na sociedade de Meia-Ponte, obedecia não simples e linearmente aos preceitos de seus valores como apenas "negras" e/ou "escravas", mas a uma trama bastante mais complexa de atribuição de significados de relação, regidas por princípios de rejeição x reconhecimento, construída e ao mesmo tempo subordinada a todo um sistema de ordenação da vida cotidiana. Tal sistema que não apenas a escravos e a não-brancos facultava, controlava e consagrava relações de aliança e conflito, de domínio e subordinação, de expropriação e apropriação e, assim por diante, prescrevia códigos de trocas que associavam a princípios inegáveis da razão utilitária - ela própria a lógica da escravidão - outros valores, outras percepções do real, outras combinações de seres e modos de ser.

Em um pequeno universo social que em menos de 80 anos passa da febre do ouro efêmero ao isolamento semi-indigente dos sertões agrícolas, ilhados "do resto do país", a violência, por exemplo, exercida sobre e contra o escravo, foi não mais do que um caso extremo e adequadamente legislado de outras formas usuais de violência que, iniciadas na casa e na família, estendiam-se às relações entre homens pobres e senhores de elite, entre estes próprios, na defesa de seus interesses.

Colocada em um mesmo esquema, numa mesma folha, as identidades do mundo e das pessoas em relação poderiam ser representadas da seguinte maneira:

+ selvagem "o desconhecido"	o conhecido não-dominado	o conhecido semi-dominado	+ doméstico o conhecido dominado	
os "ermos" grotas "fundo do mundo" lugares amaldiçoados	o sertão distante a "mata virgem": o "sujo" o "deserto" "lugar de índio"	as matas conhecidas locais de caça e pesca "mata domada": o "limpo" bosques próximos O cerrado	a lavoura o pasto entorno da vila A CASA o campo	o quintal a igreja a escola
planta "brava" desconhecida planta usada em malefício	planta conhecida inútil "o que não se come" comida "de bicho", de "índio" "de gente do mato"	vegetais utilizados frutos da mata mel raízes etc plantas medicinais	plantas úteis da lavoura do cerrado	comida: plantas plantas do quintal
seres-bichos terríveis: lobisomens outros seres animalizados	animais ferozes: "fera" cobras animais nocivos	bichos não domesticáveis animais selvagens domesticáveis animais de caça e pesca	animais domesticáveis cavalo burro gado	bichos do quintal: porco galinha bichos da CASA
seres humanos desumanizados: mãe-d'água, caapora, saci	o "selvagem": índio bugre	índio "civilizado"	caboclo "na mata"	caboclo na vila, etc
negros feiticeiros negros desumanizados	"negro fugido" quilombolas malfeitor negro	negros das minas feitores	negros da pecuária da lavoura mestiços	negros da vila artesãos artistas negros da casa
almas penadas espíritos e seres desumanos "brancos"	bandidos jagunços malfeitores brancos assassinos	ermitões beatos brancos distantes: "do sertão"	vaqueiros boiadeiros lavradores: parceiros agregados	negras amantes e maes camponeses brancos da vila da casa
+ distanciamento evitação rejeição				+ aproximação familiaridade reconhecimento

idêntico a si mesmo: negro, mestiços; livres ou escravos, o não-branco e não-índio oscila entre os dois. Mercadoria cujo valor é, sem qualquer dúvida, definido em função de seus atributos físicos, técnicos e sociais para o trabalho (neste caso o "melhor negro em Meia-Ponte seria o jovem forte e sadio, adequado ao trabalho na mineração e... escravo), o negro era inevitavelmente incorporado ao universo cultural dos símbolos da sociedade colonial que o classificava, como a todos os outros seres reconhecidos, sociais ou não, de acordo com o repertório de situações pensadas e vividas em que o via e imaginava também associado a outros seres, situações e valores.

A meio-caminho entre o mundo negado da natureza, domínio do índio e da fera, desconhecido e não-dominado, e o da cultura, domínio do branco, do doméstico e da dominação, defendo que pelo menos em boa parte os negros simbólicos do sujeito negro-e-escravo dividiam-se segundo uma visibilidade da ideologia colonial que os distribuía entre espaços e dimensões onde suas próprias identidades se dissolviam nos dois extremos da escala de avaliações dos seres sociais. 1º O negro bugre, indianizado, bestializado, ameaçador e, portanto, sujeito de caça, objeto de interesse do capitão-de-mato, das forças para-militares enviadas com o fito de destruí-lo. Não espanta que, livres por conta própria, auto-excluídos da sociedade do branco, os negros dos quilombos fossem, na lógica do branco, de novo associados à natureza e ao seu mal inerente. Destruí-los significava "limpar", reverter a desordem de uma fera da sociedade fora de seu controle - renaturalizada - à única ordem possível, a da sujeição de todas as etnias ao poder do branco e a sujeição de todas as categorias de sujeitos ao controle das elites políticas e econômicas do lugar e de fora.

As expedições empregadas em destruir esses ajuntamentos de escravos fugidos das minas, à medida que prestavam esse serviço à tranquilidade e segurança dos povos, iam explorando ao mesmo tempo novos terrenos, que povoavam de fazendas de gado e de fábricas de mineração (pereira de Alencastre, 1979: 117, o texto original é de 1863).

2º O negro-manso, branqueado, não por fazer-se mestiço, mas por haver-se tornado próximo, como os bichos da casa, como a índia xavante que se faz freira dominicana; reduzidos à pálida imagem invertida do colonizador. Meninos bastardos que acabam sendo perfilhados; mulheres negras e mestiças, escravas, possuídas pelo dono, paridas, alforriadas "no ato" ou, mais freqüente, no fim-da-vida do senhor, entregues à liberdade, isto é, à condição de indigentes de uma esfera próxima de "ralé", de "gentalha". Ou então, encostadas à mesma ou a uma outra família de senhores que a "acolhe". Que a reemprega, escrava sem a força, reconhecida, até estimada.

O poder da sujeição são os seus mil rostos, postos sobre a face do senhor e a do outro.

CONCLUSÃO

O devotado monarquismo da Câmara Municipal (das Minas de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte, evidentemente - CRB) transparece, outrossim, quando, com atraso de 6 meses, tomou ciência da abolição da escravatura, "nefasta instituição que há mais de dois séculos nos abatia diante das nações cultas" Da ata da sessão consta "voto de louvor à magnânima Princeza Imperial Regente" (Costa, 1978: 70).

NOTAS

(1) — Sabe-se que alguns dos companheiros reinóis de Bueno estabeleceram-se em Meia-Ponte, enquanto que os paulistas, aparentados entre si, deixaram-se ficar no arraial de Sant'Ana (depois Vila Boa e, mais tarde, cidade de Goiás), onde também residia o Anhangüera, logo nomeado superintendente das *Minas dos Goyazes* (Costa, 1978: 26).

(2) — Inevitável uma rivalidade por muitos anos entre os moradores de Vila Boa e os de Meia-Ponte. O mesmo Saint-Hilaire depõe a respeito: "Em todo o país, as pequenas cidades têm inveja das grandes e só pensam em se igualar a elas. Ninguém em Vila Boa me falou de Santa Luzia (atual Luziânia, próxima a Brasília - CRB) ou de Meia-Ponte, e nesses dois arraiais todos reclamam contra a desonestidade dos habitantes de Vila Boa" (Saint-Hilaire, 1975: 54).

(3) — Estes números foram obtidos do Recenseamento do Brasil (1872) e fornecidos pelo Setor de Microfilmagem do IBGE. Agradeço a Isabel M. de Mattos o tê-los conseguido. Mais alguns dados a respeito: reduzidas a duas alternativas, apresentaram-se como "católicos" ou "acatólicos", todas as "almas" de Meia-Ponte optam pela primeira. Mas serão poucas as leituras dos dias de Missa. Há no lugar 6371 analfabetos, contra 752 que "sabem ler e escrever".

(4) — Todos os relatos de alforria foram obtidos de *Famílias Pirenopolinas*, um trabalho escrito em 5 volumes por Jarbas Jayme. Nem em todos os fragmentos transcritos aparece o nome do testamenteiro. São todos eles senhores de terras que, ao longo das biografias, aparecem como pessoas de Meia-Ponte possuidoras de "bastos e avultados haveres, tendo sido proprietário da fazenda das Furnas e da do Capivari e de outras propriedades rurais e urbanas,... além de numerosa escravaria" (João Bonifácio de Mendonça e Gouveia, morto em Meia-Ponte em 1791; Jayme, 1973: 21). As citações do texto estão em Jayme, 1973: 248, 249, 250 e 251).

(5) — Os percentuais foram calculados por Luis Palacin Gomes, em *Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas, 1972: 84 e seguintes*. Nem sempre é fácil quantificar o número de negros e, especialmente, de escravos em Goiás. Aquele que talvez seja o recenseamento mais antigo feito na Capitania, totaliza 10.263 escravos em 1736. Dentre eles 6.580 vinham do ano anterior. Em 1738 o número sobe para 13.800, o que representa o dobro dos havidos em 1735. Segundo Taunay, o crescimento reduz-se muito de 1738 em diante: de 14.330 neste ano, os escravos seriam 14.437 em 1749. Após haverem dobrado em três anos antes, a partir de então o incremento não é superior a 5% em 10 anos. Há dados segundo os quais em 1778 a força de trabalho empregada já na lavoura produz algo próximo à metade do que os escravos retidos na areia dos últimos rios auríferos. Entre 1804 e 1808 registra-se ainda um leve crescimento; os escravos passam de 19.235 a 20.072. Mas em 1824 eles são 13.375, com uma redução de 34% e em 1872 são 10.652.

Em 1804 as mulheres escravas são 40% do total de pessoas femininas; a partir de 1824 há um equilíbrio e, logo após, uma queda vertiginosa do número absoluto e do número proporcional de

mulheres negras escravas. Em 1804 os escravos são 43% da população do Norte da Capitania, onde ainda são buscados os últimos "descobertos", enquanto em todo o Sul eles caem para 36%. São um número muito inferior à média proporcional dos escravos no restante do país, algo por volta de 48% da população total (Bertran, 1978: 31 a 58).

(6) — Durante muitos anos de refluxo da "vida goiana" aos sítios e fazendas, nunca se desenvolveu uma agricultura de "plantation", nem mesmo em termos moderados. As propriedades do Comendador Joaquim Alves de Oliveira, o grande senhor de terras, escravos e letras de Meia-Ponte, são exceções notáveis. A condição usual do trabalhador pobre, branco, mestiço ou negro, é a do lavrador "encostado" em alguma fazenda da região. Quando vaqueiro ou boiadeiro, não recebe em dinheiro, mas "na sorte", ou seja, em parte do gado nascido dentre aqueles de quem "trata". Quando agricultor, trabalha dias da semana para um "patrão" de quem é genericamente um "peão", e "planta na meia" a pequena roça de onde tira o sustento da família. Tais "roças na meia" eram inicialmente "dadas" por um período de dois anos a mais, em troca de serem depois "devolvidas ao dono" com "o pasto do gado plantado", o que equivale a uma pura e simples troca de trabalho por empréstimo de terras, com visíveis vantagens para o proprietário. Sem dúvida alguma estas famílias fiéis de "peões" de um "dono", usuárias temporárias de suas terras, serviçais quando requisitadas, não-alimentadas e sequer remuneradas em dinheiro pelo trabalho, além de serem, em medida crescente, parte do pequeno exército votante a armado de senhores de terras, eram social e economicamente bastante mais proveitosas do que as de escravos.

(7) — Escravos entre Vila Boa e Meia-Ponte são empregados desde a captura de índios e "lutas contra o gentio", constituído, não raro, a base de pequenos exércitos regionais de genocídio e preação, até o exercício das artes e do artesanato, de quem seus herdeiros, livres, aprendem os segredos do ofício: "alguns dos descendentes de escravos meia-pontenses afirmaram-se como artesãos: sapateiros, pedreiros, doceiras e cozinheiras, e um número apreciável de músicos" (Costa, 1978: 30). Houve em Goiás, durante todo o período da mineiração de ouro e mesmo em anos posteriores, inúmeros quilombos, um dos quais subsistiu por muitos anos não muito longe de Meia-Ponte. O governo da Capitania chega a ordenar a formação em Meia-Ponte de uma companhia de capitães do mato, com cerca de 20 integrantes (Costa, 1978: 29).

(8) — Mas o que teria levado o próprio comendador Joaquim Alves de Oliveira a não adotar semelhante procedimento? Ele deixa a maior fortuna da Capitania em seu tempo a um grande número de beneficiados, entre pessoas - mas nunca escravos homens ou mulheres - e instituições. Deixa parte dos bens à filha que repudia sem deserdar e ao marido que, vimos, não tiveram filhos. Ele teve um filho ilegítimo com Florência Maria Ignácia, provavelmente uma mulher branca. O filho herda seu nome, mas o pai nunca o perfilha e sequer o inclui no inventário (Costa, 1978: 64 e nota de rodapé nº 213).

(9) — Conquanto efetuasse donativos regulares à Igreja e aos necessitados, era de insensibilidade moral a atitude que esposava, em relação ao instituto da escravidão, em si, do qual jamais questionou a legitimidade. Para recuperar escravos roubados, não hesitou em valer-se da amizade do Governador das Armas na Província. Com relativa frequência, *A Matutina* estampava anúncios relativos a fugas de negros a quem os denunciasse. Em seu testamento destinou legados à Matriz, a órfãs, viúvas e pobres em geral, mas não consignou uma única manumissão, no que foi coerente com a atitude que adota em vida, pois não consta que tivesse alforriado nenhum escravo (Costa, 1978: 57 e 58).

O comendador chegou a ter centenas de escravos. Em um tempo em que o número máximo de escravos não excedia a 10, ele deixa no inventário um número de 123 escravos, aumentado depois para 133. Este total é certamente inferior ao número de escravos que possuía ao tempo de sua morte (Costa, 1978: 56).

(10) — Outra hipótese, menos fantasiosa, é a de que o opulento meia-pontense enriquecesse no comércio de escravos, reconhecidamente a maior fonte de lucros na economia colonial. Embora não se tenham encontrado documentos pertinentes, o atual proprietário da fazenda que pertenceu a Joaquim Alves informa, conclusivamente, que ali se criavam negros para a revenda, "o que era um bom negócio". Não seria Joaquim Alves o primeiro homem eminente a prosperar à custa do comércio de escravos, atividade sobre a qual não incidiam sanções legais ou religiosas, dada a plena aceitação do regime servil. A criação e revenda de escravos, em que pese a natureza intrinsecamente desumana

do empreendimento, não era assim considerada pela sociedade escravocrata. As enormes distâncias que separavam Goiás do litoral e das demais províncias tornavam ainda mais caros os escravos, de onde a opção pela produção local daqueles "semoventes" (Costa, 1978: 47).

No inventário do comendador, os 123 escravos que deixa de herança - e que teriam sido intencionalmente calculados "por baixo" - representam cerca de 1/3 de toda a fortuna, já então no começo da decadência, arrolada por Joaquim Alvez (Costa, 1978: 46).

(11) — Uma acentuada preferência pela mulher negra e pela "parda" está ainda por ser explicada e não valem aqui as razões sugeridas pelas marchinhas cariocas de Carnaval. Havia por toda a Capitania grupos e aldeias indígenas. Em poucos anos eles foram massacrados ou empurrados para os sertões de Norte. Algumas experiências da Coroa Portuguesa para aldear tribos sobreviventes, como nas aldeias de São José (por onde Saint-Hilaire passa vindo de Meia-Ponte e antes de chegar a Vila Boa) e Santa Maria, fracassam por completo. Capturadas ou simplesmente incorporadas por vontade própria ao mundo dos brancos, nos arraiais e vilas, as mulheres indígenas poderiam ser uma opção socio-afetiva à falta de brancas, tão possivelmente à mão quanto as negras. Ou não: 1^o porque em toda a documentação existente em muito pouco se nota a presença de homens e mulheres indígenas nas vilas e arraiais, convivendo com os brancos como servos ou como livres subordinados; 2^o porque o número efetivo de *caboclos* é muito menor do que o de "pardos", mesmo nos arraiais menores e principalmente nas áreas de mineração, como Natividade, Pilar, Vila Boa e Meia-Ponte. Seria a mulher indígena rejeitada por motivos de pouca eficácia erótica? Seria ela, ao contrário da negra, percebida como hostil e potencialmente perigosa, por ser uma submetida não-escravizada, uma remanescente de povos dizimados? Haveria um interesse econômico efetivo na procriação de filhos de escravas, potencialmente escravos, eles próprios?

Sabemos que uma provisão de abril de 1755 isentou em toda a Capitania de infâmia todo e qualquer vassalo português que se casasse com mulher indígena. A mesma provisão proíbe que se dê aos descendentes de tais casamentos o nome de *caboclo* e lhes permite o acesso a cargos públicos (Costa, 1978: 34, nota 72). Não conheço para o caso de Goiás qualquer provisão que, mesmo em termos diferentes, regule as uniões entre brancos e negros, escravos ou não.

(12) — De alguns dos escravos que viveram nos Pirineus, Jayme traçou a descendência, esboçando-lhes, paralelamente, alguns traços biográficos. Escassas são as informações sobre a origem dos mesmos: Angola, Norte de Goiás, Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro aparecem como os lugares mais citados (Costa, 1978: 29).

(13) — A dicotomia inicial de uma sociedade constituída por *brancos* e *pretos* evoluía para os entretons que a libertinagem característica da Colônia veio engendrar: mulatos, cabras, pardos, roxos, cafuzos e curibocas resultaram do entrecruzamento de mestiços e formam uma gema infindável (Costa, 1978: 34).

(14) — Os sacerdotes mestiços são essencialmente bons, mas inferiores por associação de condição e natureza. Os brancos podem ser até perversos - e os havia vários ao longo da história das Minas de Goiás, mas os seus eram vícios entre iguais.

Igualmente numerosos foram os sacerdotes portugueses que ali se fixaram (no arraial de Meia-Ponte -CRB), nos albores do arraial. Alguns deles "corriam parelha com os maus elementos", pois estes eram incontáveis e os crimes "se praticavam impunemente". Particularmente escandaloso foi, dentre outros, o procedimento de um certo padre José Caetano Lobo Pereira que, durante cinco anos, desafiou as autoridades coloniais, mantendo-se à distância das jazidas de ouro do rio do Peixe, sobre as quais mantinha autoridade absoluta (Costa, 1978: 26).

(15) — Há várias versões do "Boi Soberano" e algumas delas, em modas de viola, são tocantes. Conhecido como perigoso e assassino, ele é conduzido em boiada. Quando ela atravessa ruas de Barretos dispara. O Soberano pára diante de uma criança. "Se esse boi matar meu filho/ eu mato quem vai levando", grita o pai desesperado. Mas, milagre! o boi com o corpo diante da criança caída na rua a protege de todos os outros. Estouro dominado, o gado segue seu rumo e o Soberano viaja para o matadouro. O pai do menino cai de joelhos diante do boi, compra-o por muito dinheiro: "esse boi salvou meu filho/ ninguém mata o Soberano".

(16) — Cavalos famosos, não vendidos "por dinheiro nenhum do mundo" são heróis costumeiros de músicas sertanejas. Conheci donos que deixaram cavalos bons e fiéis morrerem de velhos, com mordomias devidas, e não os quiseram nunca vender. Cavalos notáveis pelas suas

qualidades são pessoalizados. Suas histórias são contadas de geração em geração. Equivalem, nominados e queridos pessoalmente, aos galos coltivos da Bali de Clifford Geertz.

(17) — Tudo o que as autoridades brancas fazem com e contra o indígena oscila entre o fracasso, quando supostamente para o "bem" e o sucesso, quando cede efetivamente ao "mal". São fracassos os resultados de toda a atividade catequética na Província, as aldeias de repovoamento forçado fracassam em poucos anos e as proibições de captura e escravidão apenas aumentam as razões de seu lento extermínio. Finalmente, em sucessivos momentos a Coroa autoriza as "guerras justas" contra as nações indígenas, cada vez mais empurradas para Norte e Oeste.

Cito Lena Castello Branco Ferreira Costa, uma vez mais: "Os problemas decorrentes, porém, continuavam insolúveis: os colonizadores brancos consideravam o índio como *bugre*, ser desprezível, nada mais do que um escravo em perspectiva; enquanto que as autoridades, a cada dia mais solícitas, empenhavam-se em que fossem os silvícolas tratados "com brandura", preocupando-se em convertê-los à fé cristã e à civilização ocidental... Foram dispendidas vultuosas somas na consecução dos objetivos oficiais da catequese, mediante tentativas de aldeamento dos índios que tiverem lugar sobretudo em Goiás. Os resultados obtidos, todavia, não correspondem às expectativas: era grande a distância entre Lisboa e Goiás, na expressão de Saint-Hilaire. Dos sucessivos e freqüentes combates havidos entre colonos e silvícolas, resultou uma rápida diminuição destes. Era, eles ainda bastante numerosos em Goiás, contudo, quando Silva e Souza relacionou as "nações selvagens habitantes da Capitania de Goyaz" (elas eram) em número de 20, nas primeiras décadas do século XIX (Costa, 1978: 31 e 32).

(18) — Ver *Peões, Pretos e Congos - trabalho e identidade étnica em Goiás*, 1978.

O caso extremo, mas muito freqüente até alguns anos atrás de tal vassalagem era o do "encosto" de "bobos". Tais pessoas, afetadas por disfunções decorrentes das baixas taxas de iodo dada a mediterraneidade de Goiás, eram adotadas por famílias de classes altas e médias. A elas - não mais do que uma ou duas por casa - eram entregues os serviços mais rotineiramente desqualificados, como achar lenha, buscar água na fonte ou limpar os recantos mais imundos da casa. Uma afeição entre um senhor não confessado e um servo não assumido marcava esta relação absolutamente não remunerada. Tal como no caso dos escravos do passado e dos homens e mulheres "encostados" de agora (raros hoje em dia, a bem da verdade) "bobos da casa" eram herdados e viviam de uma fidelidade tão mais notável, quanto menos consciente, a uma mesma casa e/ou família, por toda a vida. Alguns "bobos" são até hoje personagens mais famosos da cultura de rua da Cidade de Goiás, do que seus heróis o são da história.

BIBLIOGRAFIA

- BERTRAN, Paulo. *Formação Econômica de Goiás*. Goiânia. Ed. Oriente, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, Pretos e Congos - trabalho e identidade em Goiás*. Editora Oriente/Ed/ UNB, Goiânia/Brasília, 1978.
- COSTA, Lena Castello Branco Ferreira. *Arraial e Coronel - dois estudos de história social*. Cultrix, São Paulo, 1978.
- CUNHA MATTOS, Raymundo José da. *Chorographia Histórica da Província de Goyaz*. SUDECO/Governo de Goiás, Goiânia, 1979.
- DOLES, Dalísia. *Fontes Primárias Relativas à Escravidão em Pirenópolis*. Xerox, sem indicação de data, lugar e destino.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Recenseamento do Brasil (1872)*. Mimeo e microfilme, Setor de Microfilmagem, s/d.

- JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Prefeitura de Pirenópolis/ UF Goiás, Goiânias, 1971.
- _____. *Famílias Pirenopolinas - ensaios genealógicos*, sem indicação de editora, Pirenópolis, 1973.
- LEAL, Oscar. *Viagem às terras Goyanas (Brasil Central)*. Editora da UF-Goiás, Goiânia, 1980.
- PALACIN, Luis Gomez. *Goiás: 1722/1822 - estrutura e conjuntura numa capitania das minas*. Editora Oriente, Goiânia, 1972.
- PEREIRA DE ALENCASTRE, José Martins. *Anais da Província de Goiás*. SUDECO/Governo de Goiás, Goiânia, 1979.
- SAINT-HILAIRE, Augusto de. *Viagem à Província de Goiás*. Editora Itatiaia/EDUSP, Belo Horizonte/São Paulo, 1975.

NEGRITUDE AFRO-BRASILEIRA: PERSPECTIVAS E DIFICULDADES

Kabengele Munanga

(Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo)

Identidade e Negritude são palavras e conceitos atualmente muito corriqueiros entre os militantes dos movimentos negros e os cientistas sociais que estudam as relações interétnicas e inter-raciais no Brasil. Sente-se recentemente que, graças às manifestações que acompanharam a comemoração do Centenário da Abolição da Escravidão no Brasil, essas palavras e conceitos começam a sair um pouco dos círculos científico-acadêmicos e militantistas para penetrar nos espaços mais populares. Essa mudança pode ser positivamente interpretada como sinal do início de um processo de conscientização popular sobre uma questão nacional da maior importância.

No mesmo momento que aumenta o interesse surgem novas perguntas e dúvidas. Afinal, o que significam a negritude e a identidade não apenas para as bases populares, mas também para nossos alunos e jovens dos movimentos negros? Se alguns entendem a negritude e a identidade negras como um movimento político-ideológico, outros se perguntam se não é uma forma de racismo do negro contra o branco, um racismo avesso. Neste sentido, se a negritude é um movimento de negros, não seria legítimo que se falasse também da "branquitude" como movimento de brancos e da "amarelitude" como movimento de amarelos? "Negritude", "Branquitude" e "Amarelitude" nos levariam ao conceito maior de raças negra, branca e amarela, conceito cientificamente fraco e biologicamente inoperante. Há quem se pergunte se é

possível, no Brasil, a existência de uma identidade dos negros diferente da dos demais cidadãos; outros chegam até a indagar se as ditas negritude e identidade negras não podem ser vistas como uma divisão de luta de todos os oprimidos?

Estas perguntas, dúvidas e preocupações merecem um esclarecimento, ou melhor, uma discussão. Poderiam agrupar e alinhar as melhores definições do mundo sobre esses conceitos. Acredito que isto ajudaria pouco para desvendar seus conteúdos. Portanto, sobra uma perspectiva mais viável do meu ponto de vista: situar e colocar a questão da negritude e da identidade dentro do movimento histórico, apontar seus lugares de emergência e seus contextos de desenvolvimento. Se historicamente a negritude é, sem dúvida, uma reação racial negra a uma agressão racial branca, não poderíamos entendê-la e cercá-la cientificamente sem aproximá-la com o racismo do qual é consequência e resultado.

Para ser racista, coloca-se como postulado fundamental a crença na existência de "raças" hierarquizadas dentro da espécie humana. De outro modo, no pensamento de uma racista existem raças superiores e raças inferiores¹.

Em nome das "chamadas" raças, inúmeras atrocidades foram cometidas nesta humanidade: genocídio dos índios nas Américas; milhões de judeus sistemática e cientificamente eliminados na última guerra. Como se não bastassem o nazismo e o anti-semitismo, a observação das relações inter-raciais na África do Sul com o apartheid, nos Estados Unidos, no Brasil, na Europa e em outros cantos no mundo, demonstra claramente que o racismo é um fato e uma realidade, enquanto que a "raça" é apenas um conceito, aliás ao qual os biólogos modernos nem sequer recorrem para explicar as diversidades biológicas dentro da espécie humana. No entanto, se cientificamente a "raça" é um conceito pouco significativo, política e ideologicamente ele é muito significativo, pois funciona como uma categoria etno-semântica, isto é, política e econômico-social de acordo com a estrutura de poder em cada sociedade multirracial². Nesse sentido, o conceito de "negro" nos Estados Unidos deixa de ser biológico quando "mestiços" e indivíduos fenotipicamente brancos são considerados simplesmente como negros até no censo oficial. Da mesma maneira no Brasil, quando os negros incorporam os mestiços de negros e brancos na categoria "negros", ou quando brancos incorporam mestiços de brancos e japoneses na categoria "brancos". À vezes, as ditas diferenças biológicas são imaginárias, como no caso do judeu alemão, que não é diferente ao alemão não judeu e do ariano, que deixou de ser um conceito lingüístico para se transformar numa "raça". Daí entender-se-á a confusão encontrada hoje na literatura científica a respeito do conceito de racismo, a partir do momento que todos os tipos de preconceitos existentes (sexo, classe, religião, língua, etc.) estão sendo considerados simplesmente como formas de racismo. De acordo com este ponto de vista o racismo se torna um fato

universal cuja causa maior estaria na diferença, colocando o acento sobre as motivações psicológicas³.

A maioria dos estudiosos modernos, pelo menos os mais destacados no assunto não concordam com a visão de um racismo universal. Segundo eles, se o preconceito é universal, pois faz parte da psicologia humana, o racismo enquanto ideologia é indubitavelmente relacionado à história da civilização ocidental e remonta ao século XVIII⁴. Com efeito, até o século XVIII as desigualdades sociais eram justificadas a partir de um sistema ideológico fundamentado nas idéias religiosas. A partir do século das luzes, o progresso humano, a perfectibilidade não está mais nas mãos de Deus, mas sim nas mãos do próprio homem, graças ao desenvolvimento da razão. Um dispositivo intelectual foi desenvolvido, dividindo a espécie humana em raças desiguais (branca, amarela e negra) e confiando à raça branca, dita superior, a missão de unificar o mundo de acordo com seus valores. Observar-se-á como esse discurso pseudo-científico vai se juntar a explicação religiosa para justificar e legitimar a escravidão, e mais tarde, também, a colonização que garantirá o desenvolvimento industrial da Europa que começa no século XIX.

Com o passar do tempo, o discurso científico se populariza através de uma estereotipação negativa do negro, e acabou se transformando numa pressão psicológica. Daí, a familiarização do negro com o retrato negativo contra ele forjado; a interiorização desse retrato, levando-o finalmente a uma alienação total. Uma vez atingida essa fase, ao negro se apresentava uma alternativa: eliminar a diferença, assemelhar-se ao branco, trocando a pele física, cultural e intelectualmente. Esta troca da pele devia resultar na integração social do negro no mundo dominado pelo branco. Infelizmente, o negro já alienado e culturalmente desestruturado não foi integrado no mundo dos brancos apesar de seus esforços de assimilar este último. Esta recusa de integração que se traduz na manutenção da desigualdade por parte do dominador branco, provoca a revolta do negro e, finalmente, a ruptura com o sistema escravocrata e colonial. O negro se dá conta de que a sua salvação não está na busca da assimilação do branco, mas sim na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual, na crença de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização que lhe foram negadas e que precisava recuperar. A essa retomada, a essa afirmação dos valores da civilização do mundo negro deu-se o nome de "negritude"⁵.

Se o conceito nasceu em Paris, nos meios intelectuais negros na década de trinta, a coisa, a substância da negritude pode ser presenciada nas Américas e no próprio continente africano. O grito de liberdade de Nzumbi dos Palmares é, sem dúvida, uma manifestação de revolta e de ruptura que se traduziu na construção de uma República inspirada dos valores políticos negro-africanos e, portanto,

uma manifestação de "negritude". Ver-se-á então afirmada a legitimidade histórica da "negritude": reação racial negra contra uma agressão racial branca, uma legítima defesa, a negritude se transforma num movimento anti-racista, num movimento ideológico-político para a libertação dos negros do sistema colonial e do racismo praticado contra ele na sua "diáspora". Um movimento anti-imperialista como escreveu Elisa L. Nascimento⁶.

Apesar da legitimidade histórica, a negritude enquanto movimento ideológico-político tem seus problemas e suas contradições. Do ponto de vista cultural todos os negros não foram alienados, e houve, sem dúvida, uma resistência cultural que faz com que possamos falar hoje das religiões afro-brasileiras, da música negra ou da cultura negra simplesmente. São os negros intelectuais e militantes, que produzem o discurso falado e escrito sobre a negritude, além dos estudiosos da área. É por isso que algumas pessoas consideram a negritude como um movimento intelectual, elitista. Mas, este rótulo não retira da negritude seu papel histórico e a sua legitimidade se a gente se colocar na perspectiva de Gramsci, segundo a qual cada grupo social organizado tem seus intelectuais orgânicos, com a função ideológica de formar o "cimento" e a consciência de sua sociedade.

A análise dessa "identidade afro-brasileira" ora em construção, ora em situação de resistência segundo os discursos, arrisca tornar-se confusa se não forem teoricamente discutidos alguns fatores que constituem a sua substância. Entre o discurso do militante e do sistema dominante de um lado, e a realidade da identidade tal como vivida nas bases populares negras de outro lado, existiria um certo distanciamento. O cientista social atua muitas vezes nesse distanciamento nebuloso, correndo o risco de pintar um quadro que, em vez de refletir a realidade, somente reforçaria as projeções ideológicas do militante e da classe dirigente. Por isso, algumas indagações sobre as questões de fundo são importantes, se queremos evitar a superficialidade.

De modo geral, a busca da identidade no mundo negro (africano e afro-americano) se tornou desde o século XIX um imperativo para algumas pessoas, e uma especulação para outras. Mas é importante questionar a natureza desse querer, e o sentido escondido de sua "razão de ser". Historicamente, o discurso sobre o tema se relaciona com a escravidão e a colonização, pois é uma resposta à dominação, um argumento e uma relação política. Apesar da razão histórica, o tema da identidade como já frisamos em outro trabalho⁷, está sem contornos definidos, é maleável e manipulável à vontade, segundo as circunstâncias concretas. A complexidade do tema evoca múltiplos fatores: históricos, psicológicos, culturais, políticos, econômicos, sociais e ideológicos. Do ponto de vista histórico, é necessário no plano da busca da identidade afro-brasileira, não apenas enfatizar a questão das raízes, mas sobretudo, o

processo histórico no qual se desenvolveu a resistência afro-brasileira. Uma história penosa e pesada para ser carregada e ser aprofundada, mas também, uma história em construção, difícil a dominar, ainda pouco interrogada por diversas razões. Visto deste ponto de vista, a busca da identidade parece um caminho para entrar na história, para coexistir, para unir-se e construir junto com os outros⁸. Há de considerar também que, se a noção de identidade é inseparável da noção de unidade, ela implica também a diversidade. Mesmo respeitando esta última, poder-se-ia reter como traço fundamental próprio a todos os negros (pouco importa a classe social) a situação de excluídos em que se encontram a nível nacional. Isto é, a identidade do mundo negro se inscreve no real sob a forma de "exclusão". Ser negro é ser excluído. Por isso, sem minimizar os outros fatores, persistimos em afirmar que a identidade afro-brasileira mais abrangente seria a identidade política, de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica.

Quem fala e escreve a respeito da identidade negra ou afro-brasileira? É possível alimentar e manter um discurso sobre a identidade, no qual esteja ausente a ideologia? Poder-se-ia perguntar, quais seriam, fora do campo científico-acadêmico, os interesses daqueles que falam e escrevem sobre a identidade? Os interesses seriam, sem dúvida, ideológicos, o que significaria que a identidade afro-brasileira não teria outra substância, a não ser as relações políticas e econômicas. Isto não quer dizer que outros elementos importantes na formação da identidade, como a história, deixam de ser considerados. A história escrita ou oral não pode ser feita sem a memória. Desde os trabalhos de Halbwachs⁹, este é um fenômeno construído coletivamente e sujeito a constantes reelaborações. No caso da sociedade afro-brasileira, como de qualquer outra, a memória é construída de um lado pelos acontecimentos, personagens e lugares vividos por este segmento da sociedade, e de outro lado pelos acontecimentos, personagens e lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, passado cultural africano, passado enquanto escravo). O sentimento de pertencer à determinada coletividade está baseado na apropriação individual desses dois tipos de memórias, que passam, então, a fazer parte do imaginário pessoal e coletivo.

Ao lado desse fundamento empírico da memória (acontecimentos, lugares, personagens), existem elementos com base quase projetivas, configurando uma realidade, às vezes, bastante afastada dos marcos objetivos. Aqui, situaria o discurso da elite negra militante que, ao fazer uma seleção nos conteúdos da memória, retém principalmente a "negritude" como base na formação de sua identidade contrastiva, em oposição à identidade do opressor. A questão fundamental que se coloca, é saber por onde deva passar o discurso sobre esta identidade contrastiva do negro, cuja base seria a negritude: passaria pela cor da

pele unicamente, ou ainda pela cultura e pela consciência do oprimido? Esse discurso sabe-se, passa necessariamente pela questão da cor da pele e pela cultura, por razões historicamente conhecidas. Com efeito, a alienação do negro tem-se realizado pela inferiorização de sua cultura e de seu físico.

Dois problemas podem, então, ser colocados, politicamente em relação à uma identidade submetida à cor e à cultura, dentro do contexto brasileiro. Os negros serão capazes de formar sua identidade e sua unidade baseando-se somente na pigmentação da pele, num país onde a tendência geral é fugir da categoria "negro", de acordo com a prática de embranquecimento sustentada pela ideologia da democracia racial? Poderiam os negros construir sua identidade com base numa cultura já expropriada, e cujos símbolos fazem parte da cultura nacional?¹⁰.

Tomar consciência histórica da resistência cultural e da importância de sua participação na cultura brasileira atual, é importante e deveria fazer parte do processo de busca da identidade, por parte da elite negra politizada. Mas, basear a busca e a construção de sua identidade na "atualmente" dita cultura negra é problemático, pois, a nível do vivido, outros segmentos da população brasileira poderiam lançar mão da mesma cultura, e nem todos os negros que a nível da retórica "cantam" a cultura negra a vivem real e separadamente dentro do contexto brasileiro, da mesma maneira que não existiriam brancos vivendo separadamente uma cultura dita "branca". Além desta dificuldade, acrescentar-se-ia as possibilidades de manipulação da cultura por parte da ideologia dominante. Alguns exemplos fora e dentro do Brasil, poderão ilustrar essa manipulação e as contradições de um discurso centrado numa identidade cultural. Pierre-André Taguieff no seu último livro¹¹, chama atenção sobre as metamorfoses do campo ideológico no que diz respeito ao racismo. Segundo o autor, a aparição de formas inéditas de "racismo" tem-se operado em dois momentos e em dois registros de discursos diferentes, no espaço ideológico francês e mesmo europeu. Em primeiro lugar, a constituição e a difusão da ideologia diferencialista por parte da nova direita nos anos setenta, substituindo à noção zoológica de "raça" pela noção de cultura, o que implica um deslocamento da problemática e uma refundição completa da argumentação anti-universalista.

Visto deste ângulo, um sujeito anti-racista "clássico" formado na luta contra a variante bio-zoológica do racismo (um modelo nazista) poderia demorar sem voz, perante as reformulações "culturalistas" do racismo. Não apenas ele corre o risco de não reconhecê-las como racistas (sendo ausentes os indicadores biológicos), mas sua argumentação anti-racista visando a ideologia nazista, fica deslocada e totalmente inoperante¹². Em segundo lugar, a constituição e a difusão desde 1983, no campo político da ideologia "identitarista" pelo racismo nacional do "Front National". Não se trata, aqui, de uma reativação do racismo colonial,

autoritário e paternalista, mas sim da integração no discurso populista da temática até então reservado ao discurso científico, da defesa do direito, à identidade dos povos¹³. Resumindo, podem ser distinguidas três operações fundamentais ou seja, três grandes deslocamentos de conceitos de base, de argumentos ou atitudes dominantes na ideologia racista desde o início dos anos setenta:

- a substituição da "raça" pela etnia/cultura
- a substituição da desigualdade pela diferença
- e da heterofobia pela heterofilia¹⁴.

Ora, o uso sistemático da estratégia de "retorsão" *vis-à-vis* das palavras e valores do anti-racismo cuja ideologia era fixada no elogio da diferença, contribui a tornar desfigurado e, portanto, incompreensível o novo racismo de "diferença".

O quadro dessa hipervalorização da diferença se torna ainda mais claro quando se analisa a lógica do "Apartheid", definido como "desenvolvimento separado" de cada sociedade, com "declaradas" preocupações em preservar as diferenças culturais e as identidades dos povos vivendo na África do Sul¹⁵. No Brasil, perceber-se-á que a luta anti-racista na perspectiva dos movimentos negros, está também na fase diferencialista: defesa da igualdade com o respeito das diferenças, ou seja, igualdade e pluri-culturalismo, contrariamente ao anti-racismo assimilacionista que defendia a igualdade e a posição individual sem referência à comunidade histórico-cultural dos indivíduos. É aqui que os militantes precisam ser atentos à estratégia de "retorsão", e ao racismo diferencialista por parte da ideologia dominante, pois a defesa da cultura negra não cria nenhum problema quando não é acompanhada da reivindicação política. Pelo contrário, a retórica oficial se expressa através das próprias contribuições culturais negras no Brasil, para negar a existência do racismo e para afirmar a proclamada "Democracia Racial".

Nesta direção, alguns estudiosos tentaram denunciar a folclorização e a domesticação da cultura e das religiões afro-brasileiras por parte da ideologia dominante no Brasil¹⁶. ... "a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial, mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la" ...¹⁷.

Coloca-se também um outro problema já corriqueiro nas reuniões intelectuais. É possível a participação política dos negros na sociedade brasileira, sem a solidariedade de todos os oprimidos brancos e outros? Sente-se um deslocamento, pelo menos uma confusão entre problemas de raça e de classe. Aqui está o dilema da questão racial brasileira: os oprimidos brancos da sociedade não têm consciência de que a exclusão política e econômica do negro por motivos racistas só beneficia a classe dominante, o que torna difícil, se não

impossível, a sua solidariedade com o oprimido negro, além do fato de que eles mesmos são racistas pela educação e socialização recebidas em família e na escola. Raça e classe se tornam então duas variáveis de uma mesma realidade de exploração, na estrutura de uma sociedade de classe¹⁸. O que leva alguns cientistas a pensar que a solução à questão racista brasileira só viria com a transformação da atual estrutura capitalista em uma estrutura socialista mais igualitária, uma sociedade sem classe, onde negros e brancos poderão igualmente participar das decisões políticas e da distribuição do produto econômico¹⁹.

Os que pensam que a situação do negro no Brasil é apenas uma questão econômica e não racista, não fazem um esforço para entender como as práticas racistas impedem ao negro o acesso na participação econômica. Ao separar "raça" e "classe" numa sociedade capitalista, eles cometem um erro metodológico que dificulta a sua análise e os condena no beco sem saída de uma explicação puramente economicista.

Finalmente, a busca da identidade negra não é, no meu entender, uma divisão da luta dos oprimidos. O negro tem problemas específicos que só ele sozinho pode resolver, embora possa contar com a solidariedade dos elementos conscientes da sociedade. Entre seus problemas específicos tem entre outros, a sua alienação, seu complexo de inferioridade, falta de conscientização histórica e política, etc. Graças à busca de sua identidade, que funcionaria como uma espécie de terapia do grupo, o negro poderá despojar-se do seu complexo de inferioridade e colocar-se em pé de igualdade com outros oprimidos, o que é uma condição preliminar para uma luta coletiva.

NOTAS

(1)— Vincke, Edouard. "Racial ou Raciste, Racisme ou Racismes". In: *Revue de l'Institut Supérieur de Pédagogie de Bruxelles* décembre 87, n° 24 p. 24.

(2)— Vincke, Edouard, *op. cit* p. 25-66.

(3)— Salmon, Pierre. *Le racisme devant l'Histoire*. Fernand Nathan, Paris, 2ª edição, 1980, p. 12-13.

(4)— Vincke, Edouard. *Geographes et Hommes d'Ailleurs*. Centre Bruxellois de Recherche et de Documentations Pédagogique, Bruxelles, s/d. p. 99-100.

(5)— Munanga Kabengele. *Négritude: Usos e Sentidos*. São Paulo, Ática, 1986, p. 33-49.

(6)— Nascimento, Elisa Larkin. *Pan-Africanismo na América do Sul*. Petrópolis, Vozes, 1981, p. 209.

(7)— Munanga, Kabengele. "Construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos". In: Josildeth Gomes Consorte & Marcia Regina da Cosa. *Religião, Política, Identidade*. São Paulo, série Cadernos PUC, EDUC, 1988, p. 143-147.

(8)— Lara, D. Oruno. "Histoire et fondement de l'identité afro-américaine". In: Guy Michaud. *Négritude: traditions et développement*. Paris, Editions Complexes, 1978, p. 40.

(9)— Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, PUF, 1952.

_____. *La mémoire collective*. Paris, PUF, 1968.

- (10)— Ler a respeito: Pereira, J.B. Borges. "A cultura negra" resistência da cultura à cultura da resistência" *In: Dédalo*, nº 23, p. 177-187.
- (11)— Taguieff, Pierre-André. *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Editions La Découverte, 1988, p. 11.
- (12)— Taguieff, Pierre-André, *op. cit.*, p. 14.
- (13)— *Id. ibid.*
- (14)— *Id. ibid.*
- (15)— Ver a esse respeito Claude Meillassoux. "Pretexte et logique du racisme en Afrique du Sud". *In: Le Genre Humain*, nº 17, p. 223-242.
- (16)— Ver a respeito: Pereira, J.B. Borges. "A folclorização da cultura negra no Brasil": *In: Eurípides Simões de Paula. Imemorian*. Universidade de São Paulo, 1983. p. 93-105.
- Fry, Peter. *Para Inglês ver: Identidade e Política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982.
- (17)— Fry, Peter, *Op. cit.*, p. 52.
- (18)— Pereira, J.B. Borges. "Branços e Negros no Brasil: questão de raça, questão de classe". *In: Maria Angela D'INCAO (org.), O Saber Militante - Ensaio sobre Florestan Fernandes*. São Paulo, Paz e Terra/UNESP, 1987. p. 151-162.
- (19)— Fernandes, Florestan. *A Integração do Negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ed. Dominus, 1966. Também: Ianni, Octávio. *A metamorfose do escravo*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

A ANTROPOLOGIA E A DIVERSIDADE CULTURAL NO BRASIL

Ruben George Oliven

(Departamento de Ciências Sociais, UFRGS)

I

Durante muito tempo, a antropologia no Brasil manteve um *status* relativamente baixo quando comparado com as outras ciências sociais. Do mesmo modo, os estudos sobre a cultura de diferentes classes sociais brasileiras ocupavam um papel secundário. Comparada a outros temas, a questão cultural parece ter estado, até há pouco, relegada a um plano de menor destaque.

Quando se observa a situação atualmente, constata-se que o panorama se alterou muito. A questão cultural está na ordem do dia e é discutida intensamente quando se debate a construção de um Brasil democrático e se analisa a participação popular nos destinos do país. A chamada Nova República, que se inaugurou com o fim do ciclo militar, criou inclusive um Ministério da Cultura. Do mesmo modo, nos últimos anos, a Antropologia desfruta de um alto conceito, havendo quem a considere a ciência social hegemônica no Brasil.

Como e por que se operou esta mudança? Explicar este fenômeno à luz das modificações da sociedade brasileira é o objetivo deste trabalho.

II

A Antropologia tem uma longa tradição no Brasil (Melatti, 1984). Como em outros países que não possuíam colônias, ela encontrava sua razão de ser através do estudo de sociedades indígenas, dos grupos rurais e eventualmente até urbanos identificados com as "camadas menos favorecidas da população". O objeto de estudo era geralmente, os "outros", retratados como portadores de uma cultura diferente da nossa.

Os relatos de muitos antropólogos brasileiros que fizeram este tipo de estudo se caracterizavam, freqüentemente, por serem muito descritivos e pouco preocupados em relacionar os fenômenos observados com fenômenos da mesma natureza que ocorriam no resto da sociedade. Este era o campo de estudos dos sociólogos e cientistas políticos, seara fechada aos antropólogos, ou para usar um termo muito caro à Antropologia: tabu.

A partir da década de cinquenta, ocorreu um processo que é importante registrar. Começou, por parte dos cientistas sociais latino-americanos, em geral, e brasileiros, em particular, a haver uma crescente preocupação com a problemática do desenvolvimento econômico e com propostas que permitissem superar o atraso de suas sociedades. Os intelectuais que se ocuparam desta questão refutaram as teorias que explicavam o subdesenvolvimento em função de supostos traços de nossa cultura ou de características psicossociais de nossa população e procuraram formular interpretações que explicassem nossa situação a partir das relações econômicas e políticas que mantínhamos com os países centrais.

Começou, então, a haver uma forte reação contra interpretações culturalistas do subdesenvolvimento. Estas ideologias, como, por exemplo, a teoria da modernização, foram substituídas por questões como a do desenvolvimento e mais tarde pela temática da dependência e da marginalidade, enfoques considerados muito mais adequados para interpretar as formações sociais latino-americanas.

Cresceu, assim, nas ciências sociais brasileiras, principalmente na sociologia, uma tendência que buscava explicações mais globalizantes e de caráter histórico que produziram trabalhos de alto valor explicativo, a ponto de um historiador salientar que estes intelectuais "embora não fossem historiadores de ofício - e talvez por isso mesmo - conseguiram fornecer uma visão integrada da história do Brasil (...)" (Mota, 1975: 18).

Mas o fato de que um grande número de cientistas sociais brasileiros tenha, com razão, rejeitado teorias culturalistas para interpretar o subdesenvolvimento de seu país fez com que a maioria deles abandonasse o estudo de questões culturais. Assim, a rejeição do culturalismo como fonte legítima de explicação de nosso subdesenvolvimento levou também à rejeição da cultura como um campo de estudo legítimo, num processo em que, por assim dizer, o bebê foi jogado fora junto com a água de banho (Oliven 1979).

Esta situação foi responsável pelo fato de que durante um longo período de tempo todo aquele que se ocupasse com a cultura fosse, com frequência, rotulado de conservador. A consequência foi um acentuado historicismo e economicismo das ciências sociais brasileiras, esquema através do qual a cultura era, geralmente, desprezada e comparada como algo pertencente à superestrutura e que poderia, portanto, ser mecanicamente deduzida a partir da infra-estrutura.

Na medida em que o culturalismo era uma corrente muito forte na Antropologia, esta começou a ser encarada como uma ciência conservadora e que não conseguiria dar conta das transformações que estavam ocorrendo em países como o Brasil. Assim, escrevendo no começo da década de sessenta, um eminente sociólogo desenvolvimentista brasileiro via sérios problemas não somente na

"(...) inadequação do esquema conceitual dos antropólogos ao estudo de *novos* problemas emergentes mas, também, [nas] dificuldades que encontram para entender alguns dos problemas básicos de seus próprios, velhos e permanentes campos de interesse e de pesquisa".

Afirmava ele, que naquele momento histórico

"(...) nenhum cientista social, que apresente um mínimo de experiência e inteligência ao observar as estruturas em mudança e as resistências à mudança na América Latina (...) poderá pretender entender e explicar as profundas mudanças em processo nessas sociedades em termos de 'aculturação', 'transculturação', 'enculturação', 'contraculturação', ou quaisquer outras formas equivalentes, tão em voga há um quarto de século atrás. Daí a lenta emergência de novas hipóteses de trabalho, caracterizadas por seu escopo nitidamente sociológico, que procuram realizar a análise científica do processo de desenvolvimento sem se limitar à crônica epidérmica de aspectos pitorescos e secundários deste processo, nos quais o culturalismo se concentrou e se esgotou" (Costa Pinto, 1963: 78 e 80).

Passado praticamente um quarto de século desde que estas afirmações foram feitas, tornou-se lugar-comum falar em desenvolvimento. Entretanto, se não há mais sentido em voltar às explicações culturalistas criticadas há um quarto de século pelo referido autor, também não é mais possível dar conta da situação e da diversidade do Brasil de hoje somente em termos de desenvolvimento,

dependência etc. A situação, na realidade, é bem mais complexa e convém explicitá-la.

III

Se compararmos o Brasil de hoje com o que era há um quarto de século, constataremos que mais de dois terços de nossa população é urbana, a maior parte dos produtos manufaturados que consumimos é produzida dentro de nossas fronteiras e a maioria de nossa força de trabalho urbana se encontra no setor terciário. Possuímos uma sólida rede de transportes e um eficiente sistema de comunicação (telefones, telex, correio, satélites, etc.) e o nível técnico de nossas redes de comunicação de massa é comparável aos dos países mais adiantados.

Temos usinas nucleares, plataformas marítimas de petróleo, realizamos transplantes cardíacos e contamos com mais de sessenta e cinco universidades, várias delas ministrando ensino de pós-graduação.

Entretanto, a concentração de renda e de propriedade é das mais acentuadas, 25% da população adulta é analfabeta (e, portanto, até 1985 não tinha direito de votar), as taxas de mortalidade infantil permanecem bastantes elevadas, e muitos brasileiros continuam morrendo de fome e por falta de atendimento médico.

Isto nos traz diretamente à análise do tipo de capitalismo que está sendo desenvolvido no Brasil. Como outros países latino-americanos, nosso país industrializou-se de um modo diferente da maioria dos países adiantados. Não só nunca ocorreu uma separação radical entre os interesses da oligarquia rural e os da burguesia industrial, como também o modo de produção capitalista até agora não foi capaz de subordinar inteiramente a si outros modos de produção.

Embora o capitalismo brasileiro tenha, até recentemente, mostrado uma natureza bem dinâmica, ele não é capaz de incorporar ao sistema produtivo toda a população urbana em idade de trabalho. Esta massa de desempregados e subempregados vem formar a maior parte do assim chamado "setor informal" da economia urbana, e existem evidências sugerindo que ele não é composto somente por recém-chegados à cidade, mas também por indivíduos empobrecidos de origem urbana.

É importante frisar que este setor informal é criado pelo próprio processo de desenvolvimento capitalista industrial, que também cria o setor formal, e que o primeiro não é marginal ao último, mas que ambos fazem parte da mesma dinâmica de acumulação de capital.

A intensificação da acumulação capitalista, obtida com crescentes investimentos estrangeiros e com a importação de tecnologia sofisticada e poupadora de mão-de-obra, cria assim uma situação peculiar através da qual existe, de um modo inter-relacionado, um setor formal e um setor informal da economia compartilhando, lado a lado, o mesmo espaço.

O setor formal, que tende a utilizar técnicas intensivas em capital e capital estrangeiro, está crescentemente voltado para processos de produção modernos e formas de organização mais "racionais" e burocráticas (no sentido weberiano) e relações de produção impessoais.

O setor informal, por seu turno, é intensivo em força de trabalho, usando formas não-capitalistas de produção, e é altamente flexível, estando longe de ser burocrático ou "racional" (de novo no sentido weberiano).

No nível político, um processo semelhante está ocorrendo. À medida que a acumulação de capital se desenvolve, existe um impulso em direção à eficiência, procedimentos legais e burocráticos, regras universais, impessoalidade, etc. Isto pode ser visto em setores vitais do sistema, principalmente no funcionamento de certas áreas de serviço público e de grandes empresas estatais. Os exemplos seriam, as impressionantes melhorias no setor de comunicações, a competitividade de empresas e fundações públicas, o estabelecimento de um eficiente sistema de cobrança de imposto de renda, etc.

Entretanto, modos "informais" de comportamento caracterizaram os governos militares e podiam ser encontrados em vários aspectos da vida política, a começar pela constante mudança casuística das regras do processo político a fim de servir os interesses do momento. Outros exemplos poderiam incluir o abuso de poder, a tolerância em relação às mais variadas formas de corrupção, as vastas áreas do serviço público altamente impregnadas de morosidade burocrática e só passíveis de serem vencidas através de pistolões ou despachantes, a distribuição de favores e apadrinhamentos políticos, etc.

IV

Tinham razão os autores que argumentaram que os traços culturais e psicossociais não eram obstáculos a um processo de crescimento econômico. De fato, o Brasil experimentou um processo de desenvolvimento que é, freqüentemente, chamado de modernização conservadora, em que o tradicional se combinou com o moderno e no qual a mudança se articulou com a conservação. Em verdade, existem convivendo no Brasil uma multiplicidade de fenômenos no campo e na cidade, que são frutos de nosso processo de desenvolvimento desigual e combinado.

Quando se examina a sociedade brasileira, constata-se que ela é altamente diferenciada e multifacetada. Trata-se de uma sociedade pluricultural, plurinacional e multi-étnica. Convivem num mesmo espaço geográfico índios, camponeses, bóias-frias, assalariados rurais, migrantes operários, assalariados urbanos, trabalhadores do setor informal, classes médias, industriais, fazendeiros etc. Além disto, como sabemos, o Brasil é composto por etnias diferentes. Não só as três raças que são apontadas como formando a nacionalidade, mas também os descendentes de imigrantes europeus e asiáticos que aqui aportaram no século passado e neste. Apesar de falarem o português, eles têm freqüentemente outros idiomas como língua materna.

Recentemente, Fry (1982) mostrou que, num bairro rural distante a não mais de 150 quilômetros da cidade de São Paulo se fala, além do português, uma "língua" de origem africana que pode ser vista como um sinal diacrítico desta comunidade. Do mesmo modo, é significativo que para realizar o filme *Os Muckers*, sobre uma revolta messiânica de imigrantes alemães que ocorreu de 1868 a 1898 no estado do Rio Grande do Sul, o diretor tenha decidido fazer os personagens falarem num dialeto alemão (que é usado ainda hoje na região) e colocou legendas em português, apesar do filme de desenrolar no Brasil e ser financiado pela Embrafilme, a empresa estatal criada para fomentar o cinema brasileiro.

Assim como existem diferentes regiões no Brasil com peculiaridades bastante marcadas e cuja vitalidade a nível cultural cumpre ressaltar, nunca é demais lembrar que existem também, aproximadamente, duzentas nações indígenas no país que falam línguas próprias e que lutam por manter suas terras e sua identidade cultural.

Neste sentido, o chamado "caso Juruna" é altamente esclarecedor. Trata-se de um episódio envolvendo um cacique xavante que, como qualquer índio brasileiro é considerado, do ponto de vista legal, relativamente incapaz, sendo portanto, tutelado pela FUNAI (Fundação Nacional de Amparo ao Índio). Ele se elegeu deputado federal em 1982, em nome da causa indígena, porém com os votos da população do Estado do Rio de Janeiro, já que os índios não têm direitos eleitorais. Ao assumir seu mandato na Câmara dos Deputados, o índio-deputado manifestou seu desejo de se expressar na sua língua materna, o xavante, falado no Brasil muito antes do português. Mas, ao contrário de outros países onde se permite o uso de mais de uma língua, a mesa da Câmara não deu autorização necessária. O "caso Juruna" eclodiu quando o deputado proferiu um discurso, num português arrevesado, e afirmou que "todos os ministros de Estado são ladrões", o que levou estes a quererem processá-lo por calúnia e ofensa à honra. Se ele dominasse melhor os códigos existentes no meio parlamentar e afirmasse "*comenta-se* que todos os ministros de Estados são ladrões" nada disso provavelmente teria ocorrido.

V

O episódio Juruna, além de servir para dramatizar a questão das diferenças no Brasil, nos remete a uma reflexão sobre nossa identidade nacional e dificuldade em aceitar a diversidade cultural.

O pensamento da nossa intelectualidade tem oscilado no que diz respeito a estas questões (Oliven 1982). Assim, em certos momentos nossa cultura é profundamente desvalorizada por nossas elites, tomando em seu lugar a cultura européia ou norte-americana como modelo. Como reação, em outros momentos nota-se que certas manifestações da cultura brasileira passam a ser profundamente valorizadas, exaltando-se símbolos populares.

A mesma oscilação pode ser verificada no que diz respeito à questão de decidir quem são os produtores válidos da cultura brasileira e, em última análise, de determinar o que é cultura. Uma primeira perspectiva tende a considerar como cultura brasileira tão somente aquelas manifestações intelectuais e artísticas da elite. Uma perspectiva pretensamente alternativa tende a valorizar as manifestações culturais das classes populares como as verdadeiras raízes de nossa nacionalidade. Mas esta valorização é feita sob uma ótica nostálgica e freqüentemente ufanista. Assim, parte de nossa intelectualidade apressa-se a "defender" a cultura popular dos ataques que o progresso estaria lhe desferindo, adotando uma postura paternalista e essencialmente museológica.

Em verdade, o que se percebe é que no primeiro tipo de colocação proclama-se a existência de uma Cultura Brasileira com "c" maiúsculo que, embora produzida por apenas um grupo social restrito, seria válida para toda a nação e, inversamente, no segundo tipo de colocação, erige-se uma imagem cristalizada das manifestações culturais que nossas classes dominadas teriam desenvolvido no passado.

O que estas perspectivas não conseguem perceber é a dinâmica que existe entre as classes sociais no processo de produção cultural. Assim, em certos momentos, o que é considerado cultura brasileira é a apropriação e reelaboração por parte de nossas classes dominantes de traços culturais gerados nas metrópoles que são tidos como os únicos dignos de serem adotados pelas elites. O processo inverso é representado pela valorização daquilo que seria mais autenticamente brasileiro, o que pode ser detectado desde o século passado.

Quando se analisam as ideologias do caráter nacional brasileiro, pode-se observar a elaboração de dois modelos básicos construídos a partir de uma questão comum. A suposição eurocêntrica de que seria impossível construir uma civilização nos trópicos é tomada como um desafio a ser vencido.

A primeira solução consiste em apostar na seriedade do brasileiro e afirmar que havendo esforço e líderes é possível fazer vingar uma civilização nestas terras. Esta vertente é simbolizada pelo mundo da "ordem e progresso" e vai encontrar seu desenvolvimento na imagem do "caxias", do "povo ordeiro" e, mais recentemente, do "este é um país que vai para a frente" e do "vamos trabalhar para vencer a crise". Esta visão perpassa nossa história recente e é apresentada constantemente por uma parte de nossas classes dominantes e intelectuais a seu serviço como a verdadeira imagem do Brasil.

A solução pretensamente alternativa ao desafio de construir uma civilização nos trópicos, embora seja aparentemente menos rígida, é tão ideológica quanto à primeira e apresenta a outra face da mesma moeda. Ela é o resultado de uma resposta muito peculiar ao desafio de construir uma civilização nos trópicos e, de uma maneira caricata, segue o seguinte raciocínio: sabemos que o velho Freud ensinava que a civilização e a cultura são frutos da repressão, e que um personagem de Dostoievski afirmava que se Deus não existe, tudo é permitido. Ocorre, como todo mundo sabe, que Deus é brasileiro e, se não existe

pecado do lado de Baixo do Equador, é preciso perguntar que tipo de cultura pode haver no Patropi, pois não existindo pecado não há o que reprimir.

A resposta a este dilema é que aqui só é possível um tipo muito especial de cultura, já que as categorias racionais não funcionariam nos trópicos. A imagem que é proposta é a de uma cultura tropical com características totalmente diferentes de outros países.

O efeito desta proposta é a tentativa de sugerir um *ethos* brasileiro, que seria único e intraduzível. Assim como nos orgulhamos da impossibilidade de traduzir a palavra saudade, nos orgulharíamos também de nossas características igualmente impossíveis de serem captadas pelos estrangeiros: o jeitinho, o galho quebrado, a malandragem, a sacanagem, a malícia, o dengue, a sensualidade, a inzona, etc. Enfim, o Brasil não seria passível de redução a categorias racionais porque nos trópicos a razão se derrete e todos se misturam gostosamente numa grande loucura.

É revelador que nas diferentes variantes destes dois modelos de construção da identidade o que se desenvolve é um tipo que tem mais conotação de nacionalidade e/ou raça que de classes. É nesta perspectiva que se encontram soluções como a figura do "caxias", Macunaíma (nosso herói sem nenhum caráter), o homem cordial, o malandro e a idéia tão bem captada por Oswald de Andrade de que o Brasil, diferentemente da Europa, o contrário do burguês não seria o proletário, mas o boêmio.

Simultaneamente à formação destas duas imagens, percebe-se, também, um processo através do qual manifestações culturais, que estavam inicialmente restritas a certos grupos sociais são apropriadas por parte do resto da sociedade e transformados em símbolos nacionais, assumindo assim um caráter de identidade brasileira (Oliven 1983).

Procurando desvendar as articulações entre o que tradicionalmente é chamado de cultura popular e o que tradicionalmente é chamado de cultura dominante, poder-se-ia lançar como hipótese a existência de pelo menos dois tipos de movimentos opostos.

O primeiro ocorre quando as classes dominantes se apropriam, reelaboram e, posteriormente, transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restritas às camadas populares e que, freqüentemente, eram reprimidas pelo Estado.

O segundo movimento percorre uma trajetória inversa e ocorre quando as classes populares se apropriam, reelaboram e, posteriormente, transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restritas às camadas dominantes e que, freqüentemente, lhes conferiam uma marca de distinção.

O que há de comum a ambos os movimentos é a apropriação de expressões específicas a certos grupos e sua recodificação e introdução num outro circuito no qual estes elementos são dotados de novo significado e, portanto utilizados de forma a afetar seu significado original. Na verdade, este processo de ressemantização envolve um grau de complexidade bem maior do que pode

parecer à primeira vista, já que, além da relação entre a cultura popular e a cultura hegemônica, inclui também a intervenção do Estado e a ação dos meios de comunicação de massa.

Desta maneira, alguns de nossos mais "autênticos" símbolos nacionais têm origem em manifestações culturais que eram originalmente restritas às camadas populares e que, freqüentemente, eram reprimidas pelo Estado.

Assim, por exemplo, a feijoada era inicialmente, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, um alimento de escravos, que utilizavam as sobras de porco desprezadas por seus senhores. Mas, enquanto nos Estados Unidos continua sendo comida de negros (*soul food*), no Brasil ela é um prato nacional (Fry, 1982).

Do mesmo modo, o candomblé era, no início, uma religião de negros, em que as divindades africanas eram disfarçadas através da fachada de santos católicos e cuja prática era, no começo, reprimida pela polícia. Entretanto, desde o final do século passado até nossos dias, o candomblé sofreu uma série de transformações que implicaram a gradativa aceitação e absorção dos terreiros mais tradicionais pela cultura de massa, pelo turismo, por parte da Igreja Católica e por vários intelectuais. De forma semelhante, a umbanda, que pode ser considerada uma síntese do pensamento religioso brasileiro, na medida em que incorpora elementos africanos, católicos e espíritas kardecistas, consolidou-se na sociedade brasileira quando uma liderança composta por intelectuais de classe média codificou seus ritos e a tornou menos "selvagem" (Ortiz, 1978).

Igualmente, o samba, outro "legítimo" símbolo da cultura brasileira era, no começo, produzido e consumido nos "morros" do Rio de Janeiro e reprimido com violência pela polícia. Foi com a crescente importância do carnaval que o samba passou a ser consumido pelo resto da população brasileira e se transformou na música brasileira por excelência.

O mesmo pode ser dito a respeito do tema da malandragem na música popular brasileira (Oliven, 1984a). Ele surge mais intensamente na década de trinta, quando há uma intensificação da industrialização no Brasil, e se expressa como uma recusa do trabalho assalariado numa época em que este ainda não recobria todo o espaço social no país. Durante a ditadura do Estado Novo (1937-45), o Governo reprimiu esta temática musical e incentivou - através de prêmios - os compositores a enaltecerem o valor do trabalho. Mas, apesar de ter se tornado cada vez mais difícil sobreviver sem trabalhar no Brasil, a malandragem acabou se tornando um símbolo nacional e passou a significar uma atitude diante da vida.

Se tomarmos a trajetória inversa dos processos até agora analisados, veremos que pelo menos duas de nossas mais "autênticas" manifestações populares têm origem em nossas elites. Assim, o carnaval, que é um de nossos rituais nacionais (Da Matta, 1973 e 1979), não foi trazido ao Brasil por escravos e posteriormente adotado por outros segmentos da população, mas veio com os

primeiros colonizadores sob a forma de entrudo, tendo assim se conservado sem sofrer maiores modificações até aproximadamente meados do século passado.

A partir dessa época, o desenvolvimento de um estilo de vida burguês europeu em algumas cidades, em decorrência do rápido enriquecimento trazido pela cafeicultura, deu origem ao carnaval "veneziano", que implicou o aparecimento de formas de divertimento restritas a diferentes camadas sociais. Assim, embora todas as camadas sociais promovessem seus bailes de máscaras em recintos fechados, a forma socialmente mais aceita de desfile era o corso. Através dele, as famílias mais ricas exibiam suas fantasias em veículos para serem assistidas e aplaudidas pelo resto da população. Por seu turno, os ranchos, os cordões e blocos eram freqüentemente proibidos e perseguidos pela polícia e acabaram por ser expulsos do centro das cidades, localizando-se nos bairros mais periféricos, onde se tornaram modos típicos das classes populares brincarem o carnaval (Pereira de Queiroz, 1980).

A partir da década de trinta, surge uma nova fase do carnaval brasileiro, que começa a sentir a influência das transformações sociais e econômicas e do surgimento de novos meios de comunicação de massa (inicialmente o rádio e depois a televisão). Assim, o carnaval "veneziano" começa a desaparecer rapidamente, permanecendo apenas os bailes à fantasia. No Rio de Janeiro, os cortejos de blocos e ranchos crescem em importância, dando origem às escolas de samba, que passam a se constituir na forma predominante de desfile, formando um padrão que tende a se reproduzir na maioria das grandes cidades.

As décadas seguintes mostram que, com o desenvolvimento da indústria cultural e do turismo, ocorre com o carnaval popular um processo semelhante ao já ocorrido em relação ao samba, na medida em que ele passa a ser comercializado e transformado em mercadoria que é veiculada pelos meios de comunicação, em especial a televisão, que a apresenta como símbolo de identidade nacional. Assim, apesar de terem se apropriado do carnaval, as classes dominadas tiveram, por seu turno, o seu carnaval reapropriado e transformado em artigo de consumo e turismo e em símbolo de identidade nacional (Simson, 1981).

Um processo semelhante ocorreu em relação ao futebol, que foi trazido ao Brasil no final do século passado por jovens de famílias abastadas que foram estudar na Inglaterra. Inicialmente, o futebol estava restrito às camadas superiores das grandes cidades brasileiras e era disputado sob forma amadora em competições assistidas pela "nata" da sociedade.

Entretanto, a partir do final da década de vinte, o significado do futebol alterou-se. A consolidação de uma sociedade urbano-industrial no Brasil e a ascensão das massas ao cenário político refletiu-se no futebol, que adquire um crescente aspecto de espetáculo de massas executado por jogadores profissionais provindos de camadas populares, freqüentemente negros, que viam nele uma possibilidade de ascensão social.

Atualmente, apesar de ser um esporte extremamente popular, no nível profissional, o futebol envolve grandes somas de dinheiro. O fato de alguns jogadores serem muito bem remunerados faz com que o futebol continue representando o sonho de muitos elementos das classes populares ascenderem socialmente e se presta à difusão de uma imagem de "democracia racial". Por ser, hoje, um esporte popular entre todas as classes sociais, o futebol pode ser manipulado como um poderoso símbolo de unidade nacional e coesão social e racial. Isto ficou claro com o modo pelo qual a vitória brasileira no campeonato mundial de 1970 foi utilizada pelo governo, que procurou associá-lo ao "milagre econômico".

Os processos que acabam de ser analisados se tornam mais complexos na medida em que os meios de comunicação de massa e o Estado têm tido uma crescente atuação em relação à cultura.

No que diz respeito aos meios de comunicação de massa, é importante analisar como se dá, por exemplo, na televisão, o processo de apropriação e reelaboração cultural. Seria, também, importante perguntar o que ocorre com as culturas regionais através da ação dos meios de comunicação de massa. O que significa, por exemplo, transformação, via rádio e televisão, de cantores nordestinos em cantores nacionais?

Se no começo da década de sessenta o regionalismo, especialmente o nordestino, era visto como um dos temas mais candentes da nacionalidade, o Estado e os meios de comunicação se apropriam desta temática através de uma manipulação que a transforma em assunto trivial e anódino, criando programas que procuram valorizar "aquilo que é nosso". Em alguns programas, patrocinados pelo Estado, isto significa não só divulgar músicas do folclore de alguma região brasileira como algo que precisa ser lembrado e valorizado, mas também no mesmo programa atender a solicitação de um ouvinte que deseja ouvir uma música de algum cantor "popular". Pois, nesta proposta, o Brasil seria justamente este painel caleidoscópico de manifestações regionais (apresentadas de um modo museológico e tendendo para o exótico e turístico) que precisam ser conhecidas e valorizadas junto com as criações produzidas nos grandes centros e que são divulgadas nas mais distantes áreas do país como forma de modernidade e integração.

O papel do Estado brasileiro em relação à cultura é complexo: ele não é apenas o agente de repressão e de censura, mas também o incentivador da produção cultural e, acima de tudo, o criador de uma imagem integrada do Brasil, que tenta se apropriar do monopólio da memória nacional.

O Estado evoca a si o papel de manter acesa a chama da memória nacional e, por conseguinte, se transforma no criador e bastião da identidade nacional. O fato de este mesmo Estado permitir a crescente desnacionalização de nossa economia não é assumido como contraditório, já que estas duas questões são propostas como desvinculadas. É importante lembrar que são justamente grandes

empresas estrangeiras como a Shell e a Xerox que fazem a defesa de nosso folclore em suas publicidades.

É nisto que consiste a tentativa de substituir um modelo fundamentalmente baseado na coersão por um modelo ancorado na hegemonia, que funcionaria basicamente em termos de manipular símbolos nacionais.

Neste sentido, é importante pensar o que significa em termos de hegemonia a tendência de apropriar, recodificar e transformar manifestações culturais, inicialmente restritas a certos grupos, em símbolos nacionais. Poder-se-ia argumentar que é justamente no processo de apropriação de manifestações culturais e sua subsequente transformação em símbolos de identidade nacional que reside uma das peculiaridades da dinâmica cultural brasileira. Não é que o fenômeno não ocorra em outras culturas (o jazz nos Estados Unidos e o tango na Argentina se constituem em exemplos típicos), mas ele parece ser muito mais intenso no Brasil.

O que se observa na cultura brasileira é um fenômeno muito peculiar. Em vários países desenvolvidos e de tradição democrática, as diferenças sociais foram consideravelmente reduzidas, e o acesso aos benefícios econômicos e aos direitos civis foi ampliado. Entretanto, freqüentemente, as fronteiras culturais continuam bem demarcadas, o que ocorre tanto em sociedades relativamente novas como a norte-americana (onde, apesar de ter acontecido com o jazz um fenômeno parecido com o da feijoada brasileira, as fronteiras éticas continuam bem delimitadas), como em sociedades mais antigas como a inglesa (onde as diferenças sociais transparecem inclusive em nível de sotaque, para não mencionar a questão da nacionalidade).

Em nenhuma destas sociedades existe a crença num *ethos* próprio originado a partir de um processo de apropriação e reelaboração de símbolos culturais. O que parece caracterizar o Brasil é justamente o fato de ser uma sociedade de imensas diferenças sociais e econômicas, na qual se verifica uma tendência de transformar manifestações culturais em símbolos de coesão social, que são manipulados como formas de identidade nacional.

VI

Uma canção popular brasileira descreve o Brasil como "um país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza". A letra da música retrata, em senso comum, uma forma de representar o Brasil. Mas sem querer discordar de tão poética metáfora, o mínimo que se poderia dizer é que grande parte do território nacional está fora dos trópicos. De modo semelhante, muitas outras coisas ficam de lado nas descrições tradicionais do Brasil. Consideramo-lo o maior país católico do mundo, no qual se falaria uma única língua e no qual o samba e o carnaval do Rio de Janeiro seriam a expressão da nacionalidade. O fato de estar havendo um processo crescente de urbanização e uma integração das redes de comunicação de massa seria responsável pela acentuação do processo de

homogeneização cultural, aprofundando mais ainda a uniformização dos hábitos e atitudes da população.

Gostaria de argumentar que esta forma de descrever as coisas é apenas uma representação da realidade e, como tal, é uma construção social. Ela não corresponde, entretanto, como vimos, aos fatos.

A sociedade brasileira está, no momento, empenhada em reconstruir uma ordem democrática e diminuir as desigualdades sociais e econômicas. Entretanto, a dificuldade em aceitar a diversidade cultural faz com que, freqüentemente, o termo democracia seja entendido como sinônimo de consenso e homogeneidade. No desejo de eliminar as desigualdades sociais e econômicas, acabamos por desconsiderar as diferenças culturais e as diferenças de natureza política. E esta postura, como nos ensina a experiência histórica, é um caminho seguro em direção ao totalitarismo.

Do mesmo modo, hegemonia, com freqüência, é entendida como sinônimo de uniformização, aproximando-se quase de seu antônimo, que é a coerção. Qualquer que seja, entretanto, a definição de hegemonia, ela certamente é o contrário de padronização e implica a existência de uma classe ou grupo que consiga, através de sua liderança política e moral, articular as diferenças existentes.

Nesta sucessão de mal-entendidos sobre a democracia, ela acaba freqüentemente sendo mais uma evocação do que uma prática efetiva. O importante passa a ser a alusão ao termo, já que num momento de luta a eficácia é considerada mais relevante que a democracia, que acaba tendo sempre que esperar pelo dia que virá. Isto termina levando a um autoritarismo no cotidiano e a uma concepção de democracia como uma referência ao futuro. A experiência histórica nos mostra novamente que a democracia, para vingar, tem de ser tecida nas células, como prática do dia-a-dia, sob pena de não passar de uma evocação que não terá lugar senão no dia que virá.

É justamente com a luta pela democracia e com o processo de "abertura" política, que marcaram o fim do ciclo militar, que a cultura passou a ganhar maior visibilidade no Brasil. Novas questões começaram a vir à tona, e movimentos populares começaram a se organizar. Vários destes movimentos estão mais preocupados com questões freqüentemente consideradas locais e menores, mas não obstante fundamentais, que com as grandes temáticas tradicionais.

O que se observa atualmente no Brasil é um intenso processo de constituição de novos atores políticos e a construção de novas identidades sociais. Elas incluem a identidade etária (representada, por exemplo, pelos jovens enquanto categoria social), a identidade sexual (representada pelos movimentos feministas e pelos homossexuais), as identidades religiosas (representadas pelo crescimento das chamadas religiões populares), as identidades regionais (representadas pelo ressurgimento das culturas regionais no Brasil), as

identidades étnicas (representadas pelos movimentos negros e pela crescente organização das sociedades indígenas), etc.

Na medida em que identidades são formuladas em oposição ou contraste a outras identidades, o que se busca são justamente as diferenças. Assim, a construção destas identidades passa pela elaboração de traços da cultura brasileira que são apropriados e usados como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção a estes grupos.

O que se verifica atualmente no Brasil é, em última análise, a redescoberta das diferenças. Este processo não se dá a partir dos intelectuais, mas a partir dos movimentos sociais. Por isto, até recentemente, várias destas questões eram consideradas não-problemáticas por vários intelectuais brasileiros.

Assim, por exemplo, até há pouco tempo praticamente não se falava na existência de uma questão feminina. Quando começaram a surgir movimentos feministas, um conhecido humorista brasileiro, refletindo talvez o senso comum, chegou a afirmar que o único movimento feminino que conhecia era o dos quadris.

Ocorre que, com as mudanças sociais e econômicas e com a crescente entrada de mulheres na força de trabalho e em atividades que antes eram restritas aos homens, elas estão se organizando e formulando suas reivindicações, a exemplo do que ocorre em outros países.

Os movimentos feministas colocam em questão a própria sexualidade, tema que é também focado pelos grupos e movimentos homossexuais que até há pouco não tinham como se organizar num país de tradição machista, em que qualquer desvio do que é considerado o paradigma heterossexual tende a ser estigmatizado. As tentativas de os grupos homossexuais se organizarem são, também, extremamente recentes e certamente mexem com as representações sobre sexualidade existentes no país.

Neste sentido, é interessante ler os depoimentos de pessoas que participaram de movimentos de guerrilhas no Brasil durante as décadas de sessenta e setenta e constatar que, mesmo em movimentos que propunham mudanças radicais na sociedade brasileira, a questão do prazer era reprimida no cotidiano de seus membros, que tendiam a vê-la como algo que desviava energias da atividade revolucionária (Gabeira, 1979). Um dos mais destacados guerrilheiros brasileiros causou furor entre a esquerda tradicional, ao voltar do exílio após a anistia de 1979 e declarar que não estava disposto a esperar que ocorresse uma revolução para ter direito a atingir um orgasmo.

É revelador que, no Brasil, o discurso masculino sobre os afetos se dê, de forma pública, praticamente só na música. Esta é a instância privilegiada em que o homem brasileiro fala de si, de suas alegrias, suas tristezas, de suas esperanças e, principalmente, de seus sentimentos em relação à mulher.

É também na música que aparece a problemática do trabalho, enquanto oposto ao prazer. Um tema recorrente da música de malandragem, que cresceu a

partir da década de 1930, quando a industrialização se intensifica, é justamente a dificuldade de conciliar o trabalho com o prazer (Oliven 1984b).

No Brasil, a música desempenha um papel central não só no dia-a-dia, mas também em nossos grandes rituais nacionais (o carnaval, o Dia da Pátria, as procissões). Talvez seja por isto que a música é tão variada (apesar do estereótipo de que no Brasil só há samba), tão rica e popular neste país, que é um dos maiores mercados consumidores de música do mundo.

Falar em música significa falar em jovens, que são os grandes consumidores de música e os participantes dos vários festivais e show que ocorrem pelo país afora. Mas, até recentemente, não se falava em jovens no Brasil, apesar de eles serem visíveis em inúmeras manifestações culturais e políticas. Se agora se fala mais neles, o mesmo ainda não acontece com os velhos, possivelmente porque a maioria da população morre cedo neste país.

No que diz respeito à mudanças na área religiosa, é de se assinalar o impressionante crescimento das chamadas religiões populares, principalmente a Umbanda e o Pentecostalismo. A recente agonia e morte do Presidente eleito Tancredo Neves evidenciou, mais uma vez, uma intensa religiosidade da população brasileira. Esta religiosidade obviamente não é só católica.

Quanto à afirmação de identidades regionais, desde 1930 verifica-se no Brasil um processo de crescente centralização econômica, política e administrativa, e a conseqüente unificação do país e enfraquecimento do poder regional e estadual. Este processo tem continuado até nossos dias e se acentuado a partir de 1964, na medida em que ocorreu uma maior integração do mercado nacional e a implantação de redes de estradas, de telefonia, de comunicação de massa, etc. Com estas medidas, o poder das regiões e dos estados se enfraqueceu mais ainda.

Entretanto, apesar - ou talvez por causa - desta crescente centralização, observem-se hoje, no Brasil, tendências contrárias a ela, que se manifestam através da ênfase na necessidade de um verdadeiro federalismo, da proclamação das vantagens de uma descentralização administrativa, do clamor por uma reforma tributária que entregue mais recursos para os Estados e Municípios, e da afirmação de identidades regionais e estaduais que salientam suas diferenças em relação ao resto do Brasil. Entre estas identidades regionais está, não somente a do Nordeste, mas também a do Rio Grande do Sul, Estado no qual está havendo um ressurgimento da cultura gaúcha (Oliven, 1984b).

É importante também lembrar a reorganização de movimentos negros (Borges Pereira, 1983; Seyferth, 1983). De forma semelhante, cabe ressaltar a crescente organização das sociedades indígenas, que procuram defender seus territórios e fazer o Estado cumprir sua obrigação de demarcá-los face à ameaça constante de invasão que elas sofrem (Santos, 1982).

VII

É interessante que boa parte dos cientistas sociais brasileiros, nas últimas décadas, ficaram relativamente indiferentes a esta efervescência cultural. Sua preocupação girava, em boa parte, em torno dos grandes temas, como o desenvolvimento, o Estado, a luta de classes, etc. Como reação ao culturalismo enquanto modo (equivocado) de explicar nosso subdesenvolvimento, a cultura ficou reduzida a um segundo plano. Ela era vista, então, ou como retratada no grande plano das ideologias da cultura brasileira e do caráter nacional brasileiro, ou, inversamente, como algo que pudesse ser deduzido mecanicamente da infra-estrutura, numa estranha dialética onde não havia lugar para contradições. Assim, nossas expressões culturais seriam ou exóticas manifestações da alma nacional, ou não passariam de "ópio do povo".

A consequência deste acentuado historicismo e economicismo das ciências sociais brasileiras foi responsável não só por privilegiar certos temas, como por considerar outros como secundários, senão irrelevantes, enquanto objeto de estudo. Isto fez com que uma série de manifestações culturais fossem desconsideradas, apesar de sua visibilidade e adesão popular.

Uma das esferas mais privilegiadas foi a do trabalho, especialmente o fabril, e os processos de conscientização social que dele decorreriam. Esta preocupação é compreensível se considerarmos que o Brasil experimentou um intenso processo de industrialização a partir de 1930. Na medida em que no início desta industrialização boa parte dos operários tinham origem rural, a temática da urbanização ganhou importância. Assim, a indústria e a cidade passaram a ser vistas como agentes de mudança e condições necessárias ao desenvolvimento. Esta preocupação, quando levada ao exagero, fez com que tudo aquilo que não se encaixasse numa linha de "desenvolvimento" fosse encarado como atraso, numa perspectiva muito semelhante às "sobrevivências culturais" que os antropólogos evolucionistas do século passado viam nos fenômenos que não se enquadravam nos seus esquemas, e que Malinowski soube bem criticar.

Como entram neste quadro os antropólogos brasileiros? Por formação, eles se especializaram no estudo da cultura que, em sociedade simples, é praticamente sinônimo de sociedade. Alguns destes antropólogos, depois de se dedicarem aos objetos tradicionais de pesquisa da Antropologia, passaram a se interessar pelos aspectos culturais dos segmentos mais complexos da sociedade em que vivem, procurando aplicar os métodos e preocupações antropológicas ao que estavam estudando.

Eles começaram, cada vez mais, a se dar conta que várias de suas preocupações em relação às sociedades simples se constituíam também num caminho fundamental para a compreensão da dinâmica do que ocorre nas regiões urbano-industriais do Brasil. A questão das manifestações culturais de diferentes grupos sociais despontava, neste sentido, como um rico e praticamente inexplorado campo de investigação social, já que a tendência predominante nas

ciências sociais era a de explicações totalizantes, nas quais havia pouco lugar para a problemática da vida cotidiana de diferentes classes sociais envolvidas nos processos históricos analisados pelas interpretações globais.

Na medida em que a formação dos antropólogos tende a enfatizar a não-separação das esferas de vida e a perceber o que Mauss chamou de fatos sociais totais, os antropólogos conseguiram mostrar que é possível estudar a sociedade brasileira a partir de espaços ainda não pesquisados.

Do mesmo modo, a preocupação de compreender e se colocar no lugar do "outro", que também faz parte da formação dos antropólogos e que é responsável pelo cultivo de um estranhamento diante dos fenômenos observados em outras culturas, foi transposta com muito sucesso pelos antropólogos brasileiros ao estudarem processos que fazem parte de seu cotidiano. Estranhar o familiar tem se revelado um bom caminho para entender a sociedade brasileira.

De fato, representações sobre a sociedade brasileira podem, com frequência, ser observada em esferas até há pouco desprezadas. Foi isto que os nossos antropólogos começaram a fazer. Assim, por exemplo, os grandes rituais nacionais do Brasil (o carnaval, a parada do Dia da Pátria e as procissões religiosas) são "modos fundamentais, através dos quais a chamada realidade brasileira se desdobra diante dela mesma" (Da Matta, 1979: 35). O estudo destes rituais permite apreender como os brasileiros representam sua sociedade e como dramatizam suas contradições.

O mesmo vale, possivelmente, para o futebol: mas apesar da imensa popularidade deste esporte, quase não existem pesquisas sobre ele. Os incipientes estudos antropológicos sobre o futebol (Soares, 1975; Soares, 1979; Neves, 1979; Araújo, 1982; Da Matta, Neves, Guedes e Vogel, 1982) indicam que, à semelhança do que Geertz (1975) mostrou em relação às rinhas de galos em Bali, ele pode ser uma forma de ajudar a lançar luz sobre a cultura brasileira.

Assim como o futebol, a telenovela é um fenômeno que mobiliza literalmente milhões de pessoas no Brasil. Surpreende, entretanto, a quase inexistência de estudos sobre este gênero no Brasil. Uma das raras pesquisas sobre o tema (Leal, 1983), um estudo antropológico que compara telespectadores de classes populares com os de classes média e alta, mostrou que a "leitura social" da telenovela varia de acordo com o grupo considerado, cujos membros tendem a reelaborar as mensagens veiculadas por este gênero televisivo.

A classe média, aliás, tem sido pouco estudada pelos cientistas brasileiros. Eles têm se voltado muito mais para o campesinato, o operariado e os empresários, e tendido a considerar a classe média como não sendo uma classe social no sentido estrito do termo. Estudos antropológicos, entretanto, têm mostrado a importância do estudo das camadas médias urbanas e como elas permitem uma reflexão sobre a família, o parentesco e a noção de pessoas e indivíduo no Brasil.

O estudo da família e do indivíduo implica o estudo da mulher, área na qual tem havido uma série de estudos feitos por antropólogos brasileiros (Franchetto,

Cavalcanti e Heilborn, 1981), preocupados com a divisão de papéis sexuais e com a condição feminina em nossa sociedade. Estes estudos estão interessados em analisar como é construída a identidade feminina no Brasil a partir de como se dá a oposição entre o *público* e o *privado*, domínios associados respectivamente ao mundo masculino e feminino.

É claro que a construção da identidade feminina é perpassada pela estrutura de classes existentes no Brasil. Neste sentido, uma das preocupações de antropólogos brasileiros é comparar a família das classes alta e média com a das classes populares (Corrêa, 1982; Durham, 1980) e entender a importância do parentesco no Brasil de hoje (Abreu Filho, 1982).

A Antropologia tem, aliás, se ocupado muito com os modos de vida das classes populares. Isto aparece tanto a nível de pesquisas sobre trabalho, através do estudo de camponeses (Soares, 1981), migrantes (Menezes, 1976), mineiros (Eckert, 1985), operários (Lopes, 1978; Macedo, 1979), como através de pesquisas sobre a cultura popular (Arantes, 1982; Brandão, 1981; Magnani, 1982; Ortiz, 1980).

O estudo de culturas populares tem sido uma preocupação central das pesquisas antropológicas. Não se trata de estudos que procuram analisar estas formas culturais enquanto entidades autônomas, mas como fazendo parte de uma sociedade cada vez mais complexa onde há uma constante interação entre a cultura popular e os meios de comunicação de massa e onde há uma articulação entre o que é chamado de tradicional e o que é chamado de moderno.

Neste sentido, é interessante constatar que a realidade brasileira tende a refutar as proposições que parte da literatura sobre urbanização aponta como consequência da vida urbana. Por serem seus pressupostos teóricos equivocados, as proposições destes autores sobre as consequências da vida urbana têm sido refutadas por pesquisas de cientistas sociais que estudaram a realidade brasileira, provavelmente porque a industrialização deste país se desenvolveu de maneira diversa do que nas sociedades centrais. As pesquisas têm demonstrado que muitas das proposições das teorias sobre os efeitos da urbanização, bem como da modernização, não se confirmam nas cidades do Brasil, país de desenvolvimento capitalista tardio e dependente, onde o "tradicional" se articula com o "moderno" e no qual o desenvolvimento se dá sob forma desigual e combinada.

Assim, por exemplo, no que diz respeito à religiosidade, a secularização que foi, freqüentemente, apontada como uma consequência inevitável da urbanização é um processo muito mais complexo do que parece à primeira vista. A inserção de populações em relações capitalistas provavelmente tenderá a causar mudanças religiosas, mas estas não necessariamente significam secularização, nem existe uma relação entre este processo e urbanização. A impressionante expansão de religiões populares como a Umbanda e o Pentecostalismo (Fry & Howe, 1975) justamente nas cidades mais industrializadas do Brasil representa um exemplo da complexidade do fenômeno. Uma religião como a Umbanda, que tem crescido não somente entre as classes

baixas, mas também entre as médias, surge e é mais forte justamente no Sudeste brasileiro, a região mais urbanizada e industrializada do país, estando concentrada nas grandes cidades. Trata-se, portanto, de uma religião essencialmente urbana (Ortiz, 1978).

Do mesmo modo, cumpre lembrar que nas ciências sociais existe toda uma corrente de pensamento - inspirada, em sua vertente mais conservadora, em teorias como a da Escola de Chicago, e, em suas vertentes mais "progressistas", em teorias como a da indústria cultural da Escola de Frankfurt - que postula que a formação de uma sociedade urbano-industrial tenderia a destruir, nos migrantes e habitantes de cidades, suas raízes e tradições culturais, impondo-lhes uma cultura padronizada pelos meios de comunicação de massa, que seriam responsáveis por um processo de homogeneização de comportamentos, valores, práticas e orientações.

O que se observa, entretanto, é que a dinâmica cultural, em cidades como as brasileiras, é bem mais complexa (Oliven, 1980), havendo uma rica articulação entre expressões da cultura popular e da indústria cultural.

A cidade de São Paulo, centro da economia brasileira, é um exemplo revelador neste sentido. Além das manifestações dos meios de comunicação de massa, a cidade é fortemente impregnada por manifestações da cultura popular e pela influência regional dos nordestinos que para lá migraram. Prova disto é a existência de mais de duzentos circos, a grande maioria circos-teatros que estabelecem um intrincado relacionamento com os meios de comunicação de massa (Magnani, 1984).

VIII

Sabemos que inúmeros autores argumentaram que uma sociedade complexa, apesar da heterogeneidade de sua estrutura social, tende a homogeneizar seus membros do ponto de vista cultural, o que seria positivo ou negativo, dependendo do ponto de vista considerado. A questão, entretanto, não é tão simples. Na verdade, os membros de uma sociedade complexa partilham de um patrimônio cultural comum, mas têm, por sua vez, inúmeras diferenças derivadas de vivências próprias. Diferentes concepções e visões de mundo convivem numa sociedade deste tipo. Nestas sociedades, nas quais a noção de indivíduo é central, há uma constante negociação de identidades sociais. Na medida em que identidades são construídas em oposição ou contraste a outras identidades, elas são formuladas a partir de diferenças. Isto nos traz de volta à nossa questão inicial.

Este trabalho começou a partir da constatação da mudança do *status* da Antropologia e da questão cultural nas ciências sociais brasileiras. Procurou-se mostrar que, com o recente processo de democratização do Brasil, a cultura passou a ganhar maior visibilidade, principalmente na constituição de novos

atores e na construção de novas identidades sociais. Começou, assim, um processo de redescoberta das diferenças.

Na medida em que a formação antropológica faz com que se procure entender e respeitar as diferenças dentro de uma perspectiva de diversidade cultural, boa parte dos antropólogos se lançou com sucesso a procurar aplicar suas teorias e métodos de análise ao estudo de sua própria sociedade.

Se nos lembrarmos da intensidade com que a sociedade brasileira está complexificando, fica claro que o estudo das práticas e orientações culturais de diferentes grupos sociais é um campo privilegiado no qual se refletem e através do qual são mediadas suas contradições. Por isto, os fenômenos que têm sido pesquisados por antropólogos brasileiros constituem-se em elementos que têm uma importância fundamental para a compreensão do Brasil de nossos dias.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU FILHO, Ovídio de. Parentescos e Identidade Social. *Anuário Antropológico* 80: 95-118. 1982.
- ARANTES, Antonio Augusto. *O Trabalho e a Fala*. São Paulo, Kairós. 1982.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. "Força Estranha". *Ciência Hoje* 1 (1): 32-37. 1982.
- BORGES PEREIRA, João Baptista. "Negro e Cultura no Brasil Atual". *Revista de Antropologia* 26: 93-105. 1983.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis, Vozes. 1981.
- CORRÊA, Mariza (org.) *Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense. 1982.
- COSTA PINTO, L. A. *Sociologia e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1963.
- DA MATTA, Roberto. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes. 1973.
- _____. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar. 1979.
- DA MATTA, Roberto; NEVES, Luiz Felipe Baeta; GUEDES, Simoni Lahud; VOGEL, Arno. *O Universo do Futebol*. Rio de Janeiro, Pinakotheke, 1982.
- DURHAM, Eunice. "A Família Operária: Consciência e Ideologia". *Dados* 23 (2): 201-213. 1980.
- ECKERT, Cornélia. "Os Homens da Mina: um estudo das condições de vida e das representações dos mineiros de carvão de Charqueadas, RS". (Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul). 1985.
- FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura V. C. & HEILBORN, Maria Luiza (orgs.). *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro, Zahar. 1981.
- FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, Zahar. 1982.
- FRY, Peter & HOWE, Gary Nigel. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate & Crítica* 6: 75-94. 1975.
- GABEIRA, Fernando. *O Que é Isso, Companheiro?* Rio de Janeiro, Codecri. 1979.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Londres, Hutchinson. 1975.
- LEAL, Ondina Fachel. "A Leitura Social da Novela das Oito". (Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul). 1983.

- LOPES, José Sérgio Leite. *O vapor do Diabo: o Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1978.
- MACEDO, Carmen Cinira. *A Reprodução da Desigualdade: O Projeto Familiar de um Grupo Operário*. São Paulo, Hucitec. 1979.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. "Cultura Popular: Controvérsias e Perspectivas". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais* 12: 23-39. 1982.
- _____. *Festa no Pedaco: Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo, Brasiliense. 1984.
- MELATTI, Julio Cezar. "A Antropologia no Brasil: um Roteiro". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais* 17: 3-52. 1984.
- MENEZES, Cláudia. *A Mudança: Análise da Ideologia de um Grupo de Migrantes*. Rio de Janeiro, Imago. 1976.
- MOTA, Carlos Guilherme. "Historiografia Brasileira nos Últimos Quarenta anos: Tentativa de Avaliação Crítica". *Debate e Crítica* 5: 1-25. 1975.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta. *O Paradoxo do Coringa*. Rio de Janeiro, Achiamé. 1979.
- OLIVEN, Ruben George. "Culture Rules OK: Class and Culture in Brazilian Cities". *International Journal of Urban and regional Research* 3(1): 29-48. 1979.
- _____. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis, Vozes. 1980.
- _____. *Violência e Cultura no Brasil*. Petrópolis, Vozes. 1982.
- _____. "A Elaboração de Símbolos Nacionais na Cultura Brasileira". *Revista de Antropologia* 26: 107-118. 1983.
- _____. "A Malandragem na Música Popular Brasileira". *Revista de Música Latino Americana* 5(1): 66-96. 1984 (a).
- _____. "A Fabricação do gaúcho". *Ciências Sociais Hoje*, 1984 (Anuário de Antropologia, Política e Sociologia): 57-68. 1984 (b).
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda, Integração de uma religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis, Vozes. 1978.
- _____. *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1980.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Evolução do Carnaval Latino-Americano". *Ciência e Cultura* 32 (11): 1477-1486. 1980.
- SANTOS, Sílvio Coelho. *O Índio Perante o Direito*. Florianópolis, Editora da UFSC. 1982.
- SEYFERTH, Giralda. "Etnicidade e Cidadania: Algumas Considerações sobre as Bases Étnicas da Mobilização Política". *Boletim do Museu Nacional* 42: 1-16. 1983.
- SIMSON, Olga R. de Moraes Von. "Transformações Culturais, Criatividade Popular e Comunicação de Massa: o Carnaval Brasileiro ao Longo do Tempo". *Cadernos CERU* 14: 43-56. 1981.
- SOARES, Luís Eduardo. "Futebol e Ideologia". *Revista de Cultura Vozes* 69 (3): 67-69. 1975.
- _____. *Futebol e Teatro. Notas para uma Análise de estratégias Simbólicas*. *Boletim do Museu Nacional* 33: 1-22. 1979.
- _____. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar. 1981.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar. 1981.

A EVOLUÇÃO DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL HUMANA

Dennis Werner

(Departamento de Ciências Sociais, UFSC)

Recentemente fui convidado para participar de um debate sobre casamento. A mesa estava composta pelas mais diversas pessoas - um advogado, um médico, uma atriz feminista, uma dona de casa, um pastor metodista, e uma antropóloga - todos expondo as suas idéias sobre o assunto. Fiquei impressionado quando a atriz fez sua comunicação. Após se declarar contra a instituição de casamento discursou longamente sobre a evolução da família seguindo basicamente o esquema evolucionário de Morgan (1877) e Engels (1954). Fiquei ainda mais impressionado quando o pastor não hesitou em elogiar este depoimento, vendo nele apoio para a sua comunicação sobre a necessidade de voltar para o tempo de Gênese com a maior igualdade sexual, e o seu relacionamento mais íntimo, mais partilhado, entre esposa e esposo.

Na antropologia o esquema evolucionista de Morgan e Engels tinha sido completamente desacreditado desde o início deste século. Antropólogos como Malinowski e Boas tinham demonstrado de forma convincente para a comunidade científica a fragilidade dos esquemas dos evolucionistas. Os dados colhidos por antropólogos que haviam morado durante anos entre os mais diversos povos do mundo mostravam que a grande diversidade cultural não permitia a classificação das sociedades numa linha "unilinear" de evolução. Não havia quem duvidasse da retidão das críticas.

Mas as idéias na ciência voltam de vez em quando para nos assombrar. Em 1981 uma das principais revistas antropológicas publicou um artigo que juntou teorias sociobiológicas com algumas descobertas recentes sobre a evolução humana e sobre sociedades de primatas para defender o esquema de Morgan e Engels (Melotti, 1981). Na verdade, não se tratava de defender a idéia de que as sociedades simples existentes ainda hoje fossem "reliquias" de tempos antigos, como pensavam Morgan e Engels. Mas sim, de recuar um pouco no tempo para a época dos Australopitecos e os seus antepassados imediatos, uns oito a dois milhões de anos atrás. Neste período, argumentou o autor, poderíamos facilmente defender a idéia de que houve uma transição de uma sociedade baseada na "horda promíscua" para uma baseada na "poliginia", e depois na "monogamia", e uma transição paralela de sistemas mais matrilineais para sistemas mais patrilineais, como defendiam os grandes evolucionistas do século passado.

Se os especialistas receberam a ressurreição dos esquemas antigos de evolução com um certo receio, pelo menos reconheceram a validade da questão da evolução da organização social. Afinal de contas, as nossas formas de nos relacionar com os nossos pares tinham que se originar de alguma coisa.

Até recentemente, era ainda possível acreditar que as formas de organização social humana tivessem aparecido "de repente" com a súbita evolução de um cérebro mais complexo que permitisse o desenvolvimento de formas simbólicas de se pensar e de se comunicar. É a imagem consagrada em filmes como "2001" ou "A Guerra do fogo" que retratam "o momento" em que o homem deixou de ser um animal para se tornar um ser humano, com uma linguagem simbólica e uma cultura. Se o ser humano realmente tivesse aparecido tão rapidamente, numa mutação tão esplêndida que implicasse tantas outras mudanças, não haveria muita coisa a explicar na evolução da organização social humana. Precisaríamos apenas descobrir aquele momento em que o milagre aconteceu. Mas hoje é cada vez mais difícil sustentar esta idéia.

Há muitos séculos os estudiosos ocidentais têm tentado definir o critério que pudesse distinguir o ser humano dos outros animais. Mais recentemente, tem-se pensado na fabricação de utensílios (Gruber, 1969), na evitação de incesto com o casamento fora do grupo (Lévi-Strauss, 1949), na divisão sexual de trabalho (Fried, 1967), na guerra organizada, na arte e religião (La Barre, 1954), e, sobretudo, na linguagem (Linton, 1954; Kluckhohn, 1949) como marcas para distinguir o ser humano do animal. Mas um após outro cada um destes critérios tem perdido o seu valor como grande divisor de águas entre o mundo dos bichos e a cultura humana. Uma rápida revisão da literatura revela que outros animais compartilham, pelo menos em parte, estas características ditas "humanas".

Ferramentas. Muitos animais usam ferramentas, e os chimpanzés silvestres costumam fabricar esponjas e varas para "pescar" cupins (Lawick-Goodall 1971). Um orangotango até aprendeu a usar pedras para fabricar lascas que posteriormente utilizou para cortar uma corda (Kitahara-Frisch, 1980). Isto é, o orangotango usou uma ferramenta para fabricar outra.

Evitação de incesto e casamento fora do grupo. Os gorilas evitam incesto com o pai, a mãe, irmãos, e filhos. Os machos maduros até parecem "trocar" as suas filhas com machos de outros grupos ou do mesmo grupo. As uniões que se formam entre machos e fêmeas duram muitos anos, sendo que uma união conhecida durou pelo menos 13 anos (Veit, 1982).

Divisão Sexual de Trabalho. Chimpanzés machos têm sido observados caçando outros animais, e depois distribuindo parte da caça para outros chimpanzés, inclusive fêmeas, que não participavam da caça. Os machos e as fêmeas se alimentam de comidas diferentes obtidas em áreas diferentes do seu território. Enquanto as fêmeas passam mais tempo procurando comida, os machos passam mais tempo patrulhando as fronteiras do seu território (Galdikas e Teleki, 1981).

Guerra Organizada. Os machos entre os chimpanzés comuns (pan troglodytes) costumam andar em grupo para patrulhar as fronteiras do seu território coletivo. Numa série de ataques, um grupo de machos massacrou todos os machos de outro grupo ao sul e incorporou o seu território (Ghiglieri, 1985).

Arte e Religião. Não temos nenhum exemplo de produção de arte entre primatas não-humanos. Mesmo entre os hominídeos, a primeira evidência de arte só aparece com *homo sapiens sapiens* há uns 35 mil anos atrás (Leakey, 1981). Mas há evidência de que, pelo menos alguns primatas tenham uma sensibilidade estética. Como aponta Rensch, os chimpanzés e os gorilas gostam de enfeitar os seus corpos e "desfile" com os ornamentos. Numa série de experiências, Rensch mostrou que chimpanzés, macacos verdes e macacos capuchinos têm uma clara preferência para simetria, desenhos rítmicos, e para certas combinações de cores (Rensch, 1972). Quanto à religião, as primeiras evidências no registro arqueológico de "pensamento religioso" datam da época de *homo erectus* e consistem no alinhamento em forma de "T" de ossos de elefantes (Leakey, 1981). Mas Goodall observou uma vez que chimpanzés passaram 20 minutos durante uma chuva forte num "ritual" consistindo em corridas com galhos de árvores (Lawick-Goodall, 1971).

Linguagem. Como a linguagem não se preserva no registro arqueológico, é preciso aproveitar informações indiretas para tirar conclusões a respeito das habilidades lingüísticas dos hominídeos fósseis. Como nota Leakey (1981), a

estrutura dos cérebros dos australopitecos, há mais de 3 milhões de anos atrás, é muito mais parecida com a do cérebro do ser humano moderno do que com a dos cérebros de gorilas ou chimpanzés. Isto tem levado alguns estudiosos a pressupor que o Australopiteco pudesse falar. No entanto, estudos da garganta dos australopitecos mostraram que estes hominídeos não poderiam ter produzido os sons necessários para as línguas do ser humano moderno (Laitman, 1984). Outros pesquisadores sugerem que o neandertal clássico (da Europa) também não poderia ter produzido todos os sons utilizados nas línguas de *homo sapiens sapiens* (Lieberman, 1977). Parece, então que a linguagem não poderia ter surgido "de vez" com os australopitecos.

Estudos dos sistemas de comunicação de vários macacos também demonstram uma continuidade de habilidades lingüísticas. Estudos de vários primatas têm confirmado a lateralização dos cérebros de muitos destes animais, e uma associação de formas de comunicação verbal-auditiva do lado esquerdo do cérebro. Uma pesquisa (apud Froehlich, 1985) mostrou que os macacos com lateralização do cérebro percebem gritos comunicativos seletivamente no lado esquerdo do cérebro, enquanto macacos sem lateralização cerebral não demonstram diferenças laterais na percepção auditiva. Estudos de várias formas de comunicação natural têm encontrado sistemas complexos de comunicação oral e gestual em diferentes tipos de primatas (Froehlich, 1985).

Os estudos mais "revolucionários" quanto às habilidades lingüísticas de primatas têm consistido em tentativas de ensinar chimpanzés e gorilas a "falar" usando gestos do American Sign Language ou idiomas artificiais (Gardner e Gardner, 1969; Premack e Premack, 1972). Estas experiências têm demonstrado a capacidade simbólica dos chimpanzés e gorilas, e sua produtividade lingüística, a sua habilidade de entender números (Matsuzawa, 1985) e a sua capacidade para aquisição de uma linguagem. Estas pesquisas têm sido influentes na formulação de uma definição de "linguagem", na medida em que os lingüistas tentavam sempre buscar aspectos dos idiomas humanos que estariam ausentes na comunicação dos chimpanzés e gorilas. Numa tentativa de explicar porque os chimpanzés não usam uma língua mais desenvolvida no seu mundo natural, Savage-Rumbaugh (1981) observou que estes animais entre si só usam a linguagem simbólica que aprenderam dos seres humanos quando precisam cooperar. Na maioria das vezes simplesmente não têm razão para se cooperar para um fim comum.

Se as pesquisas sobre as formas de comunicação de primatas não-humanos têm demonstrado uma maior capacidade lingüística do que se pensava antigamente, as pesquisas sobre os idiomas humanos têm demonstrado cada vez mais uma base biológica para estes idiomas. Como aponta Bickerton (1985), antigamente os lingüistas imaginavam que os idiomas humanos fossem

completamente arbitrários. Posteriormente, Chomsky argumentou que isto não seria possível, pois a aquisição de um idioma por uma criança é rápida demais. Ele sugeriu que havia no cérebro humano uma quantidade fixa de estruturas lingüísticas possíveis, das quais a criança faria uma seleção ao aprender a falar. Hoje a visão de Chomsky parece flexível demais. Pesquisas recentes sobre idiomas "crioulos" sugerem que existe apenas uma estrutura profunda para todos os idiomas humanos. Em toda parte do mundo as crianças fazem os mesmo "erros" ao aprender a falar, e os idiomas "crioulos" baseados nas mais diversas línguas tem sempre as mesmas estruturas - que correspondem exatamente aos "erros" das crianças no mundo inteiro (Bickerton, 1985).

Para resumir, as pesquisas parecem confirmar cada vez mais que as diferenças entre os seres humanos e os outros primatas são questões de quantidade e não de qualidade. A idéia de que haveria uma ruptura abrupta entre os animais e o ser humano é cada vez mais difícil de se sustentar. Se queremos entender a evolução da organização social humana, precisamos então pensar nas várias etapas pelas quais os nossos antepassados teriam passado para chegar às formas de organização social do homo sapiens.

PROBLEMAS CONCEITUAIS

A procura de etapas de evolução para a organização social humana enfrenta alguns problemas conceituais. Talvez o problema mais sério seja a própria definição do que seria "a" organização social humana. Na realidade, existem muitas formas de organização social. As pessoas podem se casar de forma monogâmica, poliginíaca, poliândrica ou grupal. Moram em grupos pequenos ou em cidades enormes. Às vezes, os homens e as mulheres passam as suas vidas muito separados uns dos outros. Às vezes, passam mais tempo juntos. Às vezes, se reorganizam para trabalhar, caçar, guerrear, ou rezar juntos. Às vezes, fazem estas atividades sozinhos. Em fim, não existe "uma" forma de organização social humana, senão muitas.

O que é verdade para os seres humanos também o é para outros primatas. Por exemplo, os sifakas que moram nas florestas meridionais secas de Madagascar vivem em territórios que não se sobrepõem, e travam brigas intensas nas fronteiras. Mas nas florestas úmidas, ao norte, os territórios se sobrepõem e os animais não brigam. Macacos-patas de Uganda vivem em tropas consistindo de 9 a 31 animais, enquanto macacos-patas da Quênia vivem em grupos com até 75 animais (Richard, 1986). Segundo a sua localização, os macacos Rhesus também variam muito na sua organização social - tamanho do grupo, territorialidade e agressividade (Leibowitz, 1978).

Posto esta variação nas formas de organização social dos seres humanos e dos primatas, não podemos falar da evolução de *uma* forma de organização social para outra. Precisamos falar da evolução de *algumas* formas ou tendências sociais para outras formas ou tendências.

Outro problema conceitual consiste no uso de termos "humanos" para descrever as formas de organização social de primatas. A palavra "casamento", por exemplo, pode significar várias coisas - uma união sexual relativamente estável entre um ou mais machos e uma ou mais fêmeas, uma união de apoio no cuidar de filhotes entre machos e fêmeas, uma união em termos espaciais entre machos ou fêmeas, ou uma união jurídica, que pouco tem a ver com sexo, cuidar de filhos, ou proximidade física. Este problema só pode ser amenizado especificando a cada momento o que se entende por "casamento", e outros termos utilizados para descrever a organização social.

Finalmente, existe o problema de delinear as "etapas" de evolução que nos interessam. Afinal de contas, existem muitos "elos perdidos" na história do ser humano. Provavelmente seja o processo de separação do ser humano dos outros animais que mais interessa às pessoas. Neste sentido, podemos focalizar este estudo principalmente no período em que a linhagem que levou ao ser humano moderno se separou das linhagens que levaram a outros animais sobreviventes ainda hoje.

EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS

Com base em dados arqueológicos é difícil tirar conclusões exatas sobre qualquer aspecto da organização social dos primeiros hominídeos¹. Comparações feitas entre os ADN do ser humano moderno, dos chimpanzés, do gorila, e do orangotango, sugerem que o orangotango foi o primeiro a se separar destes outros hominídeos² há 16,4 a 12,7 milhões de anos. Depois foi o gorila que se separou há pouco mais de 8 milhões de anos, e finalmente o ser humano e os chimpanzés há uns 5 ou 6 milhões de anos atrás (Koop *et alii*, 1986; Pilbeam, 1986). Dos antepassados destes outros primatas, não possuímos informação alguma (Luchterhand, 1982). Há uma lacuna no registro arqueológico entre 8 e 4 milhões de anos atrás, justamente na época em que nós nos separamos dos chimpanzés e dos gorilas e na qual surgiram os primeiros hominídeos. Só temos informações a partir dos primeiros Australopitecos que viveram há quase 4 milhões de anos atrás.

Antigamente imaginava-se que os primeiros hominídeos fossem adaptados a uma vida nas savanas africanas. Hoje, os paleontólogos duvidam desta idéia, pois há evidências de que a região dos australopitecos afarensis fosse de floresta tropical nesta época, e que estes hominídeos tivessem passado pelo menos parte

da sua vida nas árvores (Sussman, 1987). Num sítio arqueológico de Australopitecos afarensis datando entre 2,5 e 3,5 milhões de anos atrás, foram encontrados ossos de pelo menos 13 indivíduos que teriam morrido juntos (Leakey, 1981). Disto depreendemos que estes hominídeos passavam pelo menos parte do seu tempo em grupo, o que talvez não seja muito surpreendente. As nossas informações diretas sobre a organização social destes primeiros hominídeos praticamente se esgotam com isto.

Informações de 2 milhões de anos atrás são apenas um pouco mais reveladoras. Nos ossos de alguns animais consumidos por hominídeos desta época, há marcas de cortes feitos com ferramentas de pedra sobre marcas de dentes de animais carnívoros. Isto sugere que estes hominídeos tivessem aproveitado animais previamente mortos pelos carnívoros. Provavelmente trata-se de *Homo habilis*, embora a possibilidade de alguma espécie de Australopiteco ter usado ferramentas de pedra não possa ser descartada (Shipman, 1984). Alguns antropólogos têm sugerido que a dependência de carniça destes hominídeos teria implicado uma vida grupal, e no uso de um acampamento "base" para onde estes hominídeos teriam levado a carniça para comer. Mas análises posteriores indicam que uma vida grupal e o uso de um acampamento "base" não teriam sido necessários para manter uma subsistência baseada em carniça (Shipman, 1986).

É apenas como *Homo erectus* e com os neandertais que possuímos maiores informações a respeito da organização social dos nossos antepassados. As primeiras evidências da existência do *Homo erectus* datam de 1,6 a 1,3 milhões de anos atrás da África. *Homo erectus*, que se espalhava pela Ásia, e Europa (segundo alguns paleontólogos), usava fogo, construía abrigos, usava peles de animais como tapetes, caçava animais de grande porte (provavelmente coletivamente) e ocupava acampamentos (Ember e Ember, 1987) de "base" relativamente grandes, além de outros acampamentos menores associados a certas atividades econômicas, a julgar pelos tipos de ferramentas encontradas nestes acampamentos.

Dos neandertais temos mais informações. A sobrevivência de pessoas que tinham sofrido acidentes graves, demonstra que estes hominídeos cuidavam um do outro durante períodos de invalidez (Trinkaus, 1979). Provavelmente o neandertal europeu caçava em grupo usando uma técnica de abordar diretamente o animal e se agarrar nele (Geist, 1981). Vivia em acampamentos localizados em cavernas, ou em construções feitas em campos abertos, e caçava animais de grande e pequeno porte. Talvez acreditasse numa vida após a morte, a julgar pela presença de sementes de flores e ervas medicinais encontradas nos enterramentos de alguns indivíduos (Ember e Ember, 1987).

Embora a arqueologia nos ajude a reconstruir a evolução da organização social humana, as informações que mais precisamos sobre as formas de organização familiar, sistemas de acasalamento, e relações intra e intergrupais são ausentes no registro arqueológico. A falta de informação é especialmente problemática para o período de maior interesse - entre 8 e 2 milhões de anos atrás - quando o ser humano se separou dos outros animais. Para melhor entender a organização social humana, precisamos, então, recorrer a outras fontes.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL ENTRE OS HOMINÍDEOS

Talvez a fonte de informações mais interessante para uma investigação sobre as formas de organização social dos primeiros hominídeos seja o estudo de relações sociais entre os nossos parentes animais mais próximos - os hominídeos (chimpanzés, bonobos, gorilas, orangotangos, siamangs e gibões). A comparação das formas de organização social presentes nestes diferentes animais pode nos fornecer elementos para melhor entender a organização social dos nossos antepassados comuns.

Em termos genéticos somos igualmente próximos dos chimpanzés comuns (*pan troglodytes*) e dos bonobos (*pan paniscus*) às vezes chamadas de chimpanzés pigmeus (Koop et alii, 1986). A organização social dos chimpanzés comuns tem sido objeto de pesquisa há décadas, enquanto o bonobo tem recebido bem menos atenção.

Chimpanzé comum (*pan troglodytes*). O chimpanzé comum tem sido observado em vários ambientes naturais na Tanzânia, Zaire, Uganda, Ruanda e Burundi. Para entender a organização social dos chimpanzés é preciso fazer uma distinção entre dois tipos de grupo - a comunidade que consistiria no território total que um chimpanzé pode percorrer sem encontrar chimpanzés hostis a sua presença, e o grupo menor que consistiria nos animais que de fato perambulam juntos. Estudos em que o pesquisador fornece comida para os animais geralmente têm revelado comunidades maiores de chimpanzés. Em ambientes não alterados por seres humanos, os chimpanzés tipicamente vivem com 50 ou mais animais, em territórios dos quais machos de outros grupos são excluídos. Dentro deste território os chimpanzés ficam sempre se deslocando à procura de frutas e outros alimentos, inclusive insetos, carniça, e até caça (Lawick-Goodall, 1971; Hasegawa et alii, 1983; Nishida e Uehara, 1980).

Os chimpanzés de um mesmo território se juntam e se separam com freqüência, ficando em média 3 ou 4 animais (Ghiligieri, 1985) juntos. Mas quando um chimpanzé encontra uma árvore cheia de frutas grita para os outros, e

em pouco tempo pode-se juntar maior número. Um pesquisador observou agrupamentos de até 24 animais.

As fêmeas geralmente perambulam em áreas menores que os machos - cada fêmea ocupando uma área central, mas que se sobrepõe com as áreas de outras fêmeas da mesma comunidade. Geralmente as fêmeas procuram alimentos na companhia dos seus filhos, mas é comum várias fêmeas se juntarem com outras fêmeas e a sua prole. São apenas as fêmeas no cio que perambulam na área total da comunidade. Em contraste, os machos sempre ocupam a área total do grupo, procurando alimentos na companhia de outros machos. Em agrupamentos maiores para a procura de alimentos, ou para descansar, catar piolhos ou se ajeitar, os dois sexos se juntam, mas mesmo aqui os machos geralmente se associam mais com os machos e as fêmeas com as fêmeas. Os machos raramente se relacionam com os filhos do grupo, em parte porque as mães são extremamente cautelosas quanto a possíveis violências que o macho ou outra fêmea possa provocar.

Existe um debate na literatura sobre a área de perambulação das fêmeas. Um pesquisador observou que algumas fêmeas perambulavam em dois territórios diferentes, mantendo relações amistosas com os machos das duas comunidades (Richard, 1986). Mas Ghiglieri notou que isto não é possível quando as fêmeas têm filhos, pois os machos geralmente matam os filhos que poderiam ter sido concebidos em outras comunidades (Ghiglieri, 1985).

Quando entram no primeiro cio as fêmeas quase sempre saem do território natal para emigrarem para outras comunidades, evitando assim relações incestuosas com os machos do seu próprio território. Mais tarde, são nos momentos de cio que as fêmeas trocam de comunidade, nas raras vezes que isto ocorre. O cio da chimpanzé caracteriza-se por uma inchação colorida da vagina. Neste momento a fêmea tipicamente tenta ter relações sexuais com todos os machos da comunidade, embora um macho possa às vezes se isolar com uma fêmea durante este período (Ghiglieri, 1985).

As fêmeas raramente demonstram agressividade entre elas. Mas os machos demonstram uma nítida hierarquia de dominância. São os fatores que permitem um macho a subir na hierarquia - personalidade, habilidade para formar coalizões com os outros machos, saúde e idade. Num caso, um macho conseguiu subir na hierarquia simplesmente porque aprendeu a assustar os outros fazendo barulho com latas fornecidas pela pesquisadora do grupo (Lawick-Goodall, 1971).

Bonobo (pan paniscus). A separação das duas espécies de chimpanzé é relativamente recente. Análises genéticas sugerem uma divisão há menos de 2 milhões de anos atrás (Zihlman *et alii*, 1978). Fisicamente, o bonobo é menor que

o chimpanzé comum, e a estrutura dos ombros, braços e mãos do bonobo permite uma melhor adaptação a uma vida nas árvores da Floresta Lomako, no Zaire, onde o animal se encontra. As diferenças físicas entre os machos e fêmeas no bonobo são bem menores que as diferenças entre os sexos do chimpanzé comum, dos primeiros homínídeos e do *homo sapiens* (Susman, 1980).

Nas duas espécies de chimpanzé a organização social é caracterizada por uma flexibilidade no tamanho dos agrupamentos. Os bonobos convivem em comunidades de até 50 membros que mantêm relações "amigáveis" entre si. Mas raramente se juntam em grupos com mais de 20 indivíduos, sendo que os agrupamentos mais comuns são de 2 a 5 indivíduos. É na composição dos agrupamentos menores dentro de uma comunidade que as diferenças entre o chimpanzé comum e o bonobo se tornam mais evidentes. Enquanto os adultos do chimpanzé comum passam a maior parte do seu tempo na companhia de apenas machos ou apenas fêmeas, no bonobo é muito mais comum a presença dos dois sexos. Isto se reflete também nos agrupamentos para catar piolhos ou se ajeitar. No chimpanzé comum, é mais comum o macho catar piolhos de outros machos, às vezes em grupos grandes. Entre o bonobo é mais comum o macho catar piolhos da fêmea e vice-versa. Também diferente do chimpanzé comum, é o fato das fêmeas no bonobo perambularem em todas as áreas do território da comunidade, junto com os machos. Os grupos menores entre os bonobos parecem mais estáveis do que entre o chimpanzé comum (Badrian e Badrian, 1984), e a composição mais normal destes grupos consiste num macho maior, um ou dois machos menores, e duas ou três fêmeas, sendo que algumas destas possam estar com filhos (Susman, 1980). A maior estabilidade destes agrupamentos menores sugere que as fêmeas bonobos sejam menos "promíscuas" (no sentido de terem menos parceiros sexuais diferentes) do que a chimpanzé comum.

Talvez a estabilidade destes agrupamentos menores esteja também relacionada a outra característica peculiar aos bonobos: quando um grupo de bonobos é ameaçado por um predador, o macho maior se coloca entre o predador e os outros membros do grupo, e atrai a atenção do predador sobre si, permitindo que os outros membros consigam fugir. No chimpanzé comum este comportamento inexistente (Susman, 1980).

As relações entre diferentes comunidades de bonobos têm sido observadas algumas poucas vezes. Nestas ocasiões os animais fizeram "concurso vocais", e fizeram esforços para se evitarem. Enquanto há evidências de que a fêmea do chimpanzé comum obrigatoriamente precisa emigrar da sua comunidade natal ao se tornar madura, isto não parece ser o caso do bonobo, pois algumas fêmeas ficam residindo no seu território de origem, mesmo depois de se tornarem férteis (Badrian e Badrian, 1984).

A sexualidade do bonobo é também muito diferente da do chimpanzé comum. Os bonobos adultos utilizam posições mais variadas para copulação, inclusive posições ventro-ventrais, e ventro-dorsais, *tanto* a fêmea quanto o macho por cima. Eles se olham constantemente durante a copulação e se comunicam com gestos e expressões faciais a respeito dos desejos do parceiro. A copulação homossexual é também muito freqüente, especialmente entre as fêmeas, mas também entre machos. Esta copulação homossexual não parece relacionada às hierarquias de dominância, uma vez que geralmente ocorre em momentos de excitação geral quando grupos se encontram para partilhar comidas abundantes ou copular de forma heterossexual, e não há indícios de agressividade ou hostilidade. Os dois parceiros homossexuais nestas ocasiões se mostram excitados durante o coito. Os dois machos, por exemplo, ficam com ereções (Savage-Rumbaugh e Wilkerson, 1978; Savage-Rumbaugh *et alli*, 1977; Thompson-Handler *et alii*, 1984).

Muito diferente do chimpanzé comum é o fato dos bonobos copularem em todas as fases do ciclo sexual da fêmea. A inchação da vagina da bonobo parece mais constante do que na chimpanzé comum, mas a maior freqüência de copulação parece ter mais a ver com o macho do que com a fêmea - as fêmeas do chimpanzé comum copulam com os machos bonobos fora dos seus períodos de cio, mas não copulam com os machos do chimpanzé comum nestas fases do ciclo sexual (Savage-Rumbaugh *et alii*, 1978).

Alguns estudiosos têm sugerido que o bonobo seria o modelo mais adequado para investigações a respeito dos primeiros hominídeos. Isto porque algumas características do bonobo o aproximam do ser humano moderno e do *A. afarensis* - a sua maior tendência a se comunicar com os seus conspícuos, a sua sexualidade mais flexível, e a estrutura do seu corpo, especialmente a sua maior adaptação ao bipedismo e as suas formas mais gráceis (Zihlman, *et alii*, 1978). No entanto, outras características do bonobo o distanciam dos hominídeos - a menor diferença entre os sexos entre os bonobos, e o tamanho menor da mandíbula e dos dentes do bonobo em comparação com *A. afarensis* (Johnson, 1981; Susman, 1987). A falta de diferenças físicas entre machos e fêmeas no bonobo é especialmente problemática uma vez que (de acordo com Johnson e White, apud Leakey, 1981) as diferenças físicas entre os machos e as fêmeas de Australopitecos *afarensis* eram dramáticas - os machos pesavam entre 60% e 70% mais que as fêmeas. Não seria correto, então, imaginar que o bonobo fosse um "fóssil vivo", do antepassado comum dos hominídeos e dos macacos grandes. Para reconstruir este antepassado, precisamos recorrer a compósitos baseados em informações mais indiretas como comparações de vários primatas.

Gorilas (gorilla gorilla). Depois dos chimpanzés, o animal mais parecido geneticamente com o ser humano é o gorila, encontrado na parte central da

África. A liberdade de movimento entre agrupamentos de uma mesma comunidade, que caracteriza a vida social dos chimpanzés, parece estar ausente no gorila. Existe apenas um nível de agrupamento que poderia ser chamado de território, comunidade ou grupo. Os gorilas vivem em grupos-comunidades que variam de 2 a 20 indivíduos. Tipicamente este grupo consiste em um macho maduro de costas prateadas (a mudança de cor ocorre depois dos 12 anos), alguns machos mais novos (de costas ainda pretas), e algumas fêmeas adultas com os seus filhotes. Apenas o macho prateado tem acesso sexual às fêmeas adultas, e este macho parece ser o "líder" do grupo, uma vez que os outros membros do grupo seguem os seus movimentos. O macho de costas prateadas pode defender o grupo contra predadores (um exemplo aparece no filme *A Montanha dos Gorilas*). Nestes grupos os machos de costas pretas geralmente ficam na periferia do grupo, e não copulam com as fêmeas adultas, embora possam copular com as fêmeas ainda adolescentes (Richard, 1986).

As áreas de perambulação de grupos diferentes se sobrepõem, e as relações entre tais grupos variam de "amigáveis" a "hostis". Às vezes quando dois grupos se juntam, algumas fêmeas (especialmente aquelas que nunca tiveram filhos) se transferem de um grupo para outro. Diferente do caso do chimpanzé comum, estas transferências não são obrigatórias. Se um macho gorila sai do seu grupo, ele precisa perambular sozinho, não podendo se juntar a outra comunidade. É possível, no entanto, para um macho solitário de costas prateadas atacar um grupo, matar os filhotes, e sair com a mãe destes, estabelecendo, assim, seu próprio grupo (Richard, 1986).

Bem ao contrário do bonobo, o gorila raramente mantém relações sexuais. Há, também, no gorila um tabú de incesto muito acentuado no que se refere a relações sexuais com o pai, a mãe, ou os irmãos. É este tabú que talvez explique a convivência em alguns grupos de mais de um macho de costas prateadas com as suas respectivas fêmeas. Se a filha de um macho prateado continua a viver no seu grupo natal, ela não pode manter relações sexuais com o pai, e outro macho de costas prateadas pode adotá-la como parceira sexual. Estas relações entre parceiros sexuais são muito fiéis, uma vez que outros machos que não sejam o "marido" dificilmente conseguem manter relações sexuais com uma fêmea adulta. Os "casamentos" podem ser também muito duradouros. Uma relação que se manteve durante, no mínimo, 13 anos foi observada (Veit, 1982).

A estabilidade dos grupos de gorila, às vezes, se estende, também, às relações entre diferentes grupos, uma vez que dois machos de costas prateadas podem "trocar" as suas respectivas filhas (Veit, 1982).

Orangotangos (Pongo pygmaes). O orangotango de Borneo e Sumatra é o mais solitário dos homínídeos. Enquanto os chimpanzés passam mais de 25% do

seu tempo interagindo diretamente com outros chimpanzés, o orangotango tem sido observado interagindo com outros orangotangos apenas 1% do seu tempo. Os orangotangos passam mais de 81% do seu tempo sozinhos ou, no caso de orangotangos fêmeas, acompanhados apenas pelos filhotes. (Galdikas e Teleki, 1981).

As fêmeas entre os orangotangos se restringem às suas áreas de perambulação. Estas áreas se sobrepõem e, às vezes, duas ou mais fêmeas se encontram nestas áreas superpostas e passam a viajar juntas durante um ou dois dias. Geralmente, as fêmeas preferem perambular juntas com fêmeas que já conhecem desde a sua adolescência. Os machos adolescentes também viajam juntos, perambulando em áreas maiores, sem sinais de hostilidade entre eles, mesmo na presença de uma fêmea sexualmente receptiva. Mas os machos adultos se evitam, e os encontros são extremamente raros. Na presença de uma fêmea sexualmente receptiva, quando dois machos se encontram, eles brigam ferozmente. Parece que há dois tipos de machos adultos - os machos residentes, de os machos ambulantes. Os primeiros se restringem a um território do mesmo tamanho dos territórios das fêmeas, enquanto os outros perambulam por áreas maiores, talvez à procura de uma área vazia para se estabelecerem (Richard, 1986).

Embora os machos e as fêmeas geralmente se evitem, quando uma fêmea está no cio, um macho pode ficar com ela durante vários dias seguidos, se acasalando repetidas vezes com ela.

Siamangs e Gibões, (Hylobates). Os siamangs e os gibões são os hominídeos mais distantes, geneticamente, do ser humano. Têm sido identificadas, pelo menos, nove espécies diferentes de *Hylobates* distribuídas entre vários países e ilhas do sudeste Asiático, mas as suas formas de organização social parecem muito semelhantes. Os siamangs vivem em grupos compostos por um macho, uma fêmea e os filhotes, em territórios que não se sobrepõem. Os membros deste grupo passam o dia muito próximos uns dos outros e gritam para evitar contatos com grupos vizinhos. Um macho fica com a mesma fêmea durante muitos anos, sendo que num caso registrado o casal estava junto durante pelo menos 8 anos, só havendo a separação com a morte do macho. Ao chegar aos 8 ou 9 anos os jovens saem do território dos pais tentam estabelecer um território próprio, o macho gritando para atrair uma fêmea para a sua área (Richard, 1986).

A organização social dos gibões é muito parecida àquela dos siamangs, mas existem algumas diferenças importantes. Os gibões comem mais frutas do que os siamangs, que se alimentam de folhas. Isto, talvez, explique porque os gibões precisem ocupar territórios maiores, e se envolver em brigas maiores para

manter os seus territórios. Também, enquanto o pai entre os siamangs carrega os filhotes maiores e cata seus piolhos, o pai entre os gibões não demonstram tanta atenção aos filhotes. Pelo contrário, o filhote é tratado com mais hostilidade e incentivado mais cedo a sair do território natal (Chivers, 1979).

Organização social dos hominídeos sobreviventes e a evolução social humana. Quais as implicações destas diferentes formas de vida entre os hominídeos quanto à evolução da organização social humana, e em particular quanto ao esquema evolucionista de Morgan e Engels? Alguns autores têm citado a "promiscuidade" da fêmea do chimpanzé comum e a flexibilidade da sua organização social como evidências para uma etapa da evolução que consistia na "horda promíscua", tal como descreveram Morgan e Engels (Whitten, 1982; Melotti, 1981). Mas não existe nenhuma razão a priori para aceitar, como modelo para as primeiras etapas de evolução humana, o chimpanzé comum e não o bonobo, ou o próprio ser humano moderno. Geneticamente, somos todos igualmente distantes de nosso antepassado comum. Se houvesse um tipo de organização social que caracterizasse a todos ou a grande maioria dos nossos parentes biológicos, poderíamos, talvez, postular que a forma de organização social mais comum fosse a original, e que as formas excepcionais se desenvolvessem posteriormente.

Mas tal homogeneidade de organização social inexistente. Quando comparamos os diferentes hominídeos encontramos as diferentes "etapas" de organização social nas mais diversas espécies, sem que estas "etapas" tenham alguma coisa a ver com distância genética do ser humano, ou "primitivo" evolucionista. Os chimpanzés comuns têm algo parecido com a "horda promíscua". Os siamangs e os gibões possuem "monogamia". Os gorilas são basicamente "poliginíacos". Os bonobos são "promíscuos" com uma tendência para "poliginia", uma vez que a estabilidade dos seus agrupamentos menores permite menos contatos com diversos machos. E os orangotangos são muito solitários, juntando-se apenas quando a fêmea está no cio.

Para decifrar a evolução da organização social humana, não podemos simplesmente adotar um dos hominídeos como modelo, e tampouco tirar uma "média" as diferentes formas de organização social dos diferentes animais. Precisamos adotar outra tática.

PESQUISAS COMPARATIVAS SISTEMÁTICAS

Para que tenhamos uma idéia melhor de como teriam sido as primeiras formas de organização social dos primeiros hominídeos precisamos entender melhor os "porquês" das diferentes formas de organização social encontradas nos

mais diversos primatas. Vários pesquisadores têm feito estudos sistemáticos numa tentativa de "predizer" quais primatas possuem quais sistemas sociais. A maioria das pesquisas tem procurado correlações entre diferentes aspectos de organização social e diferentes aspectos físicos dos diferentes animais, ou diferenças no seu ambiente ou nas suas estratégias para procurar comida. Juntando estas correlações com informações que já possuímos sobre os primeiros hominídeos, podemos melhor especular sobre a organização social dos nossos antepassados.

Aspectos físicos de diferentes primatas e organização social. Vários pesquisadores têm procurado correlações entre os aparelhos reprodutivos de diferentes primatas e as suas formas de acasalamento. Um estudo (Harcourt, *et alii*, 1981) mostrou que nos primatas com testículos relativamente grandes (em comparação com o tamanho do corpo) existe uma probabilidade muito maior de ter um sistema "promíscuo" de acasalamento, no qual uma fêmea no cio copula com vários machos. Nas espécies onde os machos possuem testículos relativamente pequenos, há maior probabilidade de ter sistemas de acasalamento "monogâmicos" ou "poliginíacos", nos quais uma fêmea no cio copula com apenas um macho. Esta correlação se explica pelo fato dos testículos relativamente maiores poderem produzir mais esperma. Onde apenas um macho copula com a fêmea, não há necessidade do macho produzir um excesso de esperma para fertilizar a fêmea. Do outro lado, onde vários machos copulam com a mesma fêmea, a concorrência dos diferentes espermas faz com que os machos que produzem mais esperma possam passar os seus genes para o futuro, enquanto os machos que produzem menos esperma não consigam fertilizar a fêmea. Os hominídeos se enquadram dentro desta correlação geral: os testículos são relativamente pequenos nas espécies com uma predominância de "monogamia" ou "poliginia" (em torno de 40,5 gramas para o ser humano, 29,6 gramas para o gorila, 5 a 6 gramas para os gibões e siamangs, e 35,3 gramas para o orangotango). Os testículos são bem maiores no chimpanzé comum (118,8 gramas em média). Infelizmente, não sabemos do tamanho dos testículos dos Australopitecos.

Outra variação importante nos aparelhos reprodutivos de diferentes primatas refere-se à inchação da vagina da fêmea durante o cio. Em alguns primatas, como as chimpanzés, esta inchação é muito marcada, enquanto em outros — como o orangotango, esta inchação inexistente, e é quase impossível perceber se uma fêmea está ou não no cio. Como no caso dos testículos pesados, esta inchação está associada a sistemas de acasalamento nos quais as fêmeas copulam com vários machos (Hrady, 1983). Esta correlação tem sido explicada em termos das estratégias das fêmeas para garantir a saúde dos seus filhotes. Onde as fêmeas copulam com apenas um macho, não é vantajoso para a fêmea anunciar que está sexualmente receptiva. O macho que a acompanha saberá que ela está no

cio e poderá fertilizá-la. Nas espécies onde as fêmeas copulam com vários machos, é necessário anunciar o cio para poder copular com todos. Desta maneira, os machos não podem saber se os filhotes são deles ou não, e deixarão os filhotes em paz. Em contrapartida, um macho que deixa de copular é um perigo para os filhotes de uma fêmea, pois é comum tais machos matarem os filhotes para poder fertilizar a mãe com seu próprio esperma. Alguns autores têm especulado sobre as implicações da "perda" desta inchação na fêmea humana, mas acredito que estas especulações são prematuras. Não temos nenhuma evidência de que os nossos antepassados tivessem tido alguma vez tais inchações, e não há porquê falar da "perda" de uma coisa que nunca existiu. O registro fóssil não permite tirar conclusões a respeito do cio dos diferentes australopitecos e não há razão para pressupor que o nosso antepassado comum tivesse sido mais parecido com os chimpanzés do que com o *homo sapiens* neste aspecto.

Outra correlação entre aspectos físicos de um animal e sua organização social nos ajuda a tirar conclusões mais sólidas a respeito da vida social dos primeiros hominídeos. Trata-se da correlação entre maiores diferenças de tamanho entre machos e fêmeas, e uma tendência para a poliginia (Hrady, 1983). Esta correlação se explica pelo fato dos machos normalmente precisarem brigar para adquirir um "harem" nas espécies com "poliginia". Quanto maior um macho, maior as suas chances de vitórias nestas brigas. Neste caso a seleção natural levaria a um tamanho relativamente maior no macho, mas não na fêmea. Como há evidência de que o *australopitecos afarensis* tivesse sido muito dimórfico sexualmente, isto sugere que este hominídeo tivesse praticado poliginia. Como o *a. afarensis* é a espécie mais próxima do antepassado comum dos chimpanzés e do ser humano moderno, poderíamos pressupor que este antepassado comum fosse parecido com *a. afarensis*. Neste caso, a maior "promiscuidade" do chimpanzé teria evoluído posteriormente à separação dos hominídeos e dos chimpanzés. Também, a evolução de testículos relativamente maiores e de vaginas mais inchadas nestes animais teriam sido posteriores à esta separação. Como os gorilas também praticam "poliginia", são muito dimórficos sexualmente, e têm os testículos relativamente pequenos, parece provável que o antepassado comum do chimpanzé e do ser humano fosse parecido com o antepassado do gorila, uma vez que a separação teria se dado pouco anteriormente.

Também o tamanho geral de um primata (macho e fêmea) é indicativo de certos aspectos da sua vida. Primeiro, os primatas noturnos são geralmente menores em tamanho do que os primatas diurnos (Ember e Ember, 1987). Isto talvez se explique pela maior facilidade que estes animais têm de se esconder dos predadores em vez de lutar contra eles. Neste caso convém ser pequeno para fazer pouco barulho, uma vez que o barulho poderia avisar os predadores da presença do animal escondido na noite. Animais diurnos não podem se esconder

tão facilmente e precisam se proteger contra estes predadores. Assim precisam ser maiores de tamanho. Também, entre os primatas diurnos, aqueles que vivem nas árvores são geralmente menores que aqueles que passam mais tempo no chão (Ember e Ember, 1987). Animais grandes simplesmente correm maiores riscos de cair de galhos quebrados. Os hominídeos são todos relativamente grandes e são todos diurnos. Os menores de tamanho (os gibões, os siamangs e o orangotango) passam a maior parte do seu tempo nas árvores (Susman, 1987). Os maiores de tamanho (o gorila e o homo sapiens) só raramente sobem nas árvores, e os de tamanho médio (os chimpanzés) passam parte do seu tempo nas árvores e parte no chão. O macho do Australopiteco afarensis era mais ou menos do tamanho do chimpanzé comum, mas a fêmea era bem menor. Isto junto com a morfologia dos fósseis sugere que A. afarensis tivesse passado parte do seu tempo nas árvores.

Meio ambiente, regime alimentar e organização social. Podemos tirar algumas conclusões provisórias a respeito dos primeiros hominídeos a partir de correlações entre diferentes estratégias de conseguir comida e formas de organização social. Estudos do uso dos dentes dos diferentes Australopitecos sugerem que estes hominídeos todos dependiam principalmente de alimentos vegetais (Ember e Ember, 1987), provavelmente de frutas como no caso do chimpanzé (Leakey, 1981). Entre espécies de primatas relacionadas entre si, são os animais que comem frutas os que geralmente vivem em grupos maiores (Richard, 1986). Isto se explica pelo fato das frutas geralmente serem encontradas em grandes quantidades de forma mais imprevisível. Neste caso é mais vantajoso grupos de animais se cooperarem para descobrir a localização destas frutas. Quando se depende de folhas, há menos necessidade de formar grupos grandes, pois a localização de comida é geralmente mais previsível. Em vez de formar grupos grandes, é mais vantajoso para o indivíduo tentar defender um território para si e para seu parceiro, especialmente onde a densidade populacional é alta (Richard, 1986). São nas espécies com territorialidade, mas com uma densidade populacional um pouco menor, que se encontram sistemas de acasalamento monogâmicos (Richard, 1986). Entre os hominídeos são justamente os folívoros (gibões e siamangs) que vivem em grupos pequenos e que são "monogâmicos". Todos os outros vivem em outros agrupamentos e possuem outras formas de acasalamento. Há boas razões, então, para acreditar que os Australopitecos tivessem vivido em grupos maiores (temos a evidência direta disto de toda maneira), e que não tivessem praticado a monogamia.

As formas de alimentação dos diferentes primatas também estão relacionadas à diferenças nas maneiras em que os pais cuidam dos filhotes. Vários pesquisadores têm investigado a questão de "mães substitutas". É comum em muitos macacos as fêmeas "raptarem" os filhotes de outras. Diversos pesquisadores têm tentado explicar por que as fêmeas raptariam os filhotes dos outros. Uma pesquisa sobre o macaco rhesus notou que as fêmeas com filhos

geralmente têm um *status* maior dentro da comunidade e que são geralmente as fêmeas não-lactantes que raptam os filhotes das outras. Sugeriu-se que o rapto propiciaria treino de maternidade a estas fêmeas, e que aumentariam as chances de sobrevivência dos filhotes (em caso da morte da mãe biológica), além de facilitar a coesão do grupo social (Guerra, s.d.).

Outros pesquisadores têm questionado estas explicações ao salientar que as mães substitutas muitas vezes abusam dos filhotes raptados, e que existe maior probabilidade de um filhote raptado morrer do que um filho não-raptado. Outras pesquisas com macacos rhesus mostraram que geralmente uma mãe só permite que outra fêmea fique com o seu filhote se a mãe substituta possui um *status* inferior ao da mãe biológica. Neste caso, é mais fácil a mãe biológica conseguir trazer o seu filhote de volta (McKenna, 1979). Pesquisas com babuínos mostram que são as mães com um *status* maior que permitem que as outras fêmeas fiquem com os seus filhotes (Luft e Altmann, 1982), o que sugere que a utilização de uma mãe substituta só aumentaria as chances de sobrevivência dos filhotes das mães biológicas que possuem um *status* alto. Com base nestas observações, McKenna (1979) argumentou que a frequência de mães substitutas estaria relacionada ao grau de hierarquia entre as fêmeas num grupo, e mostrou, com efeito, que entre os macacos do velho mundo, é entre os que possuem menos diferenças de *status* entre as fêmeas que se encontra a maior probabilidade de mães substitutas. Isto se explica pela maior facilidade que as mães destes macacos teriam em recuperar os seus filhotes emprestados. Uma das conseqüências da utilização de mães substitutas seria um sistema de parentesco menos "matrilinear", uma vez que os filhos estabeleceriam contato e amizades com um grupo de animais que ia além dos irmãos. O grau de hierarquização entre as fêmeas por sua vez seria relacionado ao grau de concorrência entre elas para fontes de comida. Onde há maior concorrência (por exemplo, entre animais que comem frutas) haveria mais hierarquias de *status* feminino, e a formação de "matrilinhagens". Onde há menos concorrência (por exemplo, entre folívoros) haveria mais igualdade de *status*, e menor tendência matrilinear. Com base nestas relações, poderíamos postular que os primeiros Australopitecos (que dependiam mais de frutas) tivessem tido bastante concorrência para comida e que tivessem tido desigualdades entre as fêmeas, pouca utilização de mães substitutas, e relações sociais baseadas em grupos de irmãos em vez de grupos de parentes mais distantes ou grupos de não-parentes.

A questão dos cuidados paternos também tem sido relacionada às fontes de comida de diferentes animais. Uma comparação de duas espécies de macacos capuchinos é muito sugestiva a respeito. O macho do capuchino marrom participa ativamente na proteção dos seus filhotes, principalmente quando pai e filhos estão comendo frutas numa árvore. Esta proteção inclui tanto a proteção contra outros capuchinos marrons, como contra predadores, e tanto é que os

jovens preferem ficar com o pai em vez de ficar com a mãe. As fêmeas nesta espécie fazem grandes esforços para se acasalar com os machos dominantes, pois isto garante maior proteção aos seus filhos. O capuchino de frente branca é diferente. Nesta espécie há maior cooperação entre os machos de um grupo. Estes cooperam entre si, mas não protegem os filhotes do grupo, nem contra predadores, nem contra outros capuchinos de frente branca. As fêmeas desta espécie se acasalam com vários machos, e não há como saber quais filhotes são de quais machos. Esta diferença de comportamento tem sido relacionada a diferenças nos alimentos utilizados pelas duas espécies. Enquanto o capuchino de frente branca depende de frutas mais imprevisíveis, o capuchino marrom come uma diversidade maior de alimentos, podendo utilizar frutas e sementes mais duras. Os capuchinos de frente branca precisam cooperar para encontrar e aproveitar as frutas, enquanto os capuchinos marrons podem dispensar esta cooperação para explorar alimentos mais previsíveis. Dispensando a cooperação entre conspecíficos, podem mais facilmente privilegiar os seus próprios filhos. (Janson, 1986).

As implicações desta comparação para os primeiros hominídeos não são claras. Uma revisão dos cuidados paternos entre os diferentes hominídeos demonstra a complexidade da questão. Enquanto os machos siamangs ajudam bastante no cuidar dos filhos, isto não é o caso dos gibões, embora as duas famílias sejam folívoras e monogâmicas. O orangotango tem pouco a ver com os filhotes. O macho do chimpanzé comum às vezes demonstra um pouco de curiosidade quanto aos filhotes do grupo, mas raramente consegue interagir com eles. Os machos entre os bonobos, às vezes, catam piolhos dos filhotes. Entre os gorilas os pais chegam a "adotar" filhos. Estas diferenças não parecem ter muito a ver com a alimentação (frutas vs. folhas), embora possa haver uma tendência para os machos com paternidade mais certa (gorilas, siamangs) cuidarem mais dos filhotes, e uma tendência para os machos com paternidade menos certa (chimpanzés comuns) ignorarem os filhos. Os casos dos gibões e dos orangotangos ficariam como excessões. Evidentemente, seria necessário repensar a questão para se ter uma resposta mais definitiva sobre a questão dos primeiros hominídeos. No entanto, se aceitamos que estes hominídeos praticassem a poliginia, poderíamos arriscar um palpite de que os pais tivessem tido um papel importante no cuidado e proteção dos filhos.

CONCLUSÕES

Tentei, neste trabalho, juntar informações de várias fontes para especular sobre a evolução da organização social humana. Estas evidências não parecem apoiar o argumento de Morgan e Engels sobre uma evolução social humana que teria começado com uma "horda promíscua", para depois passar para "casamento

grupal", "poliginia" e finalmente "monogamia". O problema principal deste esquema talvez não esteja nos detalhes de como teria sido a vida dos primeiros hominídeos, mas um problema conceitual — na realidade uma má compreensão dos processos de evolução. Morgan e Engels acreditavam num esquema de evolução rotulado hoje "unilinear", no qual todos os seres vivos e extintos poderiam ser colocados numa única linha que ia do mais simples ao mais complexo, do menos evoluído para o mais evoluído. Esta idéia de uma ordem natural na natureza provém de um esquema que predata as teorias de Darwin - a doutrina da *Scala Naturae*, que remonta à Idade Média. Hoje, fica claro que as diferenças entre os animais não podem ser reduzidas a uma simples questão de "grau de evolução".

No caso da organização social dos hominídeos, o erro da idéia de evolução unilinear é colocado em evidência. De um mesmo antepassado comum a evolução traçou percursos bem diferentes no ser humano moderno, no chimpanzé comum, no bonobo, no gorila, no orangotango e nos siamangs e gibões. Alguns se tornaram mais "monogâmicos", outros mais "poliginíacos", e outros ainda mais "promíscuos". O estudo das diferentes formas de organização social nos diferentes primatas como um todo, reforça ainda mais a importância de se abandonar a idéia de uma evolução unilinear. Espécies recém separadas (como os diferentes capuchinos, ou macaques) possuem formas de organização social radicalmente diferentes e que, em muitos aspectos, se aproximam mais a outras espécies geneticamente mais distantes. Primatólogos e etólogos em geral têm sido forçados a orientar as suas pesquisas para questões de adaptação biológica e comportamental que focalizam mais a questão de adaptações "paralelas" a ambientes, formas de alimentação, problemas de predadores e sistemas de acasalamento semelhantes. Esta ênfase na comparação tem se mostrado muito rica no que se refere à produção de novas idéias e novas informações empíricas.

Como tentei mostrar aqui, são nas comparações com outros animais que podemos tirar conclusões mais sólidas a respeito da vida social dos primeiros hominídeos. Se precisamos apostar sobre como teria sido a vida destes hominídeos, sugiro que tivessem tendência a morar em grupos relativamente grandes, baseados em grupos de irmãos, com um sistema de acasalamento basicamente poliginíaco, e onde os pais tivessem participado no cuidar dos filhos. Estas conclusões são muito provisórias, uma vez que as nossas informações são muito indiretas e precárias. No entanto, acredito que são as mais razoáveis, dadas as informações que possuímos atualmente. Futuras análises de fósseis poderão ajudar em parte a esclarecer estas questões, mas acredito que a maior fonte de informações continuará a ser a comparação de dados provenientes de nossos parentes biológicos mais próximos, e, em particular, pesquisas sistemáticas que explicam os "porquês" destas diferenças.

NOTAS

(1)— O termo homínídeo refere-se à família biológica que inclui as diferentes espécies de Australopitecos e de Homos já extintas, e o ser humano moderno.

(2)— O termo homínídeo refere-se ao grupo que inclui o ser humano, os macacos grandes, os gibões e siamangs.

BIBLIOGRAFIA

- BADRIAN, A. and BADRIAN N., "Social Organization of Pan paniscus in the Lomako Forest, Zaire", In: SUSMAN, R. (Ed.). *The Pygmy Chimpanzee: Evolutionary Biology and Behavior*. New York, Plenum Press, 325-346. 1984.
- BICKERTON, D. "Creole Languages". *Scientific American* 249(1): 116-122. 1985.
- CHIVERS, D. J. "The Siamang and the Gibbon in the Malay Peninsular". In: SUSSMAN, R. W. (Ed.). *Primate Ecology: Problem-Oriented Field Studies*. New York, John Wiley & Sons, 285-321. 1979.
- EMBER, C. R. e EMBER, M. *Anthropology*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall. 1987.
- ENGELS, F. *Origin of the Family, Private Property and the State*, Ernest Untermann, trans. Moscow, Foreign Languages Publishing House. 1954. (Originalmente 1884).
- FRIED, M. *The Evolution of Political Society: An Essay Political Anthropology*. New York, Random House. 1967.
- FROEHLICH, J. W. "Continuity between Primate Communication and Human Speech?" *Journal of Anthropological Research* 40(4): 597-602. 1985.
- GALDIKAS, B.M.F. e TELEKI, G. "Variations in Subsistence Activities of Female and Male Pongids: New Perspectives on the Origins of Hominid Labor Division". *Current Anthropology* 22(3): 241-247. 1981.
- GARDNER, R. A. e GARDNER, B. T. "Teaching Sign Language to a Chimpanzee". *Science* 165: 664-72. 1969.
- GEIST, V. "Neanderthal the Hunter". *Natural History* 90(1): 26-36. 1981.
- GHIGLIERI, M.P. "The Social Ecology of Chimpanzees". *Scientific American* 252(6): 84-91. 1985.
- GRUBER, A. "A functional definition of primate tool-making". *Man* 4: 573-79. 1969.
- GUERRA, R.F. "Infant Kidnapping in Rhesus Monkeys (*macaca mulatta*)". Depto. de Biologia, Rio de Janeiro, Instituto Oswaldo Cruz, Fiocruz. S.d.
- HARCOURT, A.H, HARVEY, P.H., LARSON, S.G. e SHORT, R.V. "Testis Weight, Body Weight, and Breeding System in Primates". *Nature* 293(3): 55-57. 1981.
- HASEGAWA, T. HIRAIWA, M., NISHIDA, T. e TAKASAKI, H. "New Evidence on Scavenging Behavior in Wild Chimpanzees". *Current Anthropology* 24(2): 231. 1983.
- HRDY, S.B. "Heat Loss". *Science* 83 4(8): 73-78. 1983.
- JANSON, C.H., "Capuchin Counterpoint". *Natural History* 95(2): 44-53. 1986.
- JOHNSON, S. C. "Bonobos: Generalized Hominid Prototypes or Specialized Insular Dwarfs". In: *Current Anthropology* 22(4): 363-375. 1981.

- KITAHARA-FRISCH, J. "Apes and the Making of Stone Tools". *Current Anthropology* 21(3): 359. 1980.
- KLUCKHOHN, C. *Mirror for Man*. New York, McGraw-Hill. 1949.
- KOOP, B. F., GOODMAN, M., XU, P., CHAN, K e SLIGHTOM, J. L. "Primate n-globin DNA sequences and man's place among the great apes". *Nature* 319: 234-237. 1986.
- LA BARRE, W. *The Human Animal*. Chicago, The University of Chicago press. 1954.
- LAITMAN, J. T. "The Anatomy of Human Speech". *Natural History* 93(8): 20-26. 1984.
- LAWICK-GOODALL, J. van. *In the Shadow of Man*. New York, Dell. 1971.
- LEAKEY, R. E. *A Evolução da Humanidade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília. 1981.
- LEIBOWITZ, L. *Females, Males, Families: A Biosocial Approach*. North Scituate, Mass, Duxbury. 1978.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris, Presses Universitaires de France. 1949.
- LIEBERMAN, P. "More on Hominid Evolution, Speech and Language". *Current Anthropology* 18(3): 550-551. 1977.
- LINTON R. *The Study of Man*. New York, Appleton Century, 1954.
- LUCHTERHAND, K. "On Early Hominid Plant Food Niches". *Current Anthropology* 23(2): 211-218. 1982.
- LUFT, J. e ALTMANN, J. "Mother Baboon". *Natural History* 91(9): 31-39. 1982.
- MATSUZAWA, T. "Use of Numbers by a Chimpanzee". *Nature* 318(May): 57-59. 1985.
- MCKENNA, J. J. "The Evolution of Allomothering Behavior Among Colobine Monkeys: Function and Opportunism in Evolution". *American Anthropologist* 81: 818-840. 1979.
- MELOTTI, Umberto. "Toward a New Theory of the Origin of the Family". *Current Anthropology* 22(6): 625-638. 1981.
- MORGAN, L. H. *Ancient Society*. New York, Holt. 1877.
- NISHIDA, T. e UEHARA, S. "Chimpanzees, Tools, and Termites: Another Example from Tanzania". *Current Anthoropology* 21(5): 671-672. 1980.
- PILBEAM, D. "Distinguished Lecture: Hominoid Evolution and Hominoid Origins". *American Antropologist* 88: 295-312. 1986.
- PREMACK, A. J., e PREMACK, D. "Teaching Language to an Ape". *Scientific American* (October) p. 92-99. 1972.
- RENSCH, B. "Play and Art in Apes and Monkeys". In: MANTAGNA, W. (Ed.) *Symposia of the Fourth International Congress of Primatology*, 1. Portland, Oregon, p. 102-123. 1972.
- RICHARD, A. F. *Primates in Nature*. New York, W.H. Freeman and Company. 1986.
- SAVAGE-RUMBAUGH, E. S. "Comentário". *Current Anthropology* 22(3): 252. 1981.
- SAVAGE-RUMBAUGH, E.S., e WILKERSON, B.J. "Socio-Sexual Behavior in *Pan paniscus* and *Pan troglodytes*: A Comparative Study". *Journal of Human Evolution* 7: 327-344. 1978.
- SAVAGE-RUMBAUGH, E. S., WILKERSON, B. J. e BAKEMAN, R. "Spontaneous Gestural Communication among conspecifics in the Pygmy Chimpanzee (*Pan paniscus*)". In: BOURNE, B. (Ed.). *Progress in Ape Research*. New York, Academic Press, 97-116. 1977.
- SHIPMAN, P. "Scavenger Hunt". In: *Natural History* 93(4) 20-27. 1984.

- SHIPMAN, P. "Scavenging or Hunting in Early Hominids: Theoretical Framework and Tests". *American Anthropologist* 88:27-43. 1986.
- SUSMAN, R. L. "Acrobatic Pygmy Chimpanzees". *Natural History* 89(9): 32-39. 1980.
- SUSMAN, R. L. "Pygmy Chimpanzees and Common Chimpanzees: Models for the Behavioral Ecology of the Earliest Hominids". In: W. KINSEY. (Ed.), *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, Albany, SUNY Press. 1987.
- SUSMAN, R. L. "Pygmy Chimpanzees and Common Chimpanzees: Models for the Behavioral Ecology of the Earliest Hominids". In: KINSEY. W. (Ed.). *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, Albany, SUNY Press. 1987.
- THOMPSON-HANDLER, N., MALENKY, R.K. e BADRIAN, N. "Sexual Behavior of *Pan paniscus* under Natural Conditions in the Lomako Forest, Equateur, Zaire". In: SUSMAN, R. (Ed.). *The Pygmy Chimpanzee: Evolutionary Biology and Behavior*. New York, Plenum Press, 347-368. 1984.
- TRINKAUS, E. "Hard Times among the Neandertals". *Natural History* 87(10). 1979.
- VEIT, P. G. "Gorilla Society". *Natural History* 91(3): 48-58. 1982.
- WHITTEN, R.G., "Hominid Promiscuity and the Sexual Life of Proto-Savages: Did *Australopithecus* Swing?" *Current Anthropology* 23(1): 99-100. 1982.
- ZIHLMAN, A.L., CRONIN, J.E., CRAMER, D. L., SARICH, V.M. "Pygmy Chimpanzee as a Possible Prototype for the Common Ancestor of Humans, Chimpanzees and Gorillas". *Nature* 275, 744-746. 1978.

COMUNICAÇÕES

CARTAS DE CURT NIMUENDAJÚ A CARLOS ESTÊVÃO DE OLIVEIRA

Mais de quarenta anos após a morte de Curt Nimuendajú vêm à tona materiais novos para o estudo de sua obra, sua vida e personalidade. O mesmo Museu Paulista onde então Curt Unkel iniciou a sua carreira de pesquisador¹, recebeu como doação 98 cartas suas endereçadas a Carlos Estêvão de Oliveira. Trata-se de uma correspondência que se estende de 1923 a 1943. Estes documentos foram confiados ao Professor Egon Schaden por Lygia Estêvão de Oliveira, filha do destinatário, "com o pedido expresso de fazê-los chegar ao lugar em que (...) tivessem a melhor salvaguarda e estivessem à disposição dos estudiosos"². E o Professor Schaden houve por bem encaminhar o precioso material ao Museu Paulista que, através de dois membros da Equipe Técnico Científica de Etnologia, vem noticiar a sua existência.

Carlos Estêvão de Oliveira (Olinda, 30.4.1880 - Fortaleza, 5.6.1946), ocupou a partir de 1908 vários cargos públicos no estado do Pará: Promotor Público em Alenquer, Delegado de Polícia, Consultor Jurídico das Obras Públicas e delegado regional de Fiscalização bancária em Belém. Paralelamente, desenvolvia investigações sobre a ornitologia e a etnografia da região amazônica. Contudo, foi ao assumir a Direção do Museu Paraense Emílio Goeldi, 1930, que seu nome alcançou a devida fama. Dedicando-se integralmente à solução dos problemas desta instituição, conseguiu arrancá-la da bancarrota científico-administrativa na qual se encontrava, não só restituindo-lhe o reconhecimento internacional mas, também, encetando a criação de novos serviços e incrementando os acervos botânico, zoológico, arqueológico e etnográfico.

Notável colecionista, Carlos Estêvão legou ao Museu do Estado de Pernambuco sua coleção particular iniciada em 1907 e integrada por 3.198 ítems. Segundo Cunha, 844 dos exemplares são de natureza etnográfica, mas a tônica desse acervo recai sobre materiais arqueológicos, "com real destaque para a cerâmica de Marajó da Fase Marajoara (...). Na cerâmica de Santarém, salientam-se os famosos 'cachimbos', ricamente trabalhados com desenhos em alto relevo". (Cunha 1980: 163). Nimuendajú certamente contribuiu de modo decisivo para sua formação, pois são freqüentes nas cartas os dados relativos a artefatos arqueológicos enviados ao correspondente. E em seu artigo de 1930 sobre os Apinagé,

Carlos Estevão assinala os objetos de sua coleção recolhidos pelo pesquisador. Amigo pessoal de Nimuendajú, subsidiou por inúmeras vezes suas expedições, em especial as viagens direcionadas à prospecção de artefatos pré-históricos. Em outras ocasiões atuou como intermediário entre o pesquisador e instituições diversas, socorrendo-o prontamente quando o auxílio financeiro destas era insuficiente.

Em setembro de 1926, Carlos Estêvão manteve intenso contato com quatro Apinagé da aldeia de Bacaba que permaneceram em Belém durante 33 dias. "E, durante esse tempo, à noite, nos dias de afazeres, e, de dia, nos domingos e feriados, quando eu não estava com eles na casa em que se hospedaram, eles estavam commigo em nossa casa. Por isso, pude, atravez das suas informações, organizar o presente trabalho". Ou seja, o artigo "Os Apinagé do Alto Tocantins. Costumes, crenças, artes, lendas contos e vocabulário". (Boletim do Museu Nacional, VI, N. 2, Rio de Janeiro, 1930: 61-110). Um dos textos míticos apresentados neste trabalho foi reproduzido no ano seguinte na Revista do Museu Paulista, sob o título "Uma lenda tapuya dos Apinagé do Alto Tocantins".

A par da arqueologia do Amazonas, a etnografia do Nordeste constituía um dos temas de predileção de Carlos Estêvão. Conforme relata na conferência pronunciada no Museu Nacional em 1937, realizou duas pesquisas de campo entre remanescentes indígenas daquela região: uma em princípio de 1935 e a segunda, de dois meses de duração, em 1937 (OLIVEIRA, 1938-1941:156-180). Dos materiais reunidos nestas temporadas, forneceu a Pompeu Sobrinho vocabulários indígenas para o seu artigo "Línguas tapuias desconhecidas do nordeste". Encontra-se, ainda, na série antiga da revista do Museu Paulista, um comentário ao trabalho de Mário Melo sobre os Carnijó de Águas Belas.

Com o propósito de fornecer à comunidade científica uma idéia do conteúdo desta documentação - enquanto se prepara a sua publicação integral - apresentamos rápidos resumos das cartas, dispostas em ordem cronológica e especificando local de origem e outros detalhes de interesse. Quanto à ordem contextual, procuramos salientar os aspectos mais abrangentes retratados pelo autor. Vale a pena, no entanto, chamar a atenção do leitor para a dificuldade inerente ao trabalho com material inédito de Nimuendajú, material este ainda em estado bruto, e portanto, capaz de levar a interpretações dúbias, tão detestadas pelo sábio. Por outro lado, justificando o risco, oferece-se a rara oportunidade de contemplar material de tamanha densidade, fato que Robert Lowie explicitou da seguinte forma: "When I asked him a simple question, I received practically a master's thesis in reply". (Lowie, 1959:121). Corroborando essa idéia, tem razão Selma Erlich ao afirmar que: "Suas cartas (...) retratam vivamente as condições humanas e materiais sob as quais realizava suas pesquisas, além do rigor de sua autocrítica". (Erlich, 1970: 189).

1.

1923, 20 de Abril

Santarém. Datilografada. 1 página.

Preparativos da viagem ao rio São Manuel (atual Teles Pires), em companhia do Cel. Barreto. Informa sobre a coleta de material arqueológico nas ruas de Santarém e num "sítio de frades", São José, a uns 20 km ao sul da cidade.

2.

1923, 25 de Abril

Santarém. Datilografa. 1 página.

Prestes a embarcar no "Rio Yaco", responde rapidamente algumas perguntas do correspondente sobre a localização de etnias situadas entre o rio Napo e a Cordilheira Andina, marcando o nome das tribos num "mappazinho".

3.

1923, 12 de Maio

Vila Braga. Datilografada. 1 página.

Desiste da visita aos Munduruku e Apiaká no alto Tapajós, em razão de avaria nas lanchas do Cel. Barreto e da miséria reinante em Goyana e Pimentel, no curso médio. "Portanto abandonei o plano de subida, preferindo fazer um estudo mais prolongado dos Maué e da archeologia do baixo tapajoz".

4.

1923, 24 de Maio

Vila Braga. Datilografia. 1 página.

Preparativos para a expedição aos Mauhé. Pretende contratá-los para levá-lo de volta a Parintins, mas obtém a informação de que terá de pagar pela construção de uma ubá e solicita um adiantamento ao correspondente. "Se eu consigo fazer a descida para parintins o meu levantamento do caminho, por terra e por água será um documento de algum interesse para a célebre questão de limites entre Pará e Amazonas".

5.

1923, 2 de Julho

Santarém. Datilografada. 2 páginas.

De volta dos Mauhés, onde permaneceu por um mês, lamenta o fracasso da expedição no que concerne à coleta de material etnográfico. Por outro lado, procedeu ao levantamento das regiões entre os rios Mariacuã - "me demorando nas pequenas e pobres malocas espalhadas nas suas margens" -, Mampurú e logo Uaicurapá (ainda não registrados cartograficamente), saindo pelo Paraná do Ramos perto de Santarém. Em post-scriptum, refere-se à correspondência com Rivet e Nordenskiöld a respeito de seu artigo sobre os Parintintin, a sair no Journal de la Société des Américanistes.

6.

1923, 22 de Julho

Santarém. Datilografada. 1 página.

Entre 10 e 21 do mês realizou prospecções arqueológicas na zona de Alter do Chão, informando de seus resultados negativos e propondo-se a seguir, a 26, para Lago Grande de Vila Franca em busca de uma muiraquitã.

7.

1923, 26 de Outubro.

Amapá. Manuscrita. 4 páginas.

Relatório sobre prospecções arqueológicas na região do Oyapoque (foz do Coanãny), onde permaneceu 39 dias, pesquisando em Monte Maye, Calcoene, Mayacaré. Menciona "pedras infincadas" e igaçabas. Informa também de seus planos para prospecções numa necrópole em Chaves, e nas ilhas Mexiana e Caviana.

8.

1923, 1 de Novembro

Amapá. Manuscrita. 2 páginas.

Preparativos para uma expedição à Ilha de Marajó: Chaves, Ilhas de Santa Catarina, Mexiana e Caviana.

9.

1923, 5 de Dezembro

Arapixy. Manuscrita. 1 página.

Encontra-se desde 19 de novembro no município de Chaves e confessa sua frustração na tentativa de proceder a escavações arqueológicas: sucessivamente, em toda a região, é-lhe negada a licença para trabalhar os sítios.

10.

1923, 12 de Dezembro

Chaves. Manuscrita. 2 páginas.

Carta com o mesmo teor da antecedente, enviada através de outro portador.

11.

1924, 23 de Abril

Santarém. Datilografada. 1 página.

Descreve a viagem de sete semanas pelo triângulo formado por Santarém, Óbidos e Alenquer e registra o parco material arqueológico coletado. Menciona a intenção de visitar Monte Alegre e vizinhanças, além de uma viagem posterior a Caviana e aos Palikur.

12.

1924, 13 de Maio

Monte Alegre. Datilografada. 1 página.

Comunica os planos imediatos para a volta a Belém, bem como o abandono da viagem ao Cuçary e Curuá.

13.

1924, 29 de Agosto e 3 de Setembro

Pracutuba - Caviana. Manuscrita. 4 páginas.

Chegou a Caviana no dia 25 de julho e até 9 de agosto ficou no igarapé Pacajá, recolhendo materiais arqueológicos que atribui aos Aruã. A 14 de agosto chega a Pracutuba e faz algumas prospecções, apesar das dificuldades: "Na Prainha me negaram a licença, e do Rebordello me mandaram previamente avizar que me dariam uma surra si eu lá fosse com parte de querer tirar igaçabas". Descreve o resultado de escavações em cemitérios indígenas (Pacajá, Macatuba e Prainha).

14.

1924, 23 de Setembro

Chaves. Manuscrita. 3 páginas.

Relata o resultado de cinco dias de escavações no sítio arqueológico de Rebordello, onde, "contra toda a, expectativa, fui bem recebido".

15.

1924, 18 de Dezembro

Santarém. Datilografada. 1 página.

Descrição dos três "ídolos" e outras peças e das condições em que foram obtidas, além do anúncio da partida para as barreiras do Cuçary.

16.

1924, 25 de Dezembro

Santarém. Datilografada. 1 página.

"Croquis da viagem de Santarém ao Cuçary" de próprio punho. Resultados das prospecções nas "terras pretas", no rio Curuá e no Lago da Boa Vista na região do Cuçari.

17.

1925, 2 de Janeiro

Santarém. Datilografada. 1 página.

Demora-se no local para tratar da saúde antes de seguir para Samaúma. Comenta a tradução que fez para o correspondente dos capítulos gerais de Amerika, de Walter Krickeberg, obra editada por Georg Buschan na série Illustrierte Volker. Lamenta a situação do SPI e critica lei em tramitação no Congresso, que delega aos governos estaduais as inspetorias e parte do orçamento a elas destinadas.

18.

1925, 18 de Janeiro

Santarém. Datilografada. 1 página.

Trata-se de alguns acertos financeiros com Nordenskiöld, e menciona as impressões deste último acerca da cerâmica de Santarém.

19.

1925, 1 de Maio

Ponta dos Índios, Oiapoque. Datilografada. 1 página.

Comunica sua próxima partida para a região do Arucaua em investigações etnográficas.

20.

1925, 12 de Maio

Fazenda Tipock, rio Arucaua. Datilografada. 1 página.

Relato da viagem ao Arucaua e primeiras impressões dos Palikur, descrevendo, também, algumas peças que recebeu destes índios. Comunica sua intenção de realizar prospecções na área e de visitar os índios do rio Uaçá.

21.

1925, 23 de Maio

Arucaua. Datilografada. 1 página.

Estada entre os Palikur com destaque para o ritual, formas de sepultamento e coleta de material etnográfico. Refere-se novamente à planejada viagem ao Uaçá, para visitar os descendente dos Aruã. Menciona o envio de negativos relacionados à expedição.

22.

1925, 23 de Junho

Aldeia do Uaçá. Manuscrita. 2 páginas.

Dá conta de sua permanência de 5 semanas entre os Palikur. Em visita aos "índios do Uaçá", que considera uma mescla de Galibi e Aruã, chama a atenção para o seu estado de deculturação, e resgata alguns vocábulos das respectivas línguas.

23.

1925, 11 de Julho

Tipock. Datilografada. 1 página.

Resume as dificuldades das pesquisas etnográfica e arqueológica encontrada no uaçá e comunica sua intenção de passar mais um mês entre os Palikur.

24.

1925, 25 de Agosto

Taparabó. Datilografada . 1 página.

De volta dos Palikur, aguarda, juntamente com a coleção por ele coligida, a chegada do vapor rumo à Belém.

Obs: Provida de um "visto" e duas outras assinaturas.

25.

1926, 17 de Março

Maués. Manuscrita. 3 páginas.

Considerações sobre os resultados de explorações arqueológicas no lago de Curumucury, em Juruty Velho, e no Paraná do Ramos. Referências aos Mura que pretende encontrar no decorrer da viagem.

26.

1926, 10 de Abril.

Borba. Manuscrita. 4 páginas. Grifos vermelhos na 3ª página.

Breve notícia sobre os Múra e Munduruku da região do lago Arary (Ilha Tupinambarana) e do rio Paracuny. Demografia e detalhes da cultura material destes últimos (confeção de redes). Na região do Madeira, e lagos do Sampaio, visita um grupo Múra, dos quais descreve flechas antigas, fornecendo ainda, dados sobre a situação miserável em que vivem: "Tudo é por causa da castanha que existe na terra dos índios". Discorre também sobre as características do material arqueológico encontrado nas proximidades da foz do Canumã.

27.

1926, 14 de Junho

Manaus. Manuscrita. 3 páginas. Grifos vermelhos na 2ª página.

Relatório geral da viagem com destaque para a demografia da região do Madeira, em especial acerca da população Mura: "Determinei nesta zona (tirando os que habitam no Madeira acima do Matauró) 25 aldeias das quais visitei 20. Nestas vinte habitam, segundo o meu cálculo, 1.150 índios (+ 125 nas 5 aldeias que não visitei)". Anuncia ainda uma viagem ao rio Urubu antes de voltar a Belém.

28.

1926, 11 de Julho

Santarém. Datilografada. 1 página.

Comenta os resultados da exploração dos rios Urubu e Uatumã, com dados sobre o número de Mura, de suas aldeias, características de cerâmica Arauaqui de terras pretas destas regiões, do Anibá e do lago Saracá.

29.

1926, 15 de Novembro

Alcobaça. Manuscrita. 3 páginas.

Menciona pequenos grupos indígenas não identificados que aparecem em pontos não determinados do Tocantis e especula sobre sua possível procedência e filiação lingüística.

30.

1926, 17 de Novembro

Alcobaça. Manuscrita. 4 páginas.

Embora esteja viajando para o Museu de Göteborg, as despesas e esperas de transporte exaurem seus recursos e toda a carta é uma aflitiva busca de solução a fim de não abandonar a viagem aos Apinayé.

31.

1927, 01 de Março

Manaus. Datilografia. 1 página.

Ultima a viagem ao Uaupés e Içana. Menção à busca dos manuscritos em Munduruku do P. Hugo Mense.

32.

1927, 17 de Março

São Gabriel. Datilografia. 1 página.

Descreve sua viagem a São Gabriel, dando notícias de terras pretas no percurso. Há rápidas referências à localização de diversas etnias, de acordo com informações locais.

33.

1927, 06 de Maio

Caminho de Yatica. (Margem direita do rio Ayarí). Manuscrita a lápis. 1 página.

Escrita num acampamento a beira do Ayarí, traz algumas reflexões sobre a degradação das condições culturais da região num período de 24 anos após a expedição de Koch-Grünberg.

34.

1927, 22 de Junho

São Gabriel (Rio Negro). Datilografada. 2 páginas.

Descrição da coleção etnográfica reunida no Uaupés. Manifesta sua indignação face ao efeito desagregador provocado nas sociedades indígenas pelas instituições da sociedade envolvente. Tendo assistido a uma "festa em estylo antigo" entre os Tariana em Urubuquara, rebela-se com a repressão dos padres contra tais costumes. Nordenskiöld lhe comunica que não poderá mais contar com recursos suecos para suas viagens.

35.

1928, 23 de Setembro

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 1 página.

Complementada a 26 de setembro em Coroatá (MA).

Breves informações sobre o sambaqui de Maiobinha (São Luiz) e a sua cerâmica.

36.

1928, 14 de Outubro

Barra do Corda. Datilografada. 2 páginas.

Crônica bem humorada sobre a viagem de Coroatá e Pedreiras e Barra do Corda. Dois esboços do material cerâmico encontrado no sambaqui de Maiobinha.

37.

1928, 8 de Novembro

Aldeia de Bacaba. Datilografada. 2 páginas.

Primeiras notícias sobre os Canela e tribos da região do Grajaú, bem como da situação interétnica local.

Obs: Trecho desta carta foi publicado em OLIVEIRA, 1930: 109.

38.

1928, 16 de Dezembro

Aldeia de Bacaba. Datilografada. 4 páginas

Conjunto de 3 cartas.

Instalado entre os Apinagé, informa da coleção aí adquirida, de sua adoção com o nome de Tamgaa-ti, da visita aos "Caracaty" das cabeceiras do rio Pindaré, bem como às aldeias Apinagé de Gato Preto, Cocal, Mariazinha. Anuncia sua volta a Grajaú para entrar em contato com os Gaviões e Timbira. A segunda carta consta de uma lista de objetos mandados a Carlos Estevão por dois índios que o conheciam.

Obs: Trechos destas cartas foram publicados em OLIVEIRA, 1930:109-110.

39.

1929, 15 de Fevereiro

Barra do Corda. Datilografada. 2 páginas

Impressões sobre os Pukobye (Gaviões) das aldeias de São Felix e Recurso, os Guajajara, situados nas imediações do rio Grajaú e Alto Mearim, e os Timbira "Kreapímkateye".

40.

1929, 01 de Abril

Informações sobre os Canela e em especial sobre a organização dos Ramkókâmekra da aldeia do Ponto, onde permaneceu cerca de um mês. Considera esta aldeia "o maior povoado indígena que até agora tenho visto" - "uma mina ethnographica" e destaca sua importância para "o estudo hoje tão necessário dos povos Gê".

41.

1929, 03 de Novembro

São Jerônimo. (R. Solimões, PA). Manuscrita a lápis. 1 página.

A caminho das malocas Tikuna, informa sobre os percalços da viagem até então.

42.

1930, 30 de Janeiro

Aldeia de Bacaba. Datilografada. 1 página.

Informações sobre a organização social dos Apinagé. Ligeiras notas sobre "expedições punitivas" contra os Kayapó do rio Vermelho organizadas em Marabá. Investigações arqueológicas na região do Tocantins (Boca do Tauiry e lago Vermelho).

43.

1930, 9 de Março

Carolina. Datilografada. 2 páginas.

Relata que, à chegada à aldeia de Bacaba, foi recebido por duas velhas com choro ritual. Assiste a cerimônia de perfuração das orelhas e do lábio "da qual tirei diversas photographias". Refere-se ainda à visita da aldeia Apinagé de Gato Preto. Recolhe "histórias dos tempos antigos".

44.

1930, 22 de Março

Boa Vista. Datilografada, com nota manuscrita. 1 página.

Ao fim de sua estada entre os Apinagé, compara algumas de suas instituições com as dos canela, fazendo ainda referência à coleção etnográfica reunida na aldeia.

45.

1930, 4 de Abril

Piabinha. Datilografada, com 2 desenhos. 3 páginas.

Verdadeira etnografia Xerente. Inclui dados demográficos e croquis com a localização das aldeias. Reune entre outros, dados sobre a organização social e política, segmentação e cerimonial. O segundo desenho representa as toras utilizadas nas corridas.

46.

1930, 20 de Maio

Carolina. Datilografada. 3 páginas.

Detalhes complementares sobre a visita aos Cherente. Impedindo de contactar aldeias meridionais dos Krahó - segundo vontade dos próprios índios - demora por 18 dias na aldeia krahó de Pedra Branca, enfrentando dificuldades no contato com os índios. Além de informações sobre a demografia deste grupo, fornece subsídios para a sua etno-história.

47.

1930, 3 de Junho

Barra do Corda. Datilografada. 1 página.

Breves informações sobre a recepção cordial que os Canela lhe fazem ao voltar à aldeia do Ponto.

48.

1930, 30 de Junho

Barra do Corda. Datilografada. 2 páginas.

Informa sobre a etimologia do vocábulo Itarapécuma e comenta a frequência do termo rapécuma (=língua) na toponímia do baixo Uaupés. Enumera as "festas de iniciação" dos Canela, descrevendo o cerimonial do Pebkahák a que assistiu entre 28 de abril e 16 de junho. Comenta a atuação dos vendedores de cachaça entre os rapazes em reclusão.

49.

1930, 5 de Agosto

Barra do Corda. Datilografada. 3 páginas.

Informa sobre os efeitos da cachaça e a hostilidade dos regionais a pretexto de furtos de gado. Complementa informações da carta anterior sobre os cerimoniais Canela, em especial o do Ketuayé e das Wutí, alertando para seu significado pronunciadamente social.

50.

1931, 5 de Abril

Barra do Corda. Datilografada. 1 página.

Anuncia uma permanência de dois meses na aldeia do Ponto e dá notícia sobre conflitos envolvendo os Canela e regionais.

51.

1931, 2 de Maio

Barra do Corda. Datilografada. 1 página, com foto.

Breve menção sobre a composição da coleção etnográfica obtida entre os Canela e Apinagé. Explica os detalhes da foto inclusa que figura Nimuendajú e uma mulher Canela adornados festivamente.

52.

1932, 29 de Março

Boa Vista. Datilografada. 1 página.

A seguinte citação resume o teor da carta: "Em ambas as aldeias (Bacaba e Boa Vista), o alcoolismo e a prostituição em breve terão acabado a sua obra civilizadora. Eu não tenho a coragem para assistir a este desfecho e creio que depois desta visita nunca mais voltarei aos Apinagé".

53.

1932, 24 de Setembro

Manaus. Datilografada. 2 páginas.

Enquanto convalesce em Manaus, entre informações de ordem geral, comenta a morte de Nordenskiöld e menciona a visita que pretende fazer aos Kulino.

54.

1933, 12 de Junho

Aldeia do Ponto. Datilografada. 2 páginas.

Responde perguntas sobre o totemismo e a ablação do pênis com materiais extraídos de artigos seus. Descreve a situação de fartura que encontrou na aldeia e descobre que "Os Canellas também se dirigem ao sol com preces!".

55.

1933, 10 de Julho

Aldeia do Ponto. Datilografada. 2 páginas.

Descrição de uma das últimas cerimônias integrantes da festa dos Pebye e informa sua intenção de visitar o que resta dos Gamela de Viana.

56.

1933, 16 de Dezembro

Belém do Pará. Datilografada. 7 páginas. Sem assinatura.

Resposta a Eduardo de Lima e Silva Hoerhana (sic) no Posto Duque de Caxias, Santa Catarina. Etnografia das corridas de toras entre os Canela da Aldeia do Ponto. Solicita informações sobre "a sociologia dos Botocudos", formulando-as no contexto dos "costumes correspondentes dos Kaingang do Ivahy que foram os meus companheiros na pacificação dos 'Coroados' de São Paulo em 1911 e 1912 e que vizitei nesse anno nos seus toldos de Faxinal, Fen-e e Kongoin-eré".

57.

1934, 26 de Abril

Dresden. Datilografada. 2 páginas.

Informação sobre coleções etnográficas em museus de Londres, Hamburgo e Leipzig, com destaque para aquelas procedentes do Brasil. "De 17 a 22 de abril estive em Jena com a minha irmã, revivendo os tempos da nossa infância e revendo as mattas e montanhas onde eu brincava quando era menino".

58.

1934, 10 de Maio

Göteborg. Datilografada. 3 páginas.

Informações sobre alguns machados de pedra do Museu de Dresden e comentários sobre o "Livro dos Animais" de Zacharias Wagener, que encontrou na mesma instituição. Informa ainda das coleções do Museu Etnográfico de Berlim, da iconografia Tapuia de Eckhout em Kopenhagen e das armas ali depositadas e retratadas pelo artista.

59.

1934, 9 de Junho

Göteborg. Datilografia. 2 páginas.

Notícia sobre o Museu de Gotemburgo, de sua equipe de pesquisadores e coleções. Fotografa o material Canela e Apinagé do acervo da instituição.

60.

1934, 20 de Julho

Göteborg. Datilografada. 1 página, com croquis sobre a localização das tribos Gê.

Enquanto ultima o retorno ao Brasil, comenta a semelhança de certos aspectos da atual organização dos Canela com materiais contidos nas gravuras de Ekhout e nos textos de Piso e Marcgraff.

61.

1935, 22 de Janeiro

Belém do Pará. Datilografada. 2 páginas.

Discute os resultados da expedição de Snethlage ao Guaporé. faz breve comparação entre vocábulos Arikapú e Jabutí, compilados por Snethlage, com os correspondentes em língua Jê e história as dificuldades do pesquisador para enviar a Berlim as coleções etnográficas colhidas entre diversos grupos do Guaporé.

62.

1935, 14 de Fevereiro

Belém do Pará. Datilografada. 1 página.

Além de assuntos pessoais, envia um croquis da região do Guaporé.

63.

1935, 16 de Março

Belém. Datilografada. 1 página.

Pequeno vocabulário comparativo dos Macarú, Sukurú, Fulnió e Karirí, com indicação das fontes que os termos foram colhidos.

64.

1935, 13 de Abril

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 2 páginas.

Em preparativos para viagem a Barra do Corda, onde deverá montar uma coleção para o Museu Nacional, revela-se totalmente privado de recursos. Faz menção a um "memorial do Snr. (o correspondente) dirigido ao Snr. Getulio (Getulio Vargas) sobre a situação dos Canellas".

65.

1935, 25 de Maio

Barra do Corda. Datilografada. 2 páginas.

Noticia sobre epidemias de varíola e sarampo entre os Canela, seguida pela descrição do funeral de uma moça hanrém profundamente sentido pela comunidade.

66.

1935, 2 de Julho

Barra do Corda. Datilografada. 2 páginas.

Dá conta das epidemias de varíola e gripe entre os Canela e da coleção etnográfica de 828 itens destinada ao Museu Nacional e a Berlim. História as perseguições e ameaças de que é vítima por parte dos potentados locais. "Não sei para quem apellar. O Serviço de Protecção aos Índios está morto e ainda não ressucitou". (sic).

67.

1935, 30 de Julho

Barra do Corda. Datilografada. 1 página.

Agradece o auxílio financeiro recebido do correspondente. Comenta a recrudescência do surto epidêmico entre os Canela, da atuação dos vendedores de pinga e das pressões dos grandes proprietários visando as terras indígenas.

68.

1935, 14 de Agosto

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 1 página.

Narra os revezes do despacho da coleção etnográfica organizada entre os Canela e refere-se à correspondência com Robert Lowie.

69.

1935, 21 de Agosto

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 1 página.

Ultima preparativos para retornar a Belém e tece críticas acerbas ao novo regulamento do SPI que o deixou "desapontadíssimo".

70.

1935, 31 de Agosto

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 1 página.

Informa sobre o despacho das coleções etnográficas enviadas ao Museu Nacional e de Berlim, e comenta rapidamente o auxílio que diversas pessoas vem lhe prestando.

71.

1936, 10 de Março

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 1 página.

Ultima a viagem ao Pindaré, em busca dos "Gamella". Solicita os préstimos do correspondente para resolver a situação funcional do encarregado da "Vigilância aos índios de Barra do Corda", Raimundo Nonato de Miranda. Informa da possibilidade de consignar reserva indígena aos Canela.

72.

1936, 25 de Abril

São Luiz do Maranhão. Datilografado. 3 páginas. 1 desenho e 1 croquis.

Noticia sobre a viagem aos remanescentes Gamela do Maranhão - com um croquis do seu percurso - e dando conta, não apenas de sua condição atual, mas também da etno-história do grupo. Compara, ainda, o pequeno vocabulário obtido com termos de procedências étnicas vizinhas. Fornece dados ao correspondente que tratará da questão canela com Rondon e propõe-se a reconhecer gratuitamente as terras do grupo.

73.

1936, 1 de Maio

São Luiz do Maranhão. Datilografada. 1 página.

Preparativos para a viagem a Barra do Corda.

74.

1936, 24 de Maio

Pedreira. Datilografada. 1 página.

Dá conta das dificuldades para alcançar Barra do Corda.

75.

1936, 3 de Julho

Barra do Corda. Datilografada. 2 páginas. 2 anexos.

Trata da divisão da aldeia Canela do Baixão Preto, conseqüência da despovoação causada por epidemias, e de seus esforços para reunir novamente o grupo em um único núcleo com área regularmente demarcada. Confirma ter autorização para proceder ao reconhecimento das terras Canela de forma que o Congresso promulgue lei concedendo a "... área que eu achar necessaria, e mais uma verbazinha... para a demarcação de terras dos índios". Em anexo um croquis da região com a localização de antigas e atuais aldeias Timbira destinado à demarcação da reserva indígena. o segundo anexo é a seguinte circular:

Cópia da circular de 3 de janeiro de 1934 emitida por John Collier, Comissário do Departamento do Interior, Repartição dos Negócios dos Índios dos EUA, sobre a "Liberdade religiosa" e "Culto dos Índios", no sentido de impedir a interferência estatal na celebração de rituais indígenas. Protocolada em 11.5.1936 pela 3ª Inspeção Regional do Trabalho.

76.

1936, 1 de Setembro

Pedreira. Datilografada. 2 páginas.

Informações sobre o cerimonial Canela "Tep-Yarkwa", na nova aldeia do Rapoza, e das dificuldades com a sua filmagem. Fornece também a densidade da coleção coligida: 1.010 itens e informa que "Lowie conseguiu da California University 1.200 doll. para um estudo sociológico dos Cherente. Pela carta delle parece que elle ficou tão alegre por ter conseguido isto quanto eu mesmo".

77.

1936, 21 de Novembro

Pará. Datilografada. 2 páginas.

Trata-se, aparentemente, de um programa para um curso intitulado "Pontos de Sociologia e Religião".

78.

1937, 18 de Junho

Boa Vista (Goiás). Datilografada. 3 páginas. 1 croquis.

Estabelecido na aldeia Xerente de Providência desde o início de abril até fins de maio, descreve o lastimável estado em que se encontram os índios na situação de contato e sob efeito das bexigas. Em 17 itens apresenta o resultado de suas investigações sobre a organização social e as concepções mítico-religiosas dos Xerente. Inclui também um "Plano das antigas aldeas dos Cherentes".

79.

1937, 21 de Novembro

Belém do Pará. Datilografada. 1 página. 1 anexo em alemão.

Agradece a intermediação do correspondente na venda de suas coleções ao Museu Nacional. Menciona proposta de publicação em inglês por Robert Lowie sobre resultados do trabalho de Carlos Estêvão de Oliveira entre os Fulnio. Solicita informações sobre a organização social dos Munduruku e informa do convite que recebeu de L. Strauss para participar da expedição aos Nambikwara. Em anexo "copia dos trechos das minhas cartas a Robert Lowie que se referem aos seus trabalhos no Nordeste", datadas de 8.02.1936 e 6.9.1937.

80.

1940, 26 de Março

Belém do Pará. Datilografada. 3 páginas.

Notas da expedição aos Kayapó, em especial aos Gorotire do rio Branco, Riozinho (missão protestante) e Xingu (rio Fresco). Chama a atenção para a existência de uma civilização pré-Kayapó na região do Xingu, onde também procedeu a levantamentos arqueológicos.

81.

1940, 22 de Junho

Belém do Pará. Datilografada. 2 páginas.

Informações da coleção realizada entre os Gorotire e de pequenos desentendimentos no preparo das coleções remetidas ao Museu Nacional e ao Museu Emílio Goeldi. Referências ao apoio de Lowie.

82.

1941, 27 de Março

Leticia. Datilografada. 1 página.

Enquanto ultima preparativos para a expedição aos Tukuna, comenta os contatos com os "... Miránya e Witóto que pelo anno de 1900 se refugiaram para os fundo do Lago de Caiçara, vindos do Yapurá e do Putumayo". Seguindo pelo Tocantins, constata a extinção dos "Kayuisána".

83.

1941, 23 de Maio

Perpétuo Socorro, rio Solimões. Datilografada. 4 páginas.

Traça o perfil de seu principal colaborador Tukuna, Calixto, filho de pai alemão e neto, pelo lado materno, do último chefe do igarapé São Jerônimo. Procedem dele os dados sobre a fabricação do curare, a organização social, a mitologia e itens do cerimonial. A carta termina com o relato dos acontecimentos que caracterizam a eminência de um surto messiânico entre os Tukuna.

84.

1941, 28 de Julho

Igarapé da Rita. Datilografada. 3 páginas.

Relata as visitas feitas a diversos agrupamentos Tukuna em busca de dados sobre o cerimonial, bem como um caso de homicídio induzido por práticas de incesto.

85.

1942, 9 de Maio

Igarapé da Rita. Datilografada. 2 páginas. 1 nota manuscrita.

De volta aos Tukuna relembra fatos recentes vivenciados em Manaus, particularmente a orientação da Inspetoria do SPI quanto à criação de um posto de assistência dos índios. Figuram, ainda, na carta o seu colaborador Nino e os boatos que corriam na área sobre a prisão e morte de Nimuendajú.

86.

1942, 12 de Junho

Igarapezinho. Datilografada. 3 páginas.

Reporta a hostilidade que lhe votam potentados locais e esmiúça homicídios recentes entre os Tukuna provocados por acusações de feitiçaria.

87.

1942, 15 de Julho

Igarapé da Rita. Datilografada. 2 páginas. 1 croquis.

Fornece a designação indígena de 27 plantas harborizadas que os Tukuna utilizam para diversos fins, além de informações sobre as "rãs medicinaes", as esculturas em tucumã e

sobre as rixas entre os índios. O croquis anexo dá a localização dos "Wariwa", Tukuna, Wainumá, Passé, Yuri e Kaiwisana da área entre Japurá e Solimões.

88.

1942, 9 de Agosto

Igarapé da Rita. Datilografada. 1 página.

Informa do andamento e composição da "collecção de esculpturas" que os Tukuna entalham em côcos de tucumã, com dados adicionais sobre matéria prima e técnicas de confecção. Refere-se ainda a outros itens da cultura material e as dificuldades encontradas no estudo da língua Tukuna.

89.

1942, 24 de Agosto

Igarapé da Rita. Datilografada. 3 páginas. 1 nota manuscrita para "D. Lygia".

Transcrição do mito Tukuna "A quebra do tabu da uaricána", com tradução interlinear.

90.

1942, 3 de Setembro

Igarapé da Rita. Datilografada. 2 páginas.

Amplia o número de figurinhas esculpidas da coleção, ao mesmo tempo em que procura identificá-las junto a seus artífices. Menciona as perseguições de que são alvo ele e os descendentes de alemães na região.

91.

1942, 1 de Outubro

Manaus. Datilografada. 2 páginas.

Relata os últimos dias de sua permanência entre os Tukuna e as peripécias de seu regresso, viagem em que recebeu voz de prisão até Manaus, onde foi prontamente libertado. Acrescenta ainda que "Lowie me escreveu que o mapa-ethnographico chegou finalmente são e salvo em Washington onde causou admiração geral, lamentando elle não estar mais lá para examina-lo detalhadamente".

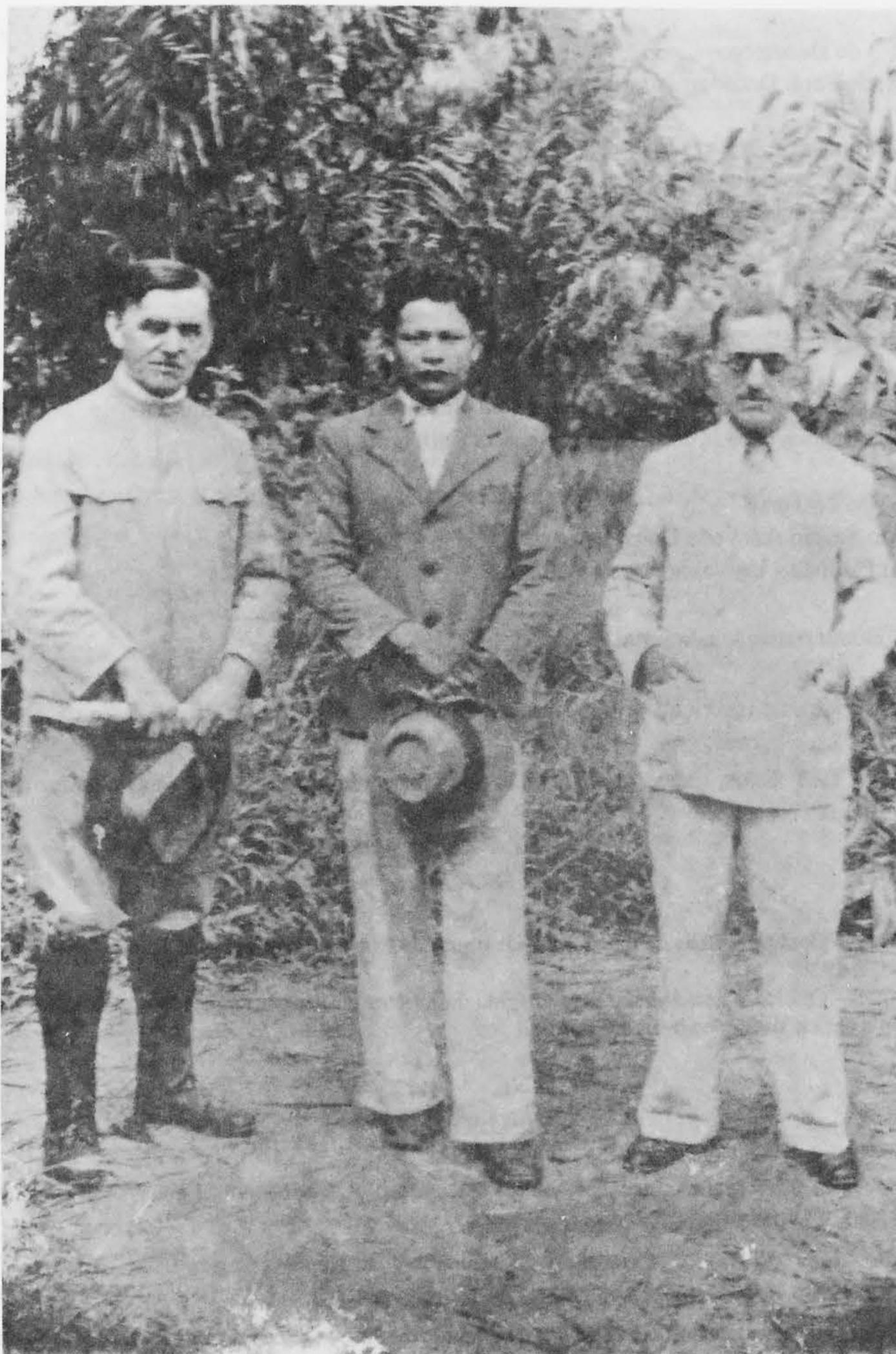


Foto sem indicação de procedência ou data, na qual se reconhece Curt Nimuendajú e Carlos Estêvão de Oliveira.

92.

1942, 3 de Dezembro

Belém do Pará. Datilografada. 1 página.

Apontamentos sobre a "Organização de Clan entre as tribus do Icana e Uaupés", seguidos de informações adicionais sobre a organização social dos grupos habitantes dessa região e dados lingüísticos comparados com os coligidos por Koch Grünberg.

93.

1943, 12 de Março

Belém do Pará. Datilografada. 1 página.

Prestação de contas relativa aos estudos efetuados com os Tukuna no rio Solimões, subvencionados pelo Museu Paraense e pela California University.

Sandra de La Torre

Antonio Sérgio Azevedo Damy

Museu Paulista - Universidade de São Paulo

Documentação adicional

1. Ficha de inscrição no Instituto de Estudos Brasileiros do Rio de Janeiro. Datado de 21.7.1938.

2. Três fotos, sem identificação de procedência ou data, nas quais figura Nimuendajú.

NOTAS

(1)— Conforme ficha de inscrição no Instituto de Estudos Brasileiros do Rio de Janeiro de 21 de julho de 1938.

(2)— Offício de encaminhamento dirigido ao Diretor do Museu Paulista pelo Professor Egon Schaden e datado de 25 de novembro de 1988.

BIBLIOGRAFIA

BALDUS, H. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*, Vol. I, São Paulo, 1954; Vol II, Hannover, 1968; Vol III (T. Hartmann), Berlin, 1984.

CUNHA, M. I. Vieira da. "Centenário de nascimento do cientista Carlos Estêvão de Oliveira." *Revista de Antropologia*, Vol 23. São Paulo, 1980:161-163.

ERLICH, S. "Cartas de Curt Nimuendajú a Fernando de Azevedo". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 9, São Paulo, 1970:188-200.

LOWIE, R. H. *Robert Lowie -Ethnologist. A personal record*. Berkeley and Los Angeles, 1959.

MUSEU PARAENSE EMILIO GOELDI. *Museu Goeldi*. (Folheto informativo), sd.

- OLIVEIRA, C.E. "Os Apinagé do Alto Tocantins. Costumes, crenças, artes, lendas, contos e vocabulário". *Boletim do Museu Nacional*, VI, Rio de Janeiro, 1930:61-110.
- _____. "Uma lenda tapuya dos Apinagé do Alto Tocantins". *Revista do Museu Paulista*, XVII, 1ª parte, São Paulo, 1931: 515-517.
- _____. "O ossuário da Gruta do Padre em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste". *Boletim do Museu Nacional*, XIV-XVII, Rio de Janeiro 1938-1941:151-184.
- _____. Os "Carnijó" de Aguas Bellas. *Revista do Museu Paulista*, XVII, 1ª parte, São Paulo, 1931:519-527.
- POMPEU SOBRINHO, T. "Línguas tapuias desconhecidas do nordeste. Alguns vocabulários inéditos". *Boletim de Antropologia*, ano II, Fortaleza 1958: 3-19.
- VASCONCELOS, E., BRASILEIRO S. & MATOS, C. (Org.) *Exposição de peças arqueológicas e etnográficas. Coleção Carlos Estêvão*, Recife, 1980.

Sandra de la Torre
e Antonio Sérgio Azevedo Damy
MUSEU PAULISTA, USP

A NOVA CONSTITUIÇÃO E A SITUAÇÃO DO NEGRO BRASILEIRO*

Há uma conhecida disposição brasileira: recorrer-se à promulgação de leis, sempre que se tenha como objetivo eliminar ou corrigir atitudes e/ou práticas coletivas. Isso confere particular relevância ao papel de legislador. Em contrapartida, atitudes e práticas coletivas dotadas de ampla generalização e solidamente incorporadas na população tendem a resistir à vigência e eficácia das leis. Arma-se, assim, um conjunto de condições adequadas à lastimável disposição de se fazer justiça com as próprias mãos.

Essa tensa dualidade expressa-se como uma *aparência* pela qual a legalidade se impõe como responsável e competente.

Ela, contudo, se inviabiliza enquanto contraposição a uma *realidade* indiferente à lei e o nexos que atenua a fricção entre ambas, sem integrá-las, é o que se convencionou chamar de *jeitinho* brasileiro.

A situação do negro brasileiro não tem fugido a essa dualidade. Ao tempo da escravidão, legislou-se contra a entrada de novos contingentes de africanos (1850), mas foi um dispositivo legal, o do fechamento do tráfico, que serviu para fins de relações internacionais, com a Inglaterra pressionando o Brasil para o cumprimento de tratado nesse sentido; e para aproveitar as brechas em resistências dos escravocratas, sem chegar a impedir efetivamente a continuidade do fluxo de escravos, processando-se de modo ilegal e astucioso. A marcha legislativa, que resultaria no 13 de maio de 1888, foi ditada pelas necessidades de reordenação econômica nacional, mas recebeu significativa contribuição de segmentos da intelectualidade nacional de expressão política, com Ruy Barbosa e Joaquim Nabuco como exemplos maiores. Dotados de espírito crítico, esses intelectuais

(*) — Comunicação apresentada ao GT TEMAS E PROBLEMAS DA POPULAÇÃO BRASILEIRA, em Águas de São Pedro, dia 26 de outubro de 1988, durante encontro anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pesquisadores em Ciências Sociais).

estavam menos adstritos aos interesses dos senhores de escravos do que preocupados com a imagem de país retrógrado com que era catalogado o Brasil internacionalmente, uma vez que aqui ainda vigia a escravidão.

Para conduzir essa comprometedora instituição a seu término, sem os temidos e tão denunciados riscos de distúrbios sociais, promulgou-se a chamada *lei do ventre livre* (1871). Por ela as crianças nascidas de escravos tornavam-se livres, mas permaneciam sob a guarda dos amos de suas mães e ao serviço destes. A denominada *lei do sexagenário* (1885), libertava os escravos com idade superior a sessenta anos, mas condicionava essa liberdade de modo a manter o negro sob a dominação de senhor branco. Finalmente, a decantada *lei áurea* limitou-se a por fim à escravidão, sem levar em conta a situação criada para os libertos, criando com isso uma condição porventura pior para os negros do que a anterior, por descaracterizá-los como pessoas e ignorá-los como cidadãos.

A República se instaura com prescrições constitucionais que merecem atenção. O Título IV, "Dos Cidadãos Brasileiros", da Carta de 24 de fevereiro de 1891 merece registro. Na Secção I, em que são qualificados esses cidadãos, o inciso 4º do artigo 69 inclui na cidadania brasileira "Os estrangeiros que, achando-se no Brasil aos 15 de novembro de 1889, não declararem, dentro de seis meses (sic), depois de entrar em vigor a Constituição, o ânimo de conservar a nacionalidade de origem". Recordando que o fechamento, formal mas não efetivo, do tráfico, ocorreu em 1850; dois anos antes haviam entrado 60.000 escravos no Brasil e mais 54.000, em 1849, segundo informa Maurício Goulart¹. Levada ao pé da letra a Constituição de 1891, para que se beneficiassem de seu artigo 69, os negros remanescentes dessas levas, que não deveriam ser poucos, teriam que se manifestar pela cidadania brasileira, pois eram africanos, estrangeiros. Ora, esses beneficiários potenciais recém-libertos, eram mau conhecedores da língua portuguesa, mantidos à margem da lei e deles não se poderia esperar que agissem na busca de seus direitos. Logo, tal dispositivo legal, constitucional, não beneficiaria os negros não nascidos no Brasil, se fosse cumprido à risca.

Nossa prodigalidade em constituições permite acompanhar ao longo de quase um século a reiteração de dois princípios o da *igualdade de todos perante a lei* (Art. 122, 1º da Constituição de 10-11-1937; Art. 141 da Constituição de 18-09-1946; Art. 150, 1º da Constituição de 24-01-1967); e o *do combate à discriminação, ao preconceito racial* (Art. 113, I da Constituição de 16-07-1934: "Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça..."; Art. 180 8º da Constituição de 24-01-1967: "Não será, porém, tolerada a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de raça..."). Não obstante, esses zelos proclamados constitucionalmente, os não brancos brasileiros (negros e seus mestiços), vêm sendo vítimas precisamente do preconceito e da discriminação contidos em hábeis dissimulações, como na expressão "boa aparência"; tudo devidamente registrado, analisado e interpretado por inúmeros estudiosos desses problemas².

Afetados pelo preconceito e pela discriminação, os não-brancos brasileiros têm reagido em vários momentos e de diferentes maneiras, sempre dentro dos recursos legais disponíveis e visando à sua efetiva integração na sociedade nacional³. Têm sido essas reações e as continuadas investigações de especialistas na área de ciências sociais as principais contribuições ao conhecimento da situação do negro no Brasil e à busca de

solução para essa ordem de problemas. Mas, enquanto essas reações ocorrem e as pesquisas vão-se ampliando e aprofundando, revelando as raízes das questões e apontando suas tendências, persiste a disposição para continuar legislando. Assim, depois das tantas constituições já mencionadas, chegamos à mais recente delas, a de 05 de outubro de 1988. Ela coincide com o transcurso do centenário da abolição e, sendo assim, ensejou um justificado interesse quanto à maneira de tratar a questão do negro no Brasil, principalmente levando-se em conta que entre os constituintes contavam-se alguns negros expressivos nas lutas reivindicatórias como Caó e Benedita da Silva, aos quais se somavam vozes de sociólogos renomados e que contam em sua bagagem intelectual a incursão pelos problemas das relações interétnicas no Brasil: Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso. A despeito das dificuldades conhecidas enfrentadas pelos constituintes empenhados em modernizar o país, incluindo-se nesse empenho a superação dos entraves à plena integração social dos não-brancos, a nova Constituição conseguiu algum avanço. No inciso XLII do Art 5º ("Todos são iguais perante a lei...") ficou assegurado que "a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei".

Qual a posição a adotar perante essa nova contribuição constitucional? Em primeiro lugar, convém a manutenção de um certo ceticismo adequado a corrigir qualquer otimismo excessivo, não autorizado pela experiência, até agora. Acrescente-se a isso, no entanto, uma disposição para não desprezar o potencial representado pelo amparo constitucional, afim de que, adequadamente acionado, ele não termine letra morta. Para tanto, parece da maior conveniência que os próprios negros, por suas lideranças, seus grupos organizados e os movimentos que desencadeiam e animam, aliados aos estudiosos de seus problemas se empenhem em melhor conceituar o preconceito (em seus fundamentos e nas suas manifestações), oferecendo ao legislador elementos adequados à crescente eficiência da lei. É que, se esta permanecer na generalidade conceitual de seu texto, continuará muito difícil detectar as fontes da discriminação para extingui-las e caracterizar as formas de sua ocorrência, para puni-las. Como essas duas ordens de procedimentos são perfeitamente possíveis, ainda que não sejam fáceis, persegui-las torna-se um compromisso legítimo para os que não consideram que o realizado e obtido durante o ano do centenário da abolição baste para dispensar as atenções e os esforços no aprimoramento democrático brasileiro que tem nos problemas das relações entre brancos e não-brancos um de seus principais componentes.

Teófilo de Queiróz Júnior
Depto. de Sociologia – USP

NOTAS

(1) — GOULART, Mauricio. *A Escravidão Africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*. 3. ed., SP, Alfa-Ômega, 1975.

(2) — Quanto às constituições até 1967, ver *Constituições do Brasil*. SP, Edições Saraiva, 1967; sobre preconceito: Oracy Nogueira — *Tanto Preto Quanto Branco*, SP, T. A. Queiroz, Editor, 1985; Roger Bastide e Florestan Fernandes - *Branços e Negros em São Paulo*. 2ª ed., SP, Nacional, 1959.

(3) Ver: Clovis Moura — *Brasil: as Raízes do Protesto Negro*. SP, Global Editora, 1983; e Abadias do Nascimento — *O Quilombismo*. Petrópolis, Vozes, 1980.

AS FUNÇÕES DO DIVINO
(A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO, EM ALCÂNTARA, MARANHÃO)

A cidade de Alcântara, denominada Tapuitapera (Terra dos Tapuios) quando ainda era uma grande aldeia dos Tupinambá, servia de cabeça à Capitania de Cumã. Com a sua elevação à categoria de vila, em 1648, adotou o topônimo que vigora até os nossos dias.

Alcântara localiza-se a 2°/24' 26" no que se refere à Latitude Sul, — e, a 44°/24' 23" relativamente à Longitude W. Gr. Posiciona-se, em relação à cidade de São Luís, no rumo NO, distando (em linha reta) 22 quilômetros da capital do Estado do Maranhão. Sua população é de 1.474 habitantes.

É a Festa do Divino Espírito Santo a principal ocorrência de caráter religioso e lúcido que se realiza naquela comunidade, não só pela seriedade e exuberância com que é levada a cabo, mas igualmente porque possui funções sociais importantes.

A gênese da Festa reside numa promessa feita pela Rainha Isabel de Aragão, esposa de D. Diniz, quando da guerra com a Espanha — e que consistia na edificação duma igreja devotada à terceira pessoa da Santíssima Trindade, na vila de Alenquer. "A Festa do Divino, — escreve Luís da Câmara Cascudo — no tempo da Rainha Santa até o derradeiro Borgonha, era um simples *bodo* aos pobres, alegria caridosa e não bailarina¹." Foi só no século XVII que se formaram os primeiros *impérios*, tal qual vemos hoje no Brasil.

A Festa do Divino, em Alcântara, divide-se basicamente em duas partes: a fase da preparação e a fase da realização.

A fase da preparação tem início com a saída da Folia do Divino, cortejo composto de três Caixeiros, três Bandeiras (porta-bandeiras), um Bandeiroiro ou Alferes da Bandeira; do "Vicente" (menino cuja tarefa é recolher as doações em valor), três Carregadores e dois Cidadãos de Confiança. O cortejo sai a 24 de agosto, percorrendo todo o município de Alcântara e alguns vilarejos vizinhos, só retornando à sede no final de novembro, a fim de "tirar jóia", de coletar recursos para a realização da Festa. Além da explícita função econômica, a Folia, através do contato entre os muitos povoados visitados, muitas vezes só interligados por veredas ou precárias estradas carroçais, promove a integração intercomunitária, além de difundir novidades, contribuindo para galvanizar o processo de interação social com mexericos que transportam juntamente com o fervor religioso. Na medida em que alegram os fiéis com a presença do Divino, as cantadeiras, de maneira sutil, tiram proveito do temor de Deus:

Santa C'roa tira jóia,
Mas não é de pricisão;
Pede pra exprimentá,
Quem tem um bom coração.

Sprito Santo é Deus,
Ninguém pode duvidá;
Im toda parte que chega
Faz o povo se alegrá.

No domingo de Pentecostes, último dia da Festa, ao término da Missa, o vigário local lê o "pelouro", anunciando os nomes dos festeiros escolhidos para o próximo ano. É ao Sr. Ricardo Leitão que cabe tal escolha — função que vem desempenhando já há alguns anos. Tal privilégio torna-se mais merecível, dada a vitalidade do encargo. A posição social do escolhedor é merecedora de grande prestígio na comunidade alcantareense.

A seleção incide sempre sobre a população adulta. Os escolhidos, entretanto, nomeiam seus representantes: são meninos e meninas entrantes na puberdade, que irão substituir como Imperador do Trono ou Imperatriz do Trono, Mordomo Régio do Trono, Mordoma Régia do Trono... Em cada Festa pontífica exclusivamente ou o Imperador ou a Imperatriz (alternam-se de ano para ano). A Festa a que assisti reinava a Imperatriz cujo *império* compunha-se do séquito: duas aias e um vassalo; da Mordoma Régia, cinco Mordomos Baixos e seis Mordomas Baixas².

Na quarta-feira, véspera da Ascensão, se dá a cerimônia de levantamento do mastro - imenso mourão de dez metros de comprimento. Alguns homens conduzem-no ao ombro, ao som das caixas, das clarinetas, dos sax, das trompetas, das trompas e das vozes nasaladas das cantadeiras - a que os carregadores respondem, refrando, no ritmo da respiração:

Qui bonito pé de mato
(Arei, arê-ê-ê-êi-a)
Qui a natureza botou
(Arei, arê-ê-ê-êi-a)

Para mim selvi de mastro
 (Arei, arê-ê-ê-êi-a)
 Para o nosso Imperador
 (Arei, aré-ê-ê-êi-a)

O préstito detem-se, pequenos hiatos no trajeto, à porta de cada Mordomo (e Mordoma), antes de conduzir o mastaréu até a proximidade da casa da Imperatriz, onde será erguido. Em lá chegando, enfeitam-no com frutos, evocando-se dessa forma, inconscientemente, antigos ritos de fertilidade - e propondo alguma analogia com as colunas salomônicas dos retábulos dos altares barrocos, onde igualmente se vêem frutos, espigas e folhagens, num apelo ritual aos ideais de fecundação e vida.

Ainda no percurso, as Caixeiras mais velhas, de maior memória das Festas passadas - e sensíveis à mudança que se processa, obediente à dinâmica inexorável a que está submetida a cultura, tomam a iniciativa e puxam um verso:

Nesta rua mora uma Mordoma
 Que ela vai me desculpá;
 As Festas já tão mudando,
 Os toques têm que mudá.

E prosseguem, numa constatação denunciadora do estado em que se encontram as ruas de Alcântara — que, não obstante ser tomada pelo Patrimônio Histórico, se acha desprezado à ação corrosiva do tempo e à mercê dos expropriadores de relíquias. Ressalte-se aqui a função de denúncia e de apelo, que há de se expressar em outros versos, quando da louvação à Santa C'roa:

Pela rua eu vejo hino,
 Toda cheia de cuvão.
 Cada rosa tem um galho;
 Cada galho, um botão.

Na quinta-feira seguinte - dia da Ascensão — Caixeiras, sempre a ruflar suas caixas, e as Bandeiras, ziguezagueando os galhardetes, às quatro da madrugada, entoam a *alvorada* em redor do mastro, num lirismo que bem lembra as modinhas portuguesas:

É bonito o campo verde,
 Quando vem rompendo a aurora.
 Bate as asas, passarinho,
 Abre o bico, canta e chora.

Alvorada nova,
 Nova alvorada,
 De manhã bem cedo
 Sobre a madrugada.

Já estamos na segunda etapa da Festa: a fase de sua realização propriamente dita.

Às oito horas, a fanfarra sai pelas ruas, indo buscar os festeiros e aglomerando em torno de si grande multidão. Reunindo o *império*, desloca-se até a igreja de Nossa Senhora do Carmo, onde haverá de assistir ao sacrifício da Missa - em cujo término realiza-se a cerimônia da coroação, que é presidida pelo padre. Concomitantemente, solta-se uma pombinha branca dentro da igreja, para que todos visualizem nesse ícone vivo a presença do Espírito Santo. Finda a cerimônia, dirige-se o cortejo para a residência da Imperatriz, que irá recepcionar seus súditos e os demais membros da comunidade. A casa enche-se. A Imperatriz entrona-se, ladeada pela Mordoma Régia, pelas aias e vassallos. Inicia-se então uma brincadeira que gira em torno de proibições: quem cruzar as pernas ou os braços ou fumar no recinto do trono (que é também o do altar do Divino) é "preso" e obrigado a pagar prenda (um valor em dinheiro), espécie de fiança. Dão-se igualmente as "prisões" dos Mordomos pelo séquito da Imperatriz, que os vão buscar em suas casas e trazê-los ao pé do mastro, a fim de que ofereçam dádivas ao Divino, numa sorte de ritual propiciatório.

À noite desse mesmo dia, as Caixeiras, em frente ao altar da casa da Imperatriz, entoam, ao som das caixas, louvações à Santa C'roa:

Lá no pé teve um grande paladá
 Replandou a Santa C'roa naquele dia maió
 Seu Alferes da Bandeira côide na sua obrigação
 Pegue no seu estandarte, reuni seu batalhão
 Na cidade de Alcântara já não tem gente morando
 Muitas casas tão fechadas e as outras se esbandalhando.

À noite de sábado, há novena na igreja - após o que vai a Mordoma Régia visitar a Imperatriz. É no "paço" que realiza o primeiro baile, regado a batidas de frutas e docinhos especiais. Namoricos. Risadas. Mexericos. Tudo isso em frente ao altar do Divino e do trono imperial, e nas salas contíguas. Nessas horas é que se constata com toda clareza a função diversional ou lúdica da Festa.

Quando a Mordoma Régia entra no "paço", as Caixeiras iniciam a saudação:

Deus nos dê muito boa noite,
 Majestade Imperiá:
 Recebei Mordoma Régia,
 Que hoje vem lhe visitá.

Minha nobre Imperatriz
 C'roada pelas estrelas;
 Viva a C'roa do Divino,
 Viva Imperatriz Primeira!

Minha nobre Imperatriz
 Bonita como um botão,
 Com sua c'roa na cabeça,
 Com o seu cetro na mão.

Quando a gente chega,
 Vou entrando e vou salvando
 Majestade Imperiá.
 Salve o cetro e salve a c'roa,
 Salve a bandeira reá!

Às dez horas da manhã do dia seguinte - chamado "domingo do meio", pelo fato de situar-se entre quinta-feira da Ascensão e domingo de Pentecostes - há missa na igreja de nossa Senhora do Carmo. Finda a missa, inicia-se o ciclo de visitação da Imperatriz, que se dirige à casa da Mordoma Régia, retribuindo assim a visita do dia anterior.

As Caixeiras, no pátio frontal à igreja, convocam o *império*:

Estado-Maió,
 Saia para fora;
 Sacuda as bandeira,
 Estado, vamos embora!

Sai o cortejo ao som da fanfarra e de foguetes de vara, rumo à casa da Mordoma Régia. Ao assomarem à porta, entoam as caixeiras:

Deus nos dê muito bom dia,
 Mordoma Régia reá:
 Vim trazê o nosso *império*,
 Que hoje vem vos visitá.

Ao entrar:

Entramos, gentes, entramos
 —Quem está mandando sou eu —
 Co'as Bandeiras cor-de-rosa,
 A C'roa do nosso Deus.

Já dentro de casa, ante o altar³:

Ó que bonito artá!
 Nele não lhe farta nada;
 Só farta manjá-do-céu
 Mais a hóstia consagrada.

A Mordoma Régia recepciona os visitantes com doces, refrescos e batidas de fruta - e oferece algumas horas de baile, no fim do qual, com exceção da própria Mordoma Régia, que fica em casa, sai a Imperatriz com o seu séquito a visitar os outros Mordomos e Mordomas.

Daí por diante, todos os dias subsequentes ao "domingo do meio" - até à sexta-feira antes de Pentecostes — é a Imperatriz quem recebe visitas, sempre à noite, não antes das dez. Em cada visita, um baile; em cada baile, doces, licores e refrescos... No sábado, a Imperatriz há de retribuir todas essas visitas, consignando mais doze festas em seu programa.

Na tarde da sexta-feira, ocorre um episódio interessante. Um boi bravo, ornamentado é conduzido ao som das caixas pelas ruas da cidade, antes de ser levado ao matadouro no dia seguinte. Evidentemente, trata-se de um costume bem português, que ainda hoje vige na terrinha, exatamente na Póvoa do Varzim — e ao qual denomina-se *O passeio do boi* —, realizando-se na Quinta-Feira Santa, antes da matança da época da Páscoa.

É só à tarde de sábado que se realiza a distribuição do *bodo*⁴ aos pobres da cidade — que, diga-se de passagem, são em número elevado.

Alcântara é um município estacionário do ponto de vista econômico. Em sua sede, vêem-se poucas pessoas — pouquíssimas mesmo — e dentre essas, muitas são as que vivem à margem, esmolando para subsistir. É comum encontrar-se crianças, mulheres e velhos chamando, de dentro de casa, os transeuntes para lhes pedir esmola. Recordo-me de ter visto, morando num sobrado colonial com faiança na frontaria, uma família com aspecto de faminta, todos os seus membros em andrajo.

Alcântara não possui mercado de trabalho. As pessoas que lá residem e que possuem emprego, ou são funcionárias públicas, ou vão trabalhar a São Luís. O resto é marginalizado do processo produtivo aberto, não lhe restando senão as alternativas de arrastar "grimpa" (conexão), sob condições adversas — e que não dá sequer para a sua subsistência, — ou esmolar. Só o "grimpa" não assegura aos alcantarenses paupérrimos a alimentação adequada; a esmola só é viável quando há turistas - ela não é muito freqüente esses nômades civilizados, por causa da precariedade dos meios de transportes que ligam a São Luís.

Esse fato vem emprestar à cerimônia do *bodo* um caráter sobremodo importante. A esmola não é só recebida como num "faz de conta" de devotos desinteressados; ela é desejada mesmo, esperada com grande afã. Isso confere à Festa do Divino, em Alcântara, uma outra função relevante: a de minoração temporária, através do óbulo, da fome da comunidade dos pobres. Não é que haja integração social provocada por esse fato, como pensava a princípio, porque sempre há a barreira entre quem recebe e quem dá... por uma tarde apenas. Tampouco a Festa em seu conjunto promove essa integração. O que ocorre é uma mobilização coletiva em torno da Festa, que se explicita tanto na fase de sua "montagem", quanto na dos festejos propriamente ditos. Todos são convidados a colaborar, seja dando "jóia", seja prestando serviços (na construção de altares e de tronos, na confecção dos trajos, dos doces, etc.); e a todos é propiciado diversão, a grande compensação dos trabalhosos dias de preparo. Aqui, observa-se outra função do Divino: a de reforço da solidariedade comunitária, que a Festa promove — unindo em torno dum objetivo comum dezenas de pessoas, que dão muito de si e de seu para a sua consecução.

No domingo de Pentecostes, às dez horas, todos comparecem à missa. Finda esta, sai o préstito rumo a residência da Imperatriz, onde será oferecido um almoço e logo após, um baile — que perdura até a hora da procissão, mais ou menos às dezoito horas. Formada a procissão, esta se dirige para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, onde o vigário haverá de divulgar os nomes dos patronos da Festa do próximo ano. Encerra-se, assim, a Festa do Divino Espírito Santo, na comunidade de Alcântara.

A Festa do Divino, em Alcântara, é como que um marco na vida daquela comunidade. A sua principal função atualmente, é diversional ou lúdica, sobrepondo-se mesmo à função religiosa. As promessas e penitências, as procissões e rezas não constituem senão elementos que compõem o proscênio dos festejos. O fervor religioso permanece, mas não é o móvel principal do acontecimento; aproveita-se apenas da ocasião para se exteriorizar. Os fiéis do Divino mostram-se mais interessados em liberar tensão através dos bailes, dos encontros e da contemplação do espetáculo que a Festa proporciona — do que através da *purificação* religiosa. A *catarsis* se processa principalmente pela vivência de momentos liberadores — e, em menor escala, pela impressão mítica do Divino.

A religiosidade lírica, de remanescentes pagãos, de que o português foi e continua sendo pródigo, — é evidente na Festa de Alcântara. Símbolos fálicos, zoomórficos, práticas pouco cristãs — tudo isso coexiste, numa mescla bem característica do cristianismo legado pelos nossos avoengos lusitanos.

Outras funções a Festa desempenha, desde a sua preparação até o seu término. Funções explícitas e implícitas, como a de integração intercomunitária, de difusão de novidades, de mobilização, de denúncia e de apelo, de reforço da solidariedade comunitária. Diríamos ainda, para finalizar, que a Festa do Divino propicia, dentro do cenário monótono e melancólico de Alcântara, o halo vital que galvaniza o ânimo, que rompe com a modorra, -constituindo um dos motivos pelos quais grande parte de sua população não procura evadir-se em busca de melhores condições de vida na capital, ou mesmo em municípios vizinhos.

A Festa é o grande milagre do Divino, na tentativa de salvar uma cidade que morre.

Pedro Braga dos Santos

NOTAS

(1) — Luís da Câmara Cascudo *in* Prefácio do livro *Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara, Maranhão*. - Carlos de Lima, Departamento de Cultura, São Luís, 1972.

(2) — No ano em que é Imperador, as outras figuras são: Mordomo Régio, cinco Mordomos Baixos, seis Mordomas Baixas e o séquito composto de dois vassalos.

(3) — Em casa de cada Mordomo, há igualmente um altar e um trono.

(4) — Em Alcântara, o *bodo* é sempre constituído de gêneros de primeira necessidade: carne, farinha de mandioca, carvão, etc.

NOTICIÁRIO

DR. EGON SCHADEN: PROFESSOR EMÉRITO DA USP

Acolhendo proposta do Departamento de Antropologia, do qual é fundador, juntamente com os Profs. Emilio Willems e Gioconda Mussolini, a Congregação da FFLCH outorgou o título de Professor Emérito ao Prof. Dr. Egon Schaden. A sessão solene foi realizada dia 28 de setembro de 1989 e dela participaram docentes de várias gerações.

Na qualidade de seu sucessor na antiga Cátedra de Antropologia Geral, saudou o homenageado, em nome da Congregação, o Dr. João Baptista Borges Pereira, atualmente Professor titular do Departamento de Antropologia. Em sua saudação, o Prof. João Baptista destacou os méritos do homenageado como docente, pesquisador, aliciador de vocações acadêmicas e, acima de tudo, como fundador e ex-Diretor da *Revista de Antropologia*, periódico que há 35 anos circula ininterruptamente.

*

* *

III Festival Latinoamericano de Cinema de Povos Indígenas

Realizou-se de 12 a 16 de outubro de 1989, em Caracas (Venezuela), o III Festival Latinoamericano de Cinema de Povos Indígenas, sob a coordenação da antropóloga Claudia Menezes.

O programa constou de exposição de arte indígena, mostra de filmes e vídeos e seminários sobre antropologia visual.

IN MEMORIAM

ARTHUR NAPOLEÃO FIGUEIREDO
1923 —1989

Conheci o Prof. Napoleão Figueiredo em 1961, quando fui seu aluno de Etnologia e Etnografia do Brasil na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Federal do Pará. Já havia cursado Antropologia Física e Antropologia Cultural, nos anos anteriores, como disciplinas integrantes no currículo do Curso de História, mas, só então, com as aulas daquele professor, que há pouco tempo voltara de uma expedição realizada entre os índios Aramagoto do Rio Paru do Oeste (PA), pude ter noção mais clara do ofício que mais tarde iria abraçar, sob a orientação do mesmo mestre.

O fascínio da aventura e do exotismo do trabalho de campo, tornados mais "reais" pelas exposições ilustradas por projeções de *slides* e observação das peças etnográficas coletadas, aliado às visitas ao Museu Paraense "Emílio Goeldi", onde recebíamos aulas de pesquisadores jovens ou já famosos (Edson Diniz, Protásio Fickel, Eduardo Galvão), bem como o rigor metodológico e a existência na cobrança do estudo, eram marcas do professor que não podia deixar de exercer profunda influência em seus alunos. E, como se isso não bastasse, além de saber ser professor, também sabia tornar-se amigo dos estudantes.

Napoleão Figueiredo, ao longo de sua frutífera vida, exerceu muitas atividades: bacharel em ciências jurídicas e sociais pela antiga Faculdade de Direito do Pará, serviu como oficial de infantaria no Exército a partir da 2ª Guerra Mundial, de 1942 a 1946, em unidades militares do Rio de Janeiro, Belém e antigo Território Federal do Amapá; deixando o Exército, no posto de capitão R-2, serviu, em 1946, como chefe de gabinete do prefeito de Belém e, logo em seguida, assumiu a função de serventuário de justiça, passando a titular vitalício de Ofício de Justiça da Comarca de Belém, através de concurso público; de 1947 a 1964 esteve à frente do Cartório de 1º Ofício de Registro Civil, passando-o nesta data a sua esposa, Maria Célia de Figueiredo, para poder dedicar-se exclusivamente às atividades do ensino e da pesquisa no campo da antropologia.

Embora não tivesse começado sua carreira universitária pela antropologia, foi porém na qualidade de professor de Etnologia e Etnografia do Brasil que passou a dar sua contribuição mais profícua, a partir do ano de 1960. Seu interesse pela antropologia vinha desde 1948, quando se tornou sócio efetivo do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, que funcionava na biblioteca do Museu Goeldi e onde convivia com figuras como Frederico Barata, Nunes Pereira e Peter Hilbert. Foi seu conhecimento com Eduardo Galvão, de que resultaria uma grande amizade, que permitiu orientação mais segura e uma opção decidida pela carreira de antropólogo, com seu batismo de campo entre os Aramagoto.

À frente da cadeira de Etnologia e Etnografia, Napoleão Figueiredo desenvolveu várias pesquisas, assim como criou, com apoio de Anaíza Vergolino e Silva, em parte como fruto dessas pesquisas, mas visando sobretudo atender às necessidades do ensino, o Laboratório de Etnologia e Etnografia, que, hoje, com prédio próprio no Campus Universitário do Guamá, pertence ao Departamento de História e Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (sucedâneo da antiga Faculdade de Filosofia) e tem o nome de Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo. Nesse prédio, além de salas de aula, salas de professores, auditório etc, guarda-se um acervo importante de peças etnográficas, tanto da cultura material do caboclo amazônico, assim como *slides*, fotografias e outros materiais didáticos.

Como professor universitário, foi diretor em exercício da antiga Faculdade de Filosofia (1965-1968), chefe interino do Departamento de História e Antropologia (1973) e coordenador do colegiado do Curso de Geografia (1978-1980). Começou em 1956, lecionando a disciplina Política Financeira, na antiga Faculdade de Ciências Econômicas da UFFA, tendo depois ensinado Sociologia da Educação, Etnologia e Etnografia do Brasil, Arqueologia e Etnologia da Amazônia, Antropologia Cultural, Pré-história Brasileira, Etnologia Indígena da Amazônia e Folclore Brasileiro. Deu vários cursos em outras universidades, no Brasil e no exterior (Centro de Estudos de Antropologia Cultural e Museu de Etnologia do Ultramar em Lisboa e Universidade de Missouri, nos EUA).

Como pesquisador, dedicou-se também a uma grande variedade de temáticas: estudos de sociedades indígenas (Aramagoto, Tiriyo e Anambé), de populações caboclas (alto rio Cairari, região bragantina), de cultos afro-brasileiros e medicina popular em Belém, prospecções arqueológicas na ilha do Marajó, além de estudos e descrições de coleções etnográficas, destacando-se o trabalho exaustivo e valioso realizado com a famosa Coleção Africana do Museu Paraense "Emílio Goeldi".

Napoleão Figueiredo foi membro de diversas associações científicas, do Brasil e do exterior, entre as quais a American Anthropological Association, a Société des Américanistes de Paris, a Associação Latino-americana de Estudos Afro-asiáticos (México), a Ethnologische Gesellschaft Hannover, a Associação Brasileira de Antropologia (tendo participado de seu Conselho Científico e Conselho Diretor, de 1974 a 1978) e a Academia Paraense de Letras. Publicou centenas de trabalhos, entre artigos, capítulos de livros e livros, dentre os quais se destacam "Amazônia, Tempo e Gente" (1977), "Rezadores, Pajés e Puçangas" (1979) e "Banhos de Cheiro, Ariachés e Amacís" (1983).

Tornando-se professor titular em 1971, ano da implantação da reforma universitária na UFFA, Napoleão Figueiredo, que já criara o Laboratório de Etnologia, contando com a colaboração de Anaíza Vergolino e Silva, iniciou o trabalho de constituição do grupo de professores de antropologia dessa universidade, admitidos por concurso de títulos e provas e logo incentivados a se pós-graduarem (especialização, mestrado e doutorado) em Campinas, em São Paulo, em Brasília, no Rio de Janeiro e em Belém (NAEA). Isso permitiu a ampliação das pesquisas e das atividades de ensino, constituindo-se um corpo de professores que, sob a orientação inicial do Mestre, hoje se dedica ao ensino de graduação e pós-graduação (*lato-sensu*) e à pesquisa em variados campos da antropologia (catolicismo popular, pajelança, medicina popular, sincretismo, cultos afro-brasileiros, relações raciais, criminalidade, trabalho feminino na indústria e no comércio de Belém, grandes projetos na Amazônia, educação indígena, etc.) tendo como *locus* físico o Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo da Universidade Federal do Pará.

Aposentando-se da universidade em 1983, passou a trabalhar no Museu Goeldi, onde continuou a dedicar-se às pesquisas e ao estudo e descrição de coleções etnográficas. A morte veio colhê-lo no início da tarde do dia 8 de março de 1989, depois de manhã normal de trabalho (parecia apenas um pouco cansado) naquela instituição de pesquisa, quando, em casa, repousava, pensando certamente em retornar ao trabalho daí a poucos minutos. Napoleão fez uma grande falta. Não só a sua mulher, Dona Célia e a seus filhos, Eleonora, Manuel e Cristina. Aos que o esperavam naquele dia à tarde no Goeldi. A todos os seus alunos e amigos da UFFA e de outras partes. À antropologia brasileira.

Raymundo Heraldo Maués
Depto. de História e Antropologia/NAEA/UFFA.

BIBLIOGRAFIA

RUY COELHO 1920 — 1990

Ruy (Galvão de Andrada) Coelho - nasceu em São Paulo, em 12 de dezembro de 1920 e faleceu na mesma cidade, dia 01 de abril de 1990.

Sua formação escolar iniciou-se no Liceu Rio Branco e prosseguiu no Colégio Universitário (curso Pré-Jurídico, equivalente ao atual 2º grau). Na recém criada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras seguiu os cursos de Filosofia (1938-42), e Ciências Sociais (1941-42).

Com bolsa no Institute of International Education, estudou na North Western University, de 1945 a 48. E, ainda como bolsista, agora da Carmegie Corporation, desenvolveu pesquisa de campo sobre os Caraibas Negros de Honduras. Em 1955 obtém seu título de PhD em Antropologia.

Sua carreira acadêmica é antecedida por dois anos (1943-44) lecionando no Colégio Universitário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Já em 1949 e 50 leciona como "Catedrático Auxiliar", na Universidade de Porto Rico e, como Assistente de Programa do Departamento de Ciências Sociais, permanece na UNESCO, em Paris, de 1950 a 53. De volta à USP, torna-se Professor Assistente (1953-61), passa a professor Livre-Docente (1961-64) e chega a Professor Catedrático em 1964. Por escolha de seus colegas, torna-se Chefe do Departamento de Ciências Sociais (1978 a 82), e termina eleito Diretor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (1982-85).

Projeta-se internacionalmente como professor e cientista social. Depois de lecionar em Porto Rico, foi Professor Visitante da Universidade de Six-en-Provence (hoje Universidade de Provença I), de 1974 a 1977, e na mesma condição, lecionou no Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, de 1985 a 89.

Colaborou nas revistas: *Sociologia, Anhembi, Revista de Antropologia, Man, Journal de la Société des Américanistes, American Anthropologist, Présence Africaine.*

Revista de Antropologia, (33), 1990.

Suas pesquisas em Honduras ensejaram os artigos: "The significance of the Couvade among the Black Carib", *Man*, Vol. XLIX, art. 64, 1949; "Le concept de l'âme chez les Caraïbes Noirs", *Journal de La Société des Americanistes*, tome XLI, 1952; "Personalidade e Papéis Sociais do Xamã entre os Caraibas Negros", *Revista de Antropologia* vol. 1. 9, nºs 1 e 2, 1961; "Os Karaib Negros de Honduras", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1952.

Em 1944 publica pela Editora Flama o livro *Proust*, em que se apresenta como ensaísta lúcido e muito bem informado nas dificuldades da Sociologia em lidar com a arte. Nessas suas preocupações sociológicas com a literatura, redige "Aspectos Sociológicos da Obra de Kafka", in *Introdução à Obra de Kafka*, publicação da Universidade de São Paulo, em 1966.

Atento a questões polêmicas da Sociologia, publica "Indivíduo e Sociedade na teoria de Augusto Comte", no Boletim nº 297 da Universidade de São Paulo, em 1963; "Sociologia e História", na *Revista de História*, vol. XXXIX; nº 77, 1969; e *Estrutura Social e Dinâmica Psicológica*, Editora Pioneira, São Paulo, 1969.

Participou de edições coletivas com "Ficção e Realidade", em homenagem ao Professor Antonio Candido, publicado em 1981; "Cultura e Comunicação", homenageando o Professor Egon Schaden, também em 1981 e "História e Sociologia da África Negra", em homenagem ao Professor Eurípedes Simões de Paula.

Suas indagações de intelectual abriram-se em diferentes direções (como crítica cinematográfica e literária), na criação e manutenção da Revista *Clima*. Mas os conhecimentos com que operava radicaram na Filosofia, na Sociologia e na Psicologia. Tais vertentes ensejaram-lhe uma destacada argúcia nas análises e prontidão para apreender elementos em potencial e questões em perspectiva. Daí seus envolvimento com arte, personalidade e comportamento.

Mais do que por suas obras publicadas — que foram marcantes e pouco numerosas —, foi como conferencista, debatedor e orientador de pesquisas e teses acadêmicas que Ruy Coelho destacou-se.

Estimulados por ele, um grupo de sociólogos fundou e vem mantendo, desde 1970, um Centro de Estudos de Sociologia da Arte de que ele foi presidente, desde a fundação até 1989, quando passou a Presidente Honorário.

Teófilo de Queiroz Junior
Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo

BIBLIOGRAFIA

MARIA DE LOURDES BANDEIRA. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

O trabalho de Maria de Lourdes Bandeira é o resultado feliz da junção do esforço de uma longa pesquisa de campo, mais a paciência no trato com documentos históricos.

Fazendo parte de um projeto de pesquisas sobre as comunidades rurais formadas exclusiva ou predominantemente de populações negras, desenvolvido a partir de 1982, pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade de São Paulo, quando foram programadas e realizadas pesquisas em áreas rurais de Pernambuco, Goiás, São Paulo e Mato Grosso, circula já há muito tempo na forma de tese. Em 1988, no auge das comemorações do centenário da Abolição da Escravatura, sai a publicação da pesquisa efetuada por Maria de Lourdes na cidade histórica de Vila Bela, Mato Grosso, prefaciada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira.

Implantada no Vale do Guaporé, Estado de Mato Grosso, em pleno meio rural amazônico, Vila Bela da Santíssima Trindade foi planejada em Portugal e assim construída para ser a primeira capital da província.

Com o fracasso aurífero, aos poucos vai sendo abandonada pelos brancos, cujo espaço gradativamente passa a ser todo ocupado por negros. Partindo desse ganho histórico, a autora trabalha com vasta documentação: relatórios e correspondência dos Presidentes da Província, descrições e observações de militares, comissários de fronteira e viajantes, mapas estatísticos etc, abrangendo os séculos XVIII, XIX e XX. Como tais registros não apresentam regularidade de freqüência nem critérios, Maria de Lourdes aliou-se a dados de pesquisa bibliográfica e de campo onde a importância da análise crítica dos depoimentos orais dos informantes é ressaltada com fonte histórica. De posse desse material a análise é feita em dois planos: a constituição propriamente dita da comunidade e como ela se mantém em termos de opção de processos organizativos e culturais e na reelaboração da identidade étnica desse grupo sob o impacto da expansão capitalista. Para tanto, a investigação é elaborada com base no sistema sócio-econômico a partir da família, das estruturas de produção, distribuição e consumo, das relações de parentesco, do ciclo comunitário das festas e de dominação. Dessa forma, em seis capítulos, temos a

Revista de Antropologia, (33), 1990.

caracterização do quadro histórico da população do município com a reconstituição das condições de vida dos negros nas minas da Província de Minas Gerais e em Vila Bela, mostrando a "resistência dos pretos à identidade estigmatizante de cativos distribuídos, desterrados e coisificados, impostos pelo dominador branco". Da mesma forma que "o desejo liberdade identificou negros na resistência à escravidão... ser fugitivo ou quilombola, ou ser candidato à fuga e ao quilombo", definia a primeira identidade étnica dos pretos de Vila Bela em relação aos brancos. No domínio do espaço eles reinauguraram sua etnia como pretos, brasileiros, livres e iguais.

Na última parte do livro é analisada a volta dos brancos e a "reinstauração de uma alteridade trágica provocando a resistência dos pretos" e "Vila Bela torna-se palco de uma etnicidade dramática operando processos políticos, na busca de participação do negro no poder, reelaborando o igualitarismo da comunidade tradicional num projeto de sociedade municipal multirracial democrática".

Dessa forma, pelo belo livro de Maria de Lourdes Bandeira, pode-se acompanhar todo processo histórico da evolução de uma comunidade e colher dados concretos para a discussão da questão raça e classe em relação à etnicidade de Vila Bela, sob a hipótese de persistência de casta racial como organização informal na sociedade de classes no Brasil.

Sem dúvida, esse trabalho vem de encontro aos objetivos propostos do projeto inicial: o enriquecimento empírico da literatura sobre o negro, com pesquisas etnográficas de dados ensejando novas abordagens aos estudos sobre o negro brasileiro.

Olga Rodrigues Nunes de Souza

*

ORACY NOGUEIRA — *Tanto preto quanto branco* — Estudos de relações raciais. São Paulo, T. A. Queiroz, 1985, 133p.

O autor reúne, nesse volume, ensaios sobre Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos; os preconceitos em relação aos descendentes de africanos estão baseados numa extensa bibliografia especializada (págs. 123 a 133) e na sua vivência pessoal e participativa, a qual é visível em todo o trabalho. Sua reflexão é feita com muita ternura a partir de suas "reminiscências" ... (P. de 50 a 60).

"Esta introdução (explica o autor) ficaria incompleta se não mencionasse os principais contatos pessoais e bibliográficos de que estou consciente e que influenciaram, de um modo ou de outro, meus trabalhos sobre relações raciais".

Em primeiro lugar, as influências extracientíficas (p. 53) — "Bá — Maria Rita da Silva, mulata de olhos verdes, filha 'natural' de uma negra, empregada doméstica, e de um

fazendeiro, nascida na Freguesia de Campos Nossos da Cunha, analfabeta, porém extraordinariamente inteligente e habilidosa, foi a principal depositária da cultura oral, com quem convivi. Tinha um provérbio para cada situação da vida e foi dela que ouvi, pela primeira vez, que 'em casa de enforcado, não se fala em corda' e justamente com alusão ao problema da cor...". "Quando comecei a me interessar pelo estudo das relações raciais, percebi a importância desse provérbio, na situação racial brasileira".

Diz o autor:

"(...) mudando-me assim, para cidades cada vez maiores, senti que também ia aumentando o distanciamento social entre o círculo dos brancos em que minha família estava inserida e o das pessoas de cor, com as quais *nunca mais* (o grifo é meu) teria a oportunidade de conviver com aquela *intimidade que havia caracterizado minha infância*, na terra natal". (p. 56, § 1º).

"O principal personagem de cor da cidade era um médico baiano, preto retinto, tido como excelente profissional (...)" (p. 57). "Corriam, na cidade várias estórias sobre situações vexatórias devido à cor. Segundo uma delas, ele (o médico), estava perto de seu automóvel, na rua principal, quando um viajante comercial chegou, colocou as malas no carro, sentou-se e lhe disse: 'Toque para Rio Preto'. O dono do carro teria obedecido e, chegando à cidade vizinha, quando o viajante se dispôs a pagar o preço da viagem, tirou do bolso um cartão e lhe apresentou: 'Doutor Fulano de Tal - médico'".

Essas estórias eram contadas (p. 58, § 3º) pelos adultos e pelos meninos, na escola, em meio de exclamações de admiração pela competência e de pesar pela cor da personagem. "Sempre me lembro, comovido, da luta pela sobrevivência e ascensão, da dignidade e do holocausto dessas duas famílias de pretos e mulatos, tão amigos e hospitaleiros". (p. 60).

Reafirmando o que foi escrito no início desta resenha, além da "introdução" - que é um ensaio científico onde o autor expõe seu método, suas técnicas e explicita seus conceitos -, o livro contém, ainda, os seguintes artigos:

- 1) "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem".
- 2) "Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relações aos empregados de cor".

"Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem" (p. 67), foi o trabalho que o autor apresentou ao I Congresso Internacional de Americanistas, em 1954.

"(...) nos Estados Unidos (p. 84), o branco que mantém relações de amizade com pessoas de cor é pejorativamente chamado de 'negro-lover' ou de 'negro-voluntário', além de estar sujeito a sanções mais drásticas".

Quanto à ideologia: onde o preconceito é de marca, a ideologia é, ao mesmo tempo, assimilacionista e miscigenacionista; onde é de origem, é segregacionista e racista.

"A atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação aos empregados de cor" é um artigo que faz a análise dos anúncios de procura e oferta de empregados negros e mestiços aparecidos nos principais jornais de São Paulo.

Os conceitos explicativos que o autor propõe sobre a natureza do preconceito sobre os papéis sociais dos negros e as discriminações que padecem com as estruturas das sociedades bi-raciais, tanto aqui no Brasil como nos Estados Unidos, são examinados de forma muito original e prendem a atenção do leitor, do começo ao fim.

Essa publicação reúne, assim, um material de leitura obrigatória para aqueles que investigam as relações raciais em nossa sociedade.

Helmy Mansur Manzochi

*

MIRIAM NICOLAU FERRARA. *A Imprensa Negra Paulista (1915—1963)*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

O negro conta a própria história dele através do livro "A imprensa negra paulista", editora FFLCH/USP-1986, de Miriam Nicolau Ferrara. Uma obra inovadora no estudo das relações raciais no Brasil, que analisa os jornais publicados por negros e para negros, de 1915 a 1963. A autora retira os negros do ostracismo e da gigantesca sombra da supremacia branca e apresenta indivíduos pensantes, que se utilizam da mídia impressa para organizar-se enquanto grupo e definir a própria identidade cultural. Um trabalho, que segundo o antropólogo Clóvis Moura — que prefacia o livro —, "repõe em discussão um problema significativo: a ideologia do negro urbano de São Paulo que sempre reivindicou o direito de ser cidadão brasileiro, o seu desejo de integrar-se em pé de igualdade com todos aqueles que compõem a nação".

Em linguagem direta - tão direta quanto os periódicos pesquisados -, Miriam guia o leitor por 48 anos de história protagonizados pelo próprio negro. O livro, que inicialmente foi uma dissertação de Mestrado do departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, está dividido em quatro capítulos: Uma imprensa de negros para negros; Histórico da imprensa negra paulista; A manifestação da imprensa negra paulista; e África na imprensa negra paulista. Cada capítulo permite ao leitor reconstituir a história desta imprensa alternativa.

O livro que poderia ser uma obra apenas descritiva, vai além. Segue passo-a-passo os caminhos percorridos pelos jornais juntamente com os colaboradores e fundadores, resgatando a liderança negra nos momentos mais expressivos dos movimentos. Depoimentos como os de José Correia Leite e Jayme de Aguiar, fundadores do jornal "O Clarim da Alvorada"; Raul Joviano Amaral, Francisco Lucrécio e Pedro Paulo Barbosa, fundadores da Frente Negra Brasileira e do jornal "A Voz da Raça"; e Aristides Barbosa,

colaborador do jornal "O Novo Horizonte", dentre outros, são um rico material que por si só justificariam toda a obra.

Enquanto falam da fundação dos jornais, estes líderes situam o negro inserido na realidade social. "Os jornais negros surgiram porque os negros não tinham sua imprensa que comunicasse o que queriam fazer, suas reivindicações, coisas que os outros jornais não aceitavam", explica Pedro Paulo Barbosa em um dos depoimentos.

Como material de pesquisa, Miriam consultou 36 títulos de jornais e revistas num total de 312 exemplares. Mas ela delimitou o universo a ser analisado aos jornais publicados no Estado de São Paulo. Segundo a autora, a escolha da Capital paulistana se deu por ela ter o material empírico mais volumoso, com 30 títulos.

Miriam coloca estes jornais em três períodos distintos. No primeiro, que vai de 1915 a 1923, ela descreve os periódicos como simples veículos de anúncios sociais, com notas de festas e de falecimento, sem grandes preocupações reivindicatórias, mais voltados para os mexericos. A análise parte do primeiro jornal alternativo negro publicado na cidade de São Paulo, o "Menelick".

No segundo período, de 1924 a 1937, os jornais começam a se tornar mais reivindicatórios com a fundação do "Clarim da Alvorada", que tinha como subtítulo a inscrição "Pelo interesse dos homens pretos. Noticioso, literário e de combate".

Com a implantação do Estado Novo, em 1937, os movimentos recuam e os jornais param de circular. Só em 1945 os periódicos voltam à tona com a característica marcante de reivindicadores, surgindo até mesmo revistas mensais como a "Senzala". A ditadura militar, em 1964, no entanto, provoca o desaparecimento dos jornais negros.

Para cada jornal pesquisado, Miriam fez um minucioso registro de identidade do periódico com o título, subtítulo local de publicação, endereço da administração e redação, periodicidade, tiragem, preço de venda, formato e mais outros 11 itens.

Miriam Nicolau Ferrara utiliza como referência bibliográfica Roger Bastide, Virgínia Leone Bicudo, Florestan Fernandes, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Clóvis Moura e a metodologia de Ana Maria de Almeida Camargo para a sistematização dos jornais pesquisados. Todos estes autores parecem fazer parte de uma mesa redonda na obra de Miriam.

"A imprensa negra paulista" é um destes livros diferentes, que merece ser lido para entender melhor o negro e as diversas formas de resistência cultural que o grupo utiliza para sobreviver em sociedades discriminatórias.

SOLANGE MARTINS COUCEIRO DE LIMA. *O negro na televisão de São Paulo: um estudo de relações raciais*. São Paulo, FFLCH/USP, 1983 (Antropologia 3).

Originalmente apresentado como dissertação de mestrado, o trabalho se propõe a dar continuidade a uma "linha de pesquisa que tem, como tema central, o negro envolvido em processo de integração na estrutura ocupacional ligado aos meios de comunicação de massa e à comercialização do entretenimento popular". Tomando como ponto de partida a análise de João Baptista Borges Pereira que focalizou o negro nas empresas radofônicas de São Paulo, a autora procura complementá-lo através de dois objetivos: o primeiro é "caracterizar uma nova área de aproveitamento profissional do negro, ligado à comercialização do entretenimento popular e a mecanismos de massa"; e o segundo é "analisar o processo de mobilidade do negro pela estrutura empresarial radiofônica" à partir de uma dimensão global, isto é, envolvendo tanto as emissoras de rádio como as estações televisivas. Importante salientar que a investigação desenvolveu-se em Gravadoras, Estúdios de Dublagem, Teatros, Escola de Arte Dramática, Sindicatos, Clubes Noturnos, Escolas de Samba, Cordões, Terreiros de Umbanda e Candomblé. Dentre as emissoras de TV existentes em São Paulo, a pesquisa foi realizada com os canais 4, 5, 7, 9 e 13.

O conjunto das empresas televisivas de São Paulo apresenta interesse particular para o estudo, na medida em que são analisadas de duas maneiras: 1) formando um conjunto de trabalho (estrutura ocupacional) no qual a população negra disputa seu *status* profissional e 2) "o conjunto de empresas é visto como mecanismo de comunicação que capta, constrói e propaga imagens a respeito do negro, do seu estilo de vida e das suas relações com o branco". Explicitando que se tratam de dois níveis - o estrutural e o programático -, a autora pretende atingir uma visão global dos fenômenos, e salienta que não foram adotados os elementos teóricos, nem a terminologia do que atualmente é chamada de teoria da comunicação. O interesse da análise está na "interpretação de aspectos particulares do processo de interação entre brancos e negros em São Paulo", abordando o negro como negro e como categoria profissional. Para tanto, lança mão dos recursos da antropologia e da sociologia que vêm há anos "se preocupando com a problemática racial brasileira".

Para desenvolver a análise dos dados quantitativos, o estudo apresenta cada uma das cinco empresas com os respectivos sistemas organizatórios e estruturais, visando "apreender com mais clareza o significado do *status* ocupado e o papel representado pelo negro em cada uma das empresas e no conjunto de tevês que forma aquele ambiente de trabalho". Esquemáticamente, cada empresa de televisão apresenta quatro setores: três se encarregam da execução das atividades-meio (administrativo, técnico e comercial) e um onde se desenvolvem as atividades-fim (programático). Interpretando os dados quantitativos e percentuais a autora traça um quadro que determina claramente quais são as áreas de atividade que o negro está presente e nas quais ele está ausente. No primeiro caso, o aproveitamento do negro se dá nos setores que exigem menor qualificação e gozam de menor prestígio. Nas esferas ligadas à música encontra-se a presença numérica mais significativa do negro. Por outro lado, a ausência é constatada nas esferas da alta e média

administração e nas ocupações que permitem a manipulação de situação e de elementos humanos.

Finalizando, a análise comparativa entre a situação do negro na tevê e no rádio mostra que a televisão absorveu profissionais do antigo rádio, mas não possibilitou, por outro lado, a absorção de um grande número de trabalhadores; a população negra empregada na tevê é pouco maior que aquela empregada no antigo rádio. O contingente masculino é maior na tevê e, por outro lado, o contingente feminino tanto negro quanto branco é menor. Por último, a tevê ainda que apresente estrutura mais complexa, mantém o negro na base da estrutura exercendo aquelas funções menos qualificadas e que, conseqüentemente, oferecem menor remuneração. Neste ponto de escolaridade é o fator que mais pesa. Por outro lado, se benefícios houve, estes se encontram no setor programático.

Miriam Nicolau Ferrara

*

MOVIMENTOS sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília, ANPOCS, 1983 (Ciências Sociais Hoje, 2)

Segunda coletânea da Série Ciências Sociais Hoje, esta publicação agrupa sob quatro temas - "Movimentos sociais urbanos: questões teóricas e estudos de caso", "Estrutura de desigualdades raciais", "Preconceito racial e identidade étnica" e "Estrutura agrária e política indigenista", comunicações apresentadas durante o 3º e o 4º Encontro Anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

Três artigos integram o tema Estrutura de desigualdades raciais. "Models of economic development and systems of race relations" de autoria de Pierre-Michel Fontaine trata do impacto do modelo de desenvolvimento, ou seja, o conjunto de idéias, políticas e programas desenvolvidos e implementados pelos governos brasileiros após 1964 sobre o sistema de relações raciais.

Antes de entrar no tema propriamente, o autor tece importantes considerações a respeito da fluidez da linha de cor que vigora em nosso país - elemento-chave do conceito de democracia racial; da mediação de fatores tais como educação, ocupação e riqueza para a classificação do indivíduo ao longo do *continuum* branco-negro e, conseqüente determinação do seu *status*; dos fatores que estariam contribuindo para o estreitamento do pólo negro e alargamento do pólo branco nesse *continuum* e, finalmente, das conseqüências desse "embranquecimento" da sociedade brasileira para a identidade, mobilidade social e mobilização do negro.

A necessidade de se conhecer a influência do modelo brasileiro sobre as condições de vida do afro-brasileiro é enfatizada tendo em vista o fato de que os estudos que tratam

da relação entre industrialização e relações raciais, particularmente do impacto da industrialização e modernização sobre as relações raciais não abordam esta questão. Esta tarefa é empreendida pelo autor, focalizando especificamente a experiência de desenvolvimento pós-64.

Neste sentido são discutidos os objetivos e as características do modelo, a articulação do estado e do sistema político brasileiro com a população negra no período anterior a 64, os fatores que propiciaram a implantação desse modelo de desenvolvimento, as suas contradições e as suas conseqüências negativas e positivas para a população negra, seja do ponto de vista político, econômico ou ideológico. O artigo trata ainda da reação da população negra, sob várias formas de protesto, como a afirmação da identidade racial dos valores culturais negros, a mobilização política e mesmo o clientelismo político às condições criadas pelo modelo.

Carlos Hasenbalg no artigo "1976: as desigualdades raciais revisitadas" empreende uma análise comparativa da situação racial brasileira focalizando brancos e não-brancos em um conjunto de variáveis sócio-econômicas e demográficas constantes da PNAD 76 e do Censo de 1950.

Também com base no PNAD 76 o autor desvenda as diferenças de mobilidade social dos dois grupos raciais focalizando o padrão de mobilidade ocupacional intergeracional, a influência da posição social dos pais na realização educacional bem como do nível educacional do indivíduo na sua ocupação.

Os resultados, que mostram um déficit da mobilidade ascendente dos não-brancos, um desempenho educacional inferior em relação aos brancos da mesma origem social, bem como um pior desempenho profissional em relação aos brancos do mesmo nível educacional, levam o autor a refutar as interpretações, que invocam o passado escravista e as suas conseqüências negativas, para explicar a posição social e econômica dos negros e mulatos na sociedade atual. No seu entender, então, a explicação deve ser buscada nas relações estruturais e no intercâmbio desigual entre brancos e não-brancos no presente.

Nelson do Valle e Silva utilizando-se também da PNDA 76 desvenda a articulação entre discriminação racial e mobilidade social. As diferenças entre brancos e não-brancos em relação à várias características sócio-econômicas, captadas numa primeira análise, são examinadas mais detalhadamente com o auxílio de um modelo de equações estruturais denominado ciclo vital, constatando-se que a população não-branca apresenta valores médios de realização inferiores ao branco em todos os estágios do ciclo de vida.

Numa segunda etapa, a despeito do emprego de procedimentos que permitem anular a influência do "*background*" familiar na medida em que este poderia estar contribuindo para esta diferença, constatou-se a permanência das discrepâncias entre brancos e não-brancos.

Estes resultados, além de contestarem a hipótese de que a situação sócio-econômica inferior do grupo não-branco seria uma decorrência da sua situação desigual no momento do ponto de partida, apontam para a necessidade de se considerar a influência das atitudes

discriminatórias sofridas pelos não-brancos e que os colocam em posição de desvantagem perante os brancos durante todo o ciclo de vida sócio-econômico.

Sob o tema *Preconceito racial e identidade étnica*, estão reunidos três trabalhos. Lelia Gonzalez, a autora do primeiro deles "Racismo e sexismo na cultura brasileira", utilizando-se de uma linguagem coloquial e carregada de ironia trata da questão da identificação do dominado com o dominador, ou seja, dos motivos da aceitação e divulgação do mito da democracia racial no Brasil, dos processos que teriam determinado a sua construção, do que está subjacente a ele e, finalmente, de como se situa a mulher negra no seu discurso.

Em "*black soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica, uma contribuição ao estudo das manifestações culturais*", Carlos Benedito Rodrigues da Silva focaliza o *black soul*, surgido em Campinas em 1978, mostrando a importância de grupos como este para a identidade do negro e o seu significado de resistência. Uma atitude que contribui para o processo de formação da consciência negra na cidade, embora ela também evidencie, nos hábitos de consumo e em determinadas preocupações dos seus componentes, aspectos da sociedade urbana brasileira.

Em "Mafambura e Caxampura: na encruzilhada da identidade" os autores Peter Fry, Carlos Vogt e Maurizio Gnerre desvendam, através da abordagem histórico-estrutural, o significado da sobrevivência de um africanismo - a língua falada pela comunidade de Cafundó - português acrescido de um léxico de origem bantu, predominantemente quimbundo.

Pesquisando situações concretas vividas pela comunidade, bem como a maneira como os seus habitantes concebem determinados acontecimentos, constatou-se que a língua utilizada por eles, é um elemento importante para as interações sociais dentro e fora da comunidade, o que já explica a sua sobrevivência. Além disso, os conceitos veiculados pelas palavras africanas integram o acervo cultural da comunidade onde está inserido o Cafundó o que também, certamente, contribui para a reprodução e permanência desse africanismo.

Nesse sentido, os autores apontam para as vantagens da abordagem histórico-estrutural. Um método que, ao contrário da abordagem filológica, através da qual apenas se comprovaria a existência desses africanismos, permite entender porque as palavras africanas continuam sendo usadas.

Regina Pahim Pinto

BARTOLOMEU MELIÀ, MARCOS V. DE A. SAUL, VALMIR F. MURARO, *O Guarani — uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987, 448p., ilust.

"Estafante e pouco rendoso, que ninguém nos ouça", dizia o historiador José Honório Rodrigues ao comentar suas obras *Índice anotado da Revista do Instituto do Ceará e Historiografia e bibliografia do domínio holandês no Brasil* e a propósito de sugestão de componentes do Centro de Estudos de História da Igreja no Brasil, a fim de se levar a cabo um índice das cartas pastorais dos bispos brasileiros.

Poder-se-ia aduzir, ao observado pelo historiador, que em termos de Brasil, os estudiosos nem sempre dão o devido valor a tão útil instrumento de trabalho que são as bibliografias gerais ou especializadas.

Tal tipo de trabalho é registrado por poucos títulos. Exemplificando: *Manual bibliográfico brasileiro* (Rubens B. de Moraes e W. Berrior), *Bibliografia brasileira do período colonial* (R. B. de Moraes), *Bibliografia crítica da etnologia brasileira* (H. Baldus, continuada por Thekla Hartmann), *Amazônia brasileira* (vários colaboradores), *Bibliografia do folclore brasileiro* (Cristina A. Colonelli), *Bibliografia sul-riograndense* (A. Barreto), etc.

O jesuíta B. Meliá coordenou esta bibliografia, fato muito alentador em vista de ser um grande conhecedor do mundo guarani.

Na judiciosa e longa introdução (p. 17-71), que precede a bibliografia propriamente dita, o P. Meliá explica a razão do grande número de estudos e referências acerca dos Guarani. Diz o autor: "Um conjunto de fatores estaria na raiz deste fenômeno etnológico e literário. De um ponto de vista histórico - não propriamente arqueológico ou pré-histórico - o Guarani, entre os não-andinos da América do Sul, é talvez o índio mais antigo que se perpetua até a atualidade; os Guarani estão entre nós até hoje. As notícias etnográficas relativas a eles vêm, pois, sem solução de continuidade, desde 1528, em que pela primeira vez se registra o nome Guarani na carta de Luis Ramírez, até manchetes de jornais absolutamente hodiernas e pesquisas sobre a sua situação atual, em vias de publicação. O Guarani, como povo está, também, intimamente ligado à história nacional e à formação social do Paraguai, e de regiões significativas da Argentina, como Corrientes e Misiones, do Brasil - Rio Grande do Sul e Paraná, Santa Catarina e São Paulo -, da Bolívia - Santa Cruz de la Sierra - e até Uruguai. Os Guarani servem admiravelmente ao projeto profético de retribalização e da sociedade anárquica que está por vir. Primitivos, os Guarani teriam sido já futuro".

Mil cento e sessenta e três são os títulos arrolados.

Esse milhar de referências Meliá o divide em cinco categorias: 1-etnologia de conquista, 2-etnologia missionária, 3-etnologia dos viajantes, 4-etnologia antropológica, 5-etnologia etno-histórica.

Na *etnologia de conquista* descreve-se o "aspecto físico e a imagem visual que oferecia o Guarani". Também noticia-se a forma de obtenção de recursos alimentares, diz-se da função dos caciques e da arte de fazer a guerra, registram-se importantes cálculos sobre demografia através "das cifras dos índios aliados nas guerras, dos índios encomendados ou dos índios mortos".

Os trabalhos dos clérigos e dos franciscanos por um lado e dos jesuítas por outro representam a *etnologia missionária*. Aqui é forçoso lembrar as ponderações de B. Meliá quando afirma que "com os jesuítas a documentação etnográfica sobre os Guarani vê-se acrescida consideravelmente. São cartas, relatórios, crônicas, histórias e até trabalhos lingüísticos onde o modo de ser guarani se revela sob muitos e novos aspectos".

No item *etnologia dos viajantes* Meliá reconhece dois agrupamentos: 1- os demarcadores e 2- os viajantes.

Diz o autor — "São importantes as contribuições etnológicas decorrentes dos demarcadores do Tratado de Santo Ildefonso. Os brigadeiros felix de Azara e Diego de Alvear e o capitão de fragata Juan F. Aguirre permanecem no Paraguai entre 1781 e 1801. Como ensina Efraim Cardozo" o resultado foi a compilação do maior e mais minucioso caudal de notícias sobre a Província do Paraguai no tempo da colônia que, jamais, de outro modo, poderia ter sido reunido".

"A relação de distância cultural frente a "restos primitivos", tidos como não evoluídos e decaídos, é talvez, a característica dessa *etnologia de viajantes*, que marcará ainda boa parte da antropologia posterior. Longínquo, exótico, primitivo, selvagem, raro, senão ridículo, são noções que se confundem freqüentemente na literatura de viagem".

Nas páginas destinadas à *etnologia antropológica* (p. 34-55), distribuída por subitens: 1- De Nimuendajú a Cadogan, 2- A construção de uma etnologia guarani, 3- As coleções etnográficas, 4- Antropologia aplicada à educação e à defesa da terra, 5- Notas e monografias etnográficas, 6- O discurso etnológico, são descritos e comentados os estudos, entre outros de Curt Nimuendajú, Alfredo Vara, Egon Schaden, Franz Müller, Georg Grünberg, H. Clastres, Hans R. Wicker, Leon Cadogan, Miguel A. Bartolomé, Pierre Clastres, Raul M. Crovetto, Wanda Hanke.

Na categoria *etnologia etno-histórica* estão indicados três tipos de bibliografia: 1- Documentos e história, 2- A arqueologia, 3- A etno-história.

Em relação ao primeiro tipo o estudioso jesuíta conclue: "A contribuição mais valiosa desses historiadores acadêmicos será a transcrição de passagens de documentos, sempre e quando forem detidamente citados, pois vão permitir a consulta das fontes e uma releitura desde novas perspectivas".

As cuidadosas pesquisas arqueológicas produziram importante contribuição bibliográfica, representada principalmente pelos escritos de J. Proença Brochado, Igor Chymz, Oldemar Blasi e Pedro I. Schmitz.

A Dra. Branislava Susnik é o destaque das páginas dedicadas à etno-história, onde são longamente comentados seus livros *Apuntes de etnografia paraguaya*, *El índio colonial* e *Los aborígenes del Paraguay (etno-historia de los guaraníes - época colonial)*

Completam o volume uma série de índices (temático, de tribos, toponímico, onomástico, cronológico, de ilustrações) que abarcam mais de noventa páginas.

Em tom de modéstia, na página 71, afirma-se: "A presente bibliografia seria, pois, apenas um início de conversa, embora a teimosa pretensão de oferecer um levantamento acurado do terreno de suas lacunas, das áreas de chão relativamente firme, das perspectivas mais promissoras. Pretende, enfim, ser um instrumento de trabalho e um incentivo para novas pesquisas".

Só o compulsar atento permitirá ao leitor aquilatar da importância e grandeza desta bibliografia etnológica. Aliás, o próprio jesuíta ("aculturado guarani") se auto-icentiva. Constantes são suas produções. Em seu recente *Ñande reko - nuestro modo de ser*, sobre os Guarani-Chiriguano, há uma bibliografia geral comentada que abrange mais de 500 títulos.

Erasmio d'A. Magalhães

*

BERTA G. RIBEIRO. *O Índio na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.

Berta G. Ribeiro, a quem já se devem preciosos estudos sobre grupos e culturas indígenas e a coordenação da *Suma Etnológica Brasileira*, o melhor repositório do saber de nossos índios nos domínios da biologia, da tecnologia e da estética, acaba de lançar mais uma contribuição ao conhecimento das culturas dos primeiros habitantes do atual território brasileiro, desta vez visando ampla divulgação como parte da "cultura geral" da população nacional.

Longe de ser apenas uma recapitulação histórica e nostálgica de culturas extintas, *O Índio na Cultura Brasileira* mostra, com base tanto na bibliografia como no conhecimento empírico de grupos indígenas remanescentes, o rico acervo da "ciência do concreto", na expressão de Lévi-Strauss, acumulado pelos primitivos habitantes de nosso território, em seu processo multissecular de integração ao *habitat* - seu conhecimento de plantas e animais, de tipos de solo, suas técnicas e instrumentos de cultivo, de caça e pesca e de manipulação dos recursos naturais, com seu admirável respeito à natureza, sempre preservada e nunca predada irremediavelmente como no caso da ocupação pelo branco.

Ilustrado com fotografias e desenhos e constituindo uma síntese criteriosa da *Suma Etnológica*, é de se esperar que este novo livro de Berta G. Ribeiro alcance o mais amplo público, beneficiando-o com informações minuciosas e seguras sobre o modo de viver de nossos índios e contribuindo para a correção do estereótipo negativo tão difundido a seu respeito e que, longe de ser inócuo, faz parte do repertório ideológico que tem facilitado sua expoliação e dizimação. É um livro que deveria ser posto nas mãos dos estudantes por professores de história natural, geografia e ciências sociais, em todos os níveis em que possam entendê-lo.

A autora divide sua exposição em duas partes, dedicando a primeira a revelar "o saber indígena sobre a natureza", por sua vez subdivida numa secção destinada ao conhecimento botânico e, noutra, ao zoológico.

A secção consagrada à botânica compreende o saber sobre plantas, propriamente dito, e questões correlatas como a distinção de tipos de solo, as técnicas agrícolas, a seleção genética de espécies vegetais e o acervo das plantas cultivadas incluindo as alimentícias (grãos, tuberosas, leguminosas, frutíferas), as medicinais, as estimulantes e as industriais.

A autora distingue, ainda, os produtos cultivados dos coletados e trata da farmacopéia indígena. Mostra como a agricultura praticada em clareiras, afastadas umas das outras não lesa o ecossistema e dá margem ao crescimento de capoeiras ou florestas secundárias, quando de seu deslocamento para outras áreas; como os índios descobriram que o solo destas formações vegetais secundárias é o mais produtivo para certos cultivos e, por isso, o preferem.

Como as roças ficam distantes das aldeias, os indígenas disseminam plantas frutíferas pelo trajeto, complementando-as com o pomar.

Os trabalhos do ciclo agrícola são executados não apenas levando-se em conta os fenômenos meteorológicos mas, também, o comportamento de plantas e animais, o canto de um pássaro, por exemplo, podendo ser o sinal de que está na hora de se realizar dada tarefa relativa ao cultivo de determinada espécie.

Seu exaustivo conhecimento da natureza faz com que os índios tenham um nome para cada espécie vegetal ou animal, não se observando entre eles a alienação do "civilizado" em relação ao ambiente imediato.

Há 436 plantas úteis entre os Tiriyo, das quais 328 são empregadas para fins medicinais. Os Tukano conhecem 137 variedades de mandioca, os Asurini, 20 de batata-doce, fora o que se perdeu nos deslocamentos a que os obrigou a expansão dos brancos.

A segunda subdivisão da primeira parte é devotada, conforme já foi indicado, à exposição do saber indígena do domínio da zoologia e inclui a "captura de proteína animal" pelo consumo alimentar de insetos, vermes e vertebrados, as estratégias e instrumentos de caça e pesca, a "captura de proteína vegetal", os tabus alimentares e o conservacionismo, terminando com considerações sobre o respeito do indígena pelo ecossistema, em contraste com a atuação predatória do "civilizado".

A autora mostra como os índios conhecem minuciosamente a associação entre plantas e animais, usando as primeiras como indicadoras da presença destes, enfim, seu admirável saber sobre as espécies de uma e outros, com seu ciclo vital e comportamento.

Para exemplificar a riqueza do conhecimento zoológico dos índios, basta lembrar que os Kayapó identificam 56 espécies de abelhas. Naturalistas nacionais e estrangeiros estão, atualmente, preocupados em levantar esse conhecimento, como contribuição à ciência universal.

A segunda parte do livro é consagrada a mostrar como, por toda parte, a cultura brasileira, especialmente a caipira, a sertaneja e a caiçara, que são suas versões regionalizadas ou localizadas, está marcada por elementos herdados dos índios. Seria alongar demasiadamente esta resenha indicar os pormenores apresentados pela Autora; porém, não posso encerrá-la sem lembrar que o tópico final, "A questão indígena e o problema da terra" é um pungente clamor pela preservação dos grupos indígenas remanescentes no território nacional e pela defesa de suas condições de vida e direitos, em que Berta G. Ribeiro usa o conhecimento que tem dos mesmos para reforçar o apelo ao egoísmo esclarecido de quantos possam participar ou influir em decisões no domínio da política indigenista, sem esquecer a empatia e o sentimento humanitário dos mais sensíveis.

Oracy Nogueira

*

CLÓVIS MOURA. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo, Editora Ática, 1988.

O autor, com este livro, concretiza com toda propriedade as polêmicas discussões travadas no meio acadêmico e nas discussões internas do movimento negro, tornando real; e sistematiza toda experiência de vida do cientista social, na medida em que participa efetivamente da problemática negra brasileira. O trabalho é a sistematização do conjunto de pensamento que ele elaborou dos mais diversos aspectos da sociedade brasileira, ou seja, como o próprio Clóvis Moura diz: o livro é a síntese de suas experiências de várias décadas em que proferiu palestras, cursos, seminários, congressos, simpósio etc.

O negro e a ideologia branca das classes dominantes são os elementos básicos na análise que o autor faz da sociedade brasileira. Importante, também, neste trabalho é a postura do autor frente às questões que o livro suscita, voltadas todas para resolver o problema racial e social do negro brasileiro. Para melhor compreensão e apreensão dessa problemática, o autor divide o livro em duas partes: a teórica, na qual expõe criticamente os trabalhos de cientistas sociais sobre a situação do negro em nossa sociedade; e a segunda, utiliza o método histórico-dialético, procurando resgatar a história do negro

brasileiro, na perspectiva de sua própria história e na passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, em uma sociedade de classes, marcado pelo preconceito social e racial.

O estudo sobre o negro para Clóvis Moura, é um reflexo da estrutura da sociedade, que é mediado por preconceitos acadêmicos e por uma ideologia racista racional. A conjunção desses dois fatores, permitiu que o processo de dominação do negro fosse bastante dinâmico. E isto se verifica na passagem do sistema escravista para o capitalista dependente, que criou mecanismos ideológicos para justificar a situação sócio-econômica, racial e cultural que o negro se encontra hoje. Segundo o autor, isto só foi possível, porque se desenvolveu no meio intelectual brasileiro uma pseudo-ciência, que justificava esta condição do negro, segundo as ideologias e os interesses da classe dirigente.

Perdigão Malheiros e Nina Rodrigues foram os pioneiros desse estudo no Brasil. O primeiro, com a História da Escravidão e o segundo, pretendeu mostrar a inferioridade do negro, a partir de teses racistas, apoiadas em conceitos biológicos europeus, também racistas. Outros seguiram caminhos diversos, mas com a mesma perspectiva racista ou acreditando que o negro fosse um ser inferior, que necessitava ser estudo por esta condição. Neste caso cita, Artur Ramos, Gilberto Freire, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Renê Ribeiro, Gonçalves Fernandes, Ulisses Pernambuco, etc.

Outros estudiosos surgiram para estudar o negro brasileiro. Esta nova geração sob o patrocínio da Unesco, contribuiu para que fosse realizado estudos com rigor científico e, ao mesmo tempo, expôs as particularidades da questão do negro no conjunto da sociedade brasileira. Clóvis Moura destaca dessa época Florestan Fernandes, Roger Bastide, L. A. Costa Pinto, Thales de Azevedo. Outros trilharam o mesmo caminho, porém buscaram nova reordenação teórica metodológica, a saber: Octavio Ianni, Emília Viotti da Costa, o próprio autor, Jacob Gorender, Lana Lage da Gama Lima, Luis Luna, Décio Freitas, Oracy Nogueira e outros. Neste grupo, a preocupação não estava restrita ao aspecto econômico, mas também aos problemas étnicos emergentes na sociedade brasileira e os possíveis conflitos raciais daí decorrentes.

Analisando a sociedade brasileira, normalmente os antropólogos e sociólogos, para Clóvis Moura, apreendem a problemática negra, na compreensão acadêmica e nunca na dinâmica do processo social, e esta análise simplista fica incompleta, porque não é apreendida no modo de produção em que se realiza essa dinâmica social. Isto segundo o autor, vem dificultar a formulação de alguns conceitos utilizados por estudiosos, a exemplo de assimilação, acomodação e aculturação, levando à acreditar que, as relações sociais permitem a inserção do negro na sociedade, como um cidadão com elemento culturais diferentes, mas aceito pela dinâmica desse processo.

Clóvis Moura questiona esses conceitos, tomando como base a análise da sociedade brasileira, que a classifica como poliétnica, dividida em classes e camadas com interesses conflitantes e/ou antagônicos. Esta realidade para o autor é que definirá os conceitos utilizados de forma imprópria por muitos estudiosos da questão negra no Brasil.

Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP
Rua do Lago, 717
05508 – Cidade Universitária
São Paulo – Capital
Impresso em 1992

Endereço para pedidos:

Seção de Publicações da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo.

Caixa Postal 8105.

01000 — São Paulo — Brasil.

*Obs.: Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais que
acompanham os pedidos devem ser pagáveis na praça de São
Paulo e emitidos em nome da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas -- USP.*

Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia

Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Caixa Postal 8105

01000 — São Paulo — Brasil

Preço do Volume:

Brasil: US\$ 10,00

Exterior: US\$ 15,00

Obs.: Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais devem ser pagáveis na praça de São Paulo, emitidos em nome da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP — Caixa Postal 8105 — 01000 — São Paulo — Brasil

Pede-se permuta.

We ask for exchange.

Piedese canje.

Man bittet um Austausch.

On demande l'échange.

Si richiede lo scambio.