

VOLUME 39 n° 2

1996



Revista
de
Antropologia

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Flávio Fava de Moraes

Vice-Reitora: Prof^a. Dr^a. Myriam Krasilchik

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

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

Vice-Chefe: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

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 semestral

Revista de Antropologia

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

Volume 39 nº 2

SÃO PAULO
1996

ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

Fundada por Egon Schaden, em 1953
Editora Responsável: Paula Montero

Comissão Editorial

João Baptista Borges Pereira, Aracy Lopes da Silva, Lilia Schwarcz

Conselho Editorial

David Maybury-Lewis (Harvard University, USA); Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Joanna Overing (The London School of Economics and Political Science, Inglaterra); Julio César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paranaense Emílio Goeldi); Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Mariza Corrêa (Unicamp); Moacir Palmeira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Roberto Cardoso de Oliveira (Unicamp); Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro); Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Simone Dreyfus Gamelon (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, França); Terence Turner (University of Chicago, EUA); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (International Institute for Traditional Music, Alemanha).

Secretária

Soraya Gebara

Equipe Técnica

Editoração eletrônica: M. Beatriz Marques Bellintani

Revisão: Regina de Fátima Gonçalves Pereira

Revisão bibliográfica: Ana Lúcia M.C. Ferraz

Capa: Ettore Bottini

Impressão e acabamento: Bartira Gráfica e Editora S.A.

Normalização Técnica: Eunides A. do Vale (SBD/FFLCH)

Tiragem: 1000 exemplares

Endereço para correspondência/Adress for correspondence:

Revista de Antropologia – Departamento de Antropologia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo / SP – Brasil

Publicação semestral / Semestral publication

Solicita-se permuta / Exchange desired

Esta revista é indexada pelo *Índice de Ciências Sociais* – IUPERJ/RJ, pela *Ulrich's International Periodicals Directory* e pela *Hispanic American Periodicals Index*.

Sumário

Debate

FRANCISCO S. NOELLI – As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi.....	7
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO – Comentários ao artigo de Francisco Noelli	55
GREG URBAN – On the geographical origins and dispersions of tupian languages	61
FRANCISCO S.NOELLI – Resposta a Eduardo V.de Castro e Greg Urban.....	105

Artigos

WALTER NEVES, DIOGO MEYER E HÉCTOR PUCCIARELLI – Early skeletal remains and the peopling of the Americas	121
JOSÉ DE SOUZA MARTINS – Um documento falso sobre a conquista do território dos índios Goitacá no século XVII	141
CHIARA VANGELISTA – Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o séc. XIX e o séc. XX	165
NEUSA BLOEMER E ANELIESE NACKE – Revisitando o toldo Chimbangue	199
MICHEL AGIER – A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no candomblé na Bahia	219
CLARICE PEIXOTO – Do diário de campo à câmera na mão ou de como virar antropólogo cineasta.....	255

Resenha

Robert Wright. <i>O animal moral</i> . (Lília M. Schwarcz)	277
--	-----

Contents

FRANCISCO S. NOELLI – The hypothesis about origin center and expansion of the Tupian	7
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO – Comments on Francisco Noelli's paper	55
GREG URBAN – On the geographical origins and dispersions of tupian languages	61
FRANCISCO S. NOELLI – Reply to Eduardo V. de Castro and Greg Urban	105
WALTER NEVES, DIOGO MEYER AND HÉCTOR PUCCIARELLI – Early skeletal remains and the peopling of the Americas	121
JOSÉ DE SOUZA MARTINS – A fake document about the conquest of the lands of the Goitacá indians in the 17th century	141
CHIARA VANGELISTA – Catholic missions and tribal politics on the expansion front: the Bororo between the 19th and 20th centuries	165
NEUSA BLOEMER AND ANELIESE NACKE – Revisiting the Chimbangue settlement	199
MICHEL AGIER – The “terreiro” culture: a case study	219
CLARICE PEIXOTO – From keeping a field diary to handling a camera: how to become a filmmaker-anthropologist	255

Debate:
**Hipóteses sobre a origem
e a expansão dos Tupi**

As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi¹

Francisco Silva Noelli²
Universidade Estadual de Maringá

RESUMO: Desde 1838 se vem imaginando e pesquisando a origem e a expansão dos Tupi. Mas foi apenas nos últimos quarenta anos que a questão passou a ser tratada com elementos obtidos pela lingüística histórica e pela arqueologia. Entretanto, essas informações recentes ainda não foram totalmente absorvidas, pois seguem vigentes as hipóteses e conclusões propostas há mais de cem anos.

PALAVRAS-CHAVE: arqueologia, centro de origem dos Tupi, rotas de expansão dos Tupi.

O interesse em explicar cientificamente a enorme dispersão territorial dos Tupi surgiu pela primeira vez em 1838 e se mantém, sendo uma questão quase inteiramente aberta à pesquisa e ao debate. Até o momento tem havido consenso sobre a existência de um centro de origem comum, do qual os Tupi se distanciaram para várias direções e se diferenciaram, por meio de processos histórico-culturais distintos. Mantiveram, porém, diversas características culturais comuns.

Tal consenso, entretanto, refere-se apenas à existência de um centro e de distintas rotas de expansão. Não há consenso quanto à localização geográfica desse centro e quanto à direção das rotas.

Através de um histórico das pesquisas sobre os dois temas, o objetivo deste artigo é resenhar e discutir as hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi, mostrando que houve mais recorrências à primeira hipótese e bem menos pesquisas em busca de provas científicas. Paralelamente, mostrando o estado em que se encontra a questão, pretende-se apresentar sobretudo as interpretações surgidas a partir de 1960, quando foram incorporados dados arqueológicos (localização de sítios/datações radiocarbônicas e termoluminescentes) e lingüísticos (glotocronologia e relações entre as línguas). Ao mesmo tempo, minha intenção também é mostrar que:

A) Há elementos suficientes para dar consistência ao estabelecimento de relações diretas ligando grupos Tupi pré-históricos aos históricos, criando as bases científicas para compreender globalmente suas origens, continuidades, mudanças e/ou desaparecimento.

B) É importante que se passe a considerar a cronologia arqueológica, nos casos em que é possível, a partir das datações radiocarbônicas, abandonando-se as temporalidades propostas no século XIX, como a sugestão de que a expansão teria ocorrido pouco antes do século XVI.

C) É necessário que se abandonem as hipóteses e os pressupostos apoiados somente em informações históricas, produzidas antes da pesquisa arqueológica e lingüística mais recente, cujas conclusões distorcem os acontecimentos pré-históricos.

Isto é possível a partir de estudos como o de Colin Renfrew (1987), que manifesta a necessidade de desenvolver metodologias que integrem dados arqueológicos e lingüísticos para estudar a história e o desenvolvimento das populações. Cabe repetir aqui sua crítica à pesquisa sobre o centro de origem e rotas de expansão dos indo-europeus. Renfrew concluiu que por muito tempo lingüistas e arqueólogos se contentaram em usar acriticamente os resultados arqueológicos e lingüísticos e que

seria o momento de desenvolver metodologias que integrassem as abordagens de ambos. Pode-se afirmar que os Tupi preenchem os requisitos para a realização de um empreendimento deste tipo.

Subjacente ao debate há duas hipóteses que vêm sendo aperfeiçoadas e ganhando consistência progressivamente, a partir das informações obtidas nos últimos trinta anos: 1) as diferenciações materiais acompanharam as derivações lingüísticas; 2) as diferenciações materiais e tecnológicas não aconteceram isoladamente, mas a partir de fenômenos culturalmente encadeados.

Entre 1838 e 1946, as hipóteses sobre o tema foram construídas com dados históricos e etnográficos que não propiciam elementos tão consistentes quanto os arqueológicos e lingüísticos para definir origem, expansão, continuidades e mudanças pré-históricas. Foram influenciadas por diversas teorias, desde o degeneracionismo, os determinismos raciais e geográficos, até o evolucionismo. Como se verá, a maior parte das hipóteses sobre o centro de origem e a expansão fundamentou-se em deduções a partir da localização histórica dos povos Tupi conhecidos.

Desde 1946 até a atualidade, com a publicação do *Handbook of South American Indians*, as informações arqueológicas passaram a ser interpretadas a partir do determinismo ecológico e do difusionismo. Neste mesmo período foram introduzidos métodos próprios da lingüística histórica (Dyen, 1956; Rodrigues, 1963, 1986; Swadesh, 1971; Ehret, 1976; Camara Jr., 1979a, 1979b), especialmente para identificar as relações entre as línguas mais aparentadas.

Os Tupi

Por Tupi designa-se um tronco lingüístico que engloba aproximadamente 41 línguas que se expandiram, há vários milênios, pelo leste da América do Sul (Brasil, Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai). Por Tupi são designados também os povos falantes dessas línguas.

Das 41 línguas, as mais citadas desde a chegada dos europeus foram o guarani e o tupinambá. Apesar da aceitação da organização do tronco lingüístico feita por Aryon Rodrigues (1950, 1958, 1964, 1984-1985, 1986), o termo tupi tem sido usado, indevidamente, para designar unicamente a língua tupinambá. Em muitas publicações de arqueologia há uma tendência a englobar simplificadaamente todos os não-Guarani (as demais quarenta línguas) como um só povo, denominando-o Tupi, eliminando-se as diferenciações existentes (ver lista de línguas in: Montserrat, 1994:98). A expressão Tupi-guarani, que define uma das sete famílias lingüísticas do tronco tupi, também vem sendo usada indevidamente para designar uma língua em algumas publicações.

Migração ou expansão?

A terminologia tradicionalmente utilizada para definir todos os movimentos populacionais dos Tupi é um tanto restritiva, pois concebe-os apenas como *migrações*³. O termo *migração* significa etimologicamente, em sua origem latina, movimento saindo de um lugar para outro, abandonando sua região de origem. No caso dos Tupi este termo seria mais adequado para definir as movimentações que os mesmos realizaram, motivados pela pressão de outros povos, como por exemplo, após 1500, dos europeus. Estas migrações foram caracterizadas, inclusive, como movimentos de fuga (Métraux, 1927).

Este termo, porém, não parece definir adequadamente aqueles movimentos dos Tupi desencadeados possivelmente por razões outras, tais como o crescimento demográfico, diversas modalidades sócio-políticas de fracionamento das aldeias, manejo agroflorestal etc. Conforme estudos arqueológicos, foi possível verificar que os Tupi mantinham a posse de seus domínios por longos períodos, expandindo-se para novos territórios sem abandonar os antigos (Brochado, 1984; Scatamacchia, 1990; Noelli, 1993b). Pesquisas etnobiológicas e de história indígena vêm demonstrando que os territórios de domínio de

alguns povos Tupi eram lentamente conquistados, manejados e longamente usufruídos, constituindo, então, uma faceta muito importante a ser considerada no estudo da expansão (Noelli, 1993a, b).

O termo adequado para definir estes deslocamentos, portanto, é *expansão*, significando distensão, alargamento, alastramento, com o sentido de ir conquistando novas áreas sem abandonar as anteriores. Assim como Anthony (1990) realizou aprofundado estudo sobre a *migração* em arqueologia, seria importante um desenvolvimento similar a respeito das questões geográficas e sociais que envolvem as *expansões*, especialmente em termos conceituais e metodológicos.

As hipóteses sobre o centro de origem

Em conferência proferida em 1838, “O passado e futuro da humanidade americana”, Karl F.Ph. von Martius (1867 I:1-42) propôs pela primeira vez a hipótese de um centro de origem dos Tupi entre o Paraguai e o sul da Bolívia, considerando esta região como a possível porta de entrada humana para o leste da América do Sul, a partir dos Andes. Martius acreditava que a expansão fora recente, pouco antes da chegada dos europeus, e que, desde antes de 1500, de “longa data”, já estavam no caminho da degeneração, sugerindo que as altas culturas eram anteriores às tribais (Martius, 1867 I:1-42, explora demoradamente a questão). A partir da idéia de que as populações nativas da América passaram por um contínuo processo de decadência, deduziu a existência de várias línguas derivadas de umas poucas originais. As derivações seriam originárias de uma desordenada mistura entre populações distintas, resultando em novas línguas e dialetos. Esta posição foi repetida em sua tese “Como se deve escrever a História do Brasil” (Martius, 1845), vencedora de um concurso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Em 1839, seguindo Martius e partindo de critérios lingüísticos, físicos e de localização geográfica dos falantes do tronco tupi, Alcides

D'Orbigny sugeriu uma região entre o Paraguai e o Brasil como “pátria primitiva” (D'Orbigny, [1839] 1944:37, 368). Denominou, então, todos os Tupi como “Brasílio-Guarani” ou “Guarani”.

Em 1886 Karl von den Steinen (1886:353) propôs que as cabeceiras do rio Xingu estavam na área “onde mais ou menos se encontra o ponto geográfico central da irradiação tupi”. Von den Steinen (1886:323) foi o criador do termo tupi-guarani. Embora não tenha justificado sua criação, pode-se inferir que teve o objetivo de eliminar a confusão das discussões da sua época, quando se chamavam os Tupi ora de “tupi” ora de “guarani” (discussão do problema in: Edelweiss, 1947).

Paul Ehrenreich (1891), membro da segunda expedição de Von den Steinen ao Xingu, em 1887, munido de argumentações lingüísticas e etnográficas mais explícitas que seus predecessores, dizia que “tudo indica que devemos procurar seu ponto de êxodo onde ainda hoje vemos aglomerada a massa mais compacta destas tribos, isto é, no Paraguai e suas vizinhanças”. Dizia também que a “distribuição muito espalhada destes povos, como se verá examinando um mapa, explica-se pela irradiação de um centro⁴” (Ehrenreich, 1891). Em Ehrenreich nota-se a continuidade das hipóteses sobre o local do centro de origem de D'Orbigny e Martius, e sobre a irradiação central de Von den Steinen. Foi nestes quatro cientistas que grande parte dos demais pesquisadores embasou suas proposições.

Wilhelm Schmidt (1913), um dos criadores da aplicação da teoria dos círculos culturais na América do Sul, após comparações de diversos aspectos culturais entre os Tupi e, num espectro mais amplo, destes com povos de outras culturas, propôs como centro de origem a área das nascentes do Amazonas.

Affonso A. de Freitas (1914) sugeriu como centro de origem a região situada entre as cabeceiras do rio Madeira, lago Titicaca, rios Beni e Araguaia (crítica in: Baldus, 1954:251-2).

Rodolfo Garcia (1922), baseado em Ehrenreich, coloca a área entre as bacias dos rios Paraguai e Paraná como provável centro de origem.

Fritz Krause (1925) definiu uma região aproximada à dos Omágua e Kokáma, entre os rios Napo e Juruá, como centro de origem.

Alfred Métraux (1927, 1928, 1948a, 1948b) pode ser considerado o divisor de águas entre todos os que propuseram centros de origem, pois foi o primeiro a justificar suas proposições com elementos sistematicamente organizados e comparados. Também foi o mais citado e o menos contestado em suas hipóteses a respeito do centro de origem e das rotas de expansão (críticas in: Brochado, 1984:351-4; Laraia, 1986:22). A notável imunidade de suas propostas sobre as “migrações” pré-históricas, tornadas obsoletas pela arqueologia, ainda se mantém (Laraia, 1988; Brandão, 1990; Fausto, 1992:382; Santos, 1992; Porro, 1992:74-76).

Embora o seu primeiro trabalho de fôlego tenha tratado das migrações históricas dos tupi⁵ (Métraux, 1927), foi no estudo sobre a cultura material que Métraux (1928) propôs sua hipótese sobre o centro de origem. Inspirado pelos métodos comparativos de Erland Nordenskjöld e Wilhelm Schmidt, Métraux comparou geograficamente elementos materiais e tecnológicos, deduzindo que o centro de origem seria uma “região suficientemente vizinha” da Amazônia, porque os Tupi apresentavam influências setentrionais e Amazônicas (Métraux, 1928:310). Métraux supôs que, dificilmente, a margem norte do Amazonas seria a “pátria primitiva”, e que o centro de origem estaria em algum lugar da bacia do Tapajós ou do Xingu. Por fim, definindo-se, concluiu que:

nenhuma tribo Tupi-Guarani de importância na época pré-histórica estaria estabelecida sobre a margem esquerda do Amazonas e que a ocupação de sua costa seria feita tardiamente, nos forçando portanto a colocar o centro de dispersão das tribos desta raça dentro da área limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai, a leste pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira. [Métraux, 1928:312]

Branislava Susnik (1975:57), após uma revisão etnológica tão ampla quanto a de Métraux, sugeriu as planícies colombianas como centro de origem. O motivo das expansões obedeceriam quatro fatores essenciais: 1) crescimento demográfico, com o problema simultâneo do fracionamento dos núcleos originais; 2) necessidade de novas terras para agricultura; 3) pressão periférica de povos não-Tupi; 4) abandono coletivo de zonas sem condições ecológicas adequadas.

O segundo grande grupo de estudiosos a propor centros de origem foi constituído por lingüístas, também baseados em Martius, Von den Steinen e Ehrenreich.

Moisés Bertoni (1916, 1922) acreditava na existência de uma única língua karíb-guarani, dominando as Américas Central e do Sul. Bertoni chamava de “guarani” o tronco tupi e afirmava que a origem dos Tupi era asiática, vindos para a América já formados culturalmente. Bertoni (1922:298), reproduzindo Max Uhle, afirmou que os Tupi tiveram influência direta das altas culturas mexicanas e centro-americanas.

Paul Rivet (1924), influenciado por Martius e Ehrenreich, após comparar diversas línguas, propôs o centro de origem entre os rios Paraguai e Paraná, na altura do Paraguai. Rivet foi reproduzido por Jorge B. Stella (1928), Mansur Guérios (1935), Aryon Rodrigues (1945) e J. Alden Mason (1950).

Aryon Rodrigues, em 1964, com outros critérios, a partir do método léxico-estatístico e da noção de que a concentração da maioria das famílias de um tronco lingüístico numa mesma área sugeria o centro de origem de uma protolíngua, propôs que o centro de origem dos Tupi deveria ser procurado na região do Guaporé (Rodrigues, 1964:103).

Outros lingüístas também propuseram distintos centros de origem: Cestmir Loukotka (1929:mapa, 1935, 1950) – entre o Juruena e o Arinos; A. Childe (1940) – cabeceiras do Xingu e alto Araguaia; Ernest Migliazza (1982) – entre o Ji-Paraná e Aripuanã, tributários do rio Madeira; Greg Urban (1992) – para o tronco tupi, entre o Madeira e

o Xingu, mais próximo das cabeceiras que das várzeas e, exclusivamente para a família Tupi-guarani, entre o Madeira e o Xingu. Magalhães (1993) mesclou as propostas de Loukotka com as rotas de expansão de Meggers.

O terceiro grupo a propor hipóteses para um centro de origem é composto de arqueólogos.

A primeira etapa da pesquisa arqueológica a respeito das origens está relacionada às comparações entre cerâmicas, onde se procurou verificar as relações da cerâmica dos Tupinambá e dos Guarani com as da Amazônia (Netto, 1885; Torres, 1911, 1934; Linné, 1925; Costa, 1934; Howard, 1947, 1948; Willey, 1949). Em 1934, Angyone Costa (1934: mapa VI) sugeriu a região central de Mato Grosso como centro de origem. Nesta época as influências de Martius e Métraux são perceptíveis em Samuel Lothrop (1932) e Gordon Willey (1949), embora não explícitas, principalmente a hipótese de dispersão tardia e centro de origem no médio Paraná.

A questão dos centros de origem sob o ponto de vista arqueológico recebeu destaque nos anos 60, com a instalação do Pronapa⁶, cujo objetivo era acumular dados para elaborar uma “seqüência cultural e reconhecer as direções de influências, migração e difusão” (Evans, 1967:9). Entretanto, baseado em premissas⁷ de pesquisas anteriores (Meggers, 1951, 1954, 1957, 1963; Meggers & Evans, 1957; Silva & Meggers, 1963), o Pronapa postulava a invenção da cerâmica fora da Amazônia, decadência cultural causada pelo ambiente adverso da floresta tropical e uma difusão recente. A similaridade com as proposições de Martius era clara, apesar de não citadas. Dos cinco anos do Pronapa, há três sínteses gerais (Brochado et al, 1969; Pronapa, 1970; Meggers, 1985) e duas a respeito da tradição “Tupiguarani” (Brochado, 1973; Meggers & Evans, 1973).

É importante destacar que os “pronapianos” sugeriram que se deixasse de empregar as centenárias designações etnográficas para os vestígios arqueológicos (guarani e tupinambá), propondo que:

Após a consideração de possíveis alternativas, não obstante suas conotações lingüísticas, foi decidido rotular como ‘Tupiguarani’ [escrito numa só palavra] esta tradição ceramista tardiamente difundida, considerando já ter sido o termo consagrado pela bibliografia e também a informação etno-histórica estabelecer correlação entre as evidências arqueológicas aos falantes de língua Tupi e Guaraní, ao longo de quase todo o litoral brasileiro. [Brochado et al, 1969:10; Pronapa, 1970:12]

O conceito “Tradição Tupiguarani” foi baseado na proposição de Willey & Phillips (1958:22), e foi definido como:

uma tradição cultural caracterizada principalmente por cerâmica polierômica [vermelho e ou preto sobre engôbo branco e ou vermelho], corrugada e escovada, por enterramentos secundários em urnas, machados de pedra polida e pelo uso de tembetás. [*Terminologia*, 1969:8 e 1976:146]

Nesta abordagem do Pronapa eliminou-se o uso das informações históricas e lingüísticas, passando-se a empregar exclusivamente as arqueológicas. Iniciou-se, entre os arqueólogos, um período de esquecimento das diferenças de identidades e de cultura material reconhecidas entre os Tupi, enquadrando-se numa única categoria povos historicamente conhecidos tanto por suas igualdades como por suas diferenças e oposições.

Esta proposta dos “pronapianos” foi possível devido à similaridade entre a técnicas de tratamento de superfície das cerâmicas de diversas populações Tupi, inclusive dos distanciados por milhares de quilômetros. Por outro lado, foi privilegiada a análise da composição da pasta e não a relação entre forma e uso das vasilhas, abundantemente descritas nas crônicas e dicionários dos primeiros contatos nos séculos XVI e XVII. A consideração da relação entre todo o processo produtivo, a forma e a funcionalidade poderá elucidar as semelhanças e diferenças entre as cerâmicas dos Tupi, enquanto que a pasta é um marcador limitado, relativo à opção das ceramistas ou às peculiaridades geológicas de suas regiões de inserção.

Meggers (1972:129), baseada nos resultados do Pronapa e nas suas proposições do início dos anos 60 (Meggers, 1963), definiu como centro de origem a base dos Andes, na Bolívia. No ano seguinte, junto com Clifford Evans, baseando-se em Métraux (1927) e Rodrigues (1958), desloca a “terra natal” dos Tupi para a planície amazônica, a leste do rio Madeira (fronteira Brasil/Bolívia), onde se concentrava o maior número de famílias lingüísticas do tronco tupi (Meggers & Evans, 1973:57). Posteriormente, Meggers reiterou sua segunda hipótese (Meggers, 1975, 1976, 1982; Meggers & Evans, 1978:figs. 7 e 8; Meggers, Dias, Miller & Perota, 1988:fig.5). Entre os arqueólogos, Meggers foi seguida por Pedro I. Schmitz (1985:mapa 1;1991:mapa 1), que se baseou lingüisticamente em Migliazza (1982) para marcar o centro de origem, as expansões e a temporalidade.

Brochado (1973) localizou geograficamente os sítios, interpretando 55 datas radiocarbônicas obtidas pelo Pronapa, mais sete termoluminescentes estabelecidas no Projeto Paranapanema em São Paulo, admitindo o centro de origem de Métraux.

Donald Lathrap criou uma hipótese contrária à de Meggers. Postulou que a cerâmica da América do Sul teria sido inventada dentro da Amazônia, sugerindo como centro de origem dos Proto-Tupi a confluência do rio Madeira com o Amazonas. Também sugeriu que os Proto-Tupi, pressionados pelos Aruák, teriam subido o Madeira e seus afluentes orientais até a região da Serra dos Parecis, onde teriam ocorrido as derivações que culminaram nas famílias lingüísticas do tronco Tupi (Lathrap, 1970:75-78). Suas hipóteses foram influenciadas por Métraux, apesar de não citá-lo e, explicitamente, por Rodrigues (1958). Brochado (1984), abandonando os pressupostos que tinha utilizado no Pronapa, adotou e ampliou as hipóteses de Lathrap.

Recentemente Ondemar Dias (1993), ao revisar os trabalhos de Brochado (1984) e Schmitz (1991), baseado apenas em informações de áreas não-Amazônicas, propôs uma área do Sudeste brasileiro entre o Paranapanema e Guaratiba como o centro de origem dos Tupi.

Claristella Santos (1991, 1992), ao discutir as abordagens que sintetizam e relacionam resultados lingüísticos e arqueológicos (exclusivamente os do Pronapa), considera que na época sugerida por Rodrigues (1964) para a origem do tronco Tupi – 5000 A.P.– tais povos ainda não possuiriam cerâmica, sendo ainda caçadores-coletores. Segundo a autora, não há uma unidade entre os dados lingüísticos e arqueológicos devido à suposição de que não haveria uma unidade histórico-cultural durante a “mudança fundamental, econômica, ocorrida no sistema cultural nos falantes da protolíngua tupi” (Santos, 1992:112). Assim, considera que a cerâmica, todos os seus atributos e os métodos analíticos aplicados não foram suficientes para demarcar os elementos que a relacionassem aos membros do tronco tupi.

As rotas de expansão: a busca dos caminhos dos Tupi

A identificação geográfica das rotas pré-históricas depende, exclusivamente, da relação entre a localização/estudo dos sítios arqueológicos e as datações radiocarbônicas/termoluminescentes. As migrações históricas estudadas por Métraux (1927), em que se apóia a maioria dos pesquisadores, representam basicamente os movimentos de fuga da pressão européia (veja também Fernandes, 1963:25-58). A definição lingüística das derivações pode propiciar localizações relativas, dependendo das informações arqueológicas e históricas para a definição geográfica das áreas de expansão. As rotas de expansão só começaram a ter uma conformação embasada em vestígios arqueológicos datados a partir da década de 60.

A maioria dos proponentes de centros de origem postulou rotas de expansão, quase sempre, da mesma maneira, carecendo de justificativas demonstráveis. E, especialmente os pesquisadores mais recentes, deixaram de considerar todo o conjunto das pesquisas arqueológicas existentes ou de reconhecer todos os avanços dos últimos trinta anos. Pode-

se dividir dois grupos principais de propostas: a) os que seguiram a expansão de sul para o norte; b) os partidários da expansão radial.

Martius (1867 I:7-10) postulou que a partir do Paraguai, a rota dos Tupi teria seguido primeiro para o sul e depois para o norte do Brasil: “Provavelmente da região entre o Uruguai e o Paraná, chegando até o litoral da Bahia, Pernambuco e as matas Amazônicas”. Martius, jamais citado pelos arqueólogos profissionais nos últimos 38 anos, aparece implicitamente em Meggers & Evans (1957) e nos que a seguiram. Costa (1934:mapa VI) seguiu Martius e foi o único que o citou.

D’Orbigny, seguindo Martius, sugeriu que uma porção dos Tupi teria se dirigido até a região de Buenos Aires, a partir de uma área entre Paraguai e Brasil. Posteriormente, outra porção teria ido para os Andes (Chiriguanos). Finalmente, sem fazer ligações com as suas sugestões citadas, concluiu que “somente os Guarani⁸, se se considera sua origem o Trópico de Capricórnio, haviam desenvolvido de sul a norte suas migrações” (D’Orbigny, 1944:37).

Ehrenreich (1891), observando a disposição geográfica dos Tupi históricos, propôs que a “dispersão radial” deu-se em sucessivas ondas, para o norte, leste e sul. Porém, seguindo Martius, repetiu que os que chegaram ao sul teriam, a seguir, se deslocado para o norte ao longo do litoral atlântico.

Métraux (1928:310-311), no caso guarani e tupinambá, fundiu o modelo da expansão radial com o da expansão de sul para norte através da costa atlântica.

Com a localização dos sítios e as datas radiocarbônicas, Brochado (1973) detalhou um esquema “migratório” para as regiões de atuação do Pronapa acatando também as direções já propostas por Métraux. Brochado (1973:17) sugeriu que a expansão dos “Tupiguarani” teria se dado em duas “ondas migratórias”: uma, pré-histórica, e outra, que se desenvolveu até depois da chegada dos europeus. A primeira onda representava a Subtradição Pintada e a segunda a Subtradição Corrugada.

Após os contatos com os europeus, a Subtradição Corrugada teria passado por uma transição, sendo substituída pela Subtradição Escovada. Estas subtradições caracterizam-se, em seu conjunto cerâmico, pela predominância de uma técnica de acabamento de superfície em relação a outros (*Terminologia*, 1969:7, 1976:143). Posteriormente, em sua tese (Brochado, 1984:69-77) e em diversos congressos científicos, refutou completamente a existência destas subtradições, explicando que tudo resultou de uma confusão estabelecida com a mistura indiscriminada das cerâmicas guarani e tupinambá (veja também: Brochado, Monticelli & Neumann, 1990; Brochado & Monticelli, 1994; La Salvia & Brochado, 1989).

Lathrap (1970:75-78, fig. 5) cruzando dados arqueológicos, lingüísticos e etnográficos, mas principalmente os arqueológicos, empregou a idéia de expansão radial, baseado na distribuição geográfica dos Tupi. Embora seu modelo tenha sido muito sintético e dedutivo, publicou uma hipótese que influenciaria propostas fora do esquema corrente entre os pesquisadores. Lathrap inaugurou uma era de polarização política, com uma discussão sobre a origem da cerâmica e da agricultura fora ou dentro da Amazônia. Sua metodologia de campo não foi muito diferente da dos “pronapianos”, embora fosse movido por concepções teóricas distintas.

Meggers & Evans (1973), a partir do centro de origem que propuseram a leste do rio Madeira, sugeriram rotas de expansão em direção ao sul do Brasil e depois para o norte (Meggers, 1972:129, 1975, 1976, 1982; Meggers & Evans, 1973, 1978:figs. 7-8; Meggers, Dias, Miller & Perota, 1988:fig. 5). Porém, Meggers & Evans (1973) não mencionam a seqüência completa da análise arqueológica comparativa relativa aos Tupi, privilegiando as seqüências estratigráficas do médio-baixo Amazonas e excluindo as seqüências de fora da Amazônia. Apesar de Meggers & Evans (1973:60) assumirem que há uma “inabilidade dos métodos léxico-estatísticos em revelar localizações anteriores de falantes de línguas aparentadas”, toda sua argumentação

sobre a expansão dos Tupi está baseada nas hipóteses da lingüística histórica e nas informações históricas analisadas por Métraux (1927).

Brochado (1984:28-39), seguindo Lathrap, procurou propor relações entre as divisões internas do tronco Tupi, desde o Proto-Tupi até a formação das línguas e dialetos históricos, sobrepondo-as ao modelo de evolução e diferenciações das cerâmicas Amazônicas (Lathrap, 1970; Brochado & Lathrap, 1980). Após observar as divisões do Proto-Tupi propostas por Rodrigues (1964) e Lemle (1971), verificou quais correspondências para estabelecer sobreposições entre elementos arqueológicos e lingüísticos conhecidos, considerando que as diferenciações materiais e lingüísticas devem ter sido concomitantes. Posteriormente, vem enfatizando a necessidade de ampliar as pesquisas regionais com o objetivo de fortificar os elos de ligação multidisciplinares que garantam a consistência dos resultados para cada povo Tupi (Brochado, com. pessoal, 1993).

Brochado (1984, 1989) formulou a hipótese de que o aparecimento do Proto-Tupi teria sido resultado de uma divisão entre povos produtores das cerâmicas da Tradição Guarita (da Tradição Policrômica Amazônica), em alguma região da Amazônia Central. Baseado em pressupostos da lingüística histórica, considerou que a diferenciação das línguas e das cerâmicas ao longo de diferentes expansões teria resultado da separação espaço-temporal do Proto-Tupi, causada por pressões populacionais contínuas devidas a um aumento demográfico no interior da região amazônica. Desta separação, as correlações mais evidentes ligam os Guarani às cerâmicas encontradas no oeste da Amazônia e os Tupinambá às cerâmicas do leste amazônico. Também sugeriu que as expansões se desenrolaram em dois momentos: a) primeiro, ao longo dos principais cursos fluviais; b) segundo, com o aumento da pressão demográfica, colonizando os afluentes cada vez menores.

Estas colonizações teriam, no caso guarani, um sentido do norte para o sul, desde a Amazônia até a foz do Prata, pelos cursos dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai – há sítios desde Corumbá (Peixoto, 1995) até

Buenos Aires. Para leste, no caso dos Tupinambá, saindo pela foz do Amazonas e seguindo pelo litoral até São Paulo e, também, entrando para o interior pelos rios que deságuam no Atlântico. Ao longo dos principais rios as populações se expandiram e, regidas pelo aumento demográfico, dominaram sucessivamente os rios de grandezas menores.

Em colaboração com Lathrap (Brochado & Lathrap, 1980; Brochado, 1984), concluiu que a diferenciação da cerâmica guarani em relação à tradição guarita manifestou-se pela perda de técnicas decorativas como o modelado, a excisão e a incisão em linhas finas e largas, ocorrida durante as expansões para fora da Amazônia, em direção sul, pelos rios Madeira e Guaporé. Teriam desaparecido, também, as tigelas com bordas extrovertidas e reforçadas, assim como as flanges labiais e mediais onde antes se concentrava a decoração. Do contato com portadores das cerâmicas do leste boliviano e peruano, teriam conhecido novas formas de panelas e jarras: conoidais, com contorno infletido ou complexo, marcado pelo desenvolvimento do bojo e/ou pela segmentação horizontal, corrugadas ou pintadas, utilizadas secundariamente como urnas funerárias. Estes são os traços característicos da cerâmica dos Guarani arqueológicos e históricos.

Ainda não há resultados arqueológicos para os Tupi no baixo Amazonas, mas apenas dados lingüísticos e históricos, porém Brochado propôs que a partir do seu centro de origem os Tupinambá teriam se deslocado para o leste, pelo médio curso até sair pela foz do Amazonas, colonizando o litoral para o sul até o Trópico de Capricórnio. A cerâmica tupinambá possui algumas características formais encontradas no baixo Amazonas e no estilo marajoara, preservando quase todas as vasilhas abertas, inclusive as de boca ovalóide e quadrangulóide, conservando a pintura policrômica concentrada nas bordas extrovertidas e reforçadas (estas características não ocorrem nas bacias do Madeira-Guaporé e Paraná-Paraguai). Não possui, porém, a maioria das formas fechadas, principalmente as antropomórficas e as técnicas

de incisão, excisão e modelagem. A partir de comparações entre as cerâmicas tupinambá e marajoara e dos indícios de que os Tupinambá teriam ocupado o baixo Amazonas, estamos sugerindo a hipótese de que a cerâmica marajoara poderia ter sido uma derivação da cerâmica tupinambá (Brochado & Noelli, m.s.).

Brochado (1984) demonstrou através de comparações formais e decorativas, que a cerâmica tupinambá não poderia ter se desdobrado e evoluído fora da Amazônia, próximo do Paraguai, como foi proposto originalmente no século passado. Nem se dispersado primeiro em direção ao sul e, posteriormente, ao norte do Brasil, como sugeriu Meggers ao reproduzir os modelos do século passado. Isto seria improvável, pois fora da Amazônia, no leste da América do Sul, não há nenhuma seqüência material que derivasse na cerâmica dos Tupi.

As relações lingüísticas publicadas após 1984 mostram ser impossível que os Tupinambá tivessem colonizado sua área de ocupação a partir do Paraguai até o sul do Brasil e depois em direção ao nordeste/norte. Considerada a mais antiga língua da família tupi-guarani (Jensen, 1989:13), o tupinambá não poderia derivar do guarani, cujos falantes eram os únicos ceramistas tupi ao sul de São Paulo. Brochado recebeu um reforço significativo depois que Rodrigues (1984-1985, 1986) apresentou os primeiros resultados a respeito das relações internas na família tupi-guarani. As relações entre o tupinambá e o kokáma podem vir a ser a chave explicativa para a confirmação da origem dos Tupinambá, desde que se consiga definir se o kokáma é ou não uma língua do tronco lingüístico tupi ou se é uma língua tupi adotada por um povo não-tupi. O kokáma e o tupinambá possuem características que estão ausentes nas línguas da família tupi-guarani ao sul do Amazonas, nas áreas do Tapajós-Madeira, Tocantins-Araguaia e Xingu, reforçando a hipótese de Brochado de que a expansão tupinambá teria iniciado no baixo Amazonas e seguido pelo litoral Atlântico rumo ao sul.

A esta questão lingüística soma-se outro elemento: uma das maiores dificuldades para derivar a cerâmica tupinambá da guarani seria explicar como, ultrapassando o Paranapanema, na sugerida difusão do sul para norte, a cerâmica tupinambá teria se transformado tão drasticamente, incluindo formas e técnicas de acabamento de superfície ausentes no Brasil meridional? Como isto seria possível, se diversos elementos formais da cerâmica tupinambá estão restritos apenas à região amazônica?

Procurou retomar a singularidade das cerâmicas relacionadas a cada um dos povos falantes das línguas do tronco tupi, procurando eliminar o impreciso conceito “pronapiano” de “Tupiguarani” (Brochado, 1984). Tendo a cerâmica, a lingüística e os dados históricos como referência, retomou o antigo conceito da arqueologia guarani, denominando-a Subtradição Guarani. Sugeriu o nome de Subtradição tupinambá para os Tupinambá do litoral brasileiro, assim como para os demais Tupi (não-Tupinambá) anteriormente enquadrados no “Tupiguarani”. Após 1984, Brochado vem propondo em encontros científicos, com critérios semelhantes, outra divisão: para os falantes do Tupinambá, exclusivamente, o conceito de Subtradição Tupinambá, com a intenção de diferenciá-los dos demais Tupi. Também considera necessário que se amplie a diferenciação para todos os Tupi, estendendo o conceito de subtradição cerâmica aos Asurini, Kokáma, Tapi-rapé, Mundurukú etc. O caso dos povos Tupi que não utilizam cerâmica deveria ser acuradamente estudado, para definir se nunca a produziram ou se houve uma perda.

Considerando que o tema ainda é incipiente, Brochado (com. pessoal, 1990) acredita que foi importante ter conseguido organizar um modelo que refletisse o conjunto de todas informações sobre os Tupi até 1984, escapando ao modelo tradicional apoiado, majoritariamente, em dados históricos e concebido muito antes da existência das evidências arqueológicas e lingüísticas dos últimos quarenta anos.

A hipótese de expansão proposta por Greg Urban (1992:92-93), a partir dos estudos de Rodrigues e Lemle, conecta mais explicitamente a derivação lingüística à expansão geográfica. Apesar da existência de informações arqueológicas, Urban empregou exclusivamente as lingüísticas. Urban divide as expansões em dois momentos sucessivos, com duas magnitudes crescentes em termos de distanciamento do centro de origem, de acordo com a cronologia sugerida por Rodrigues (1964). Entre 3000 e 5000 anos atrás, o primeiro momento corresponderia à divisão inicial e expansão do tronco tupi (denominado por ele de Macro-Tupi) numa área do Brasil Centro-Oeste, entre o Madeira e o Xingu, até o Amazonas, com maior concentração e diversidade em Rondônia (Urban, 1992:92).

Não mais associado à expansão inicial dos Tupi, conforme Urban, o segundo momento corresponde à expansão geográfica da família tupi-guarani, dividida em três fases consecutivas. Baseando-se em Rodrigues (1958, 1964), considera que esta etapa teria ocorrido entre 2000 ou 3000 anos. Sugere, também, que parte da expansão “é provavelmente muito recente” (Urban, 1992:92).

Propondo que a família tupi-guarani iniciou sua expansão “em algum lugar entre o Madeira e o Xingu”, sugeriu que a primeira derivação teria ocorrido em direção ao Amazonas, através dos Kokáma, e os Omágua se deslocaram até o Amazonas. “Pela mesma época”, os Guaiaki foram para o sul, atingindo o Paraguai, e os Siriono para o sudoeste até a Bolívia. Este momento foi seguido pelos falantes das línguas pauserna e kawahib (parintintín) a oeste, os Kayabi e Kamayurá ao longo do Xingu; os Xetá ao sul do Brasil; os Tapirapé, Tenetehara e, talvez, com os Wayampi se deslocando à frente até as Guianas, foram para próximo da foz do Amazonas (Urban, 1992:92).

Por volta do ano 1000, a terceira fase ocorreria com a expansão dos falantes do chiriguano e guarayo para a Bolívia, dos Tapieté e Guarani para o Paraguai, dos Kaingwa para a área entre o Paraguai, a Argen-

tina e o Brasil. Finalmente, os Tupinambá, Tupiniquin e Potiguara se instalariam na costa do Brasil. Originalmente, seriam falantes de uma única língua, denominada “Tupi-guarani, que não deve ser confundida com a família mais ampla” (Urban, 1992:92).

Urban, ao citar que teria havido uma língua chamada tupi-guarani, fez emergir uma antiga discussão de nomenclatura já resolvida no final da década de 40. Tupi-guarani, desde então, corresponde a uma família lingüística e não a uma língua (Edelweiss, 1947:3-9; Loukotka, 1950; Rodrigues, 1945, 1950, 1984-85). Portanto, conforme os referenciais da lingüística histórica, seria mais adequada a adição da palavra proto ao termo tupi-guarani, pois estaria se referindo à língua que deu origem às atuais da família Tupi-guarani. Deve-se ressaltar, também, que o kaingwa não é uma língua, mas uma expressão relativa aos falantes do guarani não-integrados às reduções jesuíticas ou às sociedades coloniais, significando “os do mato” (Melià, Saul & Muraro, 1987:362).

Finalmente, a questão das derivações mais recentes, “por volta do ano 1000”, foi superada pela obtenção de datas radiocarbônicas mais antigas, ressaltando a necessidade de uma conexão com os dados arqueológicos. Como se verá abaixo, os Tupinambá e os Guarani já estariam ocupando a maior parte de seus territórios historicamente conhecidos desde, pelo menos, 2000 anos atrás. Os Wayampi, só muito tempo depois do que sugeriu Urban, teriam chegado à Guiana no século XVII, migrando do Xingu devido à pressão escravagista luso-brasileira (Gallois, 1986:77-85).

A temporalidade das expansões tupi

Dois tipos de datação foram empregados: absolutas (radiocarbônicas e termoluminescentes) e relativas (seriações cerâmicas e glotocronologia). As seriações não serão consideradas na análise, por não representar um meio preciso de datação.

As datas glotocronológicas, propostas por Rodrigues (1958, 1964), são: o Proto-Tupi, língua que originou as componentes do tronco tupi, teria se constituído por volta de 5000 anos atrás, e a família tupi-guarani, 2500 anos depois. Esta data, para a família tupi-guarani, pode ser ampliada devido às datas que mostram os Guarani já estar ocupando o Paraná e o Rio Grande do Sul há, no mínimo, 2000 anos e os Tupinambá há, pelo menos, 1800 anos, Piauí, São Paulo e Rio de Janeiro. Apesar de estar publicadas desde o início dos anos 70, os lingüistas não vêm considerando as datações absolutas em suas análises ou na reprodução das datas de Aryon Rodrigues em 1958/1964 (Migliazza, 1982; Greenberg, 1987; Urban, 1992). As proposições lingüísticas poderiam ser comparadas e compassadas com as datações arqueológicas.

Existem diversas datas radiocarbônicas e termoluminescentes publicadas, posteriores ao Anno Domini, na Bacia Amazônica, Bacia do Paraná-Paraguai, Rio Grande do Sul, litoral atlântico e nos rios costeiros (Brochado, 1973, 1984; Brochado & Lathrap, 1980; Scatamacchia, 1990).

As datas são muito mais antigas do que imaginavam os etnólogos, desde Martius, que propuseram uma expansão rápida e próxima da chegada dos europeus. Isto estava apoiado na constatação da similaridade de diversos aspectos lingüísticos e culturais, pois se acredita que a uniformidade somente seria possível devido à pouca antigüidade do distanciamento entre os Tupi.

Apesar de ainda serem poucas em relação ao número de sítios, e desigualmente distribuídas entre as áreas de ocupação dos Tupi, as datas radiocarbônicas demonstram que a expansão e a diferenciação de alguns povos não foram recentes. Relacionadas com outras variáveis, estas datas propiciam elementos para projetar a expansão da família tupi-guarani para bem antes de 2500 anos antes do presente.

Em três regiões há datações radiocarbônicas próximas ao Anno Domini: Santa Maria, RS, cerca de 150 d.C; médio rio Ivaí, PR, cerca de 100 d.C.; baixo Tietê, SP, cerca de 232 d.C.; São Raimundo Nonato, PI, cerca de 260 d.C; litoral Fluminense, RJ, cerca de 300 d.C. Algu-

mas destas datações estão isoladas, mas, como veremos a seguir, outras fazem parte de seqüências que se estendem até os tempos históricos. Tanto no extremo sul do Brasil, no nordeste e no litoral fluminense, portanto afastados de todos os centros de origem propostos, as datações atestam a antigüidade das expansões, podendo ser relacionadas às derivações lingüísticas. Na Argentina, no Uruguai, no Paraguai e na Bolívia há poucas datas, todas posteriores ao século X (Brochado, 1984). No Perú e áreas brasileiras vizinhas, as cerâmicas relacionadas aos Kokáma, Omágua e Kokamíya ainda estão por ser melhor pesquisadas (Lathrap, 1970; Myers, 1990).

Em outros pontos existem datações próximas das mais antigas: no rio Moji-Guaçu - 400 d.C.; litoral Fluminense, RJ, cerca de 440 d.C.; Santa Maria, RS, cerca de 475 d.C.; médio rio Ivaí, PR, cerca de 460 d.C. e cerca de 570 d.C.; baixo Tietê, SP, cerca de 578 d.C., podendo demonstrar a consistência das mais antigas. A seguir, aumenta o número de datas próximas do presente, em diversos pontos do leste da América do Sul. No litoral sudeste e nordeste do Brasil temos: baixo Tietê, SP, cerca de 668 d.C.; Curimataú, RN, cerca de 800 d.C.; litoral Fluminense, RJ, cerca de 870 d.C.; Cricaré, ES, cerca de 895 d.C., Guaratiba, RJ, cerca de 980 d.C.

Pode-se verificar que parte dos Tupi já estava espalhada pelo Brasil há pelo menos 2000 anos atrás, em áreas muito distantes entre si e dos centros de origem propostos, tornando obsoletas as considerações originais de Martius, reproduzidas por muitos pesquisadores, sobre a expansão rápida, pouco antes da chegada dos europeus.

Neste contexto é necessário considerar as pesquisas arqueológicas e os resultados regionais. Lembrar-se que houve mais pesquisa e datações no Brasil meridional e poucas pesquisas dentro da Amazônia e de outras regiões (cujos dados estão parcialmente publicados; cf. Brochado & Lathrap, 1980; Brochado, 1984; Scatamacchia, 1981, 1991). As mais recentes pesquisas na Amazônia estão apresentando datações que revelam uma antigüidade ainda maior de certos fenôme-

nos culturais, como a cerâmica, a agricultura e os cacicados. Isto poderá empurrar mais para o passado os Tupi, demonstrando-nos que certos elementos que lhes são comuns são ainda mais antigos.

Conclusões

Como se pode ver acima, a solução para os problemas do centro de origem e das rotas de expansão dos Tupi ainda não está definida. Parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (1992:11), pode-se dizer que já se sabe “a extensão do que não se sabe” a respeito da (Pré) História indígena brasileira.

Desde que Martius lançou sua hipótese, em 1838, as recorrências a ela foram freqüentes e, em sua maioria, sem as devidas provas oriundas da pesquisa arqueológica e da lingüística histórica. Isto é, as hipóteses postuladas até o final dos anos 50 estiveram apoiadas apenas em evidências históricas que remontavam à época da chegada dos europeus, bem como em evidências lingüísticas que não permitiam a verificação das derivações entre as línguas. Diante disto, é compreensível que a grande maioria dos pesquisadores dos povos Tupi sugerisse que a expansão foi tardia, próxima do século XVI. As datações citadas mostram que pelo menos os Guarani e os Tupinambá já estavam instalados em seus territórios historicamente conhecidos desde 2000 anos atrás.

O conjunto de todas as informações arqueológicas, lingüísticas e etnográficas dos Tupi, em seus contextos geográficos, não apresenta evidência de um centro de origem fora da América do Sul. Também não há evidências que comprovem um centro de origem nas “terras altas” ou abaixo do Paralelo 160 sul.

Nas “terras baixas”, onde as seqüências de ocupações são conhecidas, está afastada a possibilidade de Paraguai, Bolívia meridional, Mato Grosso do Sul, Goiás, Regiões Sul, Sudeste e Nordeste do Brasil terem sido o centro de origem, se confrontarmos todas as publicações

arqueológicas. No alto e médio Xingu, no Araguaia, e no alto e médio Tocantins, de acordo com as primeiras investigações do Pronapaba (Meggers, Dias, Miller & Perota, 1988:288), também não foram encontrados vestígios arqueológicos para viabilizar o centro de origem. Nessas áreas, considerando o conjunto de seqüências estratigráficas identificadas, há claras provas de que as cerâmicas Tupi não evoluíram das cerâmicas anteriores (figura 1).

Por outro lado, os vestígios arqueológicos tupi apresentam elementos estreitamente relacionados com as cerâmicas das seqüências estratigráficas da Amazônia central (figura 1), especialmente com os classificados na Tradição Policrômica Amazônica (Brochado, 1984:308; veja também Lathrap, 1970; Brochado & Lathrap, 1980; Roosevelt, 1991a, 1991b:98-125). Paralelamente, os dados lingüísticos apresentam a maior concentração de famílias e línguas tupi ao sul do Amazonas (Rodrigues, 1964, 1986; Urban, 1992). Além disso, há indícios de uma conexão lingüística muito antiga entre as línguas Proto-Tupi e Proto-Karíb, como se vem começando a detectar (Rodrigues, 1985:393-400). Perante a maior concentração das línguas karíb ao norte da linha do Equador, há mais uma evidência para aproximar o centro de origem dos Proto-Tupi à região amazônica (informações arqueológicas Karíb *in* Rouse, 1986).

Excetuando-se as áreas consideradas acima como improváveis, dentro da imensa região amazônica há um espaço em que se poderá vir a localizar o centro de origem dos Tupi: limitado ao norte pela margem direita do médio e baixo Amazonas; a leste pelo Tocantins; a oeste pelas bacias do Madeira e baixo-médio Guaporé; ao sul, por uma linha que vai do médio Guaporé (Paralelo 120°30') até o Tocantins, próximo da foz do Araguaia. Entretanto, estes limites ainda são genéricos, circunscrevendo o possível centro de origem, que deverá ser estabelecido com precisão em alguma parte do seu interior.

A partir dos elementos estudados, há uma tendência em situar o centro de origem na metade oeste da área de circunscrição. Em ter-

mos lingüísticos, a partir da maior concentração de famílias, há um consenso em situar o centro de origem na porção oeste da área acima circunscrita (principalmente na área próxima da bacia do Madeira-Guaporé). Em termos arqueológicos o modelo mais completo, complexo e atual, que organiza a maior quantidade de evidências, é o de Lathrap e Brochado, que postula a região junto à confluência do Madeira com o Amazonas como centro de origem (figura 2). Se for confirmada a hipótese de Lathrap (1970:78), de que os Proto-Tupi teriam sido pressionados a se deslocar para o sul, haverá uma explicação para o centro de origem da cerâmica estar afastado da área onde se formaram as famílias lingüísticas do tronco tupi.

A elucidação das rotas de expansão está intimamente vinculada às hipóteses sobre o centro de origem. Para precisá-las é necessário o estabelecimento das relações entre os vestígios arqueológicos e lingüísticos de todos os Tupi. É provável que a cada derivação lingüística tenha correspondido uma diferenciação cerâmica, semelhante ao que se verifica nos casos guarani e tupinambá (Brochado, 1984; Scatamacchia, 1981, 1991). No entanto, estas derivações ocorreram sem que tenha havido perda das características gerais do que foi denominado pelos “pronapianos” de cerâmica “Tupiguarani”.

As informações históricas, especialmente depois das profundas alterações demográficas e culturais ocorridas após a chegada dos europeus, não propiciam elementos confiáveis para a definição espacial das expansões. Pesquisas como as de Menéndez (1981/1982), Gallois (1986) e Porro (1992) demonstraram como a presença européia alterou a territorialidade amazônica, influenciando a mobilidade e o remanejamento espacial de vários povos. Estas pesquisas também mostram a extinção de muitos povos que poderiam ser falantes de línguas tupi. Assim como as pesquisas históricas, as arqueológicas com perspectivas regionais também poderão vir a demonstrar as alterações da distribuição espacial das populações pré-históricas, fornecendo elementos para explicar os seus processos de expansão e, quando for o caso, colapso.

Se considerarmos os vários povos Tupi histórica e arqueologicamente conhecidos, veremos que os dados mais completos se restringem apenas a dois, restando muito para ser conhecido a respeito dos materiais pré-históricos dos demais 39. Somente é possível fazer afirmações com base empírica para os Guarani e Tupinambá. Para os outros povos Tupi ainda não há evidências definitivas ligando-os a seus antepassados pré-históricos e, sucessivamente, definindo quais foram as rotas que os conduziram a seus territórios historicamente conhecidos. Ainda não foi feito estudo relacionando os materiais arqueológicos encontrados na região amazônica, como os do Pronapaba e outras pesquisas, com os materiais etnográficos dos Tupi⁹.

No estado da atual da pesquisa, também sobre as rotas de expansão o modelo mais completo é o de Brochado (1984). Foi o único que mapeou todas as áreas onde não houve possibilidade de desenvolvimento cultural dos Tupi, delimitando dessa forma os espaços possíveis de início das expansões para fora da Amazônia. Porém, este modelo concentra-se nas expansões guarani e tupinambá, estando, portanto, em aberto para os demais 39 povos Tupi historicamente situados na área de circunscrição ou na sua vizinhança (figura 3).

Os Tupinambá se expandiram a partir do baixo Amazonas, passando por sua foz em direção ao litoral brasileiro, de norte para sul, até alcançar o Trópico de Capicórnio. Paralelamente, grupos penetravam o interior, subindo pelas bacias que deságuam no Atlântico. Este modelo contradiz a hipótese de Martius, adotada pela maioria dos pesquisadores, apesar das crescentes evidências contra a centenária proposição de que os Tupinambá teriam vindo do sul do Brasil. O fato de que em todo o território tupinambá histórica e arqueologicamente conhecido não há evidências de relação entre os estratos tupinambá e os inferiores comprova que a cerâmica tupinambá não se desenvolveu fora da Amazônia.

A falta de pesquisas arqueológicas sistemáticas entre o Rio Grande do Norte e o Maranhão tem induzido os pesquisadores a se apoiarem

apenas nas informações históricas sistematizadas por Métraux (1927:2-16) e Fernandes (1963:33-57), sobre as fugas dos Tupinambá em direção ao Maranhão e ao Amazonas. O registro feito pelos quinhentistas Cardim (1939:179) e Soares de Sousa (1987:299-300) sobre a memória da conquista territorial realizada pelos antepassados dos Tupinambá, bem como aquele feito por Abbeville (1975:208-9) sobre as fugas devidas aos portugueses, não caracteriza o sentido sul-norte da expansão pré-histórica.

As informações sobre os Guarani são bem menos problemáticas que as dos Tupinambá. Em termos arqueológicos, excetuando a fronteira com outros Tupi, em todo o território guarani já estudado ao sul do Paralelo 170, não há nenhuma conexão direta com as evidências de ocupações anteriores. Em termos lingüísticos, a língua guarani tem relações mais estreitas com as línguas da família tupi-guarani faladas na Bolívia meridional, no Paraguai e no Brasil meridional (executando o tupinambá). Outro aspecto importante, consideradas as relações entre as línguas da família tupi-guarani, é que a maioria delas não derivou do guarani, eliminando a possibilidade da expansão sul-norte. Resta ainda pesquisar mais acuradamente a área ao norte do Paralelo 17, o Guaporé e a borda oeste do Pantanal, na Bolívia.

Os dados de antropologia física ainda não foram incorporados à questão da origem e expansão dos Tupi, mas poderão fornecer informações para reconstrução de populações parentais e inferências sobre suas diversificações, padrões de saúde/doença e modos de vida (Salzano, 1992). Alguns estudos recentes entre grupos tupi da Amazônia apontam para grandes distâncias genéticas e ação de fatores dispersivos entre eles, podendo vir a atestar uma tendência para assimilar membros de outras populações (Salzano & Callegari-Jacques, 1991). Estes estudos também podem ser efetuados em esqueletos de um mesmo sítio arqueológico, em nível local, ou, em grande escala, entre todos os esqueletos reconhecidos.

Outra faceta importante que deve ser incluída é relativa ao ritmo das expansões, pois elas não se desenvolveram no vácuo ou isoladas de

outras populações. Nenhum estudo foi dedicado ao tema. Subsiste ainda a reprodução do modelo sugerido por Martius, de que elas foram rápidas. Esta idéia não proporcionou o espaço para que se considerasse a dimensão cotidiana da vida tupi associada aos processos expansivos. Até o presente, não se pesquisou a questão das expansões perseguindo deliberadamente todos os complexos desdobramentos práticos e simbólicos envolvidos.

Na pesquisa em que apliquei a metodologia aqui proposta, de uma ampla integração entre dados arqueológicos, lingüísticos, históricos, etnográficos, etnobiológicos e ecológicos, sobre as práticas de subsistência guarani (Noelli, 1993b), pude concluir que só é possível conceber os Tupi como povos com alto grau de sedentarismo. Uma das principais conseqüências da expansão territorial deve ter sido o crescimento demográfico, que redundava em fracionamento de aldeias. Por outro lado, a expansão deve ter sofrido resistência das populações que ocupavam as áreas pretendidas, implicando complexas relações inter-étnicas que deviam oscilar entre contatos belicosos e amistosos.

Paralelamente, a prática do manejo de plantas agrícolas e de coleta deve ter se constituído em outro aspecto que influía diretamente no ritmo da expansão. Os Tupi transportaram suas plantas, inserindo-as por todas as regiões em que se instalavam, bem como se apropriaram de novos vegetais que iam conhecendo. Eram processos que exigiam investimento de tempo em pesquisa e preparação do ambiente, na transformação da floresta primária em áreas conhecidas e produtivas (Balée, 1994). Acrescento ainda que o ciclo fenológico das plantas deve ser mais um elemento a se considerar para estabelecer o ritmo das expansões.

Em função disso uma aldeia não poderia ocupar novas terras sem preparação prévia. Não poderia mudar-se para um território muito distante das aldeias aliadas. A expansão não pode ter ocorrido por saltos; necessariamente se dava por uma anexação contínua e paulatina de áreas imediatamente adjacentes aos territórios já ocupados

como vêm mostrando as pesquisas etnobiológicas sobre populações tropicais e subtropicais.

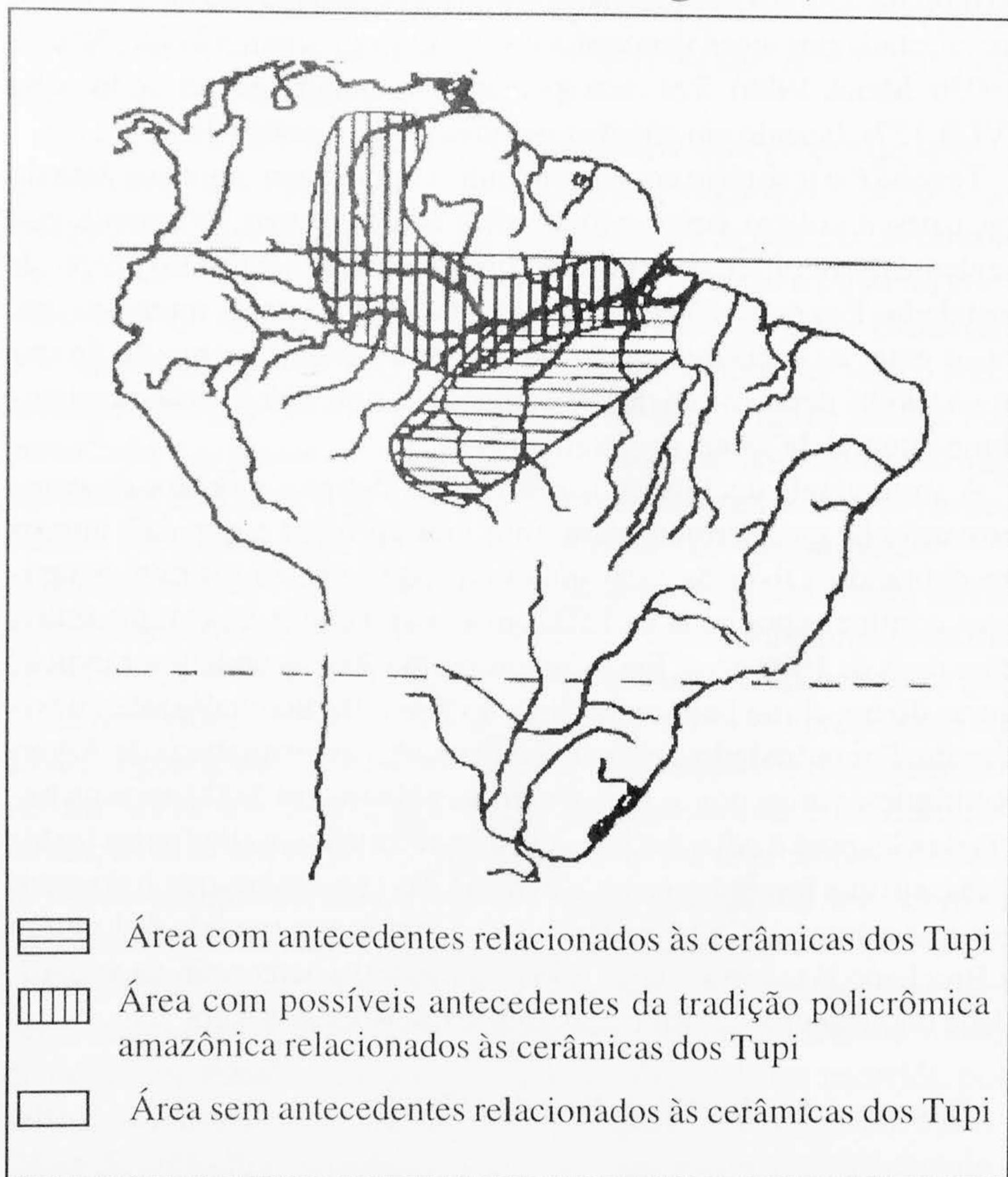
O aspecto central para reconhecer os elementos necessários à compreensão das variáveis que condicionavam as expansões está relacionado à territorialidade, em suas unidades sociais de consangüinidade e aliança, manifestada por áreas denominadas, no caso guarani, tekohá (Noelli, 1993b; Melià, 1986). Sua correspondente tupinambá é o termo tecoaba (VLB:127), ficando em aberto a pesquisa para os outros Tupi.

Tekohá é o território correspondente a uma aldeia, com sua área de caça, pesca, cultivo, coleta e fontes de matérias-primas, delimitado por acidentes geográficos e explorado predominantemente pelo grupo ali instalado. Em condições normais, o que ocorria era a mudança das casas entre as áreas manejadas dentro do tekohá. A formação de um novo tekohá dependia do desdobramento de uma aldeia e não do abandono integral da aldeia original.

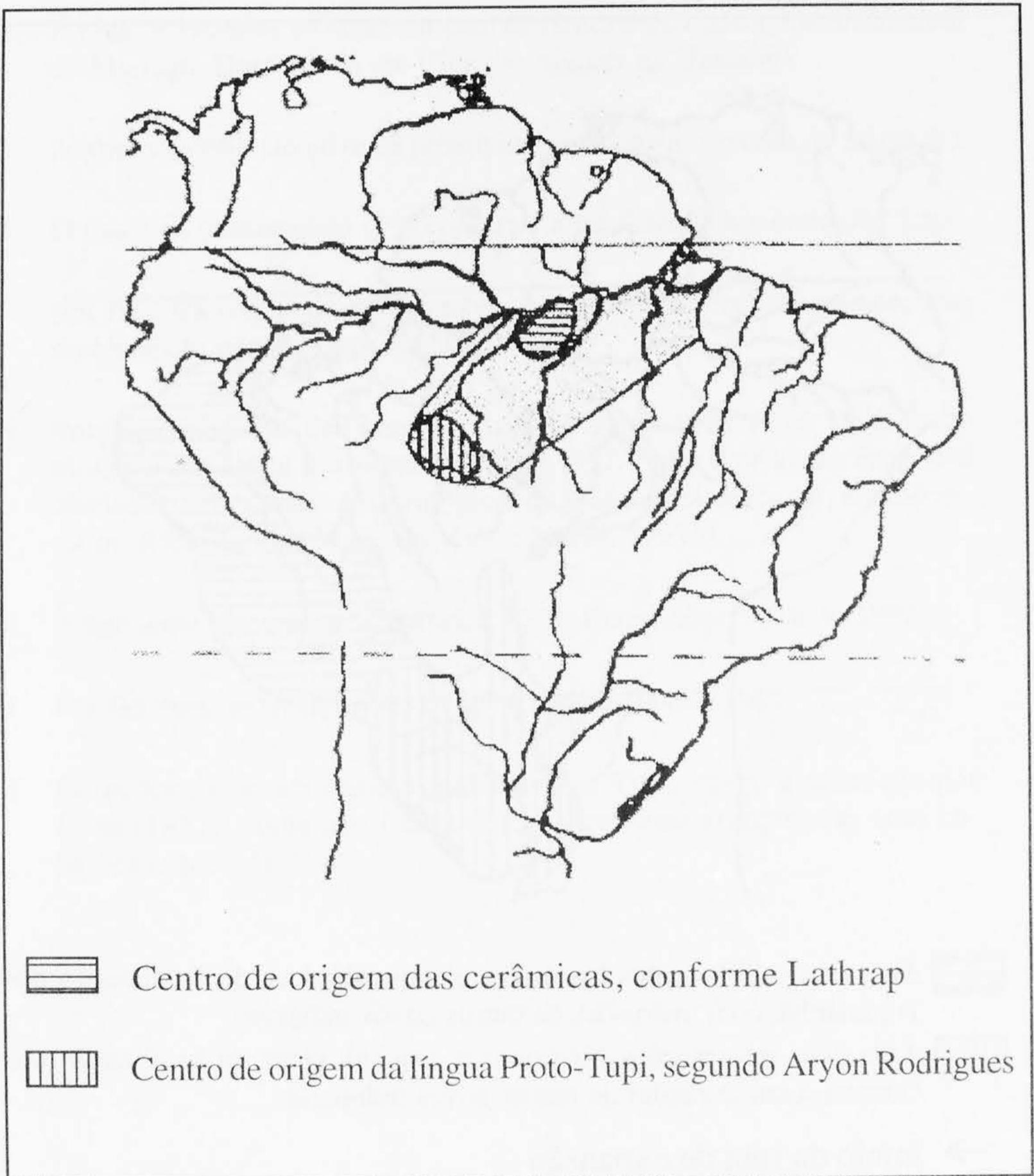
A arqueologia e a lingüística fornecem alguns elementos de comprovação de que permaneciam num mesmo lugar e que dali iam se desdobrando. Diversas áreas guarani pesquisadas mostraram ocupações contínuas por mais de 1500 anos, assim como áreas tupinambá, com mais de 1000 anos. Essas longas permanências podem ser indicadoras de um ritmo bem mais lento do que o tradicionalmente considerado. Por outro lado, se forem confirmadas as estimativas de Aryon Rodrigues, vários povos tupi vivem há pelo menos 5000 anos na bacia do Guaporé e adjacências. A utilização exclusiva de fontes históricas, em que foram baseadas a maioria das conclusões que formaram o senso comum até hoje predominante (apesar de o modelo de Lathrap e Brochado já ter onze anos), não possibilitou a percepção da antigüidade da origem e do ritmo lento das expansões dos Tupi.

Desenhos: Carlos César Reis de Oliveira.

Distribuição da cerâmica policrômica no leste da América do Sul (figura 1)



Área de circunscrição do centro de origem dos Tupi (figura 2)



Início das rotas de expansão, e as áreas conhecidas dos Tupinambá e Guarani (figura 3)



Notas

- 1 Esta é uma versão com profundas alterações, correções e acréscimos de um artigo publicado anteriormente (Noelli, 1994).
- 2 Professor visitante no departamento de História da Universidade Estadual de Maringá. Doutorando em Ciências Sociais na Unicamp.
- 3 Anthony (1990) sintetiza os princípios gerais para o estudo de migração.
- 4 O mapa de Nimuendajú (1981) mostra a localização histórica dos Tupi.
- 5 Em 1927-28 o tronco tupi não havia sido definido lingüisticamente, sendo chamado por Métraux de "tupi-guarani".
- 6 Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas, 1965-1970. Continuado na Amazônia Legal Brasileira a partir de 1977, como Pronapaba, Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica (cf. análise geral in: Brochado, 1984; Alves, 1991; Noelli, 1993b).
- 7 Atualmente ultrapassadas (Morán, 1990; Roosevelt, 1991a, b, 1992).
- 8 Por Guarani, D'Orbigny designava a totalidade dos Tupi.
- 9 Coleções de cerâmicas etnográficas dos Tupi, como a estudada por Lima (1987), ainda não foram sistematicamente comparadas com coleções arqueológicas.

Bibliografia

ABBEVILLE, C.

- 1975 *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, São Paulo, Itatiaia/EDUSP.

ALVES, C.

- 1991 “A cerâmica pré-histórica no Brasil: Avaliação e Proposta”, *Clio*, série arqueológica, Recife, 1(7):9-88.

ANTHONY, D.W.

- 1990 “Migration in archaeology: the baby and the bathwater”, *American Anthropologist*, 92:895-914.

BALDUS, H.

- 1954 “Bibliografia crítica da etnologia brasileira”, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

BALÉE, W.

- 1994 *Footprints of the forest. Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an amazonian people*, New York, Columbia University Press.

BERTONI, M.S.

- 1916 “Influencia de la lengua Guaraní en Sud-América y Antillas”, *Anales Científicos Paraguayos*, série II, Asunción, 1:1-120.

- 1922 *La Civilización Guaraní*, parte I, Puerto Bertoni, Ex Sylvis.

BRANDÃO, C.R.

- 1990 “Os Guaraní: índios do sul, religião, resistência e adaptação”, *Estudos Avançados*, São Paulo, 4(10):53-90.

BROCHADO, J.P.

- 1973 “Migraciones que difundieron la tradición alfarera Tupiguaraní”, *Relaciones*, Buenos Aires, 7:7-39.

- 1984 *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*, Urbana-Champaign, University of Illinois at Urbana-Champaign, tese de doutorado.
- 1989 “A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica”, *Dédalo*, São Paulo, 27:65-82.
- 1991 “Um modelo de difusão da cerâmica e da agricultura no leste da América do Sul. Anais do Iº Simpósio de Pré-história do Nordeste Brasileiro”, *Clio*, série arqueológica, Recife, 4:85-88.

BROCHADO, J.P.; CALDERÓN, V.; CHMYZ, I.; DIAS, O.; EVANS, C.; MARANCA, S.; MEGGERS, B.J.; MILLER, E.T.; NASSER, N.; PEROTA, C.; PIAZZA, W.; RAUTH, J. & SIMÕES, M.

1969 *Arqueologia brasileira em 1968*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

BROCHADO, J.P. & LATHRAP, D.

1980 *Amazonia* (datilografado).

BROCHADO, J.P.; MONTICELLI, G. & NEUMANN, E.

1990 “Analogia etnográfica na reconstrução gráfica das vasilhas Guarani arqueológicas”, *Veritas*, Porto Alegre, 35(140):727-43.

BROCHADO, J.P. & MONTICELLI, G.

1994 “Regras práticas na reconstrução gráfica da cerâmica Guarani por comparação com vasilhas inteiras”, *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, 20(2):107-18, 1994.

BROCHADO, J.P. & NOELLI, F.S.

s.d. *Relações entre as cerâmicas marajoara e tupinambá* (datilografado).

CAMARA JR., J.M.

1979a *Introdução às línguas indígenas brasileiras*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico S/A.

1979b *Princípios de lingüística geral*, 6ª Ed., Rio de Janeiro, Padrão.

CARDIM, F.

1939 *Tratado da terra e gente do Brasil*, São Paulo, Cia Editora Nacional.

CHILDE, A.

1940 “Étude philologique sur les noms du ‘chien’ de l’antiquité jusqu’à nos jours”, *Arquivos do Museu Nacional*, 39:5-498. Rio de Janeiro.

COSTA, A.

1934 *Introdução à arqueologia brasileira*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.

CUNHA, M.C.

1992 “Introdução a uma história indígena”, in CUNHA, M.C. (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Cia. das Letras, pp. 9-24.

DIAS, O.

1993 *Considerações a respeito dos modelos de difusão da cerâmica Tupiguarani no Brasil*, texto apresentado na IX Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 14 págs. (datilografado).

D'ORBIGNY, A.

1944 *El hombre americano considerado en sus aspectos fisiológicos y morales. Traducción de Alfredo Cepeda*, Buenos Aires, Editorial Futuro.

DYEN, I.

1956 “Language distribution and migration theory”, *Language*, Baltimore, 32:611-26.

EDELWEISS, F.

1947 *Tupis e Guaranis, estudos de etnonímia e lingüística*, Salvador, Museu do Estado da Bahia.

EHRENREICH, P.

1891 “Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse”, *Patermanns Mitteilungen*, Göttingen, 37:81-91, 114-24.

EHRET, C.

1976 "Linguistic evidence and its correlations with archaeology", *World Archaeology*, 8(1):5-18. 1976.

EVANS, C.

1967 "Introdução", *PRONAPA 1*, Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 6:7-12.

FAUSTO, C.

1992 "Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico", in CUNHA, M.C. (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Cia. das Letras, pp. 381-96.

FERNANDES, F.

1963 *Organização social dos Tupinambá*, 2ª edição, São Paulo, Difel.

FREITAS, A.A.

1914 "Distribuição geographica das tribus indígenas na época do descobrimento", *Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo*, São Paulo, 19:103-28.

GALLOIS, D.T.

1986 *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*, São Paulo, FFLCH-USP.

GARCIA, R.

1922 "Ethnographia indigena", *Diccionario histórico, geographico, e ethnographico do Brasil*, Introdução geral, I, Rio de Janeiro, Imprensa Official, pp. 249-77.

GREENBERG, J.

1987 *Language in the Americas*, Stanford, Stanford University Press.

GUÉRIOS, R.F.M.

- 1935 “Novos rumos da tupinologia”, separata da *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, 1(2), 12 págs.

HOWARD, G.D.

- 1947 “Prehistoric ceramic styles of lowland South America, their distribution and history”, *New Haven*, Yale University Publications in Anthropology, 37:5-95.
- 1948 “Northeast Argentina”, in HOWARD, G.D & WILLEY, G.R., *Lowland Argentine archaeology*, New Haven, Yale University Publications in Archaeology, 39:9-24, 1948.

JENSEN, C.J. J.

- 1989 *O desenvolvimento histórico da língua Wayampi*, Campinas, Editora da UNICAMP.

KRAUSE, F.

- 1925 “Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingu-Gebietes”, *Actés du XXI^e Congrès International des Américanistes*, Göteborg, pp. 67-79.

LARAIA, R.B.

- 1986 *Tupi: índios do Brasil atual*, São Paulo, FFCLH-USP.
- 1988 “O movimento constante do povoamento indígena no Brasil”, *Humanidades*, Brasília, 5:104-9.

LA SALVIA, F. & BROCHADO, J.P.

- 1986 *Cerâmica guarani*, Porto Alegre, Pozenato Arte & Cultura.

LATHRAP, D.

- 1970 *The upper Amazon*, London, Thames and Hudson.

LEMLE, M.

- 1971 “Internal classification of the Tupi-guarani linguistic family”, in BENDOR-SAMUEL, D., *Tupi Studies*, 1:107-29, Norman, Summer Institute of Linguistics.

LIMA, T.A.

- 1987 "Cerâmica indígena brasileira", in RIBEIRO, B. (coord.), *Suma etnológica brasileira*, vol. 2. Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 173-229.

LINNÉ, S.

- 1925 "The technique of South American ceramics", *Göteborg, Göteborgs kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar*.

LOTHROP, S.K.

- 1932 "Indians of the Paraná Delta, Argentina", *Annals of the New York Academy of Science*, New York, 32:77-232.

LOUKOTKA, C.

- 1929 "Le setá, un nouveau dialecte tupi", *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., Paris, 21:373-98.
- 1935 "Línguas indígenas do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 54:147-74.
- 1950 "Les langues de la famille tupi-guarani", *Boletim nº16 de Etnografia e Línguas tupi-guarani da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, São Paulo.

MAGALHÃES, E.D.

- 1993 "O tupi no litoral", *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 7:51-67.

MARTIUS, K.F.Ph.

- 1845 "Como se deve escrever a história do Brasil", *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 6:389-411.
- 1867 *Beiträge zur Ethographie und Sprachangenkunde Südamerikas zumals Brasiliens*, vol. I, Leipzig, Friederich Fischer.

MASON, J.A.

- 1950 "The languages of South American Indians", in STEWARD, J. (ed.), *Handbook of South American Indians*, 6:157-317, Washington, Smithsonian Institution.

MEGGERS, B.J.

- 1951 "A pre-columbian colonization of the Amazon", *Archaeology*, New York, 4(2):110-14.
- 1954 "Environmental limitation on the development of culture", *American Anthropologist*, 56:801-24.
- 1957 "Environment and culture in the Amazon Basin: an appraisal of the theory of environmental determinism", *Studies in human ecology*, Washington D.C., The Pan American Union.
- 1963 Cultural development in Latin America: an interpretative overview, in MEGGERS, B. & EVANS, C. (eds.), *Aboriginal cultural development in Latin America: an interpretative review*, Washington D.C., Smithsonian Institution, pp.131-45.
- 1972 *Prehistoric America*, Chicago, Aldine Publishing Press.
- 1975 "Application of the biological model of diversification to cultural distributions in Tropical Lowland South America", *Biotropica*, 7:141-61.
- 1976 "Fluctuación vegetal y adaptación cultural prehistórica en Amazonia: algunas correlaciones tentativas" *Relaciones*, n.s., Buenos Aires, 10:11-26.
- 1982 "Archaeological and ethnographic evidence compatible with the model of forest fragmentation" in PRANCE, G.T., *Biological diversification in the tropics*, New York, Columbia University Press, pp. 483-96.
- 1985 "Advances in Brazilian Archaeology, 1935-1985", *American Antiquity*, 50(2):364-73.

MEGGERS, B.J. & EVANS, C.

- 1957 *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon*, Washington, Smithsonian Institution.
- 1973 "A reconstituição da pré-história amazônica: algumas considerações teóricas", *O Museu Goeldi no ano do Sesquicentenário*, Belém, Publicações Avulsas 20, pp. 51-69.
- 1978 "Lowland South America and the Antilles", in JENNINGS, J.D., *Ancient native Americans*, San Francisco, W.H. Freeman & Co., pp. 543-91.

MEGGERS, B.J.; DIAS, O.; MILLER, E.Th. & PEROTA, C.

- 1988 "Implications of archaeological distributions in Amazonia", separata dos *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, pp. 275-94.

MELIÀ, B.

- 1986 "El 'modo de ser' Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)", in Bartomeu MELIÀ, B., *El Guaraní conquistado y reducido*, Asunción, CEAUC, pp. 93-116.

MELIÀ, B.; SAUL, M.V.A. & MURARO, V.

- 1987 *O Guarani, uma bibliografia etnológica*, Santo Ângelo, Fundação Nacional pró-Memória/ FUNDAMES.

MENÉNDEZ, M.

- 1981 "Uma contribuição para etno-história da área Tapajós-Madeira", *Revista do Museu Paulista*, nova série, São Paulo, 28:289-388.

MÉTRAUX, A.

- 1927 "Migrations historiques des Tupi-guarani", *Journal de la Société de Américanistes*, n.s., Paris, 19:1-45.
- 1928 *La civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani*, Paris, Librairie Orientaliste.
- 1948 "The Guarani", in STEWARD, J., *Handbook of South American Indians*, 3:69-94. Washington, Smithsonian Institution.
- 1948 "The Tupinamba", in STEWARD, J., *Handbook of South American Indians*, 3:95-133. Washington, Smithsonian Institution.

MIGLIAZZA, E.

- 1982 "Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia", in PRANCE, G.T. (ed.), *Biological diversification in the Tropics*. New York, Columbia University Press, pp. 497-519.

MONTSERRAT, R.M.F.

- 1994 "Línguas indígenas no Brasil contemporâneo" in GRUPIONI, L.D.B. (org.), *Índios no Brasil*, Brasília, Ministério da Educação e Desporto, 1994, pp. 93-104.

MORÁN, E.F.

- 1990 *A Ecologia humana das populações da Amazônia*, Petrópolis, Vozes.

MYERS, T.

- 1990 *Sarayacu: ethnohistorical and archaeological investigations of a nineteenth-century franciscan mission in the Peruvian Montaña*, Lincoln, University of Nebraska Studies.

NETTO, L.

- 1885 “Investigações sobre archeologia brasileira”, *Archivos do Museo Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 6:257-554.

NIMUENDAJÚ, C.U.

- 1981 *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro, IBGE/FUNDAÇÃO NACIONAL PRÓ-MEMÓRIA.

NOELLI, F.S.

- 1993a “Por uma revisão da ‘busca da terra sem mal’ dos Tupi”, *Boletim da ABA*, Florianópolis, 20:16, dezembro.
- 1993b *Sem Tekohá não há Tekó (em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia guarani aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS)*, Porto Alegre, dissertação de mestrado, IFCH-PUCRS.
- 1994 “Uma revisão das hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi”, *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, 20(1):107-35.
- s.d. *A fossilização de uma visão acadêmica: o desenvolvimento e a manutenção da produção científica de Betty J. Meggers (1948-1993)*, manuscrito.

PEIXOTO, J.L.

- 1995 *A ocupação do Tupiguarani na borda oeste do Pantanal Sulmatogrossense: maciço do Urucu*, Porto Alegre, dissertação de mestrado, IFCH-PUCRS.

PORRO, A.

- 1992 *As crônicas do rio Amazonas. Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*, Petrópolis, Vozes.

PRONAPA, Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas.

- 1970 "Brazilian Archeology in 1968: An interim report on the National Program of Archeology Research – PRONAPA", *American Antiquity*, 35(1):1-23.

RENFREW, C.

- 1987 *Archaeology and language. The puzzle of Indo-European origins*, London, Jonathan Cape Ltd., 1987.

RIVET, P.

- 1924 "Langues Américaines, III. Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles", in MEILLET, A. & COHEN, M. (eds.), *Les Langues du Monde*, Collection Linguistique, Société de Linguistique de Paris, Paris, 16:639-717.

RODRIGUES, A.D.

- 1945 "Fonética histórica tupi-guarani: diferenças fonéticas entre o tupi e o guarani", *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, 4:333-54.
- 1950 "A nomenclatura na família Tupi-guarani", *Boletín de Filología*, Montevideo, 6(43-44-45):98-104.
- 1958 "Classification of Tupí-Guaraní", *International Journal of American Linguistics*, 24:231-4.
- 1963 "Os estudos de lingüística indígena no Brasil", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 11(1-2):9-22.
- 1964 "A classificação do tronco lingüístico Tupi", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 12:99-104.
- 1984 "Relações internas na família lingüística tupi-guarani", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 27-28:33-53.
- 1985 "Evidences for Tupi-Carib relationship", in KLEIN, H. & STARK, L. (eds.), *South American indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, pp. 371-404.
- 1986 *Línguas brasileiras*, Loyola, São Paulo.

ROOSEVELT, A.C.

- 1991a “Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia”, in NEVES, W. (org.), *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*, Belém, SCT/CNPq/MPEG, pp. 103-41.
- 1991b *Moundbuilders of the Amazon*, Nova York, Academic Press.
- 1992 “Arqueologia Amazônica”, in CUNHA, M.C. (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Cia das Letras, pp. 53-86.

ROUSE, I.

- 1986 *Migrations in prehistory*, New Haven, Yale University Press.

SALZANO, F.M.

- 1992 “O velho e o novo. Antropologia física e história indígena”, in CUNHA, M.C. (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Cia. das Letras, pp. 27-36.

SALZANO, F.M. & CALLEGARI-JACQUES, S.M.

- 1991 “O índio da Amazônia: uma abordagem microevolucionária”, in NEVES, W., *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*, Belém, SCT/CNPq/MPEG, pp. 39-53.

SANTOS, C.A.

- 1991 *Rotas de migração Tupiguarani – análise das hipóteses*, Recife, dissertação de mestrado, CFCH-UFPE.
- 1992 “Mobilidade espaço-temporal da Tradição Tupiguarani: considerações lingüísticas e arqueológicas”, *Clio*, série arqueológica, Recife, 1(8):89-130.

SCATAMACCHIA, M.C.M.

- 1981 *Tentativa de caracterização da tradição tupiguarani*, São Paulo, dissertação de Mestrado, FFLCH-USP.
- 1991 *A Tradição policrômica no leste da América do Sul evidenciada pela ocupação guarani e tupinambá: fontes arqueológicas e etno-históricas*, São Paulo, tese de doutorado, FFLCH-USP.

SCHMIDT, W.

- 1913 "Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 45:1014-130.

SCHMITZ, P.I.

- 1985 "O Guarani no Rio Grande do Sul", *Boletim do Marsul*, Taquara, 2:5-42.
1991 "Migrantes da Amazônia: A tradição tupi-guarani", *Arqueologia do RGS, Brasil – Documentos*, São Leopoldo, 5:31-66.

SILVA, F.A. & MEGGERS, B.J.

- 1963 "Cultural development in Brazil", in MEGGERS, B. & EVANS, C. (eds.), *Aboriginal cultural development in Latin America: an interpretative review*, Washington D.C., Smithsonian Institution, pp. 119-29.

SOARES DE SOUSA, G.

- 1987 *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.

STELLA, J.B.

- 1928 "As línguas indígenas da América", *Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo*, São Paulo, 26:5-172.

SUSNIK, B.

- 1975 *Dispersión tupí-guaraní prehistórica. Ensayo analítico*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

SWADESH, M.

- 1971 "Glottochronology", in FRIED, M., *Readings in Anthropology*, 2nd Ed. New York, Thomas Crowell Co., pp. 384-403.

TERMINOLOGIA.

- 1969 "Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica, parte II", CEPA, *Manuais de Arqueologia nº 1*, Curitiba, UFPR, 8 págs.
1976 "Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica", 2ª Ed. revista e ampliada, *Cadernos de Arqueologia*, Curitiba, 1(1):119-148, Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas.

TORRES, L.M.

- 1911 *Los primitivos habitantes del delta del Paraná*, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos.
- 1934 “Relaciones arqueológicas de los pueblos del Amazonas”, *Actas y Trabajos Científicos del XXV Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, 2:191-193.

URBAN, G.

- 1922 “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”, in CUNHA, M.C., *História dos índios no Brasil* (org.), São Paulo, FAPESP/SMC/Cia. das Letras, pp. 87-102.

VLB

- 1952 *Vocabulário na língua brasílica*, 2ª ed. revista por Carlos Drummond, São Paulo, Boletim nº 137, Etnografia e tupi-guarani nº 23-FFCL-USP.

VON DEN STEINEN, K.

- 1886 *Durch Zentral-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1886.

WILLEY, G.

- 1949 “Ceramics”, in STEWARD, J., *Handbook of South American Indians*, 5:139-204, Washington, Smithsonian Institution.

WILLEY, G.R. & PHILLIPS, P.

- 1958 *Method and theory in American archaeology I*, Chicago, The University of Chicago Press.

ABSTRACT: The origins and expansion of the Tupian has been fancied and investigated since 1838. Only in the last 40 years the problem has been tackled with help from Historical, Linguistic and Archaeological data. Yet those new information has not been incorporated, and hypothesis and conclusions proposed more than a century ago are still extend.

KEY WORDS: archaeology, Tupian homeland, routes of expansion of the Tupians.

Aceito para publicação em agosto de 1995.

Comentário ao artigo de Francisco Noelli

Eduardo Viveiros de Castro

Museu Nacional - UFRJ

Neste momento em que assistimos à retomada do diálogo há muito interrompido entre a arqueologia e a etnologia sul-americanas, um artigo como o de Noelli é muito bem-vindo. Sua publicação na *Revista de Antropologia* é, em si mesma, um sinal dos tempos. Os arqueólogos, entusiasmados com o notável salto adiante dado por sua disciplina nos últimos anos, começam a se expandir para além das revistas especializadas, em alguns casos – evocativos mais de um processo de *élite dominance* que propriamente de expansão pacífica... – com impacto proporcional à ambição das novas sínteses e profundas revisões que anunciam. Os etnólogos, por sua vez, respondendo às mudanças recentes na atmosfera ideológica global, despertam para o horizonte histórico dos povos que estudam; alguns começam a admitir que um termo como “evolução” não é necessariamente um palavrão; outros descobrem novos e insuspeitos encantos no venerável paradigma difusionista. Mais geralmente, a barreira teórica tradicional entre abordagens “materialistas” e “idealistas” mostra-se hoje bastante permeável, pelo menos no plano das declarações de intenção, o que tem

favorecido o intercâmbio ou mesmo a mestiçagem entre os discursos científicos enunciados a partir dos objetos e aqueles enunciados a partir dos sujeitos.

Não há como contestar a lição principal do artigo de Noelli. Os etnólogos dos povos Tupi (e não somente eles) estão, efetivamente, bastante defasados no que concerne aos progressos da arqueologia sul-americana, continuando, em larga medida, a repetir hipóteses velhas, de mais de um século. A culpa, porém, é também dos arqueólogos, que não vinham mostrando grande empenho em divulgar suas novas idéias: a importante tese de Brochado, por exemplo – para ficarmos com os tupi-guarani –, permanece inédita desde 1984. Vários dos estudos citados por Noelli em apoio a seus argumentos, aliás, encontram-se publicados em periódicos algo obscuros, pouco freqüentados pelos etnólogos, ou são trabalhos inéditos. Mas sem dúvida os etnólogos deveriam ter prestado mais atenção às teorias de Lathrap, estas sim amplamente divulgadas, que vêm sendo retomadas (às vezes sem o devido reconhecimento) e desenvolvidas pelos setores mais dinâmicos da arqueologia amazônica.

As observações que se seguem devem ser vistas como questões de um leigo em arqueologia que gostaria de entender melhor certos aspectos do argumento de Noelli. Há três pontos principais nesse argumento. Em primeiro lugar, advoga-se o abandono de um modelo de migração em favor de um modelo de expansão, para o povoamento tupi do continente. Em segundo lugar, propõe-se a substituição do modelo de deslocamento linear norte-sul-norte (da bacia do Guaporé-Madeira para a do Paraná-Paraguai, dali pela costa atlântica em direção ao norte do Brasil) pela hipótese que se poderia chamar “pinça de Brochado”: a partir de um centro de origem na Amazônia centro-meridional, os povos tupi teriam se expandido em duas direções principais, uma descendo o Paraná e o Paraguai em direção ao sul – os Guarani –, a outra descendo o Amazonas e seguindo a costa atlântica no sentido norte-sul – os Tupinambá. Por fim, afirma-se que a ocupação do litoral brasileiro pelos

Guarani e Tupinambá seria muito mais antiga do que se supunha: estes povos “já estavam instalados em seus territórios historicamente conhecidos desde 2000 anos atrás” (pp. 26-27 do manuscrito).

Das três teses acima, duas parecem refletir, tanto quanto novos fatos específicos, novas tendências ou movimentos gerais da arqueologia. Assim, constata-se o relativo descrédito contemporâneo dos modelos de migração-conquista, que associam deslocamentos espaciais de larga amplitude e temporalidades curtas, em favor de modelos processualistas de “onda de avanço”, dependentes de interações complexas entre demografia, ecologia e tecnologia – modelos que supõem, ao contrário dos anteriores, temporalidades longas e movimentos essencialmente locais. Igualmente, o recuo das datações antropológicas é um fenômeno mundial, incidindo sobre todas as escalas, e em algumas regiões (como as Américas e a Austrália) poderá vir a ter consequências dramáticas para as teorias em vigor.

O modelo tupi aqui proposto é muito semelhante (aos olhos – repito – de um leigo) à teoria de Colin Renfrew sobre a expansão dos indo-europeus. Considerando-se que o modelo migratório anterior para os Tupi não deixava de ter analogias com as hipóteses tradicionais sobre a Pré-História dos povos indo-europeus, surge-me a questão, talvez tola mais inevitável: tratar-se-ia, em ambos os momentos, de uma influência dos modelos da arqueologia indo-européia sobre os materiais sul-americanos? Por outro lado, Renfrew (autor citado por Noelli) faz críticas severas a certas suposições clássicas em arqueologia, como a identificação entre “povo”, “língua” e “cultura material”, e portanto à correlação entre diferenciação material (no registro arqueológico) e diferenciação lingüística. Estas suposições parecem, entretanto, assumidas no artigo de Noelli, que, se não as aceita, não o diz com toda a clareza necessária (gostaria de ter visto uma discussão a mais explícita possível sobre o que pensa o autor a respeito das relações entre língua, sociedade e cerâmica “tupiguarani”). O mesmo Renfrew levanta

fortes suspeitas contra validade geral dos métodos e resultados da glotocronologia, empresa que Noelli parece considerar plenamente válida. De um modo geral, fica-se com a impressão de que as hipóteses que o autor favorece foram, tanto quanto aquelas que ele critica, avançadas a partir de postulados teóricos que a nova arqueologia não considera legítimos.

A hipótese da expansão (*versus* migração) em geral, e da expansão em pinça em particular – Guarani pelo oeste, Tupinambá pelo leste –, parece ter elementos fortes a seu favor. Contudo, certos passos do raciocínio de Noelli deixam a impressão de circularidade. Assim, nas páginas 19, 20 e 31 do manuscrito, argumenta-se contra um movimento tupinambá no sentido Paraguai–sul do Brasil–litoral leste e norte, afirmando que a língua tupinambá é mais antiga que a guarani, não podendo, portanto, ter derivado desta, e que em geral a maioria das línguas tupi-guarani não derivou do guarani. Ora, este argumento só faz sentido dentro de um cenário de expansão, que era justamente o que se queria validar; em um cenário de migração, entretanto, poder-se-ia perfeitamente imaginar que os (proto) tupinambá passaram pelo Paraguai e sul do Brasil em direção ao litoral leste-nordeste, tendo sido sucedidos pelos guarani naquela primeira região. A anterioridade cronológica da língua tupinambá não permite descartar a hipótese de que os falantes desta língua fossem uma primeira vaga migratória; o mesmo se diga da semelhança entre a cerâmica tupinambá e a cerâmica amazônica (*versus* o estilo meridional). As semelhanças entre a língua kokama e a tupinambá, também aludidas por Noelli, parecem também demasiado indefinidas para servir de prova; como diz o próprio autor, resta saber se o kokama é uma língua do tronco tupi, ou se é uma língua tupi adotada por um povo não-tupi.

Uma outra questão, agora especificamente sobre a pinça e sua grande antiguidade: se as populações guarani e tupinambá já se encontravam em seus respectivos territórios há 2000 anos atrás, tendo, portanto, tomado direções divergentes separadas por séculos, como se explica a enorme

proximidade lingüística entre as línguas tupinambá e guarani, e mais geralmente a muito pequena divergência entre todas as línguas da família tupi-guarani? Intuitivamente, isto sugere uma origem comum menos antiga, e parece militar contra uma longa separação entre os ramos guarani e tupinambá. Noelli registra o problema, na página 24, quando escreve:

As datas são muito mais antigas do imaginavam os etnólogos, desde Martius, que propuseram uma expansão rápida da chegada dos europeus. Isto estava apoiado na constatação da similaridade de diversos aspectos lingüísticos e culturais, pois acredita-se que a uniformidade somente seria possível devido à pouca antiguidade do distanciamento entre os Tupi.

Bem, e então? O autor não nos dá nenhum elemento de resposta ao problema. Como se explica tal uniformidade, senão pela pouca antiguidade da separação? Em que se deve acreditar, em lugar do que se acreditava? As datações arqueológicas antigas atribuídas a sociedades tupi-guarani não resolvem o problema lingüístico da proximidade – ao contrário, poderiam mesmo sugerir que as línguas da família tupi-guarani e a cerâmica “tupi-guarani” são entidades completamente diferentes, e que ambas não mantêm, ademais, uma relação transitiva simples com um tipo de estrutura social.

O autor descarta elementos presentes nos cronistas que militam contra a hipótese da antiguidade do povoamento tupi do litoral, ou do deslocamento norte-sul via baixo Amazonas. Entretanto, reconhece que “ainda não há resultados arqueológicos para os Tupi no baixo Amazonas” (pp. 18-9), e registra “a falta de pesquisas sistemáticas entre o Rio Grande do Norte e o Maranhão” (p. 30), o que deveria, pelo menos, levar a uma maior circunspeção no tratamento das fontes quinhentistas.

A antiguidade da ocupação, tupi do litoral, admitindo-se que o registro arqueológico corresponda efetivamente a uma entidade sociocultural (e lingüística) designável como “tupi”, suscita indagações interessantes. A mais importante destas, a meu ver, é a seguinte: se os povos tupi estavam na costa atlântica há pelo menos 2000 anos, por que não chegaram a

desenvolver estruturas sociopolíticas “complexas” do tipo dos cacicados da várzea amazônica? A simplicidade e a fluidez sociopolítica dos tupi do litoral poderiam ser racionalizadas, dentro dos esquemas de determinismo ecológico favorecidos por boa parte dos arqueólogos, em termos de sua chegada relativamente tardia nesta região. Mas se eles já lá estavam há tanto tempo, e considerando-se o potencial produtivo dos variados ecossistemas costeiros, é o caso de se especular sobre os fatores inibidores do tropismo “sumério” que arqueólogos como Anna Roosevelt atribuem às sociedades das terras baixas. Ausência de circunscrição ecológica? Mas se autores como Balée propuseram, justamente, modelos de “circunscrição” (disputa sobre certos recursos escassos) para explicar fenômenos como a guerra tupinambá...

Por fim, uma última indagação. Noelli sugere que a cerâmica marajoara poderia ter sido uma derivação da cerâmica tupinambá (p.19). Hipótese fascinante, que me leva a especular: o autor vê alguma verossimilhança na idéia de que o célebre cacicado (ou mini-estado) de Marajó, recentemente descrito por A. Roosevelt, que teria florescido entre os anos 400 e 1300 da era presente, poderia ter sido a obra de uma população de língua tupi-guarani?

Aceito para publicação em novembro de 1996.

On the geographical origins and dispersion of Tupian Languages

Greg Urban
University of Pennsylvania

Where did the Tupian languages originate? How did they come to occupy their historical homelands? José Brochado (1984), filling in a major lacuna in Lathrap's (1970) scheme, has added a distinctive voice to the long-standing debates surrounding these questions. I am grateful to Francisco Noelli for bringing him to my attention. As Noelli indicates, Brochado's work provides the foundations for dialog and cooperation between linguistics, cultural anthropology, and archaeology. It is in the spirit of cooperation and dialogue that I'll make some friendly criticisms of his research, as well as of the linguistic and cultural work pertinent to the question of Tupian origins. My purpose will be to pinpoint areas for further research that might provide clues for solving the continuing mystery surrounding the Tupi.

I'll be concerned primarily with two principal hypotheses put forth by Brochado, the first deriving from Donald Lathrap, the second the novel contribution of Brochado himself:

1- Displaced Persons Hypothesis¹: that the Tupian stock originated along the main course of the Amazon river. The hypothesis is based on the observation that the families of the Tupian stock (other than the Tupí-Guaraní family) occupy tributaries of “the upper course of the Xingu, Tapajós, and Madeira... far from the main course of the Amazon... Because all of these rivers are southern tributaries of the Central Amazon or of the Madeira, the only rational explanation is that they have radiated from Central Amazonia up these rivers, which further suggests that we should look to this area [the central Amazon] as the center of origin of the Tupi stock” (Brochado 1984:36)².

2- Two-Pronged Hypothesis: that the proto-language from which both Tupinambá and Guaraní derived was located along the main course of the Amazon, and that “the proto-Guarani must have started moving up the Madeira, out of Central Amazonia, by at least 200 B.C., or perhaps even earlier” (Brochado 1984:265). They would have entered the Paraná-Paraguay drainage and southern Brazil from the west and north by 100 A.D. The proto-Tupinambá, in contrast, would have moved eastward down the Amazon, and then along the coast of Brazil and into eastern Brazil by 800 A.D. “The combined thrusts of the Guaraní and Tupinambá described an immense two-pronged movement encircling the eastern section of the Brazilian Uplands. The final result of that encircling movement was that the Guaraní and the Tupinambá eventually clashed in Southern Brazil, along a front running generally parallel to the course of the Tieté River” (1984:371)³.

Regarding this second, two-pronged hypothesis, Brochado (1984: 352) states: “It is the fact that, in terms of shared [linguistic] innovation, the Tupinambá and Cocama-Omágua form one natural unit, while Guaraní and Sirionó form a contrasting natural unit, that establishes an Amazonian hearth for the differentiation of Proto-Tupinambá from Proto-Guarani.” And he apparently regards this Amazonian origin – by which I take it he means the banks of the main course of the central Amazon river – as “fact and not hypothesis” (Brochado 1984:352).

My conclusion, having reviewed the arguments, is that it is hypothesis and not fact. It is an interesting hypothesis, but one that is by no means firmly established.

1. We need archaeological investigation of the areas adjacent to the Chapada dos Parecis, as well as of the watercourses flowing from it into tributaries of the Amazon

The Lathrap-Brochado displaced persons hypothesis regarding the origins of the Tupian stock conflicts with the linguistic hypothesis put forth by Rodrigues (1964:103):

Digno de nota é o fato de quase todas as famílias lingüísticas do tronco Tupí até agora reconhecidas se concentrarem na região do Guaporé, isto é, do alto Madeira, particularmente entre os rios Guaporé e Jiparaná (ou Machado)... Este fato sugere que talvez o centro de difusão do Proto-Tupí deva ser procurado na área do Guaporé.

Migliazza (1982:500-502) and Urban (1992:92) followed Rodrigues regarding the Tupian stock, but saw it as one instance of a larger pattern. Migliazza looked at the Tupian case alongside that of the Arawak, Carib, and Pano-Tacanan, and observed correlations between the postulated homelands of these families and forest refuge sites, as well as dispersal centers for terrestrial vertebrates. I included the same families, plus the Jê, some smaller language families, and linguistic isolates. The peripheral hypothesis holds that the areas of linguistic dispersion (between 3,000 and 1,000 B.C.) were arrayed in the elevated regions forming the periphery of the main course of the Amazon. Presumably, the language families originated in cultures adapted to these regions, with mixed subsistence bases – gathering, hunting, fishing, and part-time agriculture.

What strikes me today, reviewing Brochado's argument, is that there are few if any archaeological data directly supporting the displaced persons hypothesis. The argument is made largely from the antiquity

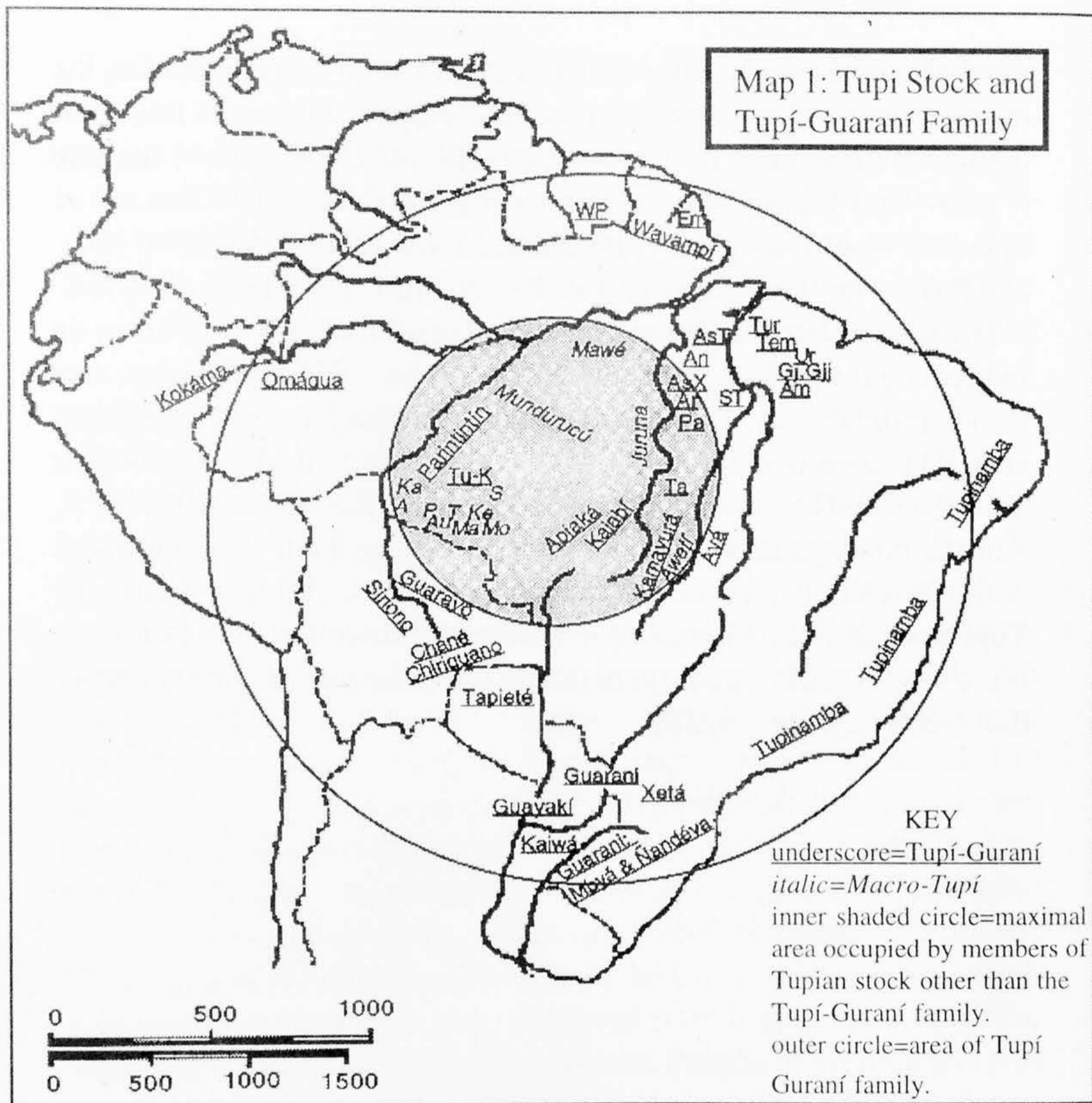
of pottery in the Amazon basin. The only stylistic arguments concern Tupinambá and Guaraní and their relationships, respectively, to the Miracanguera and Guarita traditions of the Amazon. No actual linkages have been established with the Macro-Tupí living in the uplands adjacent to the Guaporé valley. The antiquity of ceramic traditions along the Amazon does not tell us that the Tupian language families originated there. Languages and ceramics do not necessarily travel together, and, in any case, Brochado has not established a positive connection between the Macro-Tupí families and these pottery traditions.

What we need are archaeological investigations of the Chapada dos Parecis and of the drainages into the Guaporé-Madeira, as well as the Tapajós⁴. We need to document the movement of Tupí-speaking peoples into this region from the Amazon, if the displaced persons hypothesis is to be corroborated, or, contrarily, the movement from the Chapada down into the Amazon, if the upland or peripheral hypothesis is to be verified. The evidence ought to be readily interpretable. Lathrap argued (1970: 129) that "Groups pushed even temporarily onto the uplands of old alluvium could be expected to lose the more complex aspects of their social and religious life, and there would be far less time for non-functional embellishments of ceramics." Hence, the Macro-Tupians living near the Chapada dos Parecis must represent degenerate cultures, devolved from higher cultural forms. What we ought to find in the Chapada dos Parecis, if his hypothesis is correct, is an early (1,000-3,000 B.C.) intrusion of a highly developed ceramic tradition, which would show signs of internal degeneration over time into simpler forms.

Let me now make some observations about the problem, based on the documented spatial distributions of the languages (see Map 1), as well as on a rough outline of the classification of the Tupian stock (Figure 1). I'll have more to say about the internal classification of the

Tupí-Guaraní family later. What I want to say here concerns the displacement of languages in space with respect to time. In linguistic theory, the tree branching correlates with time, the base of the tree (Proto-Tupí) taking us back to possibly 3,000 B.C. The first set of branches would shoot out from the trunk sometime after 3,000 B.C., and Proto-Tupí-Guaraní would itself have been branching by 500 B.C.

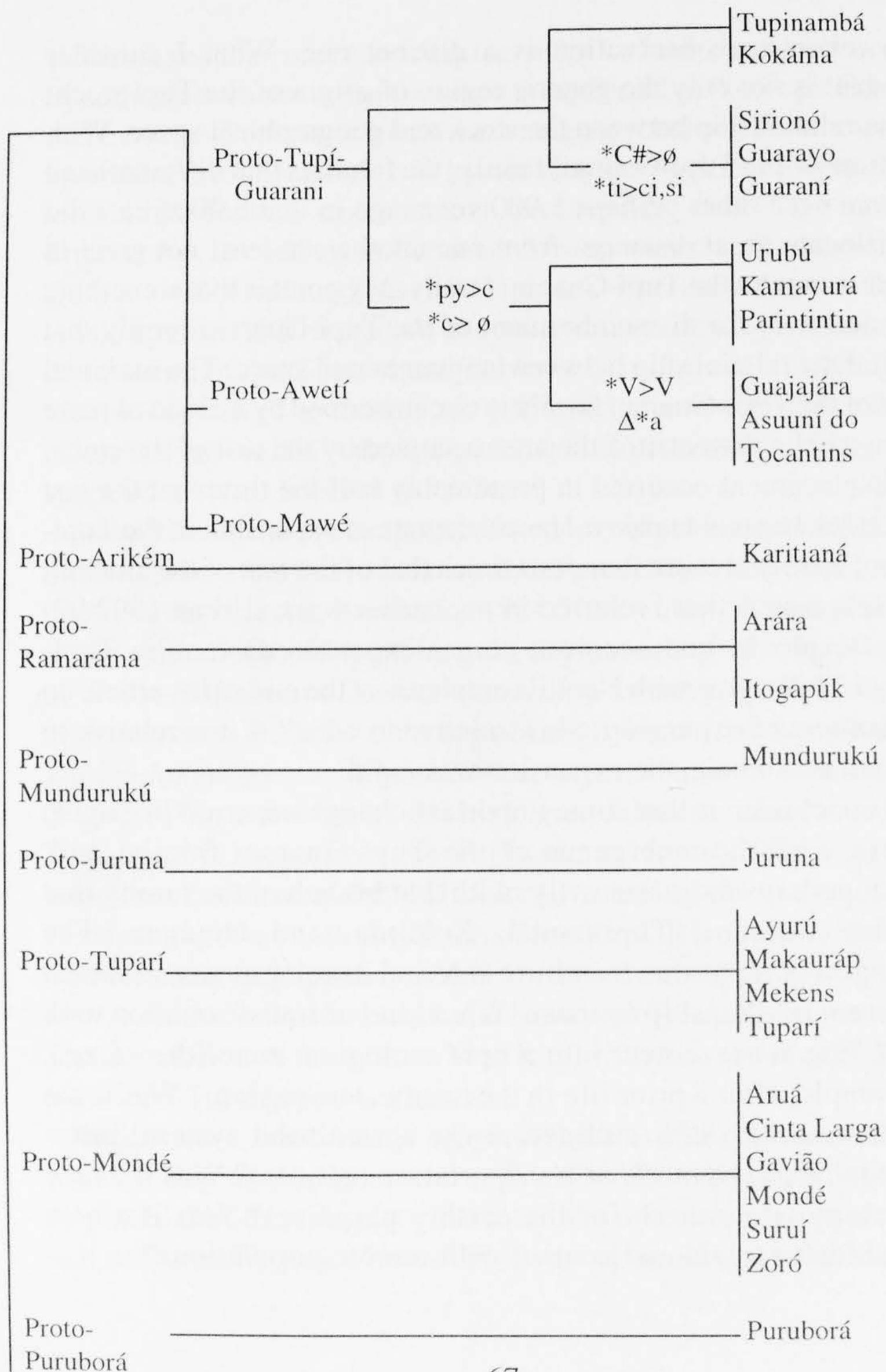
If you correlate this branching with spatial distribution, you see an interesting thing. The languages that branched off first did not travel very far, or, at least, they ended up within a relatively circumscribed area. This area is indicated by the shaded circle on Map 1. The fact has been noted by various authors, at least since Rodrigues (1964: 103), that the concentration of nodes (other than the Tupí-Guaraní node) within this smaller circle, indicates that the probable homeland of the Tupí stock is to be found within this area. I therefore couldn't agree more with Noelli when he generically circumscribes the homeland of the Proto-Tupí (ms. p. 28).



Abbreviations for Tupí Stock Languages	Abbreviations for Tupí-Guaraní Family Languages/dialects
A=Arara	Am=Amanajé
Au=Aruá	An=Anambé
Ka=Kepkiriwat	Ar=Araweté
Ma=Makurap	AsT=Assuriní do Tocantins
Mo=Mondé	AsX=Assuriní do Xingú
P=Puruborá	Em=Emérillon
S=Surui	Gj=Guajá
T=Tuparí	Gjj=Gujajára
	ST=Suruí do Tocantins

Not listed on map:
 Horá=southernmost dialect of
 Sirionó and adjacent to it.
 Kokamáya=almost identical to
 Kokáma and adjacent to it on map.

upi



However, my observation is a distinct one. What I consider important is not only the generic region of origin of the Tupí stock, but the relationship between the stock and geographical space. With exception of the Tupí-Guaraní family, the families that differentiated out from each other perhaps 5,000 years ago in that 5,000 years did not dislocate great distances from one another, at least not great in comparison with the Tupí-Guaraní family. My point is that something happened with the dismemberment of the Tupí-Guaraní family that changed the relationship between languages and space. The maximal extent of the Tupí-Guaraní family is circumscribed by a circle of more than twice the diameter of the area occupied by the rest of the stock. The displacement occurred in presumably half the time that the rest of the stock has had to move. Hence, the rate of expansion of the Tupí-Guaraní family is more than four times that of the rest of the stock. It is for this reason that I referred in my earlier work (Urban 1992:92) to the “*explosão que ocorreu com a expansão da família Tupí-Guaraní.*” I disagree with Noelli’s emphasis at the end of his article on the slowness of expansion. Slow relative to what? If it is relative to the stock as a whole, the expansion was rapid.

My conclusion is that some important change occurred in Tupian cultures with the emergence of the Tupí-Guaraní family, and, indeed, perhaps more narrowly, with that branch of the family that includes Guaraní, Tupinambá, Kokáma, and Omágua. The languages, perhaps due to culture-internal developments, assumed a different relationship to space. What kind of transformation took place? Was it movement into a new ecological zone (the várzea, for example, after a prior life in the headwaters region)? Was it the introduction of a new cultigen in the agricultural system (bitter manioc)? Was it a mode of transportation (canoes)? Was it a new cosmology (the search for the earthly paradise)? Was it a new orientation to travel and contact with remote populations?

Whatever the case, the “displacement” of the displaced persons hypothesis does not mean the same thing for all of the Tupi. For most of the Macro-Tupians, it would have meant a relatively short migration upstream, into the uplands. Why did they not seek out lowlands and várzea-like ecology elsewhere, as, presumably, did the Guaraní and Tupinambá, according to Brochado? Why were the Tupinambá and Guaraní not displaced into the uplands like their Macro-Tupian counterparts? If Brochado’s model accounts ecologically for the distribution of the Guaraní and Tupinambá, it fails to account for the Macro-Tupians. The models we are using presume that all of these cultures were basically alike. But the spatial distribution of languages suggests that this was not the case.

In addition to this principal confusion within the displaced persons model, there is the lack of clarity about precisely when displacement might have occurred. Brochado (1984:308) writes: “Lathrap’s model of the spread of the Tupian languages places the first differentiation of Proto-Tupian in Central Amazonia around 2000 B.C. This corresponds to the node at the top of the phylogenetic chart of *Macro-Tupian languages*, as it has been reconstructed from Lemle (1971) (Figure 3)” (my emphasis). But his Figure 3 does not show the Macro-Tupí level. It shows only the Tupí-Guaraní family. The slippage is important because of the difficulty of bringing the archaeological evidence together with the Macro-Tupí level. Brochado (1984: 316) himself notes that “prior to 500 B.C., data from within the Central to Lower Amazon Basin is scant and from widely separated locations.” The correlation of the Macro-Tupí level with an ancient polychrome tradition is, at this point, a guess.

Furthermore, what exactly happened back in 2000 B.C., or whenever the first Tupian displacement took place? Did the community that displaced the others displace them one at a time, in a kind of series, so that we have first one Macro-Tupian group heading up the Madeira,

then another, then another? Why did so many of them get displaced to the same area? Was it because this area was unoccupied? The lack of conceptual clarity is in part what makes the model so appealing, if one only studies pottery stylistics. But it is hard to pin the model down with real-world situations of displacement that might result in so many of the Macro-Tupian families ending up in one place.

The alternative, of course, is to imagine that the Macro-Tupian languages began their dispersal in the uplands, and that some of them moved downstream, coming in contact with cultural developments along the Amazon river and possibly participating in them. Certainly, it is easier to imagine the Tupí-Guaraní family having its origins in an encounter between a Macro-Tupian group and várzean cultural developments, than it is to imagine that the Tupian stock itself arose in this way, relocating through displacement. On this part of Brochado's work, and Noelli's exposition, I am still placing my bets on the upland origin of the Macro-Tupians. However, archaeological investigation of the region is needed to provide more evidence about what might have actually happened here from 3,000 B.C. or so until somewhere around 1,000-500 B.C. My guess would be that the early Tupians were adapted to an upland environment, but with frequent forays into regions of lower elevation, and possibly even into the várzea.

2. We need a new internal classification of the Tupí-Guaraní family, an arrangement of sound shifts into a historically meaningful sequence, and lexical sets that establish subgroupings of the Tupí-Guaraní family⁵

Crucial to Brochado's two-pronged hypothesis is the relationship between Tupinambá, spoken along the coast of Brazil in the sixteenth and seventeenth centuries, and old Guaraní, spoken at about the same time in the areas that are today southern Brazil and Paraguay. How

closely are they related? Are they dialects of a single language, or are they distinct languages? How long ago might they have diverged, judging from linguistic criteria? Brochado (1984:365) has already guessed “at least 200 B.C., or perhaps even earlier,” based on archaeological evidence. Can that guess – a separation of at least 1800 years to the time of classical Tupinambá – be supported linguistically?

Over three decades ago, Rodrigues (1964:103) opined that: “Segundo o critério aqui adoptado, a relação entre o Tupinambá ou Tupí Antigo e o Guaraní Antigo é a de ‘dialetos,’ e dialetos muito próximos (90% de cognatos), mas não a de ‘linguas.’”⁶ This statement was based on the cognate rates he observed – that is, on the percentage of words from a basic word list that are shared between the two languages and that can be shown to derive from a proto-language ancestral to the two. Dietrich (1990) has also recently argued for their close grammatical similarity.

Can the differences support a claimed separation of 1,800-2,000 years? I attempted to confirm Rodrigues’s (1964:103) glottochronological estimate, using Lemle’s (1971) cognates and a small subset from Swadesh’s word list. My sample – too small to be taken seriously, but a good check on Rodrigues’s results – showed a greater than 85% cognate rate between Guaraní and Tupinambá. Using the same word selection, Spanish and Portuguese showed a 90% cognate rate, while French showed a rate of about 75% with both Spanish and Portuguese. So the relationship between Tupinambá and Guaraní, based on these criteria, would be closer to that between Spanish and Portuguese than between French and either Spanish or Portuguese⁷. That is, Tupinambá and Guaraní would be distinct languages, but very closely related. It is not unreasonable to think of them as like Portuguese and Spanish. The 1,800-2,000 year minimum separation proposed by Brochado and Noelli seems probably too long. Something much closer to a 1,000 rather than 2,000 years would seem reasonable. And 1,000 years fits the earliest

radiocarbon dates of Tupinambá ceramics in the Northeast – approximately 800 A.D. (Brochado 1984: 342).

An important revision of this relationship occurred less than a decade later, with the publication of Lemle's (1971) reconstruction of the Tupí-Guaraní family, demonstrating certain interesting sound correspondences. Her work established that Kokáma, a language of the western Amazon basin, was closer to Tupinambá than to Guaraní, at least insofar as sound correspondences were concerned. Rodrigues (1964:102) had placed Kokáma in a separate subfamily of the Tupí-Guaraní family, which he had divided into six subfamilies. Moreover, Sirionó, which Rodrigues had listed as part of a separate subfamily, but put a question mark by, was placed by Lemle together with Guaraní.

Lemle's work was crucial to Brochado, who, however, drew an unwarranted conclusion from it: "the fact that Tupinambá is in one group and Guaraní in another is crucial for my thesis. This means that the speech communities we shall call, respectively, Proto-Tupinambá and Proto-Guaraní had split long ago" (Brochado 1984:38). Lemle's work does not mean that at all. She established some sound shift differences between Tupinambá and Guaraní. Most importantly, she noted that what had been consonants in word final position in the proto-Tupí-Guaraní language get dropped in Guaraní but are retained in Tupinambá. So, for example, the reconstructed proto-Tupí-Guaraní word for 'tighten' is **momik*. In Guaraní it is *momí*, but in Tupinambá it is *momik*.

Now that is not a great difference. From the fact of a sound shift alone, we cannot determine the date of separation of two speech communities. We would need other information to reach conclusions about time depth. Two dialects of the same language might also be distinguished by sound shifts. This is certainly true, for example, of class-based dialects in the American English of New York City, where the lower classes tend to drop post-vocalic /r/, whereas the upper clas-

ses tend to retain it (Labov 1972). So the word for 'four' is for the upper classes /f r/ but for the lower classes /f /.

I should add that, while Lemle distinguished Guaraní from Tupinambá, she put them together in one branch of the Tupí-Guaraní family. The other branch of the family included all of the other *Amazonian languages* Lemle studied (Asuriní and Guajajára grouped together, along with, possibly, Tapirapé; and Kagwahiv [or Parintintin] and Kamayurá and Urubú grouped together, along with, probably, Kayabí). So Guaraní and Tupinambá continue to be closely related in Lemle, pace Brochado, with Kokáma being the only Amazonian language that forms a grouping together with them.

Lemle's (1971:128) classificatory tree forms part of Figure 1, which includes as well the Macro-Tupian families and languages proposed by Rodrigues (1985b, 1986). The tree shows the sound shifts that would have led to differentiation at the different nodes. Thus, the earliest sound shift would have differentiated an Amazonian or northern group from an extra Amazonian (with the exception of Kokáma) or southern group. This is not the thesis so convincingly put forth by Brochado, admittedly, but it is the one suggested by the distributions, were it not for Kokáma. Let me exempt the latter language for the moment. I'll come back to it later, as it is crucial Brochado's hypothesis.

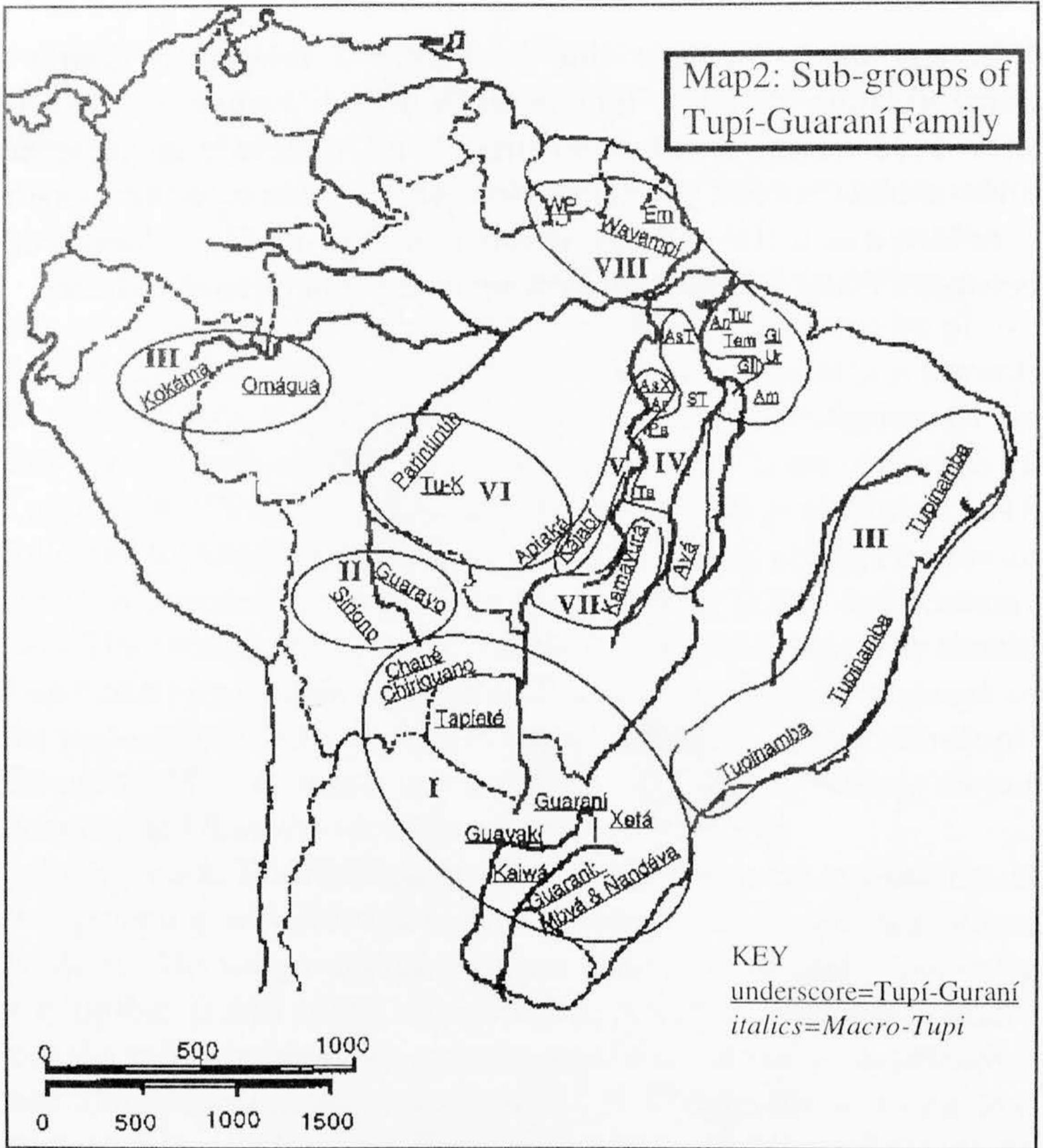
In the Lemle classificatory tree, the southern or extra-Amazonian branch of the Tupí-Guaraní family would have maintained itself, at this early phase, closer to the Proto-Tupí-Guaraní phonology. The Amazonian group, in contrast, would have changed some of the proto-sounds. In particular, *py [or *pj]⁸ in the proto-language and in the southern or extra-Amazonian branch would have continued unchanged into the historical languages. However, the Amazonian branch would have changed *py [or *pj] to c [or ts]. In a later differentiation, the ancestors of the Tupinambá and Kokáma, forming

one branch, would have continued the proto-forms, and the ancestors of the Guaraní, Guarayo, and Sirionó, forming another branch, would have changed some of the proto-sounds. In particular, they would have dropped final consonants, as mentioned earlier, and they would have changed *ti to ci [tsi] or si.

The model is very neat, but I have often wondered whether it was not too neat. Would Tupinambá so perfectly carry on the proto-forms? My doubts about this stemmed from the apparent bias towards Tupinambá, which is excessively well-represented on the list. Of the 221 Proto-Tupí-Guaraní lexical items, 206 have reflexes in Tupinambá. The next highest number of cognates is Guarayo (164), followed by Sirionó (153), Guaraní and Guajajára (150), Parintintin (146), Kamayurá (143), Asuriní (140), Urubú (126), and Kokáma (94). The average is 141 or 68% of the Tupinambá items. Why should Tupinambá be so well-represented? Is it because, as a language of the sixteenth and seventeenth century, it was closer to Proto-Tupí-Guaraní? Was it more conservative? Or was it simply better documented than the other languages?

In any case, Rodrigues's (1985b) made a subsequent attempt at sub-grouping, which I have organized into Figure 2, and represented in Map 2. His subgroupings are more conservative, less historically intelligible. It will not be immediately apparent to the casual reader that the sub-groupings are actually related to Lemle's classificatory tree. The representation in Figure 2 is an attempt to bring that relationship out. However, Rodrigues (1985b: 48) himself was quick to note that his work on the eight "sub-conjuntos" did not constitute an internal classification of the family: "mas antes um ensaio de discriminação de seções dessa família caracterizadas pelo compartilhamento de algumas propriedades lingüísticas, as quais podem servir para diagnosticar o desmembramento de todo o conjunto de línguas Tupí-Guaraní visto como resultante histórico de uma proto-língua pré-histórica."

In any case, the first line in Figure 2 relates to Lemle's transformation of *c [or *ts] into \emptyset . Of his sub-groupings, IV-VIII show a clustering, as in Lemle's tree. In all of these languages, the proto-sounds *tx and *ts merge. However, in some cases the merger is reflected as h (IV and VI), in others as h or \emptyset . The relationship between IV and VI does not show up in any other transformation.



Abbreviations for Tupí-Guaraní Family

Languages/dialects

- | | |
|--------------------------|-------------------|
| Am=Amanajé | Pa=Parakanã |
| An=Anambé | Ta=Tapirape |
| Ar=Araweté | Tem=Tembé |
| AsT=Asuriní do Tocantins | Tu-k=Tupí-Kawahib |
| AsX=Asuriní do Xingú | Tur=Turiwára |
| Em=Emérillon | Ur=Urubu-Kaapor |
| Gj=Guajá | WP=Waympipukú |
| Gjj=Guajajára | |
| ST=Suruí do Tocantins | |

Not listed on map:
 Horá=southernmost dialect of Siriono and adjacent to it
 Kokamá=almost identical to Kokáma and adjacent to it on map

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1a	*tx>ts,s or tx	*tx+*ts>ts,s	*tx+*ts>ts,s	*tx+ts>h	*tx+*ts>h,ø	*tx+*ts>h	*tx+*ts>,h,ø	*tx+*ts>h,ø
1b.	*ts>h,ø							
2.	*pj>tx,x			*pj>tx,ts	*pj>s		*pj>ts	*pj>s
3.	*pw>kw,k	*pw>kw,k		*pw>kw	*pw>f	*pw>kw,fw,f	*pw>hw,h	*pw>kw
4.	*C#>ø	*C#>ø						*C#>C,ø
5.				*j>tx,ts,s,z	*j>dy			
6.					3rd person pro. marking	3rd person pro. marking		
7.		*accent ult> accent pen						
L	Guarani Antigo	Guarayo	Tupinambá	Tapirapé	Kayabí	Parantintin	Kamayurá	Takunyapé
A	Mbyá	Sirionó	Língua Geral Paulista	Avá	Asurini do Xingu	Tupi-Kawahib	Kamayurá	Wayampi
N	Xetá	Hora= southern dialect of Sirionó	Língua Geral Amazônica	Assurini do Tocantins	raweté(?)	Apiaká		Wayampipukú
G	Ñandevá		Kokáma	Suruí do Tocantins				Emérillon
U	Kaiwá		Kokamíya	Parakanã				Amanayé
A	Guarani Paraguaio		Omágua	Guajajára				Anambé
G	Tapieté			Tembé				Turiwára
E	Chiriguáno							Guajá
S	Chané							Urubú

Figure 2: Rodrigues' Sub-grouping of the Tupi-gurani Family

As regards the characteristics in lines 1b. and 2. of Figure 2, sub-group I (with Guaraní) diverges from subgroups II (with Guaryó and Sirionó) and III (with Tupinambá and Kokáma). This might suggest a historical node in which sub-group I diverged from sub-groups II and III, which then later diverged from each other. However, look at the transformations under numbers 3 and 4. In this case, sub-group III seems to have diverged from sub-groups I and II, which form a natural grouping. What could account for this? Well, one possibility is that there were periods of isolation between ancestral communities followed by periods of intensive contact, in which the changes affecting one community carried over into the next. Proto-Guaraní might have hived off from Proto-Tupinambá. Guarayo could be, in this scheme, an off-shoot of Proto-Tupinambá, but then Guarayo would have later become isolated from Tupinambá, coming into contact, however, with Guaraní, so that both were affected by the transformation indicated in 3 and 4. However, we need additional research to determine what has gone on here.

My suggestion is that a major attempt be made to organize the Rodrigues transformations into a historically intelligible sequence. If that does not prove readily doable, then we may need a major new reconstruction of Proto-Tupí-Guaraní itself⁹. In particular, my recommendation would be not only that we redo the proto-lexicon, but that we search for cognate sets that establish or confirm sub-groupings, but that themselves do not derive from the proto-lexicon. In other words, what we want to show is that some lexical innovations took place after the original dismemberment of the family, and that those lexical innovations characterize certain sub-groups of Tupí-Guaraní languages. The nature of those lexical items may actually tell us something about the cultural transformations that took place, in the spirit of Benveniste (1973), and, perhaps also, the environments that the ancestors of the sub-groups might have inhabited when the innovation took place (see Rodrigues (1988) quoted in Balee (1994:

2) regarding linguistic evidence for agriculture in Proto-Tupi).

An examination of Map 2 will show that Rodrigues's sub-groupings do make considerable geographical sense. It is difficult to draw lines perfectly around the sub-groupings, because, for example, the areas occupied by sub-groups IV and VIII overlap. But it is clear in this case that IV has the more southerly, VIII the more northerly distribution. The pronominal marking systems and the transformation of *pw into f do align V and VI as more westerly, within this northern or Amazonian branch. However, the transformation of *pw into kw in sub-group VI is part of a broader set of transformations that sweeps across the family, and that may have occurred independently or reflected contact. And this alignment does not jive with the reflexes of *pj, where sub-groupings V and VI are radically distinct – in V *pj becomes s, whereas in VI *pj is retained as pj.

The transformation of *pj [or *py] into ts [or c] was a major feature of Lemle's differentiation of the Tupinambá-Guaraní node from the Amazonian node. However, the transformation did not take place in Rodrigues's subgroup VI, the westerly sub-grouping. Moreover, *pj did undergo change in Guaraní, and that change, as well as *ts into h or Ø, may indicate later contacts between the Guaraní branch and speakers of sub-group IV, the upper Tocantins group.

Without Brochado's archaeological arguments, and ignoring Kokáma again, for the moment, we might be inclined to infer from this evidence that the Tupí-Guaraní family began its dismemberment somewhere in central Brazil, perhaps, along the Xingu river, with the north/south split taking place first, albeit with later contacts. The vector would have been southward, with perhaps another north/south split differentiating the Tupinambá (north) from Guaraní (south), going along with an east-west opposition. This is not an entirely ridiculous proposition, given the distribution of Guaraní sites and their radiocarbon dates in Brochado (1984: Figure 15), where the oldest site

is in the Alto Paraná. In this scenario, the ancestors of the Tupinambá and Guaraní would have crossed over the central Brazilian highlands, from the headwaters of the Xingu and Araguaia rivers, into the Paraná drainage.

3. We need archaeological investigations of: (i) the Brazilian coast from the mouth of the Amazon to Rio Grande do Norte, documenting the proposed entry of the Tupinambá into eastern Brazil, and (ii) the Madeira-Guaporé into the Paraná-Paraguay system, documenting the proposed entry of the Guaraní into southern Brazil.

I must confess that on first blush Brochado's two pronged hypothesis struck me as wildly implausible. Could we seriously imagine a community living along the Amazon between 500 and 200 B.C., splitting in two, with one half forming a compact traveling group that moved up the Madeira and Guaporé, with no groups hiving off along the way, until the entry into the Paraná-Paraguay headwater? Similarly, the other group would have descended the Amazon, reaching the mouth, and worked its way down along the coast, again without small groups hiving off, until it reached the area around Rio Grande do Norte. Can we imagine this kind of scenario in an ethnographically real world?

My initial response was, No, but Noelli's paper, followed by a close reading of Brochado's work, has led me to conclude, Maybe, although Probably Not. The archaeological evidence Brochado mounts and the argument he spins around it are intriguing. However, the argument is entirely built up around ceramics and stylistic interpretation. The direct archaeological evidence at this point does not extend beyond the areas of known inhabitation of the Tupinambá and Guaraní. We do not have evidence of a continuous movement along the proposed pathways based on direct archaeological finds.

Let's look briefly at the question of the Guaraní migration. According to Brochado (1984: 365), by "at least 200 B.C." the ancestors of the Guaraní would have split from the ancestors of Tupinambá somewhere along the middle course of the Amazon. The early Guaraní would have headed up the Madeira and around the central plateau of Brazil, entering the Paraná-Paraguay drainage area and arriving in southern Brazil by 100 A.D. In what would have been a remarkable journey, they would have moved several thousand kilometers in the space of 300 years or so, and then become relatively sedentary for the next two thousand years.

What is the evidence that they made this journey? Brochado (1984: 365) acknowledges that "there is almost no archaeological data" on the area covered by the proposed migration route. His argument rests upon a set of inferences drawn from ceramic styles. The Guaraní pottery shares some of its characteristic shapes (particularly, the conoidal jars) with traditions farther west, which Brochado (1984: 324-328) ultimately associates with the Panoan peoples of Peru and Bolivia. However, the actual archaeological finds connected with this Cumancaya style date from a period later (350-550 A.D. at the earliest) than the arrival of Guaraní in southern Brazil. So Brochado hypothesizes that the early Guaraní must have acquired their characteristic pottery shapes from speakers of Proto-Panoan living on the Bolivian side of the Guaporé valley.

My point is that there is no direct archaeological evidence for this part of the two-pronged hypothesis. At this point, we cannot rule out areal diffusion of style, and we cannot even demonstrate that the Panoans did not acquire the conoidal jar shapes from the Guaraní, rather than vice versa. After all, DeBoer (1990) argued that the later Panoan style represented an acculturation to the Kokáma-Omágua pottery tradition. The foundation of evidence upon which Brochado has erected his bold hypothetical construct is remarkably rickety.

Nor is the evidence much better for the descent of the Tupinambá from the mouth of the Amazon down the coast of Brazil. Brochado (1984: 343) states that “the criterion of spatial continuity is totally fulfilled with regard to the expansion of the Tupinambá. There is no embarrassing gap, such as the one that complicates my discussing of Guaraní expansion.” In fact, however, he goes on to note that “very little archaeological investigation has been done in the area between Marajó and Northeastern Brazil.” The few archaeological pieces he does mention are not dated. Furthermore, as Fausto (1992: 382) notes, the radiocarbon evidence for north-to-south movement along the eastern coast is not convincing: “não há uma diferença substantiva entre as datações mais antigas no Rio de Janeiro (980 ± 100 d.C.), e as do extremo nordeste da costa (800 ± 65 d.C.).”

In my opinion, direct archaeological evidence for the Tupinambá prong of the hypothesis is as shaky as is that for the Guaraní prong. We need further investigation of these two crucial areas. Because the stylistic evidence presented by Brochado centers on the differentiation of Guaraní and Tupinambá ceramics, aligning the latter with Miracanguera and Marajoara, but neglecting a full comparison with Kokáma and Omágua ceramics, the two-pronged hypothesis seems to me to depend principally on linguistic evidence, and, in particular, on the relationship between the Tupinambá and Kokáma-Omágua languages. Consequently, it is to this question that I now turn.

4. We need new ethnohistorical, linguistic, and archaeological research on the Kokáma and Omágua, focused on their relationship to the Tupinambá of the Brazilian coast

Brochado (1984: 352) wrote: “It is the fact that, in terms of shared innovation, the Tupinambá and Cocama-Omágua form one natural unit, while Guaraní and Sirionó form a contrasting natural unit, that establishes an Amazonian hearth for the differentiation of Proto-

Tupinmabá from Proto-Guarani.” At the same time, the archaeological relationship between the Kokáma-Omágua and the Tupinambá is not satisfactorily investigated in his work, nor, to my knowledge, has the problem since been well-studied from an archaeological point of view.

As a consequence, after reading Noelli and Brochado, I took a closer look at the Kokáma and Omágua linguistic materials. Rodrigues (1985b: 43) had already remarked that: “Como o Kokáma apresenta certas propriedades importantes não Tupí, dá a impressão de tratar-se de mais um caso de língua Tupí-Guaraní adotada por um povo não Tupi.” A key factor he mentioned was the sharp divergence of the grammars (and, I would add, the lexicons) of Kokáma-Omágua from Tupinambá, despite the direct derivability of many Kokáma lexical forms from those of Tupinambá. This is a crucial fact.

By my count, Kokáma shows only 94 cognates among Lemle’s (1971) list of 221, that is, 42%, as opposed to Tupinambá, with 206, or 93%. Part of this discrepancy can be explained by the paucity of Kokáma data. There are some cognates that did not show up on Lemle’s list. However, it does seem that, for many lexical items, the Kokáma language has words that are not recognizably Tupian. Because of the proximity of Kokáma to Tupinambá in a classification based on sound correspondences, the divergence in the lexicon, coupled with grammatical differences, signals language contact.

What I now believe is that Kokáma is an early variant of the Língua Geral Amazônica that was imperfectly taken up (perhaps 400 years ago) by a people who formerly spoke a non-Tupian language. Because of Kokáma’s propinquity to Tupinambá as regards sound correspondences, and its distance as regards lexicon, we would expect that, if Kokáma were an old Tupian language, the lexical divergence would be explicable in terms of recent borrowings. Hence, the sources of those borrowings ought to be readily ascertainable. Apparently, this is not the case, although further study is called for.

At the same time, an examination of the Tupian forms in Kokáma suggests their close affinity with the Língua Geral Amazônica (LGA), itself the descendant of classical Tupinambá. My guess is that Kokáma and Omágua were very early (perhaps even 16th century) offshoots of LGA.

Rodrigues (1986:104) notes four major phonological transformations that characterize the differences between classical Tupinambá and Língua Geral Amazônica. Each of these also applies to the differences between Tupinambá and Kokáma, as can be verified by a study of the data in Lemle (1971):

1- the *b* in Tupinambá merges with the *w* in LGA and also in Kokáma (except in final position, where it disappears (see Lemle (1971:112);

2- the sound *o* in Tupinambá merged with *u* in LGA and also in Kokáma (Lemle 1971:114). Kokáma is the only Tupí-Guaraní language investigated by Lemle in which this merger occurred;

3- LGA and also Kokáma add a vowel to verbs that in Tupinambá ended in a consonant, e.g., ‘sleep’ = *ker* (T), *ukiri* (K); ‘push’ = *moayan* (T), *yumuyani* (K); ‘stand’ = *puɔam* (T), *ipamawa* (K); ‘pierce’ = *kutuk* (T), *kitika* (K);

4- LGA and also Kokáma lose the nasal consonant η , although in Kokáma it becomes an *n* rather than nasalizing the preceding vowel (Lemle 1971:111); however, Faust and Pike (1959: 18) observe that the [η] allophone of /n/ that occurs word finally appears optionally as nasalization of the preceding vowel; Kokáma is the only Tupí-Guaraní language studied by Lemle that, like LGA, lacks a phonemic velar nasal consonant.

There are also differences between Kokáma and LGA, which should not be ignored. The former, for example, does not have phonemic nasalized vowels, and it also lacks an *e*.

Still, the evidence of similarity between Kokáma and LGA found in the lexical forms is striking. In many cases, Kokáma and LGA exhibit more similarity with one another than either does with Tupinambá. The similarities are too great to be due to chance. An obvious hypothesis

to account for them is that Kokáma and LGA are both recent (< 500 years ago) offshoots of Tupinambá. In Table 2, I have given a few examples of these similarities:

Table 2: Comparison of Kokáma, Língua Geral Amazônica, and Tupinambá

	Kokáma	LGA ^a	Tupinambá	No. ^b
1.ashes	tanimuka	tanimuka	tanimuk	55
2.blood	tsuĩ	tui	uwĩ	190
3.bone	kanwara	kanwera	kaŋ	150
4.egg	tsupya	supia	upiʔa	152
5.fall	u'ari	wari	ʔar	35
6.fat	ikawa	ikawasawa	kab	19
7.hair	tša	sawa	ʔab	34
8.hot	tsaku	saku	akub	178
9.house	uka	oka	ok	41
10.husband	müna	mena	man	123
11.louse	kiwa	kiwa	kib	171
12.rain	amana	amana	aman	54
13.root	tsapwa	sapu	apo	181
14.smooth	ĩtsiman	isima	sim	113
15.tobacco	putima	pitima	petim	96

^a The Língua Geral Amazônica forms are taken from Stradelli (1929). The phonemicization is my own. Stradelli very often lists multiple variants of a given word. In each case, I have chosen the variant closest to the Kokáma form. Here are the Stradelli forms in the original orthography: 'ashes': tanimúca, 'blood': tuí, 'bone': can-uera, 'egg': supιά, 'fall': uaari, 'fat': icáuasáua, 'hair': sauua, 'hot': sacú, 'house': oca, 'husband': ména, 'louse': kyua, 'rain': amana, 'root': sapú, 'smooth': iciyma, 'tobacco': pytyma.

^b The numbers in this column are from Lemle (1971).

As regards the rules discussed above: Tupinambá *b* goes to *w* or \emptyset in Kokáma and LGA (6,7,8,11). Also, Tupinambá *o* becomes *u* (9, 13), although in 13 Kokáma *u* followed by an additional *a* evidently led it to its reanalysis as *w*, and in 13 LGA seems to have retained the *o*¹⁰. Also, we see, in these examples, that the addition of final vowels occurs

not only in verbs, but also in nouns (1,5,6,7,9,10,11,12,14,15). Finally, η becomes n in one case (3).

In addition to similarities owing to the rules discussed above, both Kokáma and LGA also sometimes add a vowel in front of a Tupinambá word beginning with a consonant (6, 14), and, more importantly, both also sometimes add consonants before Tupinambá words beginning in vowels, especially LGA s corresponding with Kokáma ts (4,7,8,13).

At the same time, LGA has probably itself undergone considerable change over time and appeared in different forms in different places. It should not be surprising that LGA and Kokáma also sharply diverge from each other in many lexical forms. As Moore (1993: 22) observes of contemporary LGA (or Nheengatú):

The language called today Nheengatu has changed at a rapid rate: the contemporary form would not be mutually intelligible with its form of 400 years ago. Other Tupí-Guaraní languages have not shown the same changes or the same rate of change. More than natural language change was at work to produce the changes in Nheengatu.

The general picture is consistent with the view that Kokáma and Omágua have resulted from the absorption of an early variant of LGA by non-Tupian-speaking populations.

If Kokáma is indeed a variant of LGA deriving from Tupinambá in the post-Columbian period, then all of its Tupian vocabulary should have Tupinambá cognates, i.e., it should not have Tupian words that do not have a Tupinambá origin, unless the latter could be shown to be recent borrowings. By my count, Lemle's (1971) Proto-Tupí-Guaraní word list contains 94 Kokáma cognates. Of these, 92 appear to have Tupinambá counterparts. Of the remaining two, I am able to account for one – 'swell': $i'ruru$. This is the Kokáma word given by Faust and Pike (1959: 74), although not by Espinosa 1989: 264), who give *titata*. However, the form *ruru* does appear in Tatevin (1910: 185) with the related meaning 'wet'. However, I am still not able to explain

the absence of Tupinambá cognate for Kokáma *tsüwüka*: ‘stomach’, though this may be due to inadequate data¹¹.

One task ahead of us is to examine the non-Tupian lexical items in Kokáma in an attempt to determine their origin, which may reveal the original language on which LGA was superimposed. My own brief study turned up a number of items that may be of Arawakan origin¹². In itself, this would not be surprising, since the historical Kokáma and Omágua lived near Arawakans – the Chamicuro and Morique, most immediately, and the other Peruvian Arawakans (Amuesha, Asheninca, Machiguenga, and Nomatsiguenga), as well as Arawakans further down the Amazon. Perhaps these are recent borrowings. However, the lexical forms diverge from those of their immediate neighbors, showing closer similarities to more far-flung Arawakan languages. The possibility therefore exists that Kokáma may have once been an Arawakan language.

We now have a very good, though by no means exhaustive, reconstruction of Proto-Arawakan (Payne 1991), so that questions about the provenance of words can be more systematically pursued. Some possible cognates are listed in Table 3:

Table 3: Some Possible Arawakan Cognates in Kokáma¹³

	Kokáma	Proto-Maipuran-Arawakan
‘bee’	mapa	maba
‘water’	uni	uni
‘salt’	tüwü	idiwi
‘wash’ ¹⁴	tsukuta	šuku
‘pain’ ¹⁵	tsači	kači [wi]
‘ant’ ¹⁵	tsatsiwa	kaši

If these words are Arawakan loan words, the question is: to what languages are they most akin? Let's look at the first three. Simple variants of the form *uni* ('water') are widely disseminated throughout Maipuran Arawakan. Two neighbors of the Kokáma have variants of the form: Chamicuro *uníhsa* and Morique *on*, though neither has the simple form *uni*. The word *mapa* ('bee') is also widely distributed. However, it is not clear whether any immediate neighbors possess the form¹⁵. Asheninca and Machiguenga, for example, have unrelated words. Payne (1991: 395) does not report cognates for the neighboring Chamicuro or Amuesha, but the word given by Parker (1994: 265) for Chamicuro is the divergent form *maʔšiʔto*, and the Amuesha word is divergent (David Payne, personal communication). As regards the word *tiiwü* ('salt'), the most closely related forms come from Asheninca (*tiwi*), Machiguenga (*tibi*), Piro (*tiwti*)¹⁶, and Wapishana (*thiwti*), i.e., groups from the south and also east. In addition, none of the languages reported by Payne has a spirant in place of the initial *k* in 'ant' and 'pain', although spirantization of *k* occurs in other cases.

In short, the sources of the Arawakan words in Kokáma are not obvious. Hence, it is possible (but only *possible*) that they reflect an older substratum, over which a Tupian language was laid through a process of language replacement. At present this is largely speculation. A detailed study of the non-Tupian vocabulary in Kokáma needs to be undertaken to ascertain its provenance.

Two interesting regularities in the above list should be remarked: **k>ts/_V[spirant]* ('pain', 'ant'); and **š>ts* ('wash', 'ant'). Given the minute size of the above sample, and the phonological processes that might have operated on loan words, these regularities are, at present, not impressive.

Other evidence suggestive of an Arawakan base for Kokáma and Omágua comes from phonology. The Kokáma phonemic inventory reported in Faust and Pike (1959) diverges in one important respect from all other Tupí-Guaraní languages. It has four spirants – two

fricatives (*s* and *β*) and two affricates (*ts* and *c*). No other Tupí-Guaraní language studied by Lemle (1971) has more than two spirants, and none shows a contrast between a fricative and an affricate spirant. Moreover, Lemle reconstructs only one spirant (*ts*) for Proto-Tupí-Guaraní. Interestingly, however, Payne (1991:444) reconstructs the same set of four spirants for Proto-Maipuran-Arawakan. If Kokáma and Omágua resulted from the superposition of LGA on an Arawakan substrate, the spirantal contrasts might reflect the retention of ancient Arawakan feature. At the same time, there are possible areal sources for this set of contrasts, since the neighboring Chamicuro actually distinguish six spirants (Parker 1994: 261), and Shell (1965) reconstructs four spirants for Proto-Panoan.

Another bit of evidence is found in the vowels. Kokáma lacks phonemic nasalization, as, apparently, did Proto-Maipuran-Arawakan (Payne 1991:457). The absence of phonemic nasalization in the substrate language might have resulted in the failure of the Arawakan-speaking Kokáma and Omágua populations to faithfully assimilate the Tupian distinctions.

At the level of grammar, Rodrigues (1985:43) has pointed to the radically divergent pronominal system. It is interesting to observe that at least one of the non-Tupian pronouns may be of Maipuran-Arawakan origin, albeit probably not a direct loan from any present-day language. The third person form used by male speakers is *uri*, which resembles the Proto-Maipuran-Arawakan **li*. Kokáma does not make a phonemic distinction between *l* and *r*, and *i* is a frequent reflex of *ɨ* in many Arawakan languages, and also possibly in the Kokáma word for 'ant'. Furthermore, some languages have a vowel preceding the *r*. In Asheninca Campa, for example, the three third person forms are *irirori* (m.), *iroori* (f.), and *iroo* (n.) (Payne, 1978). The other three non-Tupian pronouns in Kokáma do not appear to be obvious reflexes of the Proto-Maipuran-Arawakan forms, but first person singular male

speaking (*ta*) resembles the analogous form in Piro (*hita*), and the first person plural inclusive male speaking form (*tanu*) in Kokáma looks like the first person singular (*ta*) with the addition of a form identical to Proto-Maipuran-Arawakan first person singular (**nu*). In any case, it is possible (but, again, only possible) that the people speaking Kokáma today originally spoke an Arawakan language, traces of which remain in their grammar and lexicon.

At the same time, contemporary linguistic evidence alone cannot resolve this question. We need a detailed ethnohistorical reconstruction that focuses on this question. As far as I have been able to ascertain from the literature, with exception of two words recorded in 1542, we do not have linguistic evidence on Omágua and Kokáma prior to the eighteenth century (see Loukotka's (1968:116-117) references)¹⁷. Métraux (1963c:689) states that the two 1542 words "recorded by Carvajal in Aparia's village are Guaraní (*coniupuyara*, 'women', and *chise*, 'stars' not 'sun')."

The word *coniupuyara* ("women") might be linked to the Proto-Tupí-Guaraní word **kuyã* ("woman"). However, and this seems to have been overlooked by commentators, the word bears no relationship to those reported for Kokáma and Omágua as meaning "woman," which are *wáina* and *uainú*, respectively, in Loukotka's list (1968:118). The word "woman" is one in which both of these languages differ from Proto-Tupí-Guaraní, as well as from Guaraní and Tupinambá in particular. At the same time, *kunia* is mentioned by early sources as a feminine gender marker (Rivet 1910:171), so that the possibility cannot be completely ruled out that the word *coniupuyara* is of Omágua origin.

The word for 'stars', *chise*, bears scant resemblance to the Proto-Tupí-Guaraní word for "star" reconstructed by Lemle (1971: 120), **yatsitata*, which is nearly identical in form to the Guaraní or Tupinambá cognates she lists – *yacitata* and *yasi-tata*, respectively. It

shows perhaps a little more resemblance to the Kokáma word *tsiitsu*, but the connection is by no means apparent.

Another aspect of the problem is that there is doubt as to whether “Aparia’s village” was actually that of the Omágua, doubt that Métraux (1963c:689) himself expressed, because of the discrepancy as regards location. Porro (1992:182) notes the striking absence of any mention by the early chronicler of head deformation. Aparia’s village may have been that of the Tupinambarána – Tupinambá displaced by Portuguese from the coast, who would have crossed overland to the Madeira, then descended downward, arriving in the Amazon by 1538, and in Chachapoyas, far into Peru, by 1549. Tupinambá speakers from the coast were, therefore, as the result of post-Columbian migrations, in the area of the Kokáma and Omágua by the mid-sixteenth century, well before there is substantial record of the Kokáma or Omágua language. The latter peoples may have acquired the Tupinambá language from them.

During the 17th century, the Kokáma and Omágua were missionized and the entire region devastated by slavers. Since the first word lists are not reported until the mid-eighteenth century, much might have transpired in this turbulent period that could have resulted in language replacement. A detailed ethnohistory is needed that would focus on the linguistic issue, supplementing Myers’ (1992) reconstruction of the Omágua collapse, which does not scrutinize the linguistic issue.

Looking at the problem today, the evidence on Kokáma and Omágua leads me doubt the Brochado-Noelli proposal, if not finally to reject it entirely. At the same time, the linguistic issue is only half of the matter. The other half is the question of ceramics. Surprisingly, Brochado did not give serious attention to Kokáma and Omágua ceramics in his work, nor is this problem seized upon by Noelli.

The question put most directly is this: how closely related are the ceramics in the Kokáma-Omágua region to the coastal Tupinambá ceramics? There seems to be a consensus that urns of the former

resemble Marajoara urns, mainly in design, but also, in some measure, in shape. The Napo phase urn depicted in Lathrap (1970:152, Fig. 48), for example, bears some resemblance to the Marajoara urns shown by Meggers (1963:Plate 16: a, c, d) and Roosevelt (1991:46 ff.). Both tend to bulge toward the base, rather than exhibiting the characteristic conoidal shape of the Guaraní urns¹⁸. This is true also of the nineteenth century “Miracanguera subtradition” pot shown by Myers (1992:152, Figure 2b), which looks strikingly Panoan in shape, and also, in some measure at least, decoration. However, the Panoan shapes would have resulted, according to DeBoer (1990), from Panoan acculturation to the Miracanguera style. This pottery contrasts with the Guaraní and Tupinambá forms depicted by Brochado (1984: Figures 14 and 16).

Brochado, however, has proposed that Tupinambá (but not Guaraní) ceramics can also be identified with Miracanguera, thus creating a linkage with the Kokáma-Omágua. Yet the relationship is by no means obvious. It is important to remember that Brochado himself, according to Noelli (ms.p.11), in 1969 proposed the term “Tupí-Guaraní” to designate a single, integrated ceramic tradition. And, by his own account, Brochado (1984: 312-313) formerly viewed Tupinambá pottery “as derived from, or as an offshoot of, the Guaraní.” How truly distinct can the two be?

Brochado’s radically new 1984 conclusion followed upon his graduate training under Donald Lathrap, the originator of the Amazonian hearth model, and the purveyor, at times, of an almost mystical vision of the Amazon basin as a Garden of Eden. He argues that Tupinambá shapes are a subset of the Marajoara shapes. However, Tupinambá ceramics seem quite distinct from those of the Kokáma and Omágua.

There are differences between Tupinambá and Guaraní ceramics. However, it is not clear how significant those differences are¹⁹ – Brochado (1984: 299-303) spends just four brief pages discussing them. Moreover, the discussion downplays the significance of the similarities,

such as corrugation and shared shapes. And the central empirical question of the stylistic relationship between Kokáma-Omágua, Tupinambá, and Guaraní ceramics goes unexamined.

Lathrap (1970:156) claimed that it was out of the Barrancoid tradition – which he considered to be of Arawakan invention – “that the Guarita tradition evolved without major discontinuities and without major external influences.” Could it have been Arawakans themselves who developed the polychrome tradition originally? One feature present in Marajoara and Kokáma-area archaeological ceramics is modelling. Modelling of animal and human figures is not ethnographically documented for the historically known Tupians, or archaeologically for the Tupinambá or Guaraní. Yet modelling is a feature of historical Arawakan pottery, even into the presentday in the Xingu Park: “Von den Steinen’s statement, so widely commented upon, that the *Arawakan*-speaking tribes were the only ceramists in all the upper Xingú (where Tupi, Jê, Carib, and Arawaks came together) was probably true as recently as 1938” (Lévi-Strauss 1963:332), though more recently Awetí and Kamayurá had modelled hemispherical bowls with animal shapes, “perhaps made by *Arawak* women who married into these tribes” (Lévi-Strauss 1963:333).

Need we equate the polychrome tradition with a single language group and its peregrinations? Tupinambá and Guaraní ceramics styles are simply too discontinuous with Marajoara and Kokáma-area styles to imagine that they must have been produced by a linguistically unified population. We cannot explain the spatial distribution of ceramics exclusively by migration. Diffusion through contacts must additionally have been at work, and the question is: how did the polychrome tradition spread between eastern and southern Brazil and Amazonia – the former appearing (pace Brochado) more similar to one another than either is to the Amazonian tradition?

5. Conclusion

I worry that my critical remarks may discourage readers from a careful study of Brochado's major work. Nothing could be further from my intentions. Brochado's work deserves to be more widely known, and Noelli is right to champion it. Updated and with some revision, his master work – a still unpublished Ph.D. dissertation! – should appear in monograph form in both English and Portuguese. Brochado has achieved a major new synthesis of eastern Brazilian materials, and his work should be studied by all specialists in the area.

At the same time, I am not prepared to accept his principal substantive claims, although neither can I at this time definitively reject them. I continue to think that the Tupian stock probably originated in a headwaters area between the Madeira and Xingu. It is more likely that the Tupí-Guaraní family had a várzea origin, but, if so, that origin may have been along a tributary of the Amazon, such as the Xingu, rather than along the banks of the Amazon itself.

The two-pronged hypothesis regarding the Tupinambá and Guaraní is fascinating and wonderfully argued, but, as of now, without direct archaeological substantiation; and it is ethnographically implausible. We need serious research of the kinds I have outlined to even begin to reach a firm conclusion. Without direct evidence, too much devolves upon the linguistic relatedness of Kokáma-Omágua to Tupinambá, and, as I have argued, there are reasons to suspect that Kokáma-Omágua may be the result of a post-Columbian adoption of Tupinambá or *Lingua Geral* by peoples who formerly spoke a wholly different language (possibly Arawakan?), traces of which remain in the non-Tupian portions of the vocabulary and grammar.

Tupian pre-history remains enveloped in fog. However, it is impressive that so much ingenious work has, of late, gone into guessing the shapes of otherwise fog-shrouded objects. Thanks to new

cooperation between archaeologists, linguists, and ethnohistorians, we can now dimly make out the lineaments of the past 5,000 years, even if some of the shapes still lend themselves to multiple interpretations – including the startlingly new spatial configuration of Tupinambá-Guaraní relations proposed by Brochado. Will this new configuration prove, as the fog lifts under the sunlight of additional research, to be the one that is really out there? Or will it be like those fanciful shapes we fool ourselves into seeing when perception leaves too much to the imagination? Even if the latter proves to be the case, Brochado and Noelli will still have made an important contribution to Tupian studies by forcing us to look at old facts in new ways, and, hopefully, by stimulating new empirical research, which is what we truly need.

Notes

- 1 This is not Brochado's label, but the hypothesis derives from Donald Lathrap's work on the Upper Amazon, and Lathrap (1970:128) explicitly uses the expression "displaced persons," albeit it not for this case.
- 2 Lathrap (1970:78) located "the home of the Proto-Tupí-Guaraní speech community on the south bank of the Amazon slightly down stream from the mouth of the Rio Madeira."
- 3 Lathrap (1970:153-154) used the notion of a "two-pronged migration pattern" to describe the movement of the Kokáma and Omágua into the Napo and Ucayali region of the upper Amazon, but he did not, to my knowledge, use it, as Brochado does, for the Tupinambá and Guaraní expansion into eastern Brazil.
- 4 Becker-Donner's work (1956), which Brochado (1984:331) himself mentioned, is a survey of one section of the right bank of the Guaporé. The survey does not extend up into the Chapada, but neither did it provide evidence of an early Guaraní presence. There may be other investigations already underway, though I have not seen the results. Clark Erickson has

begun an examination on the other side of the Guaporé in Bolivia. P.I. Schmitz (1987) and Irmhild Wurst (1994) have done work to the east of the area. Michael Heckenberger has been undertaking some interesting new archaeological investigation in the Xingu Park, in the headwaters of the Xingu river. None of this research, however, directly focuses on the area in question.

- 5 I am relying, for my comparative understanding of Tupian languages, principally on the work of Aryon Dall'Igna Rodrigues (1958, 1964, 1985a,b, 1986) and Miriam Lemle (1971), as well as that of Soares and Leite (1991) and Priest (1987). I have also examined Dietrich's (1990) attempt to include grammar into the comparative picture. Major new work on families within the Tupian stock other than Tupí-Guaraní is being undertaken by Denny Moore (Moore and Galucio 1993; Moore in press).
- 6 For this reason, incidentally, I am puzzled by Noelli's statement (manuscript p. 22): "Urban ao citar que teria havido uma lingua chamada Tupí-Guaraní, fez emergir uma antiga discussão de nomenclatura já resolvida no final da década 40." Surely, Noelli is mistaken. Rodrigues (1964: 101) himself uses the term "Tupí-Guaraní" for both the family *and the language*.
- 7 I note also that, of the 221 proto-lexical items on Lemle's (1971) list, Guaraní has 150 cognates (or 64%). Of those 150, 146 or 97% have counterparts in Tupinambá.
- 8 This is just an orthographic difference between Lemle (1971), who uses *py, and Rodrigues (1985b), who uses *pj. The same is true for *c (Lemle) and *ts (Rodrigues), which represent the same sound.
- 9 Dietrich's (1990) study is not a new reconstruction. Rather, it is one that looks at grammar in addition to phonology and lexicon. Dietrich is concerned especially with the conservatism versus innovativeness of Tupí-Guaraní languages, and, in this regard, he places Tupinambá among the Guaraní dialects, with Kokáma divergent and innovative.

- 10 The change of *o* into *u* in LGA took place between the 18th and 20th centuries. The change may not have taken place yet in this word, and, indeed, there are many similar examples in the Stradelli dictionary, much of it dating from the 19th century.

- 11 A cognate does appear in Guaraní (see Ruiz de Montoya 1876[1640]:207) – *ebe*.

- 12 There are also a few Quechua words, and one or two Panoan forms, but these seem to have readily identifiable sources. Many Kokáma-speakers are today also fluent in Quechua.

- 13 The Tupinambá form for ‘bee’ as reported in Tatevin (1910:116) is *eirena*. Lemle (1971) did not reconstruct the Proto-Tupí-Guaraní word. The Tupinambá forms given by Lemle for ‘water’, ‘salt’, and ‘wash’ are, respectively, *ĩ*, *yukĩr*, and *yosey*. There is another Tupinambá form for ‘wash’ that may be cognate with the Kokáma word. The *Vocabulário na Língua Brasileira* (Ayrosa 1938:273) gives the word *ajaçuc*, which would be *ayasuk* in contemporary orthography, *suk* being possibly cognate with *tsukuta*. Nevertheless, I’ll include the Kokáma word here. Kokáma distinguishes the verb ‘bathe’: *yatsuka* from the verb ‘wash’: *tsukuta*, the former being obviously cognate with the Tupinamba word. This distinction is apparently not found in Tupinambá. The Tupinambá forms for ‘pain’ and ‘ant’ show similarities to the Kokáma forms, but they do not appear to be cognates according to the derivational rules in Lemle (1971). There is no generic word for ‘ant’ in Tupinambá, but the *Vocabulário na Língua Brasileira* (Ayrosa 1938:241) gives as one species term *ygçaubá*, which would probably be *isauba*, from which one would expect *itsawa* in Kokáma. Similarly, the word for pain is *baêrasig* (Ayrosa 1938:195), the relevant portion of which would be *-rasin̄*, from which one would expect *ratsin*. However, the Kokáma forms for ‘pain’ and ‘ant’ may have resulted from the interaction between LGA and Arawakan languages, as the former spread throughout the Amazon basin. The Kokáma words are from Faust and Pike (1959) and Faust (1972), with exception of the words for ‘ant’ and ‘wash’, which come from Espinosa (1989).

- 14 Because 'wash', 'pain', and 'ant' have possible cognates in LGA, if not in Tupinambá, I consider them at best weak evidence for an Arawakan connection. At worst, they are illusions. The first three, however, 'bee', 'water', and 'salt', show no resemblance to Tupí-Guaraní forms.

- 15 Payne (1991:295) does not list cognates for the western group of Maipuran-Arawakan. The Chamicuro word given by Parker (1994:265) is maʔʂʔito.

- 16 Matteson (1965:364) states that the Piro word is "borrowed," "source not known." She does not clarify her reasons for asserting this.

- 17 Métraux (1963:688) mentions that the Mission of Santa Maria de Huallaga was at one time in the "charge of Father Raimundo Cruz, who composed a *Cocama* grammar." He does not give a reference, however, and I have been unable to track down this source.

- 18 The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology actually includes some large Marajoara urns that show a Guaraní-like conoidal shape.

- 19 I won't pick apart Brochado's contrast, but an example of the problems with it is the following statement: "Ethnohistoric accounts state that most drinking cups [among the Tupinambá, as opposed to the Guaraní] were beautifully painted gourds, not pottery bowls, and there are a few examples of these exquisitely decorated gourds in very early ethnographic collections made along the Central Amazon" (Brochado 1984:302). Brochado here seems to suggest that the use of painted gourds is one way in which the Tupinambá differed from the Guaraní. However, it is ethnographically well-known that the Kaiwá (Guaraní) incised and burned patterns on Gourds (Métraux 1963a: 88), and that "painted, incised, or fire-engraved gourds (*Lagenaria siceraria*) used as cups are, after pottery, the best expressions of Chiriguano art (Métraux 1963b: 477). The Tupinambá and Guaraní may not have been, in this regard, as different as Brochado contends.

References

- AZA, J.P.
1928 *Vocabulario Español-Machiguenga*, Lima, La Opinion Nacional.
- BALÉE, W.
1994 *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*, New York, Columbia University Press.
- BECKER-DONNER, E.
1956 “Archaeologische Funde am mittleren Guaporé” (Brasilien), *Archiv für Völkerkunde*, 11:202-249.
- BENVENISTE, E.
1973 *Indo-European Language and Society*, PALMER, E. (trans.), Coral Gables, Fla., University of Miami Press.
- DEBOER, W.R.
1990 “Interaction, imitation, and communication as expressed in style: the Ucayali experience”, in *The Uses of Style in Archaeology*, CONKEY, M.W AND HASTORF, C.A. (eds.), 82-104, Cambridge, Cambridge University Press.
- DIETRICH, W.
1990 *More Evidence for an Internal Classification of Tupi-Guarani*, Berlin, Gebr. Mann Verlag.
- ESPINOSA, L.
1989 *Breve Diccionario Analítico Castellano-Tupi del Perú: Sección Cocama*, Iquitos-Perú, Ediciones C.E.T.A.
- FAUST, N.W.
1972 *Gramática Cocama: Lecciones para el Aprendizaje del Idioma Cocama*, Série Lingüística Peruana, Publicación Numero 6, Instituto Lingüístico de Verano.

FAUST, N. & PIKE, E.G.

1959 "The Cocama sound system", in *Série Lingüística Especial*, Nº 10-75, Rio de Janeiro.

FAUSTO, C.

1992 "Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico", in *História dos Índios no Brasil*, CUNHA, M.C. (ed.), pp. 381-96, São Paulo: Companhia da Letras.

LABOV, W.

1972 *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

LATHRAP, D.

1970 *The Upper Amazon*, New York, Praeger Publishers.

LEMLE, M.

1971 "Internal Classification of the Tupi Guarani Linguistic Family", in *Tupí Studies I*, BENDOR-SAMUEL (ed.), pp. 107-29, Norman, Oklahoma, Summer Institute of Linguistics.

LÉVI-STRAUSS, C.

1963 "Tribes of the Upper Xingu River", in *Handbook of South American Indians*, vol. III, *The Tropical Forest Tribes*, STEWARD, J.H. (ed.), pp. 321-48, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.

LOUKOTKA, C.

1968 *Classification of South American Indian Languages*, WILBERT, J. (ed.), Los Angeles, Latin American Center, University of California, Los Angeles.

MATTESON, E.

1965 *The Piro (Arawakan) Language*. *University of California Publications in Linguistics*, vol. 42, Berkeley, University of California Press.

MEGGERS, B.J.

- 1963 "The archaeology of the Amazon basin", in *Handbook of South American Indians*, vol. III, *The Tropical Forest Tribes*, Julian H. Steward (ed.), pp. 149-66, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

MÉTRAUX, A.

- 1963a "The Guaraní", in *Handbook of South American Indians*, vol. III, *The Tropical Forest Tribes*, STEWARD, J.H (ed.), pp. 69-94, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.
- 1963b "Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes", in *Handbook of South American Indians*, vol. III, *The Tropical Forest Tribes*, STEWARD, J.H. (ed.), pp. 465-506, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.
- 1963c "Tribes of the Middle and Upper Amazon River", in *Handbook of South American Indians*, vol. III, *The Tropical Forest Tribes*, Steward, J.H. (ed.), pp. 687-712, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.

MIGLIAZZA, E.C.

- 1982 "Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia", in *Biological Diversification in the Tropics, Proceedings of the Fifth International Symposium of the Association for Tropical Biology*, PRANCE, G.T. (ed.), pp. 497-519, New York, Columbia University Press.

MOORE, D.

- 1993 *Nheengatu (Língua Geral Amazônica), its history, and the effects of language contact*, paper presented at the SSILA Summer Meetings, 1-4 July, 1993, Columbus, Ohio.
- "A few aspects of comparative Tupi syntax", *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos, Volumen VIII: Lingüística tupí-guaraní y caribe — poencias presentadas en el 47 Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, Peru, in press.

MOORE, D. & GALUCIO, V.

- 1993 *Reconstruction of Proto-Tupari consonants and vowels*, paper presented at the SSILA Summer Meetings, 1-4 July, 1993, Columbus, Ohio.

MYERS, T.P.

- 1992 "The expansion and collapse of the Omagua", *Journal of the Steward Anthropological Society* 20(1 and 2), pp. 129-52.

PARKER, S.

- 1994 "Laryngeal codas in Chamicuro", *International Journal of American Linguistics* 60(3), pp. 261-71.

PAYNE, D.

- 1978 *Phonology and Morphology of Axininca (Apurucayali Campa)*, Ph.D. Dissertation, Department of Linguistics, University of Texas at Austin, Austin, Texas.
- 1991 "A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions", in *Handbook of Amazonian Languages*, DERBYSHIRE, D.C & PULLUM, G.K. (eds.), pp. 355-499, Berlin: Mouton de Gruyter.

PORRO, A.

- 1992 História indígena do alto e médio Amazonas In *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), pp. 175-96. São Paulo, Companhia da Letras.

PRIEST, P.N.

- 1987 "A contribution to comparative studies in the Guaraní linguistic family", *Language sciences* 9(1):17-20.

RIVET, P

- 1910 "Les langues Guaranies du Haut-Amazone", *Journal de la société des américanistes de Paris* n.s. 7:149-178.

RODRIGUES, A. D.

- 1958 "Classification of Tupí-Guaraní", in *International Journal of American Linguistics*, 24:231-4.
- 1964 "A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi", in *Revista de Antropologia* 12:99-104, São Paulo, Brazil.

- 1985a "Evidence for Tupi-Carib Relationships", in *South American Indian Languages: Retrospect and Prospect*, Stark, L.R & Klein, H.E.M (eds.), pp. 371-404, Austin, University of Texas Press.
- 1985b "Relações Internas na Família Lingüística Tupí-Guaraní", in *Revista de Antropologia* 27/28:33-53, São Paulo, Brazil.
- 1986 *Línguas Brasileiras: Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*, São Paulo, Edições Loyola.
- 1988 *Proto-Tupi evidence for agriculture*, paper read at First International Ethnobiology Conference, Belém.

ROOSEVELT, A.C.

- 1991 *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*, New York, Academic Press, Inc.

RUIZ DE MONTROYA, A.

- 1876 *Vocabulario de la lengua Guarani*, Leipzig, TEUBNER, B.G., reproduction by J. Platzmann of the 1640 edition.

SCHMITZ, P.I.

- 1987 "Prehistoric hunters and gatherers of Brazil", *Journal of World Prehistory* 1:53-126.

SHELL, O.

- 1965 *Pano Reconstruction*, Ph.D. Dissertation, Department of Linguistics, University of Pennsylvania.

SOARES, M. F. & LEITE, Y.

- 1991 "Vowel shift in the Tupi-Guarani language family: a typological approach", in *Language Change in South American Indian Languages*, Key, M.R. (ed.), 36-53, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

STRADELLI, E.

- 1929 *Vocabulários da Língua Geral Português-Nheêngatú e Nheêngatú-Português*, Rio de Janeiro.

TATEVIN, P.C.

- 1910 *La Langue Tapihiya dite Tupi ou Neengatu (Belle Language), Grammaire, Dictionnaire et Textes*, Vienna, En Commission chez Alfred Hölder.

URBAN, G.

- 1992 “A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas”, in *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), pp. 87-102, São Paulo, Companhia da Letras.

WISE, M. R.

- 1986 “Grammatical characteristics of Preandine Arawkan languages of Peru”, in *Handbook of Amazonian Languages*, DERBYSHIRE, D.C. & PULLUM, G.K. (eds.), 567-642, Berlin, Mouton de Gruyter.

WURST, I.

- 1994 “The Eastern Bororo from an archaeological perspective” in *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, Roosevelt, A.(ed.), pp. 315-42, Tucson, University of Arizona Press.

Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban

Francisco Silva Noelli

Espero que a oportunidade deste diálogo proporcionado pela *Revista de Antropologia* possa contribuir para a nova fase que se está constituindo nas pesquisas sobre os Tupi e inicie uma significativa redução das atuais distâncias entre as abordagens etnológicas, lingüísticas e arqueológicas.

Afortunadamente, esta interlocução com Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban resultou em um interessante debate, que precisa ser fomentado para ampliar os caminhos da pesquisa por vir.

Antes de começar a responder às indagações de Viveiros de Castro e Urban, que analisaram algumas dentre as diversas questões que apontei no meu artigo, gostaria de dizer que este debate não deve ficar restrito a estas páginas, mas deve ser de todos os interessados nos Tupi. Possivelmente, diante de outros pontos de vista e diferentes preocupações, deverá haver ainda mais perguntas, problemas e dúvidas a ser examinados. Se isto ocorrer, meu objetivo de apresentar problemas e dúvidas – e não respostas – estará cumprido.

O artigo que gerou este debate é o aperfeiçoamento de dois textos prematuramente publicados (Noelli, 1993b, 1994), concebidos a partir

de dúvidas sobre as explicações derivadas do modelo Tupi de Betty Meggers, amplamente adotado na América do Sul e ainda muito pouco discutido. Também, devido às muitas dúvidas em relação aos limites impostos pelas polarizações extremadas entre os modelos gerais de Meggers e Lathrap; pela forte influência do determinismo ecológico; pela influência profunda das simplificações difusionistas e evolucionistas; pela defasagem científica na condução da Arqueologia “tupi-guarani”; pela falta de erudição etnográfica entre a maioria dos arqueólogos; pelo desconhecimento generalizado do conjunto de informações existentes sobre os Tupi; pelo pouco interesse dos antropólogos em aspectos materiais e biológicos; mas, sobretudo, pela falta de interação crítica entre arqueólogos, lingüistas e etnólogos e pela ausência de uma prática necessária: o constante repensar dos modelos existentes. No meu entender, tudo isto afeta e limita profundamente a complexidade das pesquisas sobre os Tupi. Evidentemente, não tenho a pretensão de resolver sozinho todos estes problemas ou de considerar absolutamente corretas as minhas avaliações. Apenas advogo pela causa do debate científico baseado em pressupostos contemporâneos e espero, todavia, que isto seja encarado tranqüilamente. É importante que a comunidade científica considere a possibilidade de os modelos vigentes enfrentarem uma revisão, e de que esses modelos possam estar errados ou, pelo menos, necessitando de profundas modificações.

Há muito mais perguntas e dúvidas que respostas em relação à questão do centro de origem e das rotas de expansão dos Tupi, como deixo claro na conclusão do artigo em discussão. Há muito para ser feito, pois ainda é cedo para saber se todos os problemas de pesquisa foram devidamente propostos, se estão adequadamente embasados e se todas as epistemologias tentadas foram as mais eficientes. Ainda estamos no ponto de partida de uma imensa pesquisa onde, possivelmente, nem mesmo todas as principais perguntas podem ter sido formuladas adequadamente. Entendo que a maioria dos problemas relativos ao centro de origem e rotas de expansão, estabelecidos quando a pesquisa ainda

era incipiente, não foi sendo revisada, testada e remodelada na medida em que novas informações iam sendo obtidas. O único que começou a repensar o modelo majoritário da expansão dos Tupi foi Brochado, em sua tese de doutorado (1984).

Em primeiro lugar, diante das colocações de Viveiros de Castro e Urban, gostaria de reiterar que os principais objetivos e pontos de vista contidos no meu artigo são: 1) resenhar e discutir as hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos tupi; 2) propor que se abandonem as hipóteses e os pressupostos apoiados somente por informações históricas, insuficientes para tratar fenômenos ocorridos antes da chegada dos europeus; 3) sugerir que se procure formular problemas de pesquisa a partir de pressupostos atualizados, baseados em “amplo conhecimento” de questões etnológicas, lingüísticas e arqueológicas relativas aos Tupi; 4) abandonar as hipóteses e os postulados de pesquisa orientados pelo modelo pronapiano, especialmente o anacrônico conceito “tupiguarani”; 5) repensar todas as hipóteses e problemas de pesquisa vigentes, visando uma compreensão global das origens, continuidade/semelhança, mudança/diferença e desaparecimento entre os Tupi.

Meu principal argumento diz respeito à necessidade de se considerar que a maior parte do que é dito sobre as origens e rotas de expansão dos tupi “ainda está fundamentada” por especulações, formuladas quando não havia informações arqueológicas e de lingüística histórica. É importante assumir que, após de mais de cem anos, há necessidade de rever as proposições seminais das questões aqui debatidas, de repensar criteriosamente todas as hipóteses e conclusões vigentes, formuladas com idéias apriorísticas e não sobre dados obtidos em pesquisas de campo.

Responderei primeiro às colocações de Viveiros de Castro, que, entre os diversos aspectos tratados no meu artigo, escolheu para analisar os seguintes pontos: a) abandono do modelo de migração pelo de expansão; b) substituição do modelo de deslocamento norte-sul-norte; c) antigüidade da expansão.

Apesar de a maioria dos autores que citei ter falado em migração, eles nunca procuraram discuti-la conceitualmente e estabelecer critérios para avaliá-la pormenorizadamente, como um complexo e variável fenômeno sociopolítico relacionado com a geografia e a ecologia. Quem avaliar esses autores poderá verificar que não existiu uma preocupação conceitual que ultrapassasse a especulação baseada apenas em uma certa lógica, explicada a partir da distribuição geográfica dos Tupi. Não descartei a priori a possibilidade de ter havido migrações entre os Tupi, mas apenas estou propondo que elas não sejam mais consideradas majoritariamente, principalmente pela falta de justificativas científicas.

Fiz menção à necessidade de desenvolver estudo conceitual que justifique o emprego de um modelo de “expansão” no caso tupi. O princípio para subsidiar preliminarmente a sugestão do conceito de expansão, explicado basicamente pelos enormes e contínuos territórios ocupados pelos Guarani e Tupinambá, é devido: às semelhanças socio-culturais observadas historicamente; à uniformidade dos vestígios arqueológicos de cada um dos povos já estudados; às relações internas entre as línguas; a questões etnobiológicas; a comparações sociais, políticas, materiais e cosmológicas possíveis de ser evidenciadas através da lingüística histórica. Por outro lado, para definir esses pontos, como já mencionei no artigo, teremos de esperar pelas informações, especialmente arqueológicas e lingüísticas, dos demais tupi e, diante do estado em que se encontram as pesquisas, estes aspectos que apontei têm um caráter preliminar, passíveis de ser reformulados.

Embora ainda não tenha uma resposta satisfatória, devido aos problemas apontados no artigo, entendo que os elementos relacionados no parágrafo acima deverão estar entre os itens para se estudar a expansão entre os Tupi. Neste momento penso que a expansão está muito mais relacionada a uma certa ordem preconcebida para a conquista territorial, devido às complexas interações entre sociedade e ambiente, enquanto que a migração corresponderia a movimentações invo-

luntárias. Como é que se conquistam e mantêm imensos territórios sem um certo planejamento e organização sociopolítica? Não teria sido essa ordenação que possibilitou a manutenção das semelhanças entre os Tupi?

O estudo de Balée (1984) mencionado por Viveiros de Castro, que está por ser desenvolvido e aperfeiçoado em diversos itens, devido à sua importância, seria um dos vários pontos de partida para compor uma formulação complexa do modelo de expansão. Entretanto, também é importante que se acrescentem os resultados das pesquisas posteriores de Balée, reunidas em seu livro *Footprints in the forest*. Esses trabalhos, bem como os de outros etnobiólogos, deixam bem clara a fundamental importância da relação entre sociedade e meio-ambiente, que deverá ser um dos elementos centrais na construção de um modelo de expansão dos Tupi. Entendo que a crônica falta de conhecimento da dinâmica das relações entre sociedade e ambiente no caso tupi constituiu o principal meio para prosperar a fixação em torno da noção de migração. Ao mesmo tempo, essa falta é uma barreira significativa a dificultar a compreensão global do modelo de expansão.

Durante sua análise, Viveiros de Castro menciona as relações entre minha proposta e o trabalho e as discussões de Colin Renfrew. Como se pode ver no artigo, assumi imediatamente essa relação e a sua importância como referência (e não um modelo a ser copiado) para o caso dos Tupi, especialmente por apresentar uma relevante análise sobre a organização e a ordenação de informações históricas, lingüísticas e arqueológicas. Viveiros de Castro faz uma pergunta positivamente desafiadora, que muitos gostarão de responder, quando pede a minha posição quanto à relação entre “língua, sociedade e cerâmica ‘tupiguarani’”.

Renfrew não nega a possibilidade dessas relações, mas faz uma pesada crítica à maneira idealizada de trabalhar dos lingüistas históricos e de Dumézil e seus discípulos. Renfrew diz na conclusão de seu livro *Archaeology and Language* que eles “operaram na terra dourada de uma sociedade proto-indo-européia”, fora do espaço e do tempo. Sua

maior crítica é relativa à falta de contextualização e à desconsideração das questões socioambientais e demográficas como fatores de grande influência na história das línguas, pois as trocas lingüísticas não ocorrem no vazio, independentes dos eventos sociais. Renfrew defende com veemência o desenvolvimento de metodologias que considerem a interação de muitas variáveis lingüísticas, sociais e arqueológicas, buscando algum tipo de relação construtiva para solucionar os diversos problemas de pesquisa.

É justamente o que proponho e advogo no artigo: o estabelecimento de relações entre língua, sociedade e vestígios materiais contextualizados no tempo e no espaço. Também defendo duas hipóteses que, evidentemente, terão de ser testadas: 1) as diferenciações materiais acompanharam as derivações lingüísticas; 2) as diferenciações materiais e tecnológicas não aconteceram isoladamente. É claro que essas relações são complexas e sua compreensão depende de relações entre múltiplas informações, devidamente contextualizadas no tempo e no espaço.

Não estou pensando, a exemplo dos modelos padrões da arqueologia brasileira, em usar só a cerâmica como elemento arqueológico de referência, mas todos os vestígios passíveis de ser analisados a partir de seus diferentes contextos arqueológicos. No caso da língua, com métodos da lingüística histórica, também será necessário trabalhar com o máximo possível de diferentes temáticas (organização social, subsistência, cultura material etc). Por sua vez, cada temática com o máximo possível de elementos de análise, estabelecendo comparações entre as línguas de uma família lingüística e, depois, entre as famílias. Paralelamente, é elementar que se consiga definir as relações internas entre as línguas. Novamente, a partir desses resultados, retornaremos ao problema das semelhanças, diferenças, mudanças e desaparecimento entre os Tupi.

Diante do que foi exposto, a questão da definição das rotas de expansão passa pelos mesmos problemas, já apontados no artigo. Entretanto, é necessário repetir que a definição das rotas depende

basicamente da definição dos territórios ocupados pelos Tupi na Pré-História, pr meio de intensas pesquisas regionais. Ao mesmo tempo, é necessário que se correlacione as informações arqueológicas com as históricas. A partir dessas comparações, orientados pelos resultados das pesquisas sobre as relações internas entre as línguas, devemos tentar reconstruir as diversas etapas de avanço pelas rotas de expansão. Será uma tarefa complexa e difícil, devido especialmente ao estado em que se encontra a pesquisa arqueológica sobre os Tupi.

Neste ponto retornamos a outra indagação de Viveiros de Castro, sobre a questão da substituição do modelo de expansão norte-sul. Como já enfatizei no artigo, este modelo foi constituído sem uma ampla base de dados arqueológicos, lingüísticos e socioambientais.

Todo o exercício de reflexão e avaliação do meu artigo foi justamente realizado para tentar escapar da “circularidade” e das recorrências em torno da questão, especialmente da retórica, da falta de embasamento empírico e do difusionismo simplório que marcam, com poucas exceções, o conjunto de obras que postularam rotas de expansão para os Tupi. Toda minha discussão vai de encontro a uma idéia de migração implícita na maioria dos autores citados, e que está presente no raciocínio contido no texto de debate de Viveiros de Castro, página 4 do manuscrito:

poder-se-ia perfeitamente imaginar que os (proto) tupinambá passaram pelo Paraguai e sul do Brasil em direção ao litoral leste-nordeste, tendo sido sucedidos pelos Guaraní naquela primeira região. A anterioridade cronológica da língua tupinambá não permite descartar a hipótese de que os falantes desta língua fossem uma primeira vaga migratória.

Em termos lógicos, diante da hipótese de Martius, é claro que o conteúdo desta citação está correto e é plausível. Mas é justamente este tipo de raciocínio lógico que propus seja discutido pela comunidade científica. As sucessivas citações de hipóteses que foram apre-

sentadas no artigo mostram essa circularidade e a falta de embasamento. Toda a discussão de Renfrew é semelhante, com muito mais exemplos, combatendo a simplificada adoção apriorística de pressupostos sem uma base de dados. Desta maneira, considerando que a cultura material tupinambá não surgiu isoladamente, mas dentro de um contexto sociocultural definido (médio-baixo Amazonas), a sua “passagem” pelo Paraguai, principalmente por não haver vestígios naquela região, torna-se insustentável.

A antigüidade da origem e expansão dos Tupi, diante da perspectiva que apresentei, é uma outra questão multifacetada que foi colocada por Viveiros de Castro. Mais uma vez, começo respondendo que ela está totalmente aberta a novas investigações. Vejo esta questão como um dos problemas mais fascinantes a ser resolvidos e reitero o pedido de que outros colegas lingüistas, antropólogos e arqueólogos contribuam para essa discussão.

Diante do estado em que se encontram as pesquisas, não há subsídios para a tese de que as semelhanças, tal como defendem Viveiros de Castro e Urban, sejam resultado de uma separação recente dos Tupi. Mais uma vez, evidentemente, toda sua argumentação é lógica e correta e, parcialmente, a partir de modelos que desconsiderem os contextos geográficos, concordo que as datações radiocarbônicas, não resolvem todo o problema. Viveiros de Castro faz a mesma pergunta que constantemente me assalta: “Em que se deve acreditar, em lugar do que se acreditava?” Respondo novamente que devemos repensar as problemáticas que nos orientam, a partir de todas as evidências e não apenas da tradicional especulação em torno da origem e expansão dos Tupi.

Voltamos a questão dos problemas de pesquisa. Em 1838, Martius já advogava a pouca antigüidade da separação dos Tupi como justificadora de suas semelhanças. Este é um ponto que deve ser profundamente questionado e repensado, à luz das informações de que Martius não dispunha, devendo-se abandonar o já tradicional ato

mecânico de reproduzi-lo. Porque a semelhança, desde o ponto de vista de Martius, só é possível pela hipótese da pouca antigüidade da separação? Porque a semelhança (e sua antigüidade) não pode ser devida a fatores intrínsecos e exclusivos da cultura tupi? O que, por exemplo, pode explicar a completa falta de alteração nas formas básicas dos objetos arqueológicos tupi ao longo dos últimos 2000 anos? As comparações da lingüística histórica associadas as datações radiocarbônicas não seriam suficientes para mostrar a antigüidade?

A especulação lógica, descontextualizada em relação ao conjunto de evidências colhidas ao longo dos últimos 100 anos, nem sempre responderá as perguntas em suspensão. Também devemos considerar que a pesquisa antropológica sobre mudanças culturais ainda não contemplou adequadamente um problema como este, deixando normalmente uma automática e negativa resposta relativa à possibilidade da longa duração de certas características culturais. Isto é mais um desafio a ser enfrentado, existindo uma série de exemplos mundiais para nos indicar caminhos, iluminar dúvidas, propiciar *insights* e, principalmente, nos mostrar erros que não devem ser repetidos. Aliás, o erro deve ser considerado uma importante variável de pesquisa e não uma possibilidade a ser ignorada.

A glotocronologia no caso tupi ainda não foi descartada pelos lingüistas, e as datas sugeridas na década de 50 por Aryon Rodrigues seguem sendo reproduzidas em sínteses recentes. Ao mesmo tempo que suspeita dos procedimentos glotocronológicos, Renfrew considera na conclusão do capítulo 5 de seu livro que, apesar dos problemas de sua concepção original, o método apresenta um avanço substancial para a lingüística histórica, necessitando de “uma ligeira modificação para converter-se em um instrumento de investigação altamente valioso”. Estamos nas mãos dos lingüistas para resolver esta questão... Infelizmente o conjunto das pesquisas tem sido prejudicado pelo pequeno número de lingüistas e pela descontinuidade dos trabalhos,

principalmente daqueles que dêem conta de abordagens mais globais no âmbito de cada língua, bem como de aspectos comparativos.

Quanto ao emprego de informações históricas, especialmente as de cronistas quinhentistas, reitero tudo o que coloquei no artigo, em contraposição às colocações de Viveiros de Castro. Repito que é mais importante considerar a estrutura geral e mais antiga do processo de expansão dos Tupi, enquanto os cronistas estão tratando de movimentações específicas de grupos tupinambá dentro do território tupinambá. A não inclusão das informações dos cronistas não foi descaso ou falta de circunspeção. Deveu-se ao fato de elas não possuírem profundidade temporal similar ao que pode ser obtido a partir das metodologias de pesquisa regional em arqueologia. Como já havia dito no artigo, a investigação arqueológica poderá perceber e detalhar essas movimentações referidas pelos cronistas.

A questão dos cacicados em relação à antigüidade da ocupação do litoral deveria ser enfocada de outro modo, com outros problemas de pesquisa. Por que teriam que ter desenvolvido uma estrutura de cacicado como os da várzea amazônica? E, ao mesmo tempo, a questão “da fluidez sociopolítica dos Tupi do litoral”, no meu ponto de vista, ainda não foi profundamente discutida, especialmente diante de pressupostos que não levem em conta, necessariamente, o modelo amazônico. Porque os Tupinambá, assim como os Guarani, não poderiam ter desenvolvido um outro tipo de cacicado, com uma estrutura sociopolítica muito pouco visível em comparação com os da várzea amazônica? A fixação no modelo amazônico, no meu entender, tem desviado as pesquisas da possibilidade de verificar a existência de outros modelos de cacicado, especialmente em regiões fora da Amazônia.

Concluindo as respostas a Viveiros de Castro, tratarei sucintamente da relação entre os Marajoara e os Tupinambá. É possível que os Marajoara tenham derivado dos Tupinambá – apesar de Urban advogar a impossibilidade desta derivação. Isto é mais uma hipótese a ser testada.

As primeiras comparações foram realizadas por Brochado (1980, 1984), especificamente entre diversos aspectos relativos às cerâmicas. Estamos procurando ampliar os elementos de comparação para verificar todas as relações possíveis de ser estabelecidas.

Resposta a Greg Urban

Urban, para discutir meu artigo, além de questionar e formular diversos e relevantes problemas a respeito de algumas das diversas questões que tratei, procurou centrar sua análise na tentativa de iniciar a resolução de uma temática ainda totalmente aberta à pesquisa – a relação entre os Tupinambá e os Kokama. A definição desta relação será importante para a manutenção e o detalhamento da hipótese da “pinça de Brochado”, especialmente para a origem baixo-amazônica dos Tupinambá e sua dispersão norte-sul pelo litoral Atlântico.

Ao mesmo tempo, “mordendo a minha isca”, Urban dirigiu sua discussão para a tese de José Brochado – à qual chamei atenção no artigo –, restando muito pouco para responder aqui. É neste campo de debate – Urban *versus* Brochado – que os leitores devem procurar maiores explicações, pois não há espaço aqui para reproduzir a discussão. Entretanto, devido às questões de Urban, algumas considerações se fazem necessárias para esclarecer meus pontos de vista. Adianto, porém, que a maioria das minhas respostas já foi escrita acima e volto a repetir que o meu artigo procura fazer uma espécie de balanço geral do estado da pesquisa.

Urban não concorda com a generalização que propus em relação ao local do centro de origem. Ela só é justificável diante do conjunto de dados existentes e não está em total desacordo com a hipótese de Aryon Rodrigues e com a do próprio Urban. O problema maior, tanto para a minha sugestão quanto para a de qualquer pesquisador, é a falta de informações específicas. Não tenho a intenção de propor “mais

uma” hipótese para o local do centro de origem, mas apenas procurei fazer uma área de circunscrição que se justifica a partir de um conjunto de informações indiretas e de hipóteses mais consistentes, como a da lingüística histórica, de que o centro de origem está próximo do território que contém o maior número de famílias de um mesmo tronco lingüístico. Creio que a questão seguirá em aberto, enquanto não forem realizadas pesquisas arqueológicas regionais para resolver este problema, pois é importante que se tente precisar geograficamente as informações lingüísticas.

A questão da “baixa velocidade” das expansões, veementemente discutida por Urban, é, na verdade, uma contraposição estratégica à idéia corrente, formulada por Martius, e ainda não discutida, de que as expansões ocorreram rapidamente. “Lenta em relação a quê?”, pergunta Urban. Rápida, explosiva, em relação a quê?, eu pergunto. É mais uma pergunta sem uma resposta adequada no presente. Porém, novamente afirmo que a solução estará na complexa interação de dados obtidos e analisados conjuntamente por arqueólogos, etnólogos e lingüistas. Ao mesmo tempo, entendo que estas questões têm estreita relação com a manutenção das semelhanças reconhecidas entre os Tupi. É necessário que se formulem problemas relacionando a dinâmica da expansão com a cultura e sua manutenção (por exemplo, transmissão de conhecimentos, organização sociopolítica, cultura material). Qual a relação das semelhanças com os sistemas de transmissão de conhecimentos e de reprodução cultural? Como é que isto funciona em sociedades que migram e que se fragmentam/separam sem um planejamento? Por que sociedades que ocuparam imensos territórios por longos períodos conseguiram reproduzir sua língua e sua cultura material sem alterações notórias? Por outro lado, quais os eventos que redundaram nas diferenças? Como escapar do difusionismo simplista? Como reconhecer a complexidade das separações entre os Tupi fora de um modelo unilinear?

A questão da antigüidade também é discutida por Urban, que, de modo similar a Viveiros de Castro, considera as expansões como fenômenos recentes. Repito o que já disse acima: por que as semelhanças só podem resultar de separações recentes e não de antigas? Por que as semelhanças não podem ter se mantido ao longo de mais tempo do que se “imagina”? Por que não mencionou as datas mais antigas que citei? Voltamos à falta de informações e à desconfortável espera do porvir.

É mencionado o fato de que o problema da relação entre o Kokama e o Tupinambá não foi solucionado no meu trabalho. Isto não era o meu objetivo, claramente estabelecido no começo do artigo. Felizmente Urban ficou interessado e foi pesquisar essas relações, iniciando um importante estudo comparativo, que explicita a ligação entre o Kokama e o Tupinambá. A possibilidade de ser uma língua aruák que adotou a língua tupinambá ou a Língua Geral abre um novo campo de pesquisa e discussões. O mesmo pode ser dito em relação à interpretação dos resultados arqueológicos. Porém, ainda continuamos sem uma resposta definitiva que elimine conclusivamente as hipóteses de Brochado e as minhas considerações. Como diz o próprio Urban: “*At the same time, I am not prepared to accept his principal substantive claims, although neither can I at time definitively reject them*”.

Os resultados arqueológicos e lingüísticos publicados após 1984 devem ser considerados separadamente, justamente por ser desconhecidos na época em que Brochado defendeu sua tese na Universidade de Illinois. Infelizmente Brochado não prosseguiu e reviu seu trabalho à luz dessas novas informações. Evidentemente, parte desses resultados contribui positivamente para definir certos pontos específicos, como a relação entre as cerâmicas do alto Amazonas e as da bacia do Paraná, sem afetar, nestes tempos, as hipóteses mais gerais. Fica para Brochado o ônus da resposta a Urban.

Para finalizar, gostaria de salientar a importância de um aspecto intrínseco ao tema que apresentei, mas que não

foi analisado naquela ocasião devido ao espaço disponível. Estou me referindo aos contextos sociológicos, históricos e políticos-acadêmicos em que se desenvolveram as pesquisas que resultaram nas hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi.

Nem Martius nem os demais formularam suas hipóteses no vácuo ou apenas devido ao brilho de suas mentes. Há uma série de contextos que deverão ser analisados em uma “história” das pesquisas sobre os povos indígenas em questão. É nestes diferentes contextos nacionais e internacionais, onde fervilhavam muitas idéias e debates aguerridos, que essas hipóteses foram sendo formuladas. Foi ali que se formaram os grupos de cientistas que foram hegemônicos e que ditaram as normas a cada geração. Foi ali que prosperou e desapareceu uma série de perguntas e respostas. Ao mesmo tempo, dependendo das circunstâncias, muitas pesquisas foram ignoradas em prol de certos modelos e personagens, como vêm mostrando Roosevelt e Funari.

A consideração destes contextos poderá contribuir para o entendimento da manutenção, refutação e isolamento de certas hipóteses e modelos de pesquisa. Poderá responder a Eduardo Viveiros de Castro e a Greg Urban por que a tese de Brochado ainda não foi devidamente debatida, adotada ou refutada.

Bibliografia

BALÉE, W.

1984 “The ecology of ancient tupi warfare”, in FERGUSON, R.B. (Ed.) *Warfare, culture and environment*, New York, Academic Press, pp.241-265.

BROCHADO, J.P.

1980 *Social ecology of the Marajoara culture*, Urbana-Champaign, University of Illinois, 1980, (M.A dissertation).

Artigos

Early skeletal remains and the peopling of the Americas

Walter Alves Neves¹⁻²

Diogo Meyer¹

Héctor Mario Pucciarelli³

RESUMO: Nós investigamos as afinidades morfológicas das populações esqueléticas mais antigas da América do Norte e do Sul, com base na variabilidade craniana mundial, através de uma Análise de Componentes Principais. Duas análises foram efetuadas, uma usando-se tamanho e forma e outra usando somente informação quanto a forma. Os resultados obtidos para as mulheres, em ambas as análises, não permitiram qualquer interpretação factível sobre as afinidades extra-continentais dos primeiros americanos. Quanto aos homens, a análise baseada em tamanho e forma mostrou que as séries arqueológicas americanas ocupam uma posição intermediária entre os grupos do Pacífico Sul e do Sul da Ásia/Europa. Quando a informação quanto a tamanho foi retirada da análise, as quatro séries esqueléticas exibiram uma associação mais pronunciada com o Pacífico Sul. Esses resultados sugerem que tanto a América do Norte, quanto a do Sul foram, ambas, ocupadas por populações pré-mongoloides similares, cuja morfologia demonstra uma semelhança acentuada com aquela das populações do Pacífico Sul.

PALAVRAS-CHAVE: Paleo-indios, Análise Multivariada, Morfologia Craniana, Lagoa Santa, Tequendama.

Introduction

For a long time the analysis of the morphology of early American skeletal remains has been totally absent from the anthropological literature dealing with the peopling of the New World. Recently, independent studies carried out with South and North American material by South and North American physical anthropologists, respectively, generated unexpected results regarding the extra-continental biological affinities of the earliest known skeletons of the American continent.

Two of us in a series of contributions (Neves and Pucciarelli, 1989;1990;1991) have called attention to the fact that, when the morphology of the earliest South Americans is compared with the worldwide cranial variation, these populations show no special evidence of morphological affinities with the mongoloids, a fact also emphasized more recently by Soto-Heim (1994). Furthermore, in all analyses carried out by these authors the ancient South American series showed a strong morphological similarity with past and present South Pacific populations. This led us to suggest that the New World was first colonized by pre-Mongoloid immigrants with strong affinities with those that arrived in the South Pacific in the Late Pleistocene. The most economic hypothesis to reconcile these findings is to accept that the similarity between South America and South Pacific is due to shared ancestry in mainland Asia, although some archaeologists have expressed the opinion that these findings could be used to sustain the hypothesis of an independent colonization of South America, via a Pacific route.

More recently, Steele and Powell (1992) were able to assemble together half a dozen cranial remains of probable and affirmed Paleo-Indians from North America and to carry out a comparative analysis very similar to that performed by Neves and Pucciarelli (1989), comparing the morphological similarity of this material with the

worldwide human cranial variation, by means of uni and multivariate analysis. Although Steele and Powell (1992) used much less skeletal material and a smaller number of metric traits as compared to the analyses carried out by Pucciarelli and Neves, their results closely paralleled the ones we obtained with the South American series. In summary, the earliest North American skeletons showed no affinity with Northeastern Asians or with other mongoloid groups used as control populations, which led the authors to propose that North America was first occupied by proto-Mongoloid immigrants. However, in their study, the distribution of the North American Paleo-Indians in a two dimensional graph generated by principal components analysis led them to suggest a close affinity between the earliest North Americans and Europeans to South Asians. Although the authors have presented no detailed information about the multivariate analysis they performed, reanalysis of their original data showed that no correction for size was carried out.

In this work we investigated the extra-continental biological affinities of the first known Americans, using at the same time the North and the South American series, by means of a multivariate analysis based on size and shape and shape information alone. The aim of the work is twofold: first to verify the degree of morphological similarity between the North and South American early series, and second to verify their extra-continental morphological relationships when taken together.

Material and methods

The material used in this work is primarily the same used by Steele and Powell (1992) in their multivariate analysis, which comprises 28 series of control populations in the case of males, 25 in the case of females, and one mixed series of North American Paleo-Indians consisting of skeletal material from 8 different archaeological sites. The control

populations are composed basically by those described in Howells (1973), to which the authors added three further series in the case of the males (Japanese, Chinese and Jomon). To this set of populations we added three series of South American Paleo-Indian and early archaic skeletons, as described in Pucciarelli and Neves (1989,1991).

As anthropological markers, the investigation had to be limited to the six craniometric variables used and published by Steele and Powells (1992) for their North American skulls: maximum cranial length (GOL), maximum cranial breadth (XCB), upper facial height (NPH), bizygomatic diameter (ZYB), nasal height (NLH), and nasal breadth (NLB).

Table 1 presents the mean vectors of the six variables for each of the populations studied and their respective sources in the case of males, while Table 2 provides the same information for females.

Both sets of data were submitted to a principal components analysis, using the BMDP-4M program. The initial extraction of the principal components was based on a correlation matrix. No rotation was performed. A first analysis was carried out on the raw data, after a simple R-standardization, in such a way that size and shape information were used as criteria of similarity appraisal. A second analysis was carried out on R and Q-standardized data, using in this last case the procedure suggested by Corruccini (1973), in such a way that only shape information was used as criteria for the inference of the morphological affinities among the series involved.

Results

The results obtained with the principal components analysis are summarized in Tables 3 to 6, and Figures 1 to 4. Table 3 presents the eigenvalues, percentage of the original variance explained and eigenvectors for male and female samples regarding the two first principal components when size and shape is used as anthropological marker. Table 4 presents the principal component scores derived from this

analysis, which permitted the construction of the bidimensional graph presented in Figures 1 and 2. The same information regarding the analysis based only on shape is presented in Tables 5 and 6, and Figures 3 and 4.

In the four analyses carried out, the first two principal components account for approximately 65% of the original variance.

The observation of Figures 2 and 4, which represent the distribution of the female series along the first two principal axis, does not allow for any clear interpretation of the extra-continental relationships of the early Americans. As can be seen, the four series of South and North American Paleo-Indians are scattered in the graph, showing no consistent proximity among themselves, neither any systematic resemblance with particular geographical areas of the world. This could be explained by the fact that in the human species females show, in general, less geographic differentiation than males, as demonstrated by Howells (1973).

The distribution of male series along the first two principal axes (Figures 1 and 3) generated, however, interpretable results. The four ancient American samples show a great similarity among themselves, occupying approximately the same region in the graphs. In no case did the investigated American samples show any particular proximity either with North Asians or American Indians. When size and shape is used as taxonomical criterion, the early Americans occupy a position in the graph (Figure 1) intermediate between two clusters: one formed by South Pacific populations plus Africans, and another formed by Europeans and South Asians. But when size is removed (Figure 3), the four series tend to occupy more clearly the area of the graph dominated by South Pacific populations.

Discussion and conclusions

The results obtained in this work point to a clear biological similarity between North American and South American Paleo-Indians.

Consequently, there is no reason to believe that South America was colonized by human groups that were not represented, contemporaneously, in North America, as some archaeologists have been suggesting. This finding is totally congruent with the more accepted model, that the continent was first occupied by waves of migrants coming from North to South, Bering Strait being the most but not the only plausible point of entry.

As to their extra-continental biological relationships, the results obtained in this work, associated with those previously obtained by us and by Steele and Powell (1992), seem to leave no grounds for questioning the fact that the Americas were first colonized by pre-Mongoloids, since the first known Americans show no special morphological association with the mongoloid series used as control in any of these multivariate analyses, including the one performed here.

Based on evidence generated by this work and the one performed by Steele and Powell (1992), the precise extra-continental biological affinity of the first Americans is not a simple problem to be solved. Those authors, using size and shape information, concluded that North American Paleo-Indians show a special resemblance to the South Asians and Europeans used as controls in their analysis. A close inspection of their bi-dimensional graphs reveals, notwithstanding, that the North American Paleo-Indians occupy, indeed, an indefinite position between South Pacific, South Asian, European, and in the case of females, African populations; a pattern very similar to that obtained in the present experiment, when early South Americans are included in the analysis.

However, when size is removed, and shape is used as the sole criteria of similarity assessment, the early North and South Americans show a more marked relationship with the South Pacific groups, confirming our previous findings using more craniometric variables, but restricted to South American material.

In summary, the results obtained in this work confirm our previous opinion that the American continent was first occupied by pre-Mongoloid migrants and do not contradict our belief that these pre-Mongoloids exhibited a strong morphological similarity to those people that occupied the South Pacific. We still think that the most economic model to accommodate this picture is to assume that, both the first Americans and the first Australians left a common place in mainland Asia. As can be realized, we prefer to use the term pre-Mongoloid instead of proto-Mongoloid, because there is no evidence to support that the people that came to be the first Americans gave rise, in the Old World, to the mongoloid morphology as it is presently known.

Acknowledgements

This paper was made possible thanks to scholarships given to Diogo Meyer by CAPES, to Walter Neves by CNPq (Proc.305918/85-0) and to Hector Pucciarelli by FAPESP (Proc.93/2162-2).

Notes

- 1 Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos. Departamento de Biologia, Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, C.P. 11461, CEP 05422-970, São Paulo, SP, Brasil.
- 2 Pesquisador do CNPq
- 3 Departamento Científico de Antropologia, Museo de La Plata, La Plata, Argentina.

Table 1 - Male means for selected craniometric dimensions in the populations used in the work.

Population	Source	Cranial Length	Cranial Width	Bizygomatic Breadth	UpperFacial Height	Nasal Height	Nasal Breadth
Lagoa Santa Composite(LASC)	Neves & Pucciarelli(1989)	185.50	132.80	140.50	62.00	51.00	24.00
Lagoa Santa Sumidouro(LASS)	Neves & Pucciarelli(1989)	188.10	132.30	137.46**	64.00	48.50	23.80
Tequendama(TEQU)	Neves & Pucciarelli(1989)	186.60	128.40	137.00	68.80	50.00	24.80
North Amer.Paleo-Indian(NAPI)	Steele & Powell(1992)	188.67	139.67	137.50	66.00	51.00	25.33
Norse(NORS)	Howells(1973)*	188.47	141.87	134.44	68.93	51.96	25.42
Berg(BERG)	Howells(1973)*	180.32	147.61	135.55	67.89	51.71	25.46
Zalavar(ZALA)	Howells(1973)*	185.22	141.39	133.06	68.50	51.41	25.37
Georgians(GEOR)	Abdushelishvili(1960)*	175.50	150.54	135.44	70.59	52.71	24.57
Armenians(ARME)	Abdushelishvili(1960)*	172.44	144.23	133.27	73.50	54.11	25.41
Egypt(EGYP)	Howells(1973)*	185.62	139.22	128.83	68.43	51.74	24.83
Teita(TEIT)	Howells(1973)*	183.88	129.85	131.00	66.00	50.09	27.91
Dogon(DOGO)	Howells(1973)*	177.85	137.29	129.56	64.85	47.83	28.35
Zulu(ZULU)	Howells(1973)*	185.13	134.11	129.94	67.33	50.00	28.65
Tolai(TOLA)	Howells(1973)*	183.53	130.36	136.00	66.07	48.44	27.82
Mokapu(MOKA)	Howells(1973)*	186.31	143.72	138.82	68.61	53.31	27.39
South Australian(SAUS)	Howells(1973)*	190.31	131.94	136.77	64.77	49.69	27.88
Tasmanian(TASM)	Howells(1973)*	185.29	138.18	135.73	62.41	48.70	28.86
Upper Cave(UPCA)	Howells(1973)*	206.00	144.00	143.00	76.00	58.00	33.00
Chinese(CHIN)	Black(1928)*	178.50	138.20	132.70	75.30	55.30	25.00
Minatogawa(MINA)	Suzuki(1982)*	182.00	148.00	144.00	63.00	49.00	26.00
Jomon(JOMO)	Suzuki(1969)*	181.90	144.10	144.60	66.00	49.60	27.10
Japanese(JAPA)	Morita(1950)*	178.90	140.30	132.90	70.70	52.00	25.00
Buriat(BURI)	Howells(1973)*	181.83	154.96	144.43	74.50	56.89	28.48
Chuckchi(CHUC)	Hrdlicka(1944)*	185.70	142.70	142.50	79.60	55.10	24.40
Ostiak(OSTI)	Hrdlicka(1944)*	183.10	142.80	141.10	75.70	54.00	25.70
Pre-Aleut(PRAL)	Hrdlicka(1944)*	186.90	142.60	144.10	76.40	52.80	25.60
Aleut(ALEU)	Hrdlicka(1944)*	180.40	150.80	144.20	74.30	51.60	25.40
Eskimo(ESKI)	Howells(1973)*	188.30	133.94	139.59	71.70	54.11	23.68
Northwest US coast(NUSC)	Hrdlicka(1944)*	177.40	144.00	142.80	76.00	51.90	24.50
Pecos Pueblo(PECO)	Hooten(1930)*	175.74	137.84	138.56	72.85	50.96	25.80
Arikara(ARIK)	Howells(1973)*	179.48	141.55	140.88	71.69	54.45	27.09
Peru(PERU)	Howells(1973)*	177.96	137.94	134.93	67.78	50.34	25.24

*Apud Steele and Powell(1992)

**Missing value replaced by the mean value of the variable calculated based on all other samples.

Table 2 - Female means for selected craniometric dimensions in the populations used in the work.

Population	Source	Cranial Length	Cranial Width	Bizygomatic Breadth	Upper Facial Height	Nasal Height	Nasal Breadth
Lagoa Santa Composite(LASC)	Neves & Pucciarelli(1989)	180.10	126.60	120.20	55.80	45.50	23.40
Lagoa Santa Sumidouro(LASS)	Neves & Pucciarelli(1989)	176.80	129.90	127.70**	63.00	42.50	25.00
Tequendama(TEQU)	Neves & Pucciarelli(1989)	177.70	129.30	127.70**	65.00	51.70	23.70
North Amer. Paleo-Indian(NAPI)	Steele & Powell(1992)	176.00	138.00	127.00	62.00	47.00	21.00
Norse(NORS)	Howells(1973)*	179.98	136.29	124.44	64.25	49.16	24.18
Berg(BERG)	Howells(1973)*	170.53	140.36	126.38	63.49	48.23	24.89
Zalavar(ZALA)	Howells(1973)*	176.44	136.89	125.44	63.18	48.49	24.67
Georgians(GEOR)	Abdushelishvili(1960)*	167.81	139.62	124.93	64.28	48.41	23.68
Armenians(ARME)	Abdushelishvili(1960)*	166.19	140.92	124.30	69.06	51.02	24.00
Egypt(EGYP)	Howells(1973)*	175.58	135.57	120.06	64.06	48.96	24.02
Teita(TEIT)	Howells(1973)*	174.61	126.37	124.14	60.98	46.43	27.18
Dogon(DOGO)	Howells(1973)*	169.83	132.21	121.09	61.43	46.09	27.70
Zulu(ZULU)	Howells(1973)*	179.38	131.91	122.89	63.40	47.34	27.98
Tolai(TOLA)	Howells(1973)*	174.74	128.11	126.40	62.80	46.65	26.67
Mokapu(MOKA)	Howells(1973)*	175.39	138.67	126.88	63.75	49.39	26.02
South Australian(SAUS)	Howells(1973)*	181.10	127.51	125.78	61.14	46.51	26.24
Tasmanian(TASM)	Howells(1973)*	177.90	133.02	125.62	58.36	45.36	27.64
Upper Cave(UPCA)	Howells(1973)*	190.00	133.50	134.00	68.75	48.75	25.75
Minatogawa(MINA)	Suzuki(1982)*	171.00	136.00	136.00	58.00	46.00	24.00
Buriat(BURI)	Howells(1973)*	171.82	148.42	134.45	69.45	53.42	26.82
Chuckchi(CHUC)	Hrdlicka(1944)*	177.50	136.80	132.00	73.90	51.00	23.80
Ostiak(OSTI)	Hrdlicka(1944)*	174.10	139.60	131.10	69.90	50.60	24.90
Pre-Aleut(PRAL)	Hrdlicka(1944)*	178.80	138.20	133.50	71.40	49.50	24.40
Aleut(ALEU)	Hrdlicka(1944)*	171.90	144.20	133.80	70.20	49.20	24.20
Eskimo(ESKI)	Howells(1973)*	180.81	131.02	130.17	67.06	50.39	23.31
Northwest US coast(NUSC)	Hrdlicka(1944)*	170.10	138.50	131.20	68.90	49.60	24.00
Pecos Pueblo(PECO)	Hooten(1930)*	163.65	138.04	129.87	69.04	48.20	25.33
Arikara(ARIK)	Howells(1973)*	171.11	136.48	130.67	67.63	50.52	25.81
Peru(PERU)	Howells(1973)*	169.00	134.93	125.60	63.65	47.65	23.96

*Apud Steele and Powell(1992)

**Missing values replaced by the mean value of the variable calculated based on all other samples.

Table 3 - Principal component eigenvalues and eigenvectors for male and female samples (analysis based on size and shape).

	Males		Females	
	Component I	Component II	Component I	Component II
Eigenvalue	2.4625	1.5193	2.8036	1.1298
% of cum. variance	0.4104	0.6636	0.4672	0.6555
Eigenvector				
GOL	0.079	0.886	-0.320	0.903
XCB	0.740	-0.243	0.839	-0.319
ZYB	0.650	0.124	0.688	0.379
NPH	0.847	-0.156	0.866	0.223
NLH	0.873	0.110	0.824	0.135
NLB	0.084	0.789	0.309	0.028

Table 4 - Principal component scores for male and female samples used in Figures 1 and 2 (analysis based on size and shape).

Series	Males		Females	
	Component I	Component II	Component I	Component II
LASC	-0.893	-0.008	-1.955	0.075
LASS	-1.283	0.033	-1.256	0.189
TEQU	-0.914	0.181	0.108	0.905
NAPI	-0.404	0.340	-0.036	-0.290
NORS	-0.118	0.201	-0.140	0.456
BERG	0.057	-0.682	0.175	-1.076
ZALA	-0.345	-0.144	-0.173	-0.097
GEOR	0.487	-1.488	0.272	-1.522
ARME	0.484	-1.464	1.002	-1.518
EGYP	-0.646	-0.256	-0.363	-0.512
TEIT	-1.332	0.670	-1.401	-0.073
DOGO	-1.495	-0.045	-1.188	-1.313
ZULU	-1.088	0.831	-1.021	0.408
TOLA	-1.264	0.636	-0.983	0.114
MOKA	0.402	0.591	0.095	-0.142
SAUS	-1.029	1.344	-1.293	0.945
TASM	-1.119	0.970	-1.367	0.001
UPCA	2.059	4.017	0.190	3.027
CHIN	0.498	-0.853	-	-
MINA	-0.184	-0.213	-0.161	-0.416
JOMO	-0.008	0.128	-	-
JAPA	-0.199	-0.858	-	-
BURI	2.176	0.239	2.022	-0.122
CHUC	1.566	-0.363	1.323	1.179
OSTI	1.059	-0.241	1.087	0.272
PRAL	1.115	0.105	1.045	1.227
ALEU	1.140	-0.766	1.436	-0.161
ESKI	0.275	0.010	0.286	1.481
NUSC	0.882	-1.178	0.976	-0.363
PECO	0.008	-0.870	0.749	-1.437
ARIK	0.762	-0.092	0.713	-0.129
PERU	-0.648	-0.775	-0.143	-1.108

Table 5 - Principal component eigenvalues and eigenvectors for male and female samples (analysis based on shape).

	Males		Females	
	Component I	Component II	Component I	Component II
Eigenvalue	2.4846	1.5704	2.5997	1.2340
% of cum. variance	0.4141	0.6758	0.4332	0.6389
Eigenvector				
GOL	-0.833	-0.390	-0.897	-0.192
XCB	0.503	0.537	0.637	0.233
ZYB	-0.247	0.769	0.043	0.923
NPH	0.817	-0.275	0.756	-0.116
NLH	0.703	-0.562	0.701	-0.507
NLB	-0.561	-0.382	-0.570	-0.145

Table 6 - Principal component scores for male and female samples used in Figures 1 and 2 (analysis based on shape).

Series	Males		Females	
	Component I	Component II	Component I	Component II
LASC	-0.996	0.778	-1.665	-0.634
LASS	-1.304	0.654	-1.399	1.670
TEQU	-0.796	-0.329	0.232	-1.048
NAPI	-0.663	0.229	0.226	0.857
NORS	-0.059	-0.442	-0.122	-1.058
BERG	0.475	0.590	0.434	0.188
ZALA	0.047	-0.355	-0.071	-0.419
GEOR	1.368	0.732	0.869	-0.027
ARME	1.786	-0.438	1.724	-1.117
EGYP	0.221	-1.104	0.206	-1.720
TEIT	-1.001	-1.279	-1.265	-0.341
DOGO	-0.856	-0.168	-0.722	-0.643
ZULU	-0.873	-1.365	-1.149	-1.271
TOLA	-1.411	-0.110	-0.976	0.046
MOKA	-0.073	-0.187	0.002	-0.477
SAUS	-1.699	-0.464	-1.563	-0.306
TASM	-1.601	0.279	-1.633	0.352
UPCA	-0.679	-2.554	-0.970	0.124
CHIN	1.583	-1.498	-	-
MINA	-0.834	2.462	-0.426	3.448
JOMO	-0.792	1.871	-	-
JAPA	0.716	-0.382	-	-
BURI	1.289	0.255	1.474	-0.003
CHUC	1.356	-0.261	1.018	-0.342
OSTI	0.926	-0.075	0.911	-0.055
PRAL	0.452	0.382	0.487	0.442
ALEU	0.779	1.623	1.132	1.127
ESKI	0.266	-0.640	0.005	-0.452
NUSC	1.079	1.099	1.057	0.570
PECO	0.547	0.439	1.137	0.882
ARIK	0.668	-0.084	0.668	-0.016
PERU	0.078	0.343	0.379	0.224

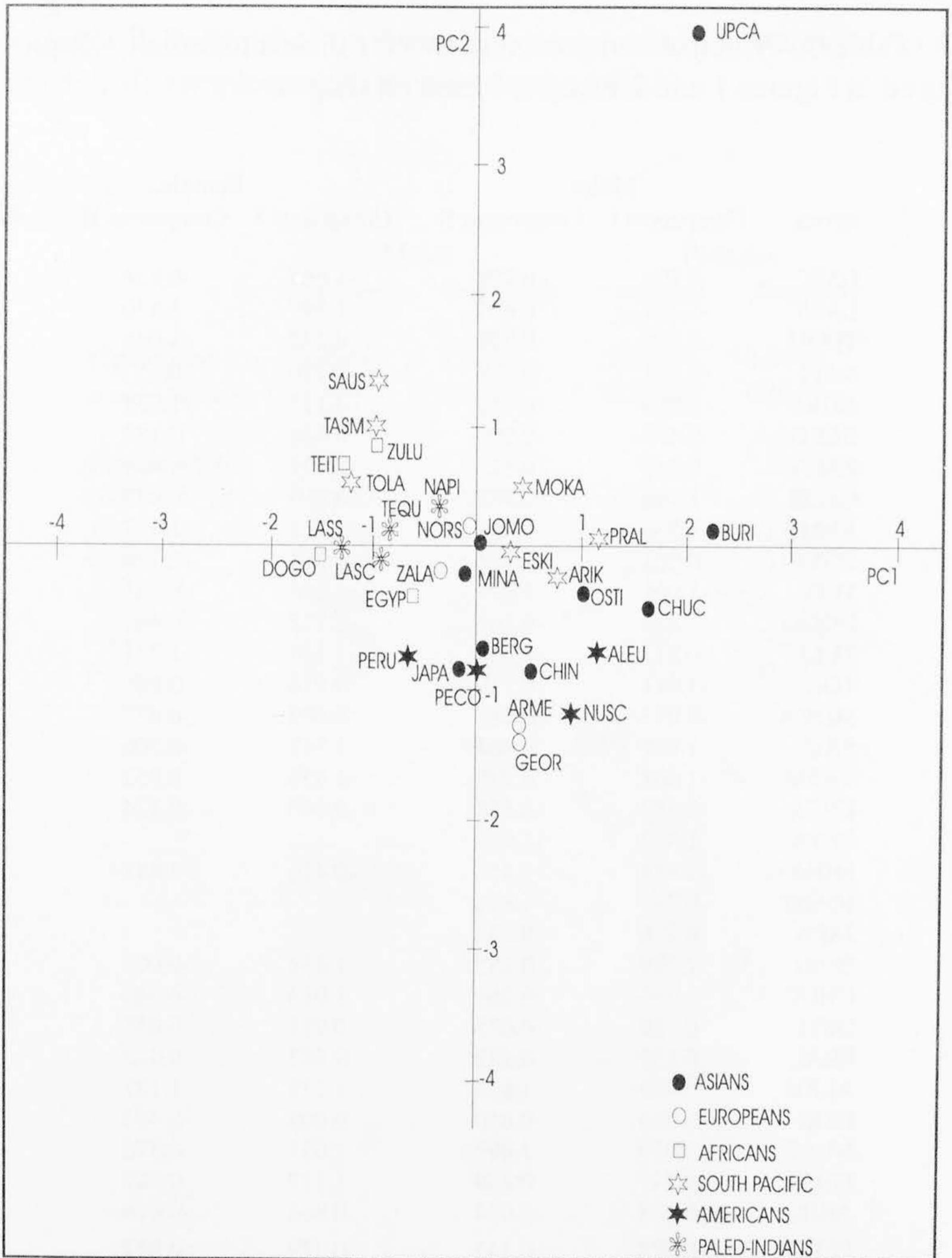


Fig.1 – distribution of the male samples along the two first principal components, when size and shape are used as anthropological markers.

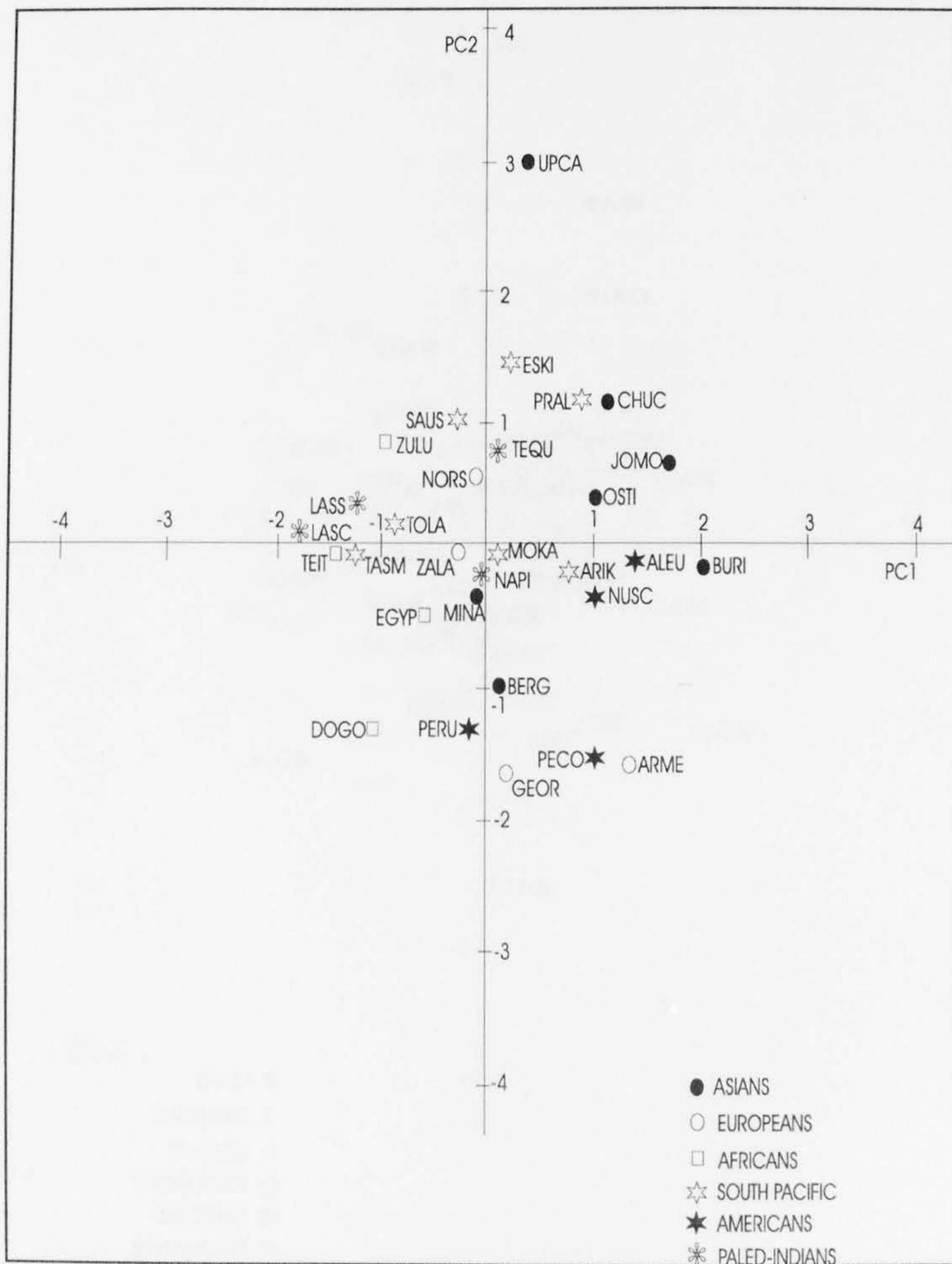


Fig.2 – distribution of the female series along the first two principal components, when size and shape are used as anthropological markers.

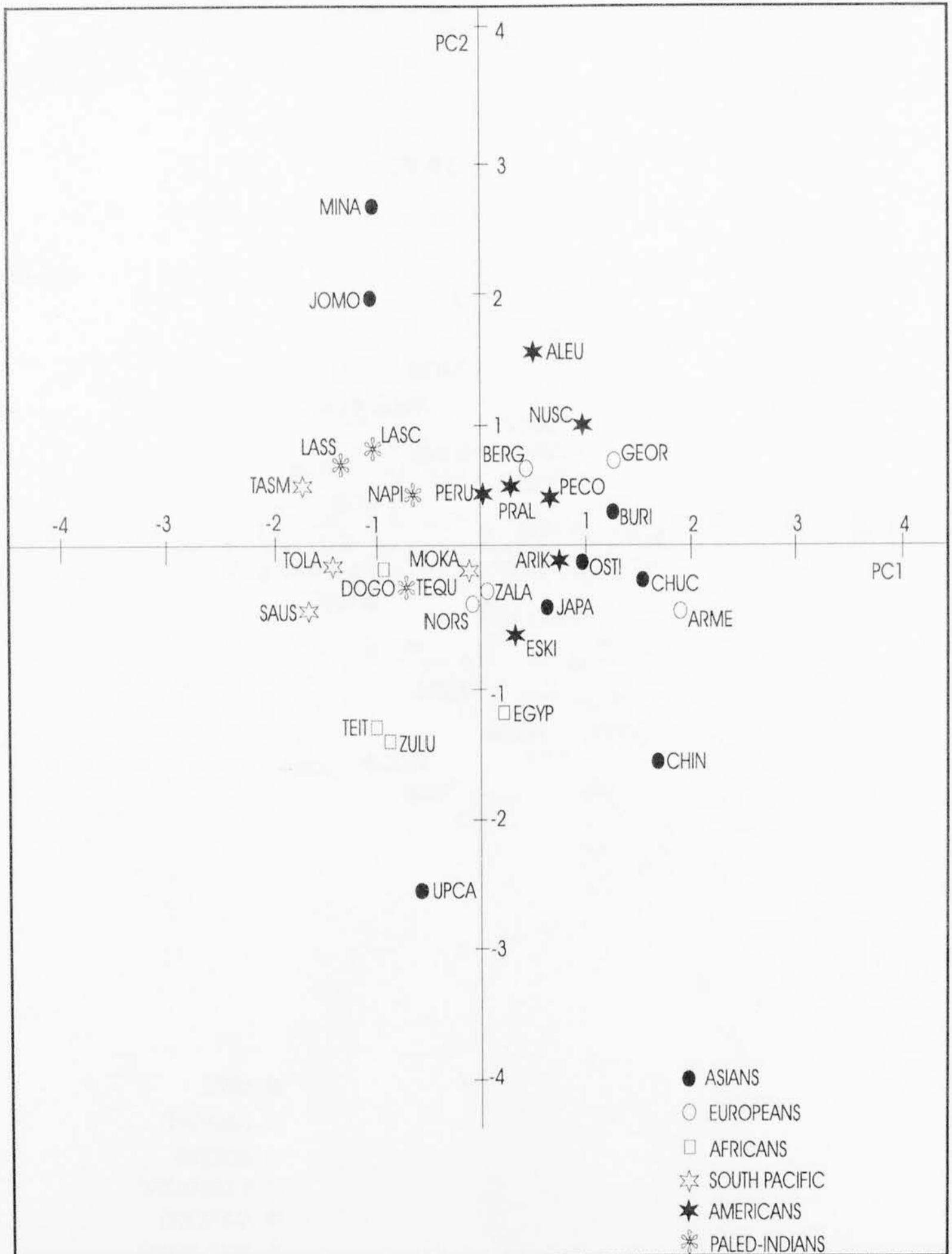


Fig.3 – distribution of the male series along the first two principal components, when shape alone is used as anthropological marker.

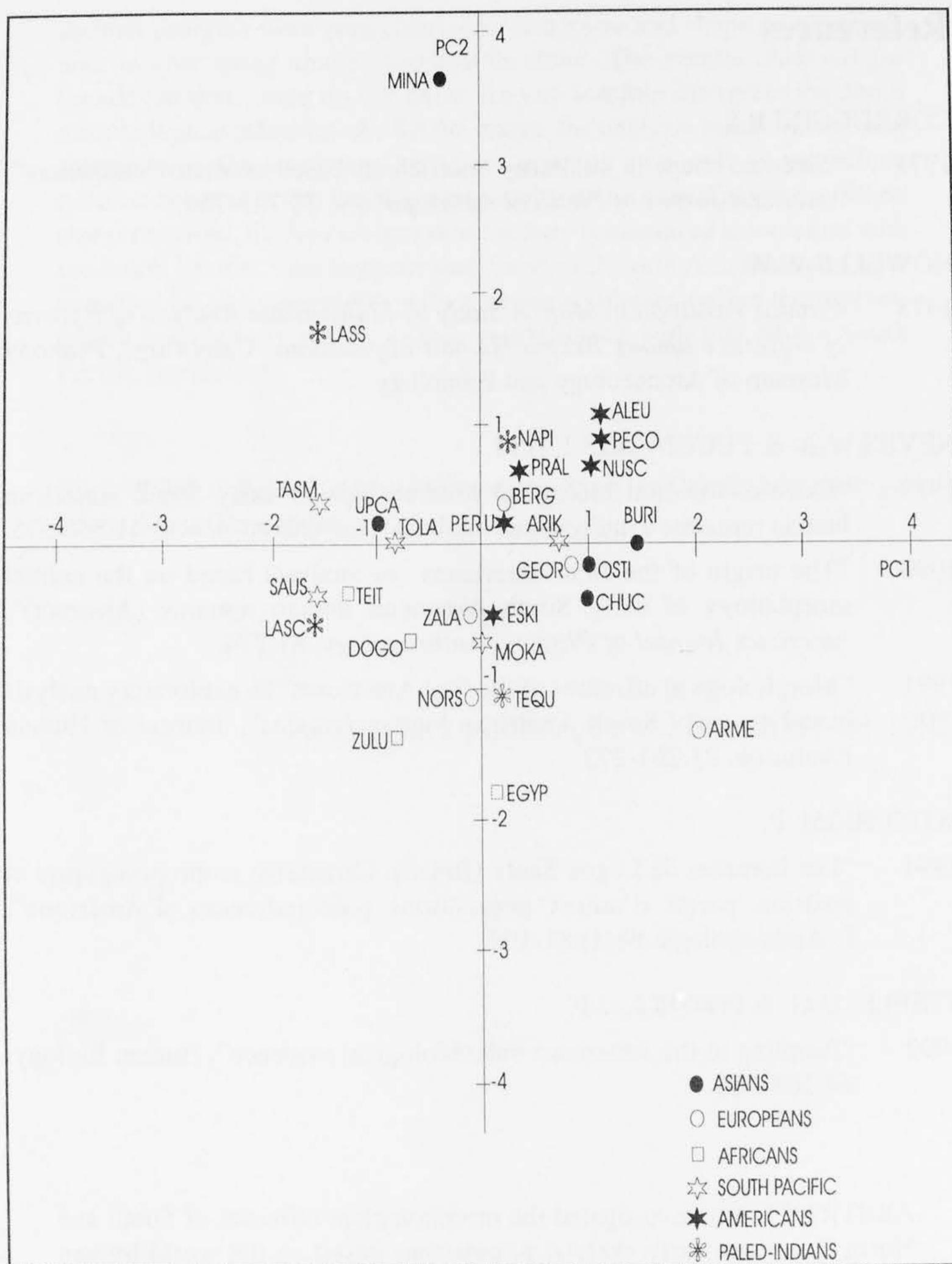


Fig.4 – distribution of the female series along the first two principal components, when shape alone is used as anthropological marker.

References

CORRUCCINI, R.S.

- 1973 "Size and shape in similarity coefficients based on metric characters", *American Journal of Physical Anthropology*, 38:743-754.

HOWELLS, W.W.

- 1973 *Cranial Variation in Man. A Study by Multivariate Analysis of Patterns of Difference among Recent Human Populations*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

NEVES, W.A. & PUCCIARELLI, H.M.

- 1989 "Extra-continental biological relationships of early South American human remains: a multivariate analysis", *Ciência e Cultura*, 41:566-575.
- 1990 "The origin of the first Americans: an analysis based on the cranial morphology of early South American human remains (Abstract)", *American Journal of Physical Anthropology*, 81:274.
- 1991 "Morphological affinities of the first Americans: an exploratory analysis based on early South American human remains", *Journal of Human Evolution*, 21:261-273.

SOTO-HEIM, P.

- 1994 "Les hommes de Lagoa Santa (Brésil). Caractères anthropologiques et position parmi d'autres populations paléindiennes d'Amérique", *L'Anthropologie*, 98(1):81-109.

STEELE, D.G. & POWELL, J.F.

- 1992 "Peopling of the Americas: Paleobiological evidence", *Human Biology*, 64:303-336.

ABSTRACT: We investigated the morphological affinities of South and North American early skeletal populations based on the world human cranial variation, by means of a principal components analysis. Two

distinct analyses were performed, one using size and shape information, and another using shape information alone. The results obtained for females in both cases do not allow for any feasible interpretation about morphological affinities. As for the males, the analysis based on size and shape shows the four early American series in an equally intermediate position between South Pacific groups and South Asians/Europeans. When size is removed, the four series exhibit a more pronounced association with the South Pacific. This suggests that South and North America were both occupied by pre-mongoloids with a strong similarity among themselves, whose morphology shows a close resemblance with that of the South Pacific populations.

KEY-WORDS: Paleo-Indians, Multivariate Analysis, Cranial Morphology, Lagoa Santa Tequendama.

Aceito para publicação em dezembro de 1995.

Um documento falso sobre a conquista do território dos índios Goitacá no século XVII

José de Souza Martins¹

RESUMO: Um documento sobre a conquista do território dos índios Goitacá, no século XVII, conhecido como Campos dos Goitacazes, foi publicado em 1813 na *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* e tem sido utilizado por historiadores e antropólogos como fonte fidedigna de informações, apesar de suspeitas sobre a sua origem já terem sido levantadas no início do século. É o tipo de documento que, se verdadeiro, poderia ter grande interesse para os estudiosos de história indígena e etno-história. Mas neste artigo o autor mostra as várias incongruências entre o estilo de redação do documento e o estilo documental do século a que se refere, bem como a inconsistência dos dados históricos em face de fontes fidedignas. E conclui que se trata de peça falsificada no século XIX, com características de documento forjado para prática de grilagem de terras.

PALAVRAS CHAVE: índios Goitacá, território, história indígena.

Em 1893, a *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* publicou um curioso e supostamente raro documento sobre a conquista dos Campos dos Goitacazes (Maldonado e Pinto, 1893:345-400). Antonio Joaquim de Macedo Soares, membro do Instituto, em nota de rodapé, dizia que o manuscrito era “um dos mais importantes para a história do estado do Rio de Janeiro”. E anunciava que Capistrano de Abreu, “em trabalho separado” a ele agregaria anotações, o que, afinal, nunca aconteceu. O documento teria sido escrito em parte por Miguel Aires Maldonado e em parte por José, ou melhor, João de Castilho Pinto. Mas, às vezes o redator se distrai e trata a todos em terceira pessoa... Memória e autobiografia, pretende cobrir o período de 1578 a 1661, como se fosse um documento autêntico dessa época. Último sobrevivente do grupo de conquistadores, o suposto Maldonado diz a certa altura: “Até aqui tenho escrito pelo meu próprio punho, até 11 de junho de 1657” (: 398). O documento é encerrado a 21 de fevereiro de 1661.

Com grande probabilidade, trata-se de uma falsificação produzida no século XIX, provavelmente em 1853, ou antes, por razões que mostrarei adiante. O pesquisador familiarizado com a leitura de documentos coloniais, públicos e privados, ao examinar esse extenso texto sente desde o início um grande desconforto. O desconforto vem das próprias características do documento: estilo literário, conceitos, datas, *status* jurídico-administrativo de localidades citadas, descrição da conduta das pessoas ali mencionadas.

O objetivo deste comentário é expressar as razões do meu próprio desconforto quando o li². E assim, quem sabe, contribuir para que pesquisadores da história indígena (e da história regional), confiados no aval representado pela publicação do documento na veneranda *Revista do Instituto*, evitem utilizá-lo como se verdadeiro fosse, o que, se ocorresse, comprometeria suas pesquisas e suas análises. Meu interesse por esse “documento” nasceu da leitura do bem-feito livro de John Manuel Monteiro sobre a escravidão indígena em São Paulo nos séculos XVI e XVII, recentemente publicado³. Ele recorreu à *Descrição*

e a citou no texto e em rodapé. Felizmente, transcreveu do documento falso apenas três linhas inócuas para confirmar informação sobre o uso da aguardente para cativar os índios, recolhida em outras fontes. De modo que tal citação não causa a seu trabalho o menor dano. Atraiu minha atenção o fato de que Maldonado tivesse escrito um relato, uma espécie de memória. É que o nome de Miguel Aires Maldonado está ligado a outra área, a da Borda do Campo, no planalto de Piratininga, região sobre a qual tenho feito pesquisa, neste momento em particular sobre os mesmos séculos que interessaram a Monteiro.

As anotações de Capistrano de Abreu, que serviriam como aval da autenticidade do documento, nunca foram publicadas porque nunca foram feitas. O antigo bibliotecário do Instituto Histórico, José Vieira Fazenda, também se questionou por nunca terem aparecido. Diversas vezes interrogou o grande historiador, que lhe disse “que não as tinha levado a efeito, porque o tão elogiado roteiro de Maldonado parecia ser documento suspeito e pouco digno de confiança” (Fazenda, 1923:407). Vieira Fazenda recolheu dados em arquivos e fez confrontos entre a *Descrição* e documentos históricos de autenticidade indiscutível, que ele examinou pessoalmente. Concluiu, modestamente, que o roteiro atribuído a Maldonado “é acervo de incongruências e disparates históricos” (:407). Affonso d’E. Taunay, em referência à presença de paulistas nos Campos de Goitacazes, também menciona o *Roteiro* e a crítica documental de Vieira Fazenda, preferindo concluir que a esse documento “um ‘espertalhão ignorante’ enxertou inexatidões e inverossimilhanças sem pensar que umas e outras com o correr do tempo seriam desmascaradas” (sd:350).

Minha própria conclusão, pelas razões que exponho a seguir, e que são diferentes das de Vieira Fazenda e de Taunay, é e que a *Descrição* é inteiramente falsa, constituindo um típico documento de grilagem de terras, como se tornou comum a partir da aprovação da Lei n°. 601, de 18 de setembro de 1850, também conhecida como Lei de Terras. Quem o forjou tinha pouca familiaridade com a literatura histórica

brasileira de meados do século XIX, mas suficiente para montar moldura verossímil para o enredo de seu texto. Por isso, ao mesmo tempo que conseguiu iludir vários autores e, surpreendentemente, um dos membros do próprio Instituto Histórico, cometeu vários erros, deixando pistas da fraude que podem ser identificadas. Provavelmente o autor era funcionário de cartório, com alguma familiaridade com testamentos antigos e conhecedor de algum texto de história da região dos Campos dos Goitacazes. Minha suspeita é a de que tenha lido o livro de Frei Gaspar da Madre de Deus, que se baseou em registros existentes, no século XVIII, no arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1975:68, nota). Ou, então, que tenha se baseado em transcrições notariais de documentos de terras existentes no arquivo dos Beneditinos, que as mandaram fazer em vários lugares para assegurar direitos sobre doações. No texto de Frei Gaspar, a ação do chamado grupo dos sete conquistadores daquela região e a concessão da sesmaria que lhes foi dada estão citadas.

O primeiro erro do falsificador foi supor que Maldonado sempre vivera no Rio de Janeiro e que sua presença na capitania de São Vicente durante curtos meses, numa expedição de guerra aos índios, fora episódio passageiro. O falsário, aparentemente, não sabia que Miguel Aires Maldonado, escolhido como protagonista da trama, vivera na vila de São Paulo durante parte do período considerado na autobiografia, conforme, aliás, consta de vários documentos, especialmente dos que foram transcritos no *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento*, de Piratininga. Esse desconhecimento é comprometedor, já que a cronologia de fatos e ocorrências pressupostos no texto não é convalidada pelas datas contidas em documentos autênticos e confiáveis relativos a fatos da vida de Miguel Aires Maldonado.

Já no Rio de Janeiro, o verdadeiro Maldonado fez documento público de doação das terras que herdara do sogro, Amador de Medeiros, antigo ouvidor da Capitania de São Vicente, que fora residente em Santos, pai de sua primeira mulher, Maria de Medeiros. Essas terras

estavam localizadas perto da Vila de São Paulo, na Borda do Campo. Ele as doou, a 24 de abril de 1637, ao Mosteiro Beneditino de São Paulo. Essas terras vieram a constituir a Fazenda de São Bernardo, desapropriadas pelo governo imperial em 1877 para formação de um núcleo colonial, e compreendem grande parte do que é hoje o município de São Bernardo do Campo. No documento de doação, Maldonado declara expressamente que nesse lugar “esteve de posse, e morada, em sua casa e família *muitos anos*, como é notório”⁴ (Johnson, 1977:95). É possível, até, determinar o período aproximado dessa permanência na Capitania de São Vicente e, em particular, na Vila de São Paulo. É certo que foi morar no Rio de Janeiro em 1602, com mulher e filhos, como consta de uma carta de “sesmaria de sobejos de terras e chãos” na cidade, de 1605 (1967:222-3). E naquela localidade foi vereador em 1623 e, depois, juiz ordinário (Johnson:97-8, nota 155). Na mesma cidade tinha casas em 1610 e engenho na Tijuca (Moura, 1936:66).

Segundo o padre Helio A. Viotti, estava no Rio de Janeiro em 1587 ou 1592, quando conheceu o padre José de Anchieta (*Id. ibid.*). Já em 1593 estava na Capitania de São Vicente, de onde, a 29 de dezembro, requeria sesmaria em Angra dos Reis (*Id. ibid.*). Mas estava presente na casa de Mécia Fernandes, na Vila de São Paulo, quando ali compareceu o escrivão para fazer o inventário de Salvador Pires, em 1597, de quem era parente (Johnson, 1977:105), que fora assassinado (Marques, 1952:221). Em 1600 ainda morava em São Paulo, pois esteve presente em ajuntamento convocado pela Câmara (Moura, 1936:66). Nesse mesmo ano, seu nome é mencionado mais de uma vez no inventário de Gaspar Fernandes. Aparentemente, Maldonado era o rendeiro dos dízimos na Capitania (Inventários e testamentos, 1920:390). É certo, também, que estava na Vila de São Paulo em 1601. Embora não estivesse nela residente, a ela permaneceu vinculado até 1617, pois seu nome consta do rol do Donativo Real desse período (Sant'anna, 1953:17, 22-6).

Mesmo tendo mudado para o Rio de Janeiro, em 1602, manteve as terras da Borda do Campo até 1637, quando as doou ao Mosteiro de

São Bento. Como essas terras não caíram em comisso, entre 1602 e 1637, pois não foram novamente cedidas em sesmaria, como ocorria com as terras que se tornavam taperas e devolutas, pode-se interpretar que Maldonado nelas manteve ocupação efetiva, provavelmente criação de gado. O mesmo se dera com seu sogro, Amador de Medeiros, que, morando em Santos, obtivera essa mesma sesmaria para “lavrar, e trazer suas criações no campo” (Johnson, 1977:99). As terras eram vizinhas a outra sesmaria que Medeiros obtivera em sociedade com Salvador Pires, parente de Maldonado (:106), o mesmo já mencionado, em cuja casa estava presente no momento do inventário de seus bens. Pires era uma espécie de morador de favor das terras, o que talvez explique a ausência daquele da Vila de São Paulo sem o risco de perdê-las.

Além do mais, seu nome no rol do Donativo Real parece indicar que ali manteve casa e que membros da família ali permaneceram. A mudança para o Rio de Janeiro, com mulher e filhos, como declarou em 1605, ainda assim não parecia definitiva ou, ao menos, não parecia constituir ruptura de vínculos da família com a Vila de São Paulo. Na mesma região da sesmaria da Borda do Campo novos fazendeiros estavam solicitando em sesmaria terras abandonadas, especialmente pelos criadores de gado, que se deslocaram para as novas localidades abertas com a derrota dos índios que assediavam São Paulo, como o Vale do Paraíba. Das vizinhanças de Maldonado, Duarte Machado foi para Moji das Cruzes e Jacques Félix para Taubaté, levando todos os seus índios. Foi o que aconteceu com o capitão Manuel Temudo, que no mesmo vale do rio Tamanduateí solicitou, em 1668, e obteve, terras abandonadas, vizinhas às de Maldonado, de Machado e de Félix (Johnson, 1977:81-2). Em 1637, já fazia 35 anos que Maldonado se declarara morador no Rio de Janeiro, tempo mais que suficiente para que suas terras fossem reclamadas por outros moradores de São Paulo, necessitados de pasto, pois eram terras de campo. O fato de que isso não tenha se dado é indicativo de que tais terras continuaram sendo usadas por Maldonado ou algum preposto. Na doação das terras da

Borda do Campo ao Mosteiro de São Bento, em 1637, Maldonado ressaltava “que sendo caso que por alguma via certa suceda eles doadores, ou filhos, ou netos vá morar na dita Vila de São Paulo, e lhe seja necessário querer roçar nas ditas terras, em qualquer parte delas o poderão fazer sem lhe poderem impedir os Reverendos Padres, com tanto que não seja em parte que façam prejuízo aos ditos Reverendos Padres...” (:96).

O documento falso sugere que, de 1578 a 1582, as personagens da *Descrição*, entre elas os seus dois autores, eram senhores de engenho no Rio de Janeiro. Nessa época, “estava esta capitania do Rio de Janeiro em grande perturbação a respeito à (*sic*) gentilidade; tanto os Tamoios como os Tupinambás, todos bem fortificados, reunidos com os Franceses, em círculo do Rio de Janeiro, ameaçando uma grande ruína a todos os nossos estabelecimentos, sem nos podermos empregar nos trabalhos das canas de açúcar” (:345). E para atacá-los, “nós fomos nomeados capitães de vários troços”. Ora, segundo o próprio Miguel Aires Maldonado, em depoimento feito em 1627, no Rio de Janeiro, no processo apostólico sobre o Padre Anchieta, teria nascido em 1569, nas Ilhas Canárias (Johnson, 1977:978, nota 155). Nesse caso, teria 9 anos de idade quando nomeado comandante de tropa para combater os franceses e os índios!

Convém não esquecer que Maldonado e Pinto, co-autores, falam várias vezes em primeira pessoa e como protagonistas. Mesmo tendo nascido em 1569, teria 92 anos nessa época. Se tivesse nascido aí por 1558 (para ter 20 anos em 1578), estaria com 103 anos em 1661, ágil e lúcido, sobretudo porque capaz de manejar conceitos e estilos que só se tornariam correntes 200 anos mais tarde... Américo de Moura diz que ainda vivia, no Rio de Janeiro, em 1657 (:66). É possível que a informação tenha vindo da própria *Descrição*, na qual consta que até esse ano Maldonado a redigira de próprio punho. Citação que, afinal, não seria estranha, já que o documento estava publicado desde 1893 na *Revista do Instituto*, que Moura conhecia. É estranho que Moura, do mesmo modo que John Monteiro, não tenha recorrido ao trabalho de Vieira

Fazenda, que também ficara incomodado com a falta das prometidas notas de Capistrano de Abreu. Ainda admitindo que a *Descrição* fosse antiga, Fazenda conclui, porém, que “a assinatura do autor do *Roteiro* é, portanto, falsa no documento apresentado, como são falsos todos os traslados posteriormente extraídos” (:407). Segundo Fazenda, Maldonado não podia aludir à morte de várias pessoas, ocorrida antes de 1661 e depois de 1650, simplesmente porque ele falecera em 1650. Recorreu o autor ao *Livro de Assentos de 1622-1658*, p. 6 v., da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia, do Rio de Janeiro, da qual Maldonado era provedor, eleito para 1649-1650. E constatou que ele não chegara a terminar o período de seu compromisso, pois a Misericórdia convocou o provedor que o antecederia porque “fora Deus servido levar para si o provedor desta, o capitão Miguel Aires Maldonado...” (: 408). Não podia ele dizer, portanto, em 1657, que até ali escrevera o documento de seu próprio punho.

Terminada a guerra contra os franceses e os índios, os protagonistas da *Descrição* teriam sido novamente convocados pelo governador Antonio Salema, aí por 1585, para se dirigirem à Capitania de São Vicente, que fora “atacada pelos selvagens, saídos do sertão” (:346). Embarcados a 12 do dito mês, chegaram a 18 a São Vicente (que já fora restaurada) e dali foram para Piratininga (:347). O autor do documento diz, ainda no Rio de Janeiro, que “recebemos ordem pelo Governador, a 3 de novembro, para embarcarmos para São Vicente” (:346). Isto é, como se Maldonado e seus supostos companheiros fossem soldados sujeitos à obediência de ordens militares. O que se confirma por este outro trecho, linhas adiante: “A 25 de Agosto recebemos ordem para marcharmos para São Vicente” (:347). Isso tudo é estranho porque Maldonado era fidalgo (em 1646, receberia o hábito da Ordem de Avis) (Johnson, 1977:98, nota 155) e magistrado e, aparentemente, não era soldado. Era comum os moradores serem convocados para a defesa das vilas e mesmo de lugares distantes, como aconteceu com os moradores de São Paulo de Piratininga, convocados, por essa época, para defender Bertioga. Mas,

os termos da convocação eram diversos, não se pautavam por uma linguagem militar, própria da circunstância de um exército organizado e profissional. A linguagem dos documentos da época não é a linguagem de caserna, do tipo: “Recebemos ordem para embarcar” (:346).

O Maldonado da *Descrição* diz que, em 1627, ele e os companheiros receberam uma sesmaria nos Campos dos Goitacazes (diz ele, “dos gentios Eutacazes”) “em recompensa dos nossos serviços guerreiros” (:348). A fórmula em uso na época era completamente diferente. O próprio Maldonado, no pedido de sesmaria feito em 1605, justificava-se dizendo: “Diz Miguel Aires Maldonado, morador nesta cidade (...), ajudando sempre nos rebates e negócios que se ofereceram com sua pessoa e escravos em presença de Vossa Senhoria sem lhe ser dado nela terras em que roce e chãos em que possa fazer casas para si e sua família, pelo que pede a Vossa Senhoria lhe faça mercê dar em nome de Sua Magestade...”⁵ (Tombo das cartas de sesmaria, 1967:222-3). Invariavelmente, nos pedidos de sesmaria, nos séculos XVI e XVII, o argumento é duplo: os serviços prestados ao rei na defesa da terra contra o índio e o estrangeiro e a necessidade da família de ter terreno para morar e plantar. Não me lembro de ter visto um documento em que a justificativa do pedido e da concessão de uma data de terra ou de uma sesmaria seja de “serviços guerreiros”, que é mais argumento militar, de tipo profissional, como se fosse uma troca. A concessão de sesmarias resultava de benevolência do rei para com o súdito, quase sempre em função das necessidades do seu “real serviço”. Mas, dificilmente como pagamento. Tanto que o rei (e seus prepostos) podia dar a terra ou não dá-la.

Maldonado e Pinto usam várias vezes a palavra “companheiros” para designar o grupo que, por ter estado junto na guerra ao índio e ao invasor, recebera como recompensa a sesmaria nos Campos dos Goitacazes. A palavra, com o significado que lhe quis dar o autor do documento, é completamente estranha à documentação da época. Sobretudo porque essa palavra designa um vínculo completamente secular, o que não era próprio da sociedade que então se constituía

no Brasil. Naquele tempo, os vínculos sociais estavam dominados pelo parentesco real ou por afinidade, como prevaleceria ainda por largo período. Além disso, prevaleciam ainda marcas de desigualdade social próprias de uma sociedade estamental. É claro que, aparentemente, os “companheiros” a que se refere o documento eram todos da mesma posição social. Mas, justamente em seu estamento não parece que se usasse ou fosse corrente um tratamento tão sem cerimônia e intimista como esse. Não é demais lembrar que mesmo entre marido e mulher dessa posição, os cônjuges chamavam-se entre si por “senhor” e “senhora” ou “dona”, o que dá no mesmo. Sobretudo deve ter-se em conta que o falso documento teria sido supostamente produzido “para memória dos nossos vindouros” (: 345).

Não se tratava, portanto, de algo parecido com um diário particular, como está sugerido na excessiva preocupação com datas, em diversas passagens. Aliás, ao mesmo tempo em que os membros do grupo são tratados como “companheiros”, tratam-se entre si por “Sr. Gonçalo”, “Sr. Castilho”, “Sr. Maldonado” etc., um tratamento próprio de época mais recente. O formalismo estamental que prevaleceu até o século XVIII ainda não havia reduzido o tratamento das pessoas gradas a mera fórmula como essa. Nos documentos da época, a menos que a pessoa tivesse efetivamente um título de nobreza ou alta fidalguia (quando seu nome era, então, precedido do qualificativo Dom, como Dom Francisco de Souza, por exemplo), era tratada pelo seu próprio nome. O tratamento de senhor era reservado aos que estavam investidos de senhorio: “El-Rei Nosso Senhor” ou “Senhor Salvador Correia de Sá, Capitão e Governador”, ou, ainda, “Senhor Capitão e Governador”, como se vê em vários documentos de sesmaria do Rio de Janeiro, no mesmo século XVII.

Nos documentos desse período, não dirigidos a determinada pessoa, como era o caso das cartas, não havia um tratamento desse tipo acompanhando o nome das pessoas. O próprio suposto autor da *Descrição*,

no inventário de Salvador Pires, é tratado como “o Maldonado”. E se não bastasse, nos vários diálogos reproduzidos no texto, tratam-se por “Vossa mercê”, mesmo quando fazem troça entre si (: 384).

Quem eram, afinal, os “companheiros”? Além dos supostos autores Miguel Aires Maldonado e José de Castilho Pinto (na verdade, João de Castilho Pinto), ao longo do texto são mencionados: Miguel Riscado, Antônio Pinto e os irmãos Gonçalo Corrêa, Duarte Corrêa e Manoel Corrêa.

Frei Gaspar da Madre de Deus, como mencionei antes, apoiando-se num documento do arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, refere-se precisamente a essa concessão sesmarial e menciona como sesmeiros Gonçalo Corrêa, Miguel Aires Maldonado, Antônio Pinto, João de Castilho e Miguel Riscado (: 68). A lembrança do texto de Frei Gaspar é importante porque, no meu modo de ver, pode ter sido um dos livros de referência usados pelo falsificador, por via de citação de terceiros, para forjar a *Descrição*, embora seu autor diga que a data da sesmaria é 20 de agosto de 1627 (: 348) e Frei Gaspar diga que é 19 de agosto de 1627, o que é justamente indício de que a consulta não foi direta.

No mínimo há uma óbvia irregularidade no documento: a concessão de sesmaria só se validava pela posse judicial na presença do tabelião no próprio local da concessão. Quando isso não ocorria era necessário pedir formalmente adiamento do ato, mediante justificativa, como aconteceu com o sogro de Maldonado, Amador de Medeiros, na Borda do Campo, em São Paulo, ao obter sua sesmaria: não podia tomar posse porque a terra estava assediada pelos índios contrários. Na posse da mesma sesmaria investiu-se o abade de São Bento, em 1638, por doação de Miguel Aires Maldonado, e se cumpriu segundo a formalidade: “...metendo-lhe nas mãos ao dito Padre árvores pequenas, e ramos de outras árvores, e terra, ervas, e água do Ribeiro do Tamandatií, e pacificamente sem contradição alguma houvemos o dito Padre por empossado...” (Johnson, 1977:110). Ao contrário, os “companheiros”, no caso dos Campos dos Goitacazes, nem se

preocuparam com a efetivação da posse judicial. Aliás, confundiram-na com a própria concessão da sesmaria: “Requeremos a nossa posse judicial com toda a segurança, aonde tudo nos foi concedido” (: 348), imaginando por má leitura de documentos antigos que o simples requerimento e a concessão já constituíssem o que no século XVII era “posse judicial”. Por isso, organizaram alegremente sua excursão aos Campos dos Goitacazes, como se fosse um convescote para admirar as belas campinas e a extensa propriedade que haviam recebido do governo como recompensa, sem levar consigo o tabelião que validaria a concessão feita.

Há no texto conceitos que na época apareciam em outro contexto. Um deles é o de *pousada*, para indicar a moradia dos “companheiros”. Transcrevo frases para situar seu uso pelo autor da *Descrição*: 1. “...cuidarmos no aumento das nossas pousadas” (:346). É mera transposição de frase de outros documentos, em que provavelmente estava escrito “aumento de nossa casa”, no sentido que casa tinha na época, isto é, no sentido de clã e patrimônio familiar. Aumento, nesse caso, queria dizer “desenvolvimento”, enriquecimento, reafirmação da condição (estamental) da família. Para simular que se tratava de texto antigo, o autor substituiu “casa” por “pousada”, termo claramente copiado de inventários e testamentos dos séculos XVI e XVII, para se referir ao lugar de residência. Usou, portanto, equivocadamente a palavra *pousada*, que no século XVII tinha o sentido físico de lugar em que habita uma pessoa, como se fosse sinônimo de *casa*, isto é, família estabelecida. Os inventários daquela época sempre começam por uma fórmula que distingue entre a morada habitual e o lugar em que a pessoa está apenas de passagem, como hóspede. Quando se tratava da moradia, a forma corrente era “casas de morada” de fulano de tal. Quando se tratava de lugar de hospedagem transitória, própria ou alheia, a forma tendia a ser “nas pousadas de”.

Um segundo conceito de uso claramente inadequado na época é o de *propriedade* e as concepções a ele associadas, empregado várias vezes pelos “companheiros” para se referir à sesmaria obtida de Martim de Sá:

1. “Tínhamos muito desejo de irmos ver esta nossa nova propriedade...” (:348); 2. “Os nossos corações se abrasaram de alegria por ver que tínhamos alcançado tão rica propriedade para as nossas criações...” (:355); 3. Dirigindo-se aos índios Goitacá que habitavam as terras que obtiveram em sesmaria, dizem: “Nós somos d’esta grande propriedade até esse Rio Grande, que assim lhe chamais” (:360); 4. “...de tarde seguimos com o Senhor Riscado para sua nova propriedade em Araruama...” (:362-3); 5. “...que estavam nos nossos currais da nossa propriedade...” (:386). No século XVII, não se empregava em relação a terras de sesmaria o conceito de propriedade, no sentido absoluto que passou a ter após 1850, no que a terras se refere. Estava na consciência de todos, porque era prática corrente que a obtenção de uma data urbana ou a obtenção de uma sesmaria era, a rigor, mera concessão de uso. Em relação às mesmas terras mantinha o rei a propriedade emi-nente, numa situação parecida com a do arrendamento, na verdade um regime de enfiteuse.

Por isso mesmo, a terra não era propriamente um bem, mas um instrumento, para cultivo e arrecadação de dízimos. Se essa função não fosse cumprida, retornava a terra ao domínio, ao senhorio, do rei, que podia redistribuí-la mediante simples requerimento de interessado, como se devoluta fosse. Como neste caso de um pedido e concessão de sesmaria no Rio de Janeiro, em 1603: “Detrás de Santo Antônio (...) está um pedaço de chão (...) que foi de umas mulheres (...), como ele está devoluto e por aproveitar e as suplicantes há muitos anos que são idas para o Reino...” (: 221). Propriedade era, porém, a casa, o curral, a benfeitoria construída na terra. Tanto que foi comum, até o final do regime de sesmarias, em 1822, que um agregado vendesse a outro sua casa construída em terras de um terceiro, mediante simples pagamento a este do laudêmio, uma espécie de tributo.

A concepção de propriedade não se estendia à posse da terra, embora modernamente historiadores, por facilidade de expressão, ou mesmo por equívoco, possam utilizá-la. É o mesmo que ocorre com

o conceito de *fazenda*. Tem ele hoje o sentido de propriedade da terra. Mas, não era assim até, pelo menos, o século XVIII. Fazenda era a riqueza de alguém e isso incluía, nos testamentos, todos os bens, dos escravos, às plantações, às alfaias da capela, às jóias da pessoa. Fazendeiro, aliás, era palavra que até o século XVIII se aplicava ao administrador do patrimônio de um senhor de terras e escravos e não a quem se poderia conceber, nos dias atuais, como proprietário. Portanto, na *Descrição* de Maldonado, o conceito de propriedade sugere que o documento foi escrito por alguém cuja mentalidade não era do século XVII, mas do século XIX.

É também decorrente dessa mentalidade, própria de dois séculos mais tarde, esta outra afirmação do redator da *Descrição*: “Esta nossa descoberta dos Campos dos Goitacazes tem feito uma sensação e uma cobiça a vários personagens na capitania do Rio de Janeiro, que nos temos visto bem atropelados para *venda das terras...*” (:387). A venda de terras sem benfeitorias, isto é, a conversão da terra em mercadoria, no sentido que tem nessa citação, só se *difundiria* após a Lei de Terras, de 1850. É verdade que podia ocorrer, e ocorria, apenas em condições muito excepcionais. Era estranho comprar terra quando se podia simplesmente requerê-la ao governo: qualquer pessoa limpa de sangue podia solicitar sesmaria ao representante do rei. Mesmo quando aparecia o conceito de propriedade, era no sentido de posse. Falando das mesmas terras, no final do século XVIII, Frei Gaspar diz: “O domínio e propriedade dela conservou-se muitos anos nos sucessores de Pedro de Góis...” (: 68). Ele estava se referindo não aos sesmeiros, mas aos donatários da antiga capitania de São Tomé, a quem o rei cedera o senhorio daquelas terras. E distingue com precisão a propriedade eminentemente, o domínio, da posse, aí chamada de propriedade. O conceito de propriedade que o falsário está usando no documento é o moderno, aquele que junta num só direito o domínio e a posse.

Outro conceito estranho para o Brasil do século XVII é o galicismo *personagem*, que se difundiu entre nós no século XIX, com a influência francesa. Referindo-se a uma trama de Salvador de Sá e Benevides para redistribuir os Campos dos Goitacazes, de modo lesivo

aos “companheiros” de Maldonado, este diz: “...com brevidade tivemos a notícia do modo com que esses *personagens* se estabeleceram nos ditos campos...” (:397, grifo meu).

Se o conceito de propriedade no documento denuncia mentalidade do século XIX, também o denuncia a esdrúxula e reiterada referência ao *uso do relógio* na pioneira excursão que os “companheiros” fizeram aos Campos dos Goitacazes. É surpreendente que os “companheiros”, mais seus agregados, formando um grupo de dezessete pessoas (:349), numa aventura por terras desconhecidas, povoadas de índios tidos como selvagens e ferozes (conceitos que também não são próprios da época), precisassem a cada instante olhar o relógio. 1. Depois de oferecer aguardente aos índios e um espelho pequeno “ao Maioral”, este os convidou ir à sua aldeia. Ali chegando, os índios “vêm saltando e nos receberam. Reconhecemos nossos relógios, estava a chegar o meio-dia.” (:352). 2. Depois os índios foram pescar para os “companheiros”, que ficaram pasmados de ver o tamanho dos peixes. Quiseram, então, conhecer “o grande mar d’água doce”, isto é, a lagoa, onde tinham sido pescados. Depois de tudo observar, voltaram ao “abarracamento”: “Vimos nossos relógios, eram seis horas da tarde” (:353); 3. Num outro dia, caminhando se aproximaram da marinha: “Reconhecemos nossos relógios, estava a chegar meio-dia...” (:354).

É muito pouco provável que no século XVII, bandeirantes e sertanistas necessitassem a cada momento “reconhecer o relógio” para saber as horas, como é pouco provável que tivessem alguma necessidade de sabê-las quantitativamente. As necessidades de conhecimento de horários eram muito limitadas e dispensavam precisão, como era próprio de uma sociedade ainda dominada pelo tempo cósmico e natural e da qual estavam muito longe as concepções próprias do predomínio do tempo linear e quantitativo representado pelo relógio. Nada que a leitura da posição do sol não resolvesse, como faziam e ainda fazem as nossas populações sertanejas. Sobretudo, inventários e testamentos feitos no sertão não deixariam de mencionar relógios, se eles existissem, pois normalmente todos os bens do falecido eram arrolados e leiloados ali

mesmo. Os muitos documentos que conheço, desse tipo, porém, não fazem a menor referência a relógios. Portanto, aquele sertanista de relógio em punho era mais uma figura urbana do Rio de Janeiro do século XIX que um fazendeiro, um senhor de engenho ou um caçador de índios do século XVII em atividade na mata e no interior do país.

Só mesmo essa figura urbana do século XIX para chamar os habitantes do povoado de Macaé de “macaeenses” (:350) e falar em “cidade de Cabo Frio”, que era então um povoado. Nessa época havia duas localidades com o *status* de cidade na Colônia: Salvador e Rio de Janeiro. Além do mais, dizia o autor, preocupado com o modo de ocupar suas terras, que os Goitacá mais ferozes “costeavam pelo norte do rio Paraíba até as cordilheiras das minas do ouro” (:348), isto é, das Minas Gerais, que *ainda não eram conhecidas* naquelas primeiras décadas do século XVII, pois só foram descobertas no final do século!

A esses enganos todos outros mais poderiam ser agregados, traindo no memorial do falso Maldonado, pretensamente do século XVII, a mentalidade e as concepções do século XIX. Mas, o que já foi indicado é suficiente para datar o documento.

Finalmente, é possível indicar uma orientação geral de sentido na elaboração da *Descrição*. Ela aparece no obsessivo empenho de dar nomes aos acidentes naturais, especialmente lagoas e rios, quando no século XVII, a menos que houvesse uma razão religiosa forte, no geral os acidentes naturais permaneciam com suas designações indígenas. A referência geral das designações toponímicas dessa sesmaria é a que já aparece na informação de Frei Gaspar: “...tinha dado por Sesmaria a terra existente além do Cabo de S. Tomé entre os rios Macaé e Iguaçu...” (:68). É o prudente ponto de partida do autor do memorial (:348).

A atenção aos detalhes toponímicos foi preocupação cartorial que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XIX. O autor esclarece a razão desse empenho: “Já temos dado apelido a outros lugares, é necessário ir dando a outros também, pois estamos em um país

inculto, que está em uma escuridade, é necessário que nós lhe demos a luz da aurora, para os nossos vindouros e para sua civilização”, teria dito Antonio Pinto. Ao que retruca o Sr. Castilho: “Não diz mal, é justo, pois nós somos os primeiros possuidores e povoadores...” (: 364), que na verdade estava falando claramente ao tabelião de cartório e ao juiz que 250 anos depois poderia ler e julgar as pretensões territoriais de “seus” herdeiros, como já adivinhava o preclaro escriba, antes que o direito de propriedade envolvido nessa preocupação já estivesse formulado, escrito e decretado. O que fica muito claro páginas adiante, quando ele insiste: “D’ esta maneira ficamos todos com as nossas propriedades divididas, debaixo de boa harmonia, e outro tanto desejamos que aconteça aos nossos herdeiros. Por esta e por outras razões é que fizemos esta descrição, para servir de memória aos nossos vindouros, justamente para o que possa acontecer no futuro” (:366).

Essa era uma preocupação inteiramente descabida em 1630. Mas, passou a ser preocupação necessária a partir de 1850. No século XVII a preocupação não era com demarcações precisas de terrenos. Normalmente se indicava um rio ou caminho de referência e as confrontações, geralmente vizinhos. A despreocupação com a precisão ia além: quem fazia a concessão e, mesmo quem pedia, indicava que se acaso as terras já estivessem dadas ou se aparecesse alguém com direitos sobre elas, a mesma área concedida seria compensada mais adiante, em outro lugar, onde estivesse livre. O critério era antes o de terras que pudessem ser roçadas para plantio e sua identificação se dava simplesmente indicando onde havia mata, sinal de que não havia dono. Ou campos, que estando desertos, isto é, sem gado, podiam ser ocupados ou usados por quem deles precisasse.

Do mesmo modo, a preocupação com os *direitos de propriedade dos herdeiros* era descabida no século XVII. A lei e o costume estabeleciam acima de qualquer dúvida quais eram os direitos de cada um e quem tinha e quem não tinha direitos. Além disso, o testamento era obrigatório e nele o testador acrescentava nomes aos dos herdeiros

legais para deixar-lhes algum legado ou assegurar-lhes benefícios no inventário, especialmente em relação àqueles que não tinham direitos nem podiam herdar, como era o caso dos então chamados bastardos, os filhos de branco e índia.

A história tem um final. Maldonado e seus “companheiros” expulsaram das campinas e aldearam os índios Goitacá, que eram, segundo ele, pacíficos, e não ferozes como então se dizia. Mais que pacíficos, servis. O “Maioral” revelou-se um verdadeiro mordomo europeu no modo solícito como atendeu e serviu os cavalheiros. Dividiram e demarcaram seus quinhões de terra exatamente como “sabiam” que se faria no século XIX. Trouxeram gado e o espalharam pelos currais.

Além disso o autor, o também falso Maldonado, tratou de fazer ajustes na novela para assegurar que o desfecho esperado para o século XIX seria de acordo com o planejado. De início, morre um dos irmãos Correa. Depois, João de Castilho Pinto vendeu seu quinhão ao Sr. Riscado (o que é estranhíssimo, pois era ele sogro de Maldonado, casado em segundas núpcias com sua filha Bárbara Pinto). Castilho e Gonçalo Correa decidem ir viver na costa leste. Este deixou seu quinhão para o irmão Duarte e os sobrinhos, filhos do finado Manoel Corrêa. Maldonado associou-se aos senhores Barcelos e Monteiro para criar gado em suas terras. Pouco adiante, morre Duarte. E depois morre também Miguel Riscado (:387). Em 1647, o general Salvador Corrêa de Sá, que já havia sido governador, chega ao Rio de Janeiro. Este manda chamar Maldonado e Antonio Pinto, aos quais cobre de lisonjas. Depois constata que dos sete sesmeiros originais restam só os dois. Como uns índios haviam matado uma novilha de um dos currais, força a interpretação de que os índios eram ferozes e de que os fazendeiros precisavam de proteção. Força os dois a fazerem com ele um contrato em que a antiga sesmaria é redividida em doze quinhões para que entrassem na sociedade o provincial da Companhia de Jesus, o abade de São Bento, o prior do Carmo, ele próprio, Salvador Corrêa de Sá, e outros. O antigo genro de um ouvidor de capitania, ele próprio juiz ordinário da Câmara do Rio de Janeiro, aceita como um cordeiro ingênuo

e indefeso a espoliação que lhe é imposta.

Frei Gaspar nos conta uma outra história: os Goitacá foram exterminados, o domínio e a propriedade das terras da Capitania de São Tomé, constituída dos Campos dos Goitacazes, se conservaram por muitos anos nos sucessores de Pedro de Góis. O rei Dom Pedro II as doou ao Visconde de Asseca, descendente de Salvador de Sá. Na época em que Frei Gaspar escrevia, no fim do século XVIII, por ajuste do visconde e do rei, a capitania voltara a pertencer à Coroa (:68).

A intenção do autor da *Descrição*, porém, não fora narrar a verdade histórica do que acontecera nos Campos dos Goitacazes. A trama toda era para indicar dois nomes, Antonio Pinto e Miguel Aires Maldonado (e, mais uma vez, por que não João de Castilho Pinto, sogro de Maldonado?), ou, mais provavelmente um, o deste último, como únicos remanescentes ou único dos sete companheiros supostamente envolvidos no início da história. Antonio Pinto Pereira, na *Descrição*, morre em 1655 sem fazer escritura. Maldonado subsiste como narrador da história de seus direitos sobre as terras dos Goitacá e ao mesmo tempo narrador do suposto esbulho imposto por Salvador Correa de Sá.

Para que o documento surtisse o desejado efeito de assegurar os direitos dos supostos herdeiros na segunda metade do século XIX era necessário que, se houvesse verificação judicial, algumas das referências do documento fossem confirmadas por algum documento autêntico existente nos cartórios ou nos arquivos judiciais.

Esse é um requisito de um processo de grilagem. Um tabelião transcreveu o documento em 1853, três anos depois da Lei de Terras e um ano antes do Registro Paroquial das terras havidas a qualquer título, base da legitimação das terras havidas antes dessa lei. Esse documento, devidamente registrado, asseguraria direitos sobre vastas extensões de terras dos extintos índios Goitacá a quem fosse habilitado como sucessor dos sesmeiros iniciais. Esse alguém era o próprio autor do documento ou a pessoa que eventualmente pagara o escriba do falso

memorial. Esse alguém disputaria com o governo, que recomprara a antiga Capitania de São Tomé, os direitos sobre aquelas terras. Para evitar verificações e diligências, em caso de contestação judicial, a própria *Descrição* apaga o rastro do delito. O documento registrado em 1853 no cartório de São João da Barra, teria sido por sua vez objeto de traslado no cartório de Cabo Frio, em 1772, reconhecido por curiosidade do escrivão em “uma queima que se fez de alguns livros antigos e vários outros papéis desta Câmara, por estarem de todo comidos de bichos” (: 399), nos quais o memorial teria sido transcrito em 1664. Tudo se encaixa. O memorial é um típico documento de grilagem de terras, forjado e falso.

Notas

- 1 Professor Associado do Depto. de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. *Fellow* de Trinity Hall e Professor Titular da Cátedra Simón Bolívar da Universidade de Cambridge, Inglaterra (1993/94).
- 2 Pode ser útil ao leitor a informação de que eu já havia escrito o essencial destes comentários, quando ainda intrigado pela falta das anunciadas notas de Capistrano de Abreu decidi dar uma busca mais demorada na coleção da *Revista do Instituto*. No volume de 1923 encontrei extenso trabalho de José Vieira Fazenda, falecido em 1917, que confirma minha intuição inicial. Movido pela mesma curiosidade, menciona ter interpelado o grande historiador a esse respeito. Capistrano disse-lhe, então, que não escrevera as notas porque a *Descrição* “parecia ser documento suspeito e pouco digno de confiança” (grifo meu). Vieira Fazenda, por seu lado, faz amplo confronto do documento “com a História”, para concluir que se trata de “acervo de incongruências e disparates históricos” (Vieira Fazenda, 1927:405-18). Minha própria conclusão é a de que o documento é inteiramente falso, “plantado” primeiramente no cartório de São João da Barra (RJ) e depois na própria *Revista do Instituto*.

- 3 O livro recente do historiador John Manuel Monteiro, sobre a escravidão indígena em São Paulo, a quem escrevi alertando para a possibilidade de que o documento, por ele citado, fosse falso, motivou-me a escrever estas notas. Elas podem ser úteis a outros pesquisadores. John Monteiro, em seu livro extremamente bem cuidado e fundamental, *Negros da terra (índios e bandeirantes nas origens de São Paulo)*, recorreu à *Descrição* e a citou no texto e em rodapé (Monteiro, 1995:63 e 235).
- 4 grifo meu, JSM.
- 5 grifos meus, JSM.

Bibliografia

INVENTÁRIOS E TESTAMENTOS

- 1920 Archivo do Estado de São Paulo, São Paulo, Vol. I, (17/4/1600), Typographia Piratininga.

JOHNSON, DOM M.

- 1977 “Treslado da doaçam, q’ fez Miguel Ayres Maldonado ao Mostro. de S. Bento desta Cide. das terras de S. Bernardo”, *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade de São Paulo*. São Paulo, Coleção da Revista de História.

MADRE DE DEUS, FREI G.

- 1975 *Memórias para a história da capitania de São Vicente*, São Paulo/Belo Horizonte, EdUSP/Itatiaia.

MALDONADO, CAP. M.A. & PINTO, CAP. J.C.

- 1893 “Descrição que faz o Capitão Miguel Ayres Maldonado e o Capitão José de Castilho Pinto e seus companheiros dos trabalhos e fadigas de suas vidas, que tiveram nas conquistas da capitania do Rio de Janeiro e São Vicente, com a gentilidade e com os piratas n’esta costa”. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo LVI, Parte I:345-400, Companhia Typographica do Brazil.

MARQUES, M.E.A.

1952 *Apontamentos históricos, geográficos, biográficos, estatísticos e noticiosos da província de São Paulo*, São Paulo, tomo II, Livraria Martins Editora.

MONTEIRO, J.M.

1995 *Negros da Terra - Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Cia. das Letras.

MOURA, A. DE

1936 “Os povoadores de Piratininga”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, Ano III, Vol. XXV, julho.

SANT’ANNA, N.

1953 *Metrópole (Histórias da cidade de São Paulo, também chamada São Paulo de Piratininga e São Paulo do Campo em tempos de El-Rei, o Cardeal Dom Henrique, da Dinastia de Avis)*, São Paulo, Vol. III, Departamento de Cultura.

TAUNAY, A.D’E.

s/d *História das bandeiras paulistas*, São Paulo, Tomo I, Edições Melhoramentos.

TOMBOS DAS CARTAS DE SESMARIAS DO RIO DE JANEIRO

1967 “Tombo das cartas das sesmarias de terras, chãos e águas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, dadas por Martim de Sá, capitão e governador da dita cidade, 1602-1605”. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

VIEIRA FAZENDA, J.

1927 “Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro”, *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 93, vol.147 (1923), Imprensa Nacional.

ABSTRACT: In 1893, the *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* (Journal of the Brazilian Historical and Geographical Institute) published a document about the conquest occurred in the 17th century of the lands of the Goitacá indians, also known as “Campos dos Goitacazes”. In spite of the suspicions concerning its origins, which have been used by historians and anthropologists thereafter as a reliable source of information. If authentic, this document could be of deep interest to ethnohistorians and researches of the History of the Indian people. This article points out some inconsistencies between the style used in the document and the documentary style typical for that period; and, similarly, incongruities between some historical data contained in it, as compared to those obtained from reliable sources. In conclusion, the author argues that the document at issue is in fact a fake from the 19th century, the characteristics of which suggest a document forged for the purpose of land squatting.

KEY-WORDS: Goitacá indians, territory, history of the indigenous people.

Aceito para publicação em abril de 1996.

Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão: os Bororo entre o século XIX e o século XX ¹

Chiara Vangelista²
Università degli Studi di Torino

RESUMO: Este artigo trata da dimensão étnica e interétnica da fronteira mato-grossense no período que se estende da segunda metade do século XIX ao início do século XX. A região corresponde ao território tradicional Bororo e a análise busca focalizar uma situação de fronteira onde as estratégias tribais interagem com o projeto de consolidação territorial e cultural da fronteira nacional, que tem nos salesianos um de seus agentes principais.

PALAVRAS-CHAVE: expansão, índios Bororo, missões católicas.

Introdução

O Mato Grosso constituiu, até meados deste século, a expressão mais duradoura da fronteira brasileira. No curso da História do país, tornou-se teatro de ondas sucessivas de ocupação e exploração de seu

território. Entre o fim do século XVII e o início do século XVIII, os bandeirantes exploraram sua parte ocidental e chegaram à numerosa população autóctone, reduzindo-a à escravidão para seu próprio uso ou para venda no mercado litorâneo de mão-de-obra. Sobretudo, descobriram as minas de ouro de Cuiabá, iniciando uma importante fase de ocupação da parte mais ocidental dos domínios portugueses (Correa, 1924-1926; Magalhães, 1915; Ricardo, 1940; d'Escragnolle, Taunay, 1975; Morse, 1967).

No começo do século XIX tem início a abertura de uma outra fronteira mato-grossense, sem dúvida menos vistosa que a do século anterior, mas igualmente importante para a ocupação do território: provenientes da província de Minas Gerais, alguns grupos familiares (tratava-se de migração causada por tensões políticas locais) penetraram na região sudeste da província, abrindo-a à pecuária extensiva. Com o fim do século XIX e o início do século XX intensificou-se a ocupação de Mato Grosso oriental, graças sobretudo a projetos federais e estaduais orientados para abrir novas vias de comunicação entre os limites orientais do Estado e a capital, Rio de Janeiro. Na região compreendida entre o rio Araguaia, a cidade de Cuiabá e o rio São Lourenço, nos poucos decênios entre os dois séculos, foi aberta a estrada que ligava Cuiabá ao Estado de Goiás, instalada a linha telegráfica, construída a ferrovia. Com o início do século, e sobretudo a partir dos anos 30, reaparecem na região os garimpeiros, dedicados à extração de pedras preciosas em pequena escala³.

Finalmente, nos anos 40, Mato Grosso foi o principal destinatário de uma campanha do regime populista de Getúlio Vargas denominada *Marcha para o Oeste*, com a qual se pretendia abrir uma nova fronteira: econômica, política, social, mas sobretudo ideológica. Embora do ponto de vista propagandístico a *Marcha para o Oeste* abrangesse toda a região mais ocidental, de fato coincidia com a ocupação extensiva – e definitiva – da parte mais meridional do Mato Grosso por companhias argentinas e paulistas (Lenharo, 1896; Vangelista, 1992⁴).

Se no estudo da fronteira mato-grossense são privilegiados os resultados a longo prazo – isto é, a atual integração política, administrativa e econômica da região e o isolamento das populações indígenas sobreviventes –, há também a tentação de atribuir ao conjunto das diversas frentes de ocupação antes citadas um ritmo unitário e linear. A frente de expansão mato-grossense, em suas diversas formas, tem sido, no entanto, um fenômeno dilatado no tempo, inscrito em processos históricos distintos, que envolveram, em cada momento, diferentes áreas geográficas. As razões do caráter particularmente descontínuo dessa frente de expansão, no tempo e no espaço, não devem ser buscadas exclusivamente nas estratégias econômicas locais ou nacionais e nos diferentes graus de acesso oferecidos pela morfologia do território. Um componente igualmente importante na história dessa frente de expansão é a presença de numerosas etnias autóctones, bem definidas territorialmente: suas características e as relações instauradas entre elas e os novos ocupantes do território definiram, ao menos num período breve, os tempos e as formas da frente de expansão.

As páginas seguintes são dedicadas a essa dimensão – étnica e inter-étnica – da frente de expansão mato-grossense, da qual analiso uma fase específica. O período é o compreendido entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX; e a área considerada é aquela – antes citada – que se estende a leste da cidade de Cuiabá e que é, de modo geral, delimitada pelos rios Araguaia (no limite com o Estado de Goiás), das Mortes (ao norte) e São Lourenço (ao sul). Esse vasto território era considerado, naquela época, uma região: menos por sua uniformidade física ou econômica, que pela unidade cultural. Ele constituía de fato o território étnico dos Bororo Orientais (*Orari Mógodóge*)⁵, uma das três grandes famílias do povo Bororo.

A realização do projeto de atravessar o sertão entre Cuiabá e o limite com Goiás, de instituir um sistema estável de comunicações, de ocupá-lo com fazendas agrícolas e pecuárias, foi favorecida pela província e, depois, pelo governo federal. Era um projeto que exigia an-

tes de tudo a neutralização dos Bororo, que freqüentemente atacavam os viajantes que percorriam a velha estrada de Goiás e os habitantes dos poucos ranchos espalhados pela zona. Do início do século até 1880, as agressões dos Bororo Orientais (que naquele período eram comumente chamados de Coroado) foram combatidas por expedições punitivas organizadas pelo governo provincial⁶.

A partir dos anos 80, o projeto provincial e estadual se torna mais complexo e se orienta para o reagrupamento dos Bororo, tendo como consequência o esvaziamento do território e a instauração de uma convivência pacífica: as colônias militares no rio São Lourenço tornam-se, a partir de 1886, sob direção de Duarte, núcleos de reunião dos Bororo. A partir de 1890 a construção da linha telegráfica Goiás-Cuiabá, graças à iniciativa do futuro general Rondon, se transforma em uma obra de defesa dos Bororo das agressões dos brasileiros (Aorta Barbosa, 1947; Viveiros, 1958)⁷. Às ações dos militares das colônias e da linha telegráfica agrega-se, a partir de 1895, a obra de sacerdotes missionários católicos, os salesianos⁸. Estes, no início, começaram a participar das colônias militares Teresa Cristina, no rio São Lourenço (1895); depois, em 1902, fundaram uma colônia missionária, a Sagrado Coração, nas barrancas do rio Barreiro, um pouco ao sul do rio das Mortes, com finalidades exclusivamente religiosas. A partir de então, a aldeia bororo, em cujo território os salesianos haviam edificado a sua missão, se viu diante da necessidade de interpretar as propostas dos sacerdotes católicos e de decidir a política a ser adotada em face dos recém-chegados. Nos próximos parágrafos serão ilustrados, em suas linhas fundamentais, o processo de decisão desenvolvido no interior da aldeia, a aliança com os salesianos e a transformação espacial da aldeia tradicional bororo. Em suma, trata-se da microanálise de uma específica situação de frente de expansão, na qual as estratégias tribais interagem com o projeto de consolidação territorial e cultural da fronteira nacional.

O artigo é uma exposição sintética dos resultados de uma pesquisa efetuada nos documentos do Arquivo Histórico Salesiano (Roma), no *Bollettino Salesiano*, nos relatórios dos contemporâneos, nos Relatórios da província e do Estado do Mato Grosso, e nos dados reunidos na *Enciclopédia Bororo*⁹.

1. Os Bororo

Entre o fim do século XVII e o início do XVIII – no período da conquista do Mato Grosso por parte dos Bandeirantes –, os Bororo ocupavam uma vasta região, que se estendia da atual Bolívia oriental, a oeste, até o rio Araguaia, a leste, e chegava, no sul, ao rio Coxim e ao Pantanal. A colonização portuguesa e, secundariamente, a demarcação dos limites entre os domínios espanhóis e os domínios lusitanos fragmentaram os Bororo em três grandes grupos, que logo não tiveram nenhuma relação entre si: os Cabações e os Bororo da Campanha, ao longo da fronteira com a Bolívia, reduzidos em aldeamentos a partir de 1840, e os Coroados, no oriente, que cobriam o território entre o São Lourenço e o Araguaia¹⁰.

No final do século XIX, os Bororo orientais confinavam a nordeste – além do rio das Mortes – com os Kayapó (que, porém, estavam se retirando para o norte) e com os Xavante. Os limites com os Pareci, a noroeste, estavam bloqueados pela ocupação brasileira. As relações com os outros dois ramos da família estavam definitivamente interrompidas após a aliança destes com os portugueses. As guerras com os Guató e as prováveis relações com os descendentes dos Guaikurú – a oeste e ao sul – tinham sido interrompidas pelo tráfego dos vapores no rio Paraná (Kolsowsky, 1985b). Os Bororo Orientais, portanto, no início do processo de definitiva ocupação de seu território, habitavam uma região suficientemente vasta, mas na mesma época estavam en-

cravados entre as áreas ocupadas pelos brasileiros e os territórios tribais dos Xavante, seus inimigos tradicionais. É a partir de então que os Bororo Orientais são objeto de descrições e de estudos que permitem um bom conhecimento de sua sociedade. A bibliografia fundamental sobre o assunto é constituída das comunicações de Wachneltd (1864), de Von den Steinen (1940), de Cook (1907); dos estudos do missionário salesiano Colbacchini (1925) – enriquecidos em seguida pelas pesquisas de Albisetti e Venturelli –, de Lévi-Strauss (1936), de Baldus (1937), de Mussolini (1979), de Montenegro (1963), de Crocker (1985), de Viertler (1976 e 1991), de Caiuby Novaes (1983).

Este não é o lugar para uma análise, ainda que sumária, da sociedade bororo. É, no entanto, necessário recordar, com apoio nos estudos citados anteriormente, os aspectos do mundo bororo que são indispensáveis para explicar, em suas linhas fundamentais, a dinâmica do contato com os missionários católicos.

O núcleo da vida social dos Bororo é constituído pela aldeia de desenho circular, organizada do modo descrito por Colbacchini: as casas clânicas, matrilocais, dispostas ao redor da casa central dos homens. A aldeia é dividida idealmente por um diâmetro na direção leste-oeste, que separa as duas metades exogâmicas: os *Ecerae*, ao norte, e os *Tugarege*, ao sul. Uma ulterior linha norte-sul distinguia os *Cobugiúge* (“os de cima”), os *Boiadaddauge* e os *Baiamannagegeu* (“os medianos”) e os *Cabegiúge* (“os de baixo”)¹¹.

Segundo a maioria dos autores citados (excluindo Waehneltd, Von den Steinen e Cook), a estrutura da aldeia constitui, para os Bororo, um verdadeiro mapa do comportamento social. A posição – invariável – das casas dos clãs exprime as relações de parentesco e as opções matrimoniais; evidencia a dialética entre espaço feminino – a casa clânica – e o espaço masculino – a cabana central; favorece a imediata inserção dos Bororo visitantes, provenientes de outras aldeias. O nome que cada Bororo recebe ao nascimento, específico do clã da mãe, dá, enfim, a cada indivíduo uma colocação espacial precisa¹².

O território ao redor da aldeia apresentava poucos traços evidentes de transformações feitas pelo homem. Os Bororo praticavam, antes do contato com os brancos, um rudimentar cultivo de milho, algodão e urucum. Apesar das ulteriores pressões para transformá-los em agricultores, os Bororo sempre apresentaram forte resistência a qualquer intensificação de sua modesta atividade agrícola¹³. A vida da aldeia era de fato dedicada à caça e à pesca – praticadas pelos homens – e à coleta de frutos, larvas e mel silvestre – praticada sobretudo pelas mulheres.

A aldeia permanente é abandonada por breves períodos por pequenos grupos, para a caça ritual ou para as visitas; durante a longa estação de caça, porém, se deslocam grupos numerosos compostos de adultos e crianças, que, nos acampamentos temporários, reproduzem em escala menor o mesmo desenho da aldeia permanente.

A aldeia, assim organizada, é uma estrutura aberta, capaz de variar consideravelmente sua população: não só os grupos de Bororo “em visita” ou chegados para alguma cerimônia importante encontram por muitos meses a sua legítima posição, mas algumas aldeias, por razões internas ou externas, podem desagregar-se e juntar-se a outras. Esta última prática tornou-se freqüente no período aqui considerado, seja devido ao avanço da frente de expansão sobre o território tribal, seja devido à diminuição da população bororo¹⁴.

Apesar da mobilidade territorial e da freqüente composição e recomposição das aldeias, cada grupo local exercita uma espécie de jurisdição privilegiada sobre as pessoas e as coisas que se estabelecem na porção do território tribal que ocupa. A colônia salesiana Sagrado Coração foi erigida na localidade Tachos, na barranca meridional do rio Barreiro, no território da aldeia bororo que naquele momento estava sob direção de Meriri Otoduia – mais conhecido na literatura posterior sobre os Bororo como Uke Iwagu-uo – do clã dos Páiwoe, metade Tugarege (Albisetti e Venturelli, 1969:II - 1239). De acordo com a tradição, Meriri Okwoda, do mesmo clã de Uke Iwagu-uo e sucessor designado do cacique (*Id. ibid.*), viu os salesianos pela pri-

meira vez nos primeiros meses de 1902. Desde então, o conjunto da aldeia, e nela o clã dos Páiwoe, teve o ônus e também o privilégio de decidir a sorte dos salesianos e estabelecer a modalidade do contato.

2. Política indígena: a aldeia de Uke Iwagu-uo

A primeira visita de um grupo Bororo à colônia missionária ocorreu a 8 de agosto de 1902 (*Missioni Salesiani*, s.d.:27; Cojazzi, 1932:108). Os protagonistas do encontro foram Meriri Okwoda, confidente e sucessor designado do cacique Uke Iwagu-uo, e o padre Giovanni Balzola, missionário salesiano, nascido no Piemonte, na Itália setentrional, que fora nomeado responsável pela missão do Sagrado Coração e que, em 1895, guiara o primeiro grupo de salesianos na obra de catequese dos Bororo recolhidos à colônia militar Teresa Cristina (Estado de Mato Grosso, 1896; *Missioni Salesiani*, s.d.:11; Cojazzi, 1932:34).

Não se tratava do primeiro encontro daquele grupo com os salesianos. Pode-se supor que o mesmo Meriri Okwoda (que naquele tempo estava com uns 50 anos) tivera encontros com o padre Balzola alguns anos antes (Cojazzi, 1932:117). De fato, é provável que ao menos uma parte da aldeia tivesse passado um certo tempo na colônia Teresa Cristina antes de abandoná-la e dirigir-se para o rio das Mortes.

Mas não eram apenas esses os precedentes do encontro que entrou na história das missões salesianas na América Latina. Aquele era, de fato, o primeiro resultado visível de um longo debate interno na aldeia, iniciado sete meses antes, em janeiro do mesmo ano, quando os salesianos haviam fundado a sua missão, e que estaria concluído dez meses depois, em junho de 1903, quando Uke Iwagu-uo e os seus se estabeleceram na missão salesiana.

Trata-se de dezessete meses (de 18 de janeiro de 1902 a 16 de junho de 1903) que podem ser reconstruídos, com a devida prudência, com base num texto datilografado de Antonio Colbacchini, mantido

no Arquivo Histórico Salesiano de Roma, decorrente do testemunho que deu ao missionário o mesmo Meriri Okwoda, aí por 1917, após a morte de Uke Iwagu-uo¹⁵. De acordo com esse escrito, que tem um caráter divulgativo, mas que dá a entender um profundo conhecimento da sociedade e dos costumes bororo, é possível reconstruir o intenso debate que se desencadeou na aldeia, exacerbado por sinais premonitórios (visões, meteoritos etc.), por profecias do xamã, e marcado por numerosas expedições exploratórias à missão.

Com base nesse documento, podemos afirmar que em pouco tempo se formaram na aldeia duas facções opostas: o grupo do cacique e dos seus, que tinha uma posição pró-diálogo em relação aos missionários, e a facção liderada por Jirie Ekureu (metade Tugarege, clã Iwagúdu-dóge), apresentado como o mais temível opositor do cacique e dos salesianos, o qual propunha a eliminação da missão e dos missionários¹⁶. Apesar da pouca atenção que lhe deu Colbacchini, percebe-se a existência de uma forte “maioria silenciosa”, que queria evitar qualquer relacionamento com os missionários e, se necessário, se transferir para um lugar mais seguro.

A posição de Uke Iwagu-uo, apesar das repetidas afirmações dos salesianos, não era particularmente nova. As relações de boa vizinhança, a aceitação de presentes, a prestação de pequenos serviços e as longas visitas periódicas eram parte de um hábito desenvolvido no relacionamento com os soldados das colônias militares do São Lourenço: Uke Iwagu-uo, afirma Colbacchini, distinguira-se pela generosidade com a qual distribuía aos seus os presentes recebidos dos soldados de Duarte (Colbacchini, 1925:170).

Jirie Ekureu, um guerreiro que havia guiado seu grupo em ferozes ataques aos colonos brasileiros, via nos salesianos extremo perigo para o território tribal e se propôs, sem êxito, a ser o chefe da aldeia no lugar de Uke Iwagu-uo, para poder desencadear o ataque decisivo contra os sacerdotes católicos.

Nenhuma das duas facções conseguiu convencer a maioria da aldeia, e as divisões internas, também alimentadas por velhas tensões, foram resolvidas com a sua divisão em três grupos: o primeiro a partir foi Uke Iwagu-uo, que se dirigiu com os seus – cerca de 150 pessoas – para os afluentes da margem esquerda do rio das Mortes, na direção do território xavante. Em seguida, foi embora Jirie Ekureu, que partiu para o norte. O restante da aldeia – que era a maioria – permaneceu no mesmo lugar durante algum tempo e então se uniu a uma outra aldeia bororo, na região do alto Araguaia (Colbacchini, 1927:118-9).

Convém notar que essa separação não foi dramática como se poderia supor. Considerando os movimentos de desagregação e de agregação das aldeias bororo e, de modo geral, as características das sociedades segmentárias, a divisão territorial dos componentes da aldeia, embora gerada por tensões internas, não significou, para seus protagonistas, uma fratura irreparável e precursora de lutas intestinas. Além disso, Uke Iwagu-uo e Meriri Okwoda não pertenciam ao clã dos chefes (o clã dos Baádo Jebáge Cobugiwúge e dos Baádo Jebáge Cebugiwúge, ambos da metade Ecerae), mas haviam sido designados por seus “dotes naturais e pela bondade com que guiavam seus súditos” (Albisetti e Venturelli II:239)¹⁷. É provável que também este desvio das regras tribais tenha facilitado uma divisão da aldeia, a qual, em sua maioria, podia interpretar as propostas de Uke Iwagu-uo como expressões dos interesses específicos do clã dos Paiwoe.

As duas facções opostas entre si, que se afastaram da aldeia, pertenciam à metade Tugarege; em consequência, os membros remanescentes da aldeia, na maior parte Ecerae, logo se encontraram diante da necessidade de agregar-se a uma outra aldeia bororo, de modo a equilibrar o esvaziamento da outra metade exogâmica¹⁸.

A atenção das fontes salesianas é dirigida essencialmente ao grupo de Uke Iwagu-uo, protagonista da primeira aliança dos Bororo com os missionários. A migração para o norte havia levado Uke Iwagu-uo e os seus perigosamente às vizinhanças do território Xavante, povo

guerreiro que até então havia conseguido evitar o contato com a frente de expansão. O grupo de Uke Iwagu-uo, tendo avançado excessivamente para o norte em suas expedições de caça, foi atacado e posto em fuga pelos Xavante (Colbacchini, 1927:120-2). Foi somente depois dessa derrota que Uke Iwagu-uo e Meriri Okwoda decidiram estabelecer-se na missão católica: entre 15 e 16 de junho de 1903 – cinco meses após a última visita do grupo à missão – chegaram a Sagrado Coração as 140 pessoas que formavam a facção de Uke Iwagu-uo (Colbacchini, s.d.:124-5).

O padre Colbacchini e, em geral, as fontes salesianas ressaltam, nesse episódio, a derrota dos Bororo por obra de seus inimigos tribais, identificando-a como a causa principal da rendição de Uke Iwagu-uo. Há, porém, um outro elemento importante: a busca de uma proteção segura contra os colonos brasileiros que organizavam expedições particulares (isto é, não-autorizadas pelo governo local) contra os Bororo. A entrada, em Sagrado Coração, de Jirie Ekureu – o grande adversário dos missionários –, ocorrida algum tempo depois da chegada de Uke Iwagu-uo, foi exatamente motivada pela busca de um lugar seguro, a salvo da vingança do colono Clarismundo, cuja família Jirie Ekureu havia massacrado (Albisetii e Venturelli, 1969:1221-2). Em pouco tempo, portanto, a metade Tugarege, ou grande parte dela, se viu na aldeia missionária, separada territorialmente da metade dos Ecerae.

Os acontecimentos que se seguiram iluminam o conjunto do projeto de Uke Iwagu-uo. Após a tomada de posse da nova aldeia, sancionada com uma grande e frutífera caça ritual, Uke Iwagu-uo e Meriri Okwoda enviaram imediatamente missões diplomáticas à outra metade da aldeia: dois pequenos grupos de guerreiros foram enviados à nova aldeia em que se encontravam os Ecerae. As visitas foram retribuídas, com solenidade e recíproca cortesia; mas os homens Ecerae pareciam inflexíveis em sua conduta: rejeitaram as propostas dos Tugarege e se mostraram irritados com a insistência dos missionários.

De acordo com os documentos salesianos, a aldeia se reuniu definitivamente na missão apenas depois de uma violenta epidemia de febre, em março de 1905, oito meses após a chegada de Uke Iwagu-uo (Colbacchini, s.d.:128-34).

Se, porém, confrontarmos as informações de duas diferentes fontes salesianas, o testemunho recolhido por Colbacchini e o dicionário dos nomes bororo (Albisetti e Venturelli, 1969:1171-269), chegaremos a uma conclusão substancialmente diversa daquela formulada naquela época pelos missionários: os nomes dos homens bororo que passaram a fazer parte da missão entre 1903 e 1905 são na grande maioria nomes tugarege. Apenas as crianças têm nomes ecerae, sendo filhos de homens tugarege e de mulheres ecerae. É possível, portanto, afirmar com uma certa segurança que toda a fase inicial de aproximação e de aliança com os salesianos foi posta em prática por membros da metade tugarege¹⁹.

A aliança com os salesianos levou, pois, à divisão territorial e política das duas metades exogâmicas da aldeia: os Tugarege, no interior da missão, que se adequaram, ao menos formalmente, às diretrizes dos salesianos; os Ecerae, no território tribal ainda livre, independentes e agregados a outra aldeia. Essa divisão territorial, no entanto, não significou uma profunda desestruturação da aldeia original. De fato, os Tugarege de Uke Iwagu-uo não romperam as relações com os outros Bororo. É provável que, sobretudo neste período inicial da missão, essas relações servissem sobretudo para respeitar as leis matrimoniais e para salvaguardar, desse modo, todo o universo simbólico de cada clã²⁰.

Embora possamos afirmar com uma certa segurança que a escolha de Uke Iwagu-uo não afetou profundamente a identidade étnica do grupo e que a divisão territorial das duas metades não conduziu a uma dramática ruptura interna, a análise mais especificamente política da aliança de Uke Iwagu-uo apresenta maior dificuldade de interpretação. Toda a história da aproximação dos Bororo com os salesianos – do modo como emerge das fontes missionárias – de um lado mostra que

Uke Iwagu-uo continuava a pensar como chefe de toda a aldeia e, de outro, leva a supor a existência de um outro líder no interior dos Ecerae, aos quais, de resto, pertenciam os dois clãs dos chefes legítimos.

Pode-se, portanto, supor que a aliança dos Tugarege com os salesianos, embora conservando a reprodução étnica e cultural dos Bororo orientais em seu conjunto, exprimia duas políticas diversas e abertamente contrapostas²¹.

Não creio que, no estado atual da pesquisa, se possa ter um esclarecimento definitivo da questão. Algumas informações fornecidas pelos salesianos poderiam, no entanto, abrir, neste sentido, um novo campo de investigação. De fato, o padre Balzola, por exemplo, lamenta a hemorragia de presentes que caracterizava cada visita dos Bororo independentes à missão: os Bororo da missão se despojavam literalmente de tudo quanto os sacerdotes lhes haviam dado – roupas, utensílios, alimentos, imagens religiosas – para depois pedir insistentemente aos missionários novos presentes, que substituíssem tudo que haviam oferecido a seus hóspedes, deixando a missão em permanente carência de bens (Cojazzi, 1932:140). A aliança dos Tugarege com os missionários produzia, portanto, uma grande circulação de bens entre os Bororo que se mantinham fora do projeto de catequese.

O resultado do projeto de Uke Iwagu-uo não era, pois, de pouca importância. A redução à missão de cerca de 200 Bororo Orientais²² havia produzido, em curto período, uma série importante de vantagens para os Bororo em seu conjunto, que, não nos esqueçamos, estavam iniciando a fase mais dramática de seu relacionamento com os brasileiros.

O bom início da catequese dava aos salesianos novas esperanças de êxito, justificava sua presença em Mato Grosso e reforçava sua posição de defensores dos índios, ao lado da Missão Rondon; os Bororo independentes dispunham de um lugar franco onde se refugiar e se lamentar da prepotência desencadeada pelos colonos que estavam ocupando suas terras; a missão era um centro fornecedor de bens alimenta-

res e de prestígio para todos os Bororo que tivessem relações com os Tugarege de Uke Iwagu-uo; para este último, enfim, a missão constituía uma aldeia segura permanente, ao abrigo dos assaltos de índios inimigos e de brasileiros, capaz de fornecer gêneros alimentícios abundantes, graças à ajuda externa e sobretudo aos cultivos organizados pelos salesianos.

O projeto salesiano, voltado para a conversão dos Bororo somente a longo prazo, não fechava, ao menos no curto prazo, a possibilidade de manter substancialmente inalterada a organização do conjunto do território tribal. Em outras palavras, a relação com os missionários não impedia a atividade normal de coleta por parte das mulheres e de caça por parte dos homens, nem as longas ausências devidas a expedições coletivas de caça nem, menos ainda, as visitas a outras aldeias.

Neste momento, porém, é arriscado supor a existência de um projeto étnico global de longo prazo, que previsse uma tal situação de equilíbrio; talvez seja mais realístico considerar esta situação como resultado da estratégia de Uke Iwagu-uo e de Meriri Okwoda, cuja aldeia se encontrava em uma área particularmente atingida pela nova ocupação.

Não obstante a capacidade de resposta e de adaptação dos Bororo Orientais à nova situação, a passagem do território livre para aquele ocupado pelos salesianos acarretava privações, compromissos e profundas tensões. A proposta dos salesianos constituía de fato um verdadeiro desafio à cultura bororo, e Uke Iwagu-uo teve sua confirmação desde a sua entrada na missão.

3. O projeto salesiano: a aldeia da missão

Depois da difícil experiência da colônia Teresa Cristina, onde o padre Balzola e os seus coadjutores defrontaram com a resistência dos Bororo ao trabalho agrícola e com os projetos do governo local, a colônia

do Sagrado Coração e aquelas fundadas posteriormente foram orientadas para a lenta conversão dos Bororo: um projeto mais de acordo com os princípios professados por Cândido Mariano da Silva Rondon, que atuava na mesma área e constituía o ponto de referência governamental sobre a questão indígena.

Enquanto, no caso da colônia militar Teresa Cristina, os salesianos haviam considerado o trabalho forçado um meio eficaz de conversão (*Bollettino Salesiano*, 1895:325-7)²³, nas missões, de que tinham a plena responsabilidade, identificaram na intervenção na cultura material e, ainda mais, na organização espacial o veículo menos coercitivo e mais adaptado para a aceitação da religião católica. Do mesmo modo que inumeráveis gerações de missionários antes deles, os salesianos atacaram acima de tudo a organização da aldeia permanente. Nos anais do *Bollettino Salesiano*, com frequência vem atribuído à forma circular do desenho da aldeia bororo um significado diabólico: o círculo, que tem no centro a casa dos homens e que contém o espaço ritual da tribo, é uma obra do Maligno, em aberta contraposição à estrutura quadrada ou retangular, dominada pelo templo católico e pelo oratório²⁴.

Essa contraposição simbólica exprimia sinteticamente a complexidade do projeto salesiano: destruir os clãs e o que consideravam promiscuidade – portanto, as casas clânicas – para fazer emergir a família nuclear – portanto, a casa unifamiliar dividida em quartos; desagregar, junto com a forma circular, as duas metades exogâmicas e as regras matrimoniais dos Bororo; derrubar, enfim, a casa dos homens, que constituía não só uma ameaça à família nuclear, mas representava, também, no imaginário dos missionários, o lugar do demônio, a antítese da capela da missão, o poder tribal (Vangelista, 1989).

Por essa razão, desde o começo a planta circular da aldeia foi banida do espaço da missão. O terreno destinado aos Bororo de Uke Iwagu-uo foi modificado de acordo com uma planta quadrada, formada de uma série de cabanas, divididas em cômodos, nas quais deveriam

ser distribuídos os casais com seus filhos²⁵. Graças às fotografias da época, podemos também notar que os lados do quadrado que foram edificados eram apenas três e que, próximo ao lado livre – em direção à floresta e não no centro do quadrado –, os Bororo poderiam construir a casa dos homens (Cojazzi, 1932:128-).

A nova aldeia de Uke Iwagu-uo, portanto, se encontrava no perímetro da missão, mas separada das casas dos religiosos e da capela, e era de forma quadrada.

Podemos afirmar que a nova aldeia, por seu desenho, constitui a expressão material do pacto feito entre a facção de Uke Iwagu-uo e os salesianos e também o modelo para as futuras conversões. As mudanças iniciais foram menos estruturais do que parece: a forma quadrada garantia a delimitação do espaço ritual indígena; a casa dos homens era mantida, ainda que em posição excêntrica; a distribuição das famílias nas várias casas escapava completamente ao controle dos salesianos.

Com a lenta afirmação dos rituais católicos, da escola de catecismo e de português, do trabalho agrícola, também o projeto de organização do espaço se tornou cada vez mais constringente. Foi construído um cemitério para os Bororo²⁶ – uma tentativa de reduzir o costume da sepultura tradicional – e, sobretudo, foi queimada a casa dos homens, imediatamente substituída por uma cruz. Este episódio, fundamental na história da missão, ocorreu em 1914, onze anos depois da entrada de Uke Iwagu-uo²⁷. A partir de então, as cartas dos sacerdotes publicadas no *Bollettino Salesiano* dão a impressão de que as missões – então havia três²⁸ – se encontravam numa situação consolidada, que só poderia melhorar. A doutrina católica vencera a sua batalha religiosa e cultural contra os ritos e os costumes indígenas e, ao mesmo tempo, os Bororo haviam sido salvos da destruição, em favor de uma futura provável integração na sociedade brasileira. Em 1932, o sacerdote Pietro Ghislandi descrevia o completo êxito na reorganização da aldeia bororo: a missão Meruri era constituída de uma rua, em

direção norte-sul, embelezada pelas casas dos convertidos e, culminando no espaço religioso: a igreja, o oratório, a escola, os laboratórios, as casas dos sacerdotes e das religiosas²⁹.

Claude Lévi-Strauss, que, no fim dos anos 30 fez sua primeira viagem aos Bororo, viu na nova organização do espaço cristão o mais notável resultado da catequese. De acordo com sua interpretação, os salesianos, destruindo a forma circular, haviam golpeado a sociedade bororo em seu cerne: privados de seu “mapa social”, os Bororo haviam esquecido – ou esqueceriam – o uso dos mecanismos reguladores da sociedade (Lévi-Strauss, 1962). Esse processo fora depois acelerado com a difusão da prestação de serviços e do trabalho assalariado nos campos da missão, ao longo da linha telegráfica e nas fazendas³⁰.

4. Persistências e transformações: a aldeia na missão

A tentativa de conversão e assimilação dos Bororo, descrita nas cartas dos salesianos, que foram publicadas no *Bollettino*, como um processo lento, mas irreversível, encontrou muita resistência e sofreu muitos retrocessos.

A instabilidade da população da missão foi o primeiro problema que os salesianos tiveram que enfrentar, sem muito êxito³¹. Nesse sentido, de fato, os Bororo usaram a missão como uma aldeia permanente, da qual ausentavam-se diariamente para a coleta e a pesca e, periodicamente, para as grandes expedições de caça, que esvaziavam a aldeia por longos meses. O projeto salesiano de conversão teve, portanto, pausas e desacelerações. Por ocasião da caça, de um funeral ou de outra cerimônia, os jovens abandonavam a escola, as mulheres deixavam os laboratórios artesanais, os homens abandonavam os campos que estavam cultivando com pouco entusiasmo. A aldeia indígena na missão se despovoava e os salesianos não podiam fazer mais do que

esperar, assumindo o fardo do trabalho no campo e do trato da pequena criação: seja para não interromper as atividades da missão, seja para assegurar os gêneros alimentícios necessários à própria sobrevivência³².

O abandono periódico da aldeia não representava, para os Bororo, apenas a continuidade normal da vida tribal, mas constituía uma forma de resistência à ação dos missionários. No regime da missão, de fato, as longas expedições de caça, das quais participavam homens e mulheres, adultos e crianças, eram ocasião de viver plenamente a vida da aldeia, livres das atividades e dos horários impostos pelos sacerdotes católicos. Nos acampamentos da floresta, os Bororo reconstruíam a planta circular da aldeia, reagrupavam-se abertamente em clãs, dedicavam-se a seus mortos, iniciavam os jovens nos ritos de passagem. Nesses acampamentos, mesmo na presença do missionário, recorriam à cura pelo xamã e à transformação ritual da caça em alimento, atividades que na missão deviam ser desenvolvidas com maior discreção³³.

Era evidente que, enquanto o território tribal dos Bororo não estivesse inteiramente ocupado pelos colonos brasileiros, os costumes cristãos da missão seriam mais a expressão formal de um pacto político que o sintoma de uma real subversão da vida tribal. Nesse sentido, nem mesmo a destruição da casa dos homens – o *baito* – configurou a vitória definitiva dos salesianos.

O ano de 1914 – ano da destruição do *baito* – pode ser indicado, no entanto, como o início de um período de empobrecimento da cultura tribal. Mais de dois lustros de atividade missionária haviam aberto a primeira brecha importante na sociedade bororo, graças ao conflito entre gerações. A paciente atividade dos salesianos começou a dar seus frutos, despertando menor atenção e, às vezes, o desprezo das novas gerações pela cultura dos pais (Cojazzi, 1932; Sonaglia, 1958).

O ataque mais importante, porém, foi desfechado pela frente de expansão. Não obstante os amplos espaços abertos que caracterizavam o horizonte da região, a fronteira naquela parte de Mato Grosso

estava se fechando. A consolidação da ocupação brasileira do território modificava substancialmente a mobilidade dos Bororo: não mais as expedições de caça, cujo botim resultava cada ano mais pobre, mas as prestações de serviços nas fazendas, com as conseqüências mais imediatas: a cachaça, um pouco de dinheiro, os casamentos mistos, a vida na cidade³⁴.

É a partir desse período, e sobretudo nos anos 20 e 30, que os salesianos das missões entre os Bororo devem enfrentar uma profunda crise interna. Enquanto puderam administrar as variáveis externas, controlando as relações entre Bororo e brasileiros, a vida na missão era o resultado de pequenas lutas diárias, combatidas com as lições de catecismo, os batismos, as comunhões, os casamentos religiosos, a imposição de horários e de trabalhos agrícolas, a difusão de alimentação não-submetida a regras tribais, o ensinamento de algum ofício. A intensificação das relações não-controladas entre os Bororo e os brasileiros, embora tivessem sido postas como o objetivo último de sua missão pelos salesianos, levou à exacerbação das tensões internas e à degradação física e moral dos Bororo. Enquanto o *Bollettino Salesiano* continuava a pintar um quadro predominantemente positivo e otimista das missões no Brasil, as cartas reservadas escritas à Casa Mãe, em Roma, mostram os sinais de uma profunda insatisfação e exprimem a intolerância em relação àqueles incômodos e incompreensíveis companheiros de estrada³⁵. A relação com os Bororo, segundo os salesianos, fora esvaziada dos conteúdos cristãos. Os Bororo desertavam do trabalho e preferiam o salário dos brasileiros. Para permanecer na missão e viver formalmente como cristãos, queriam ser mantidos pelos salesianos; isto é, queriam que não se interrompesse aquele fluxo de presentes que havia caracterizado a missão desde o começo.

A partir de 1918, a colônia missionária da Imaculada Conceição fora transferida para além da frente de ocupação territorial, longe da má influência dos brasileiros; o padre Antonio Colbacchini, o mais auto-

rizado missionário entre os Bororo, constatava, no final dos anos 20, a falência das missões entre os Bororo e propunha um outro projeto de catequese, mais ao norte, entre os Karajá³⁶, para ser conduzida de modo diferente e longe da ocupação brasileira. Não era necessário, no entanto, abandonar as colônias dos Bororo: ao menos uma colônia era necessária, seja como base para o pessoal salesiano, seja para evitar a dispersão dos Bororo. O padre Colbacchini, missionário de larga experiência e bom conhecedor da cultura bororo, constatava a crise que estava atravessando a missão entre os Bororo e identificava na franja extrema da frente de expansão, nos limites da influência do Estado e da ocupação econômica do território, o lugar por excelência de uma atividade missionária eficaz, a ser conduzida com outros grupos indígenas.

Conclusões

No movimento de ocupação do território dos Bororo Orientais, os salesianos, junto com os soldados das colônias e das estações do telégrafo, constituíram a vanguarda da frente de expansão e foram, ao mesmo tempo, os promotores de uma tentativa de assimilação pacífica à cultura nacional. As propostas dos governos local e federal – por intermédio dos militares – e dos salesianos não podiam ser ignoradas pelos Bororo que haviam escapado dos massacres do século XIX. O território tribal, de fato, estava submetido a graves pressões externas e os Bororo não mais podiam iniciar uma nova migração em direção ao oeste (onde estavam bloqueados por uma já concluída ocupação do território) ou em direção ao norte (onde viviam os Xavante).

As numerosas aldeias dos Bororo Orientais responderam autonomamente às diversas propostas dos militares e dos missionários. Considerando as características da sociedade bororo – e principalmente a capacidade de agregação e de desagregação das aldeias –, é provável

que o conjunto dos Bororo Orientais tenha podido avaliar e comparar as diversas propostas dos protagonistas institucionais da frente de expansão mato-grossense; é também provável que aqueles grupos que decidiram por um contato mais próximo com os recém-chegados estivessem fazendo uma escolha substancialmente territorial.

Além da peculiaridade de cada aliança, é possível identificar duas constantes na política bororo: a salvaguarda do uso do território e a circulação interna dos bens oferecidos sob a forma de presentes dos ocupantes de seu território.

A proposta dos salesianos, que era fundamentalmente cultural, deu origem a um processo de interação mais complexo em relação àquelas derivadas das propostas expressas pelos militares. Os missionários católicos tentaram desestruturar a aldeia permanente e minar o poder espiritual dos xamãs, respeitando, de outro lado, ao menos por breve período, a mobilidade territorial da aldeia e o prestígio dos chefes.

Para os Bororo da facção de Uke Iwagu-uo, a colocação da aldeia permanente no interior da missão garantiu a segurança e a continuidade do grupo; além disso, o fluxo de presentes oferecidos pelos missionários não só assegurou o bem-estar do grupo, mas também favoreceu a manutenção das relações com os Bororo independentes. A aliança entre os Bororo e os salesianos se definiu em suas linhas fundamentais naqueles dezessete meses que transcorreram entre a fundação da missão do Sagrado Coração e a entrada nela do grupo de Uke Iwagu-uo. Os debates e as divisões internas na aldeia ocorridos durante aquele período mostram como, entre 1902 e 1903, aquela região do Mato Grosso estava ainda plenamente em situação de fronteira. De fato, com base nas fontes salesianas, a maioria da aldeia acreditava ser possível evitar um contato direto com os recém-chegados; em outras palavras, eles acreditavam que o território tribal não estava ameaçado em sua totalidade. Encontravam-se, em suma, naquele momento, em uma situação que parecia permitir uma ampla margem de decisão.

É interessante notar que naquele período de contrastes internos e de acentuada mobilidade territorial a divisão política da aldeia – entre “independentes” e aqueles que estavam inseridos na missão – coincidiu com a separação territorial das duas metades exogâmicas, os Ecerae e os Tugarege. É difícil estabelecer se este fenômeno – visto em outra situação por Montenegro – constituía uma modificação totalmente inovadora na sociedade bororo, ou se, antes, remetia a uma organização em metades exogâmicas existente em um passado que ainda não foi estudado. Penso, no entanto, que tal divisão foi a expressão do resultado político e social mais relevante daquela específica fronteira mato-grossense. Enquanto o território tribal não foi completamente conquistado, os Bororo que se aliaram aos salesianos constituíram uma espécie de aldeia bifrente, da qual uma metade exogâmica se instalava no território tribal ocupado pelos missionários e a outra metade exogâmica no território ainda livre.

A mobilidade da frente de expansão constituiu o principal obstáculo – bem mais que a ação de catequese dos missionários – à estabilização de uma tal organização política e social do território. Com efeito, vinte anos após os fatos que analisei, o horizonte dos Bororo estava profundamente modificado. Os centros do Serviço de Proteção aos Índios – consequência direta do telégrafo de Rondon – e as missões salesianas constituíam a única alternativa ao trabalho nas fazendas, à urbanização e à total assimilação. No caso dos Bororo das missões, o território de caça era reduzido aos limites das concessões de terra dadas aos salesianos e havia empobrecido drasticamente. Os presentes dos missionários – e o trabalho ocasional fora – constituíam a fonte de sustento do grupo e a circulação em nível mais amplo estava interrompida.

A fronteira no território bororo estava encerrada, deixando atrás as aldeias bororo, reduzidas em número e em habitantes, protegidos e mal tolerados. Fechada a fronteira, abria-se uma nova época na história dos Bororo Orientais; no decênio seguinte, Baldus e Lévi-Strauss iniciavam uma nova fase no estudo daquela sociedade tribal.

Tradução de José de Souza Martins

Notas

- 1 O tradutor agradece a Sylvia Caiuby Novaes pela revisão técnica do texto.
- 2 Università degli Studi di Torino, Departamento de Estudos Políticos.
- 3 Para uma introdução à história do Mato Grosso, cf. Silva Bruno, 1967; Corrêa Filho, 1969; Ricci Rios Volpato, 1987; sobre a ocupação da região: Corrêa, 1924-1926; Pires Ferreira, 1958.
- 4 Para uma interpretação varguista da história das Bandeiras: Ricardo, 1940.
- 5 Como para todos os termos bororo, a ortografia usada é a indicada pela Albisetti e Venturelli (neste caso:v. I:843).
- 6 Notícias detalhadas sobre essas bandeiras encontram-se nos Relatórios dos presidentes da província do Mato Grosso, publicados semestralmente.
- 7 Horta Barbosa (1923), 1947; Viveiros, 1958. Sobre Rondon e os Bororo, cf. Gagliardi, 1989:140-146.
- 8 Sobre a necessidade da obra dos missionários entre os Bororo: Província de Mato Grosso, 1879:79-82. Para uma cronologia das atividades dos Salesianos na região: *A missão salesiana em Mato Grosso e Goiaz no seu cinquentenário. 1894 – 18 de junho – 1944*, Indústria Gráfica Siqueira, São Paulo, s.d.
- 9 A pesquisa foi financiada com projeto MURST 60%, sob o título: *Fron-teira e sociedade no Brasil, 1889-1930*.
- 10 Sobre as várias denominações dos Bororo: Amédée Moure, 1862 (trata-se de um texto fortemente criticado por sobrestimar a população indíge-

- na); von den Steinen (1886), 1940; Colbacchini, s.d. (mas, de 1925); Antonio Tonelli, 1927; Albisetti e Venturelli vol. I:293; Lowie, 1963; Crocker, 1985: 69; sobre os Bororo ocidentais: Florence, 1977; Castelnau, 1850, 3º; Kolsowsky, 1895a. Sobre a localização geográfica dos Bororo, v. os mapas in Nimuendaju, 1987, *Missioni Salesiane del Matto Grosso (Brasile)* 1924; Roquette-Pinto, 1935.
- 11 Sobre a aldeia bororo: os textos citados de Colbacchini, Claude Lévi-Strauss, Crocker, Viertler, Caiuby Novaes e Albisetti e Venturelli. Reflexões sobre a origem das metades exogâmicas: Lévi-Strauss, 1943.
 - 12 Sobre os nomes bororo: Cook, 1907:62; Cruz, 1939; Albisetti e Venturelli, v. I:379 e v. II:1.171; Crocker, 1985:64.
 - 13 Sobre a escassa propensão à agricultura: Saake, 1953; Albisetti e Venturelli, vol. I:380; Viertler, 1991. Após o contacto com os brasileiros e os missionários, os Bororo introduziram em seus cultivos a mandioca, o arroz, a banana, a cana de açúcar, antes desconhecidos (*ibid.*).
 - 14 Sobre esse aspecto da aldeia bororo: Albisetti e Venturelli, vol. I:283; Crocker, 1985:73-74; Caiuby Novaes, 1983:69 e ss. e 94; Renate B. Viertler, 1991:198; sobre a mesma característica nas sociedades indígenas do Alto Xingu: Lévi-Strauss, 1943.
 - 15 Antonio Colbacchini, *Ricordi intimi. Venticinque anni fa, racconto storico per il Sac...., Missionario salesiano*, datt., s.d. (mas, de 1927), 140 p., in *Archivio storico dei Salesiani*, Meruri 38. Esse texto, com algumas variações, foi publicado, na forma de narrativa seriada na revista para jovens *Gioventú Missionaria*, entre 1928 e 1932.
 - 16 Antonio Colbacchini, *Ricordi intimi...*, pp. 63-6; sobre Jirie Ekureu: Albisetti e Venturelli, v. II:1.221. Sobre as facções em uma sociedade semelhante à dos Bororo: Da Matta, 1982:135-147. Ver também: Siegel, 1960.
 - 17 Albisetti e Venturelli, v. II:1.239. Sobre o papel do chefe na sociedade bororo: Lévi-Strauss, 1936:277; Id. 1960:210; Schaden, 1946:88-9;

Mussolini, 1979:130; Baldus, 1937:307. Sobre as funções do chefe nas sociedades indoamericanas: Clastres, 1984.

- 18 Sobre as metades exogâmicas e as relações entre elas: Colbacchini (1925); Lévi-Strauss, 1936, 1943, 1944, 1955, 1962; Schaden, 1946:92; Paranhos Montenegro, 1963; Maybury-Lewis (9ed.), 1979:312.
- 19 Convém recordar que os missionários, em 1903, não puderam fazer essa distinção: não só os estudos sobre a estrutura da aldeia, de Antonio Colbacchini, são de vinte anos mais tarde, mas também os salesianos só puderam conhecer alguns nomes bororo (contidos no segundo volume da *Enciclopédia*) muitos anos depois, dada a extrema reserva dos Bororo em relação a seus nomes de vinculação clânica. É necessário acrescentar que não era costume dos Bororo pronunciar os nomes dos mortos. Para a bibliografia v. nota 14. As fontes salesianas atribuem exclusivamente aos homens a orientação política da aldeia. Porém, existem alguns indícios do papel político das mulheres na sociedade bororo que deixo para examinar em outra ocasião.
- 20 Sobre a existência de relações entre os Bororo do Sagrado Coração e os outros, v. também: *Bollettino Salesiano* XXXII (1908), 5:148-150.
- 21 Sobre as diversas políticas dos chefes bororo nos anos 30: Baldus, 1937.
- 22 *Bollettino Salesiano* XXXII (1908), no 5:148-150. Não existem dados precisos sobre o número de Bororo vivendo nas missões, ao menos até 1907. De 1907 a 1925 há a estatística em: Arquivo Histórico dos Salesianos, Roma, S. 38 981 Meruri, ms. No que se refere aos Bororo fora das missões, existe o censo publicado em Colbacchini, s.d. (1925):166-168, efetuado em 1910, que afirma a existência de 1037 Bororo fora das missões e 800 nas missões. Segundo Manoel Miranda, adversário dos salesianos, os Bororo eram, no mesmo período, de 2000 a 3000 (Miranda, 1913).
- 23 *Bollettino Salesiano* XIX (1895), nº 12:325-327.
- 24 Fraga, 1925; *Bollettino Salesiano* XXXVIII (1914), nº 7:202-203.

- 25 Sobre os resultados desse projeto, v. Caiuby Novaes, 1986:41 e 69.
- 26 *Bollettino Salesiano* XXVIII (1904), nº 5:144-148; XIX (1905), nº 9:263-265; Cojazzi 1932:153.
- 27 *Bollettino Salesiano* XXXVIII (1914), nº 5, 7, 12.
- 28 Sagrado Coração (que tomará em seguida o nome de Meruri); Imaculada Conceição (fundada em 1904, que em 1923 se unirá ao Sagrado Coração) e São José (fundada em 1906, que receberá em seguida o nome de Sangradouro).
- 29 *Bollettino Salesiano*, LVI (1932), nº 4. V. também: *Archivio storico dei Salesiani*, 38(81) Meruri 1931, ms. anônimo.
- 30 *Bollettino Salesiano* LIX (1935), nº 1.
- 31 *Bollettino Salesiano* XXX (1906), nº 2:46-50; XXXII (1908), nº 4:115-118; XXXVII (1913), nº 11:338-341; LIX (1935), nº 1:23-25.
- 32 Sobre a caça social: Colbacchini, s.d. (1925); Viertler, 1991.
- 33 *Bollettino Salesiano* XXXII (1908), nº 4:115-118; Albisetti e Venturelli, v. I:639-640.
- 34 *Bollettino Salesiano* LIX (1935), nº 1.
- 35 *Archivio storico dei Salesiani* 64 Araguaia, 1927-1930.
- 36 *Archivio storico dei Salesiani* 64 Araguaia, 1928.

Bibliografia

ALBISETTI, C. & VENTURELLI, A.J.

1969 *Enciclopédia Bororo*, 3 volumes, Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande.

ARCHIVIO STORICO DEI SALESIANI (Roma, Itália)

BALDUS, H.

1937 *Ensaio de etnologia brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

BARBOSA, L.B.H.

1947 *Pelo índio e pela sua proteção oficial*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro. (1923)

BOLETTINO SALESIANO, Torino, 1877-1935.

BRUNO, E.S.

1967 *História do Brasil geral e regional*, vol. 6 (Grande Oeste), São Paulo, Editora Cultrix.

CASTELNEAU, F.

1850 *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud...*, t. III, Paris, P. Bertrand.

CLASTRES, P.

1984 *La Società Contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli.

COJAZZI, A.

1932 *Don Balzola fra gli Indi del Brasile. Note autobiografiche e testimonianze raccolte da...*, Torino, SEI.

COLBACCHINI, A.

s.d. *I Bororos Orientali "Orarimugudoge" del mato Grosso (Brasile)*, Torino, SEI. (1925)

s.d. *Ricordi Intimi. Venticinque anni fa, racconto storico per il Sac...., Missionario Salesiano*, dat., 140 pp. (c. 1927)

COOK, W.A.

1907 "The Bororo Indians of Mato Grosso, Brazil", *Smithsonian Miscellaneous Collection*, 50:48-82.

CORRÊA, V.

1924-1926 *As Raias de Mato Grosso*, 4 vols., Secção de Obras de *O Estado de S. Paulo*, São Paulo.

CORRÊA FILHO, V.

1969 *História de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

CROCKER, J.C.

1985 *Vital Souls. Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*, Tucson, The University of Arizona Press.

CRUZ, M.

1939 "A imposição do nome entre os índios bororo", *Journal de la Société des Américanistes*, NS, XXXI:197-209.

FERREIRA, J.P.

1958 *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, vol. XXXV (*Municípios do Estado de Mato Grosso*), Rio de Janeiro, IBGE.

FLORENCE, H.

1977 *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas, de 1825 a 1829*, São Paulo, Editora Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo.

FRAGA, P.E.

1925 *Conferência sobre as Missões Salesianas em Mato Grosso*, Escola Gráfica Salesiana, Nictheroy.

GAGLIARDI, J.M.

1989 *O Indígena e a República*, São Paulo, Hucitec/Universidade de São Paulo.

1928-1932 *Gioventù missionaria*, Torino.

KOLSOWSKY, J.

- 1895a “Algunos datos sobre los indios Bororos”, *Revista del Museu de la Plata*, VI:375-409.
- 1895b “Tres semanas entre los indios Guató. Excursión efectuada en 1894”, *Revista del Museu de la Plata*, VI:221-250.

LENHARO, A.

- 1986 *Colonização e trabalho no Brasil. Amazônia, Nordeste e Centroeste*, Campinas, Editora Unicamp.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1936 “Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens bororo”, *Journal de la Société des Américanistes*, NS, XXVIII:269-304.
- 1943 “Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud”, *Renaissance*, I, nº 1-2:122-139.
- 1944 “Reciprocity and hierarchy”, *American Anthropologist*, XLVI:266-268.
- 1955 *Tristes tropiques*, Paris, Librerie Plon.
- 1958 *Antropologie structurale*, Paris, Librerie Plon.
- 1962 *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France.

LOWIE, R.H.

- 1963 “The Bororo”, *Handbook of South American Indians*, New York, Cooper Square Publishers Inc., 6 vols., 1:419-434.

MAGALHÃES, B. DE

- 1915 *Expansão geográfica do Brasil até os fins do século XVIII*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

MATO GROSSO, ESTADO DE

- 1896 *Mensagem Apresentada à Assembléia Legislativa em 1 de Fev. de 1896, pelo Presidente do Estado*, Cuiabá, Typographia do Estado.
- 1899 *Mensagem Dirigida à Assembléia Legislativa...*, Cuiabá.

- 1909 *Mensagem Dirigida pelo Coronel Celestino Corrêa da Costa à Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso em 13 de maio de 1909*, Cuiabá, Typographia Official.

MATO GROSSO, PROVINCIA DE

- 1879 *Relatorio com que o Presidente da Provincia de Mato Grosso abriu a 2ª sessão da 22ª legislatura da respectiva assembleia em 1º de outubro*, Cuiabá, Typographia de J.J.R. Calhão.
- 1886 *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de matto Grosso na primeira sessão da 26a. legislatura no dia 12 de julho de 1886...*, Cuiabá, Typographia da Situação.
- 1887 *Relatório que o Ex. Sr. Vice-Presidente... devia apresentar à Assembleia Legislativa Provincial de Mato Grosso... o dia de setembro de 1887*, ms.

MATTA, R. DA

- 1982 *A Divided world. Apyñayé social structure*, Harvard University Press.

MAYBURY-LEWIS, D. (ED.)

- 1979 *Dialectical societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press.

MIRANDA, M.

- 1913 *As falsidades e insídias do Padre Malan*, Rio de Janeiro, s.e.
- s.d. *Missão Salesiana em Mato Grosso e Goiaz no seu Cinquentenario. 1894 – 18 de Junho – 1944 (A)*, São Paulo, Indústria Gráfica Siqueira.

MISSIONI SALESIANE

- s.d. *Prelatura di Registro di Araguaia*, Torino, SEI.
- 1924 *Missioni Salesiane del Mato Grosso*, s.e., s.l.

MONTENEGRO, O.P.

- 1963 “Estrutura e ritmo na sociedade bororo”, *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 22.

MORSE, R. M.

1967 *The Bandeirantes. The Historical Role of the Brazilian Pathfinders.* New York, Alfred A. Knopf.

MOURE, A.

1862 "Les Indiens de la province de mato Grosso (Brésil). Observations par le docteur... membre de la Société de Géographie de Paris", *Nouvelles Annales de Voyages, de la Géographie, de l'Histoire e de l'Archéologie*, I, 5-19, 323-341; III:77-100.

MUSSOLINI, G.

1979 *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

NIMUENDAJU, K.

1987 *Mapa etno-histórico de...*, Rio de Janeiro, IBGE.

NOVAES, S.C.

1986 *Mulheres homens heróis. Dinâmica e permanência através do cotidiano da vida bororo*, São Paulo, FFLCH/USP.

NOVAES, S. C. (ED.)

1983 *Habitações indígenas*, São Paulo, Livraria Nobel S.A.

RICARDO, C.

1940 *Marcha para Oeste*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

ROQUETTE-PINTO, E.

1935 *Rondônia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SAAKE, G.S.V.D.

1953 "A aculturação dos Bororo do Rio São Lourenço", *Revista de Antropologia*, I, 1:43-52.

SCHADEN, E.

1946 *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*, São Paulo, Universidade de São Paulo.

SIEGEL, B.J.

1960 “Conflict and factionalism dispute”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 90:107-117.

SONAGLIA, M.

1958 *L'Angelo dell'Ultima Ora*, Torino, Libreria Dottrina Cristiana.

STEINEN, K. VON DEN

1940 (1886) *Entre os aborígenes do Brasil Central*, São Paulo, Departamento de Cultura.

TAUNAY, A.

1975 *História das bandeiras paulistas*, 3 tomos, São Paulo, Edições Melhoramentos.

TONELLI, A.

1927 “La provenienza degli indi Bororo Orientali del Matto Grosso”, *Atti del X Congresso Geografico Italiano*, Milano, s.e.

VANGELISTA, C.

1986 “Espaço índio e espaço cristão nas missões salesianas”, Adam Anderle (ed.), *Iglesia, religión y sociedad en la Historia Latinoamericana, 1492-1945*, Universidad “Josef Attila”, Szeged, Tomo 3º:185-203.

1992 “Dalle bandeiras all'Estado Novo: Note per una storia delle frontiere brasiliane”, *Letterature d'America* 45-46:5-44.

VIERTLER, R.B.

1976 *As aldeias bororo: Alguns aspectos de sua organização social*, São Paulo, Coleção do Museu Paulista.

1991 *A Refeição das almas. Uma interpretação etnológica do funeral dos índios bororo. Mato Grosso*, São Paulo, Editora Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.

VIVEIROS, E.

1958 *Rondon conta sua vida*, Livraria São José, Rio de Janeiro.

VOLPATO, L.R.R.

1987 *A Conquista da terra no universo da pobreza. Formação da fronteira oeste do Brasil, 1719-1819*, São Paulo, Hucitec.

WAEHNELDT, R.

1864 “Exploração da Provincia de Mato Grosso”, *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brazil*, XXVII:193-229.

ABSTRACT: This article deals with the ethnic and interethnic dimension of the frontier in Mato Grosso from the second half of the XIX century till the beginning of the XX century. The analysis focus on the territory of the Bororo Indians, trying to understand how the tribal strategies relate to a national project of territorial and cultural frontier where the Salesian missionaries are one of their main agents.

KEY WORDS: expansion, Bororo indians, Catholic missions.

Aceito para publicação em dezembro de 1995.

Revisitando o Toldo Chimbangue¹

Neusa M. Sens Bloemer²

Depto. de Antropologia/USP

Aneliese Nacke³

Depto. Ciências Sociais/UFSC

RESUMO: Em meados da década de 80, os Kaingang do Toldo Chimbangue (município de Chapecó, SC) recuperaram legalmente metade das terras que reivindicavam. O processo articulou diferentes organizações governamentais e não-governamentais e exigiu a elaboração de Laudo Antropológico. O presente trabalho tem por objetivo avaliar como os Kaingang reorganizaram seu espaço social e territorial. Trata-se, portanto, de um retorno, de uma revisita ao grupo Kaingang quase uma década após a recuperação das terras.

PALAVRAS-CHAVE: recuperação territorial, autodeterminação indígena, política indigenista, identidade étnica.

Introdução

Em julho de 1982, um grupo de Kaingang localizados no município de Chapecó, SC, reivindica, junto à Funai, providências para a recuperação de 1 817 hectares de seu território. Durante todo o processo de ocupação da região, o grupo permaneceu na área na condição de trabalhadores rurais, em terras ocupadas por agricultores que as haviam adquirido, legalmente, em meados do século.

A solicitação tramitou por dois anos, apesar da urgência e da insistência dos índios, tendo em vista o conflito que se estabeleceu entre índios e agricultores, a partir da reivindicação das terras de forma oficial.

Em julho de 1984, a Funai constituiu Grupo de Trabalho⁴ para elaborar o Laudo Antropológico que subsidiou o processo jurídico de recuperação das terras desse grupo de índios Kaingang. A área em litígio era denominada pelos índios de Toldo Chimbanguê e pelos descendentes de italianos e alemães, ali estabelecidos, de Sede Trentin.

Finalmente, em 1985, a decisão favorável aos indígenas lhes concedeu apenas 988 hectares de terra, metade do total da área reivindicada.

Esse trabalho pretendeu avaliar como estes Kaingang, após a recuperação das terras, teriam reorganizado seu espaço social e territorial. Portanto, constitui-se num retorno, numa revisita.

Histórico da ocupação das terras

Grande parte da população indígena kaingang e guarani, no sul do Brasil, encontra-se atualmente localizada em reservas indígenas de pequena dimensão. Contudo, um contingente não estimado permanece disperso, sem a assistência tutelar, submetido a relações de espoliação com a sociedade regional.

De acordo com Metraux (1946:445), os Kaingang tradicionalmente ocupavam uma área situada a oeste dos atuais Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Inicialmente foram

conhecidos sob o nome de Guayaná (Goyaná, Goianaz, Guayaná, Wayanas etc.), mas, em 1882, Telêmaco M. Borba introduziu o termo Kaingang para identificar os índios não-Guarani dessa região.

O oeste de Santa Catarina, onde hoje se concentra a maioria da população Kaingang do Estado, apresentava uma única reserva indígena denominada Xaçecó. A criação dessa reserva, ocorrida em 1902, e o conseqüente confinamento da população indígena no local, teve como principal objetivo a liberação das terras exigidas pela expansão da sociedade nacional. Representou, efetivamente, o final de um processo extremamente violento de conquista de território que repete o acontecido em outras regiões do país.

Embora a região em questão houvesse sido atingida por expedições exploratórias a partir do século XVIII, visando o conhecimento da área, sua ocupação mais intensa só vai ocorrer em meados do século XIX, na continuidade do processo de expansão da frente pastoril estabelecida nos Campos de Guarapuava e nos Campos de Palmas. (Moreira Neto, 1972). Além da motivação econômica que impulsionou as frentes de expansão⁵ para os novos territórios, o próprio governo brasileiro a estimulou, objetivando, através da ocupação, assegurar o domínio sobre a área. Assim, em 1882 foi criada a Colônia Militar de Chapecó, localizada onde hoje se situa a cidade de Xanxerê, SC. Sua instalação tinha por objetivo, além da ocupação do território, a defesa das fronteiras, a proteção de seus habitantes contra as incursões dos índios e a "civilização" destes através da catequese (Santos, 1970).

Além disso, para promover a colonização da área, o Estado fez concessões de terras às companhias nacionais e estrangeiras. Nessa mesma região atua a Brazil Railway Co., empresa responsável pela construção da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande.

A partir de 1894, a Constituição Republicana outorgou aos Estados a competência sobre as terras devolutas. Contudo, esta foi omissa no que se refere aos direitos indígenas. Gaiger (1985:20), discutindo a questão, no entanto, esclarece que as terras de domínio indígena

não se enquadravam na situação de terras devolutas, estando garantidas, por legislação anterior. Neste sentido, também, afirma Cunha, “nem as terras dos aldeamentos não extintos, nem as terras imemoriais indígenas podiam ser consideradas devolutas” (Cunha, 1987:74).

Na área em questão, nas primeiras décadas do século XIX, a empresa colonizadora Luce, Rosa & Cia. Ltda., RS, promoveu a ocupação da região, com migrantes gaúchos, descendentes de italianos e alemães. O fluxo de imigração tornou-se cada vez maior, em função da fertilidade das terras e da facilidade de adquiri-las através de financiamentos oferecidos pelas empresas.

Em nenhum momento, levou-se em conta a população já estabelecida naquele território, índios agrupados em diferentes locais e “caboclos”⁶ dispersos por toda a região, que sobreviviam de uma agricultura itinerante ou da extração da erva-mate. Estes foram forçados a desocupar as terras, quer pela violência, quer pela venda de suas benfeitorias aos novos “proprietários” que se instalavam.

Gradativamente, ocorreu a ocupação dos territórios tradicionais kaingang, por contingentes civilizados, integrantes das frentes pastoril, extrativa de erva-mate e agrícola, que desarticulam seu modo tradicional de vida e provocam a inserção dessa população na economia regional enquanto mão-de-obra, fornecedores de bens e consumidores de mercadorias. Apesar do processo, esta população indígena manteve a sua identidade diferenciada.

As terras que se constituem no que se denomina hoje Toldo Chimbângue⁷ são originárias de título de posse datado de 1893, em nome de José Joaquim Morais. Essas terras foram vendidas pelos herdeiros da Baronesa de Limeira, em 1919, à Empresa Colonizadora Luce & Rosa, de Porto Alegre, RS (D’Angelis, 1984:58). Esta Colonizadora encarregou-se de dividir a referida gleba em lotes rurais ou colônias de 10 alqueires, incentivando a vinda dos primeiros colonos, na década de 40, provenientes de antigas colônias do Rio Grande do

Sul (D'Angelis, 1989:54). Em 1948, a empresa Luce & Rosa vendeu parte desta gleba (15 768 900 m², ou seja, 200 colônias de 10 alqueires), área correspondente ao Toldo Chimbanguê, a Severino e Giocondo Trentin. Estes últimos proprietários revenderam-nas a diversos agricultores. Apesar disso, até o início da década de 70, cerca de 100 hectares, continuavam sendo ocupados pelos Kaingang, sendo vendidos, também, em 1973 (D'Angelis, 1989). Parte da população indígena permaneceu na região, embora submetida à condição de expropriada, sem que houvesse por parte do governo brasileiro, nenhuma iniciativa no sentido de garantir legalmente as terras tradicionalmente ocupadas.

A partir de então, os Kaingang do Toldo Chimbanguê passaram a viver na condição de agregados ou meeiros dos agricultores que se consideravam proprietários legais das terras, já que possuíam títulos registrados de propriedade.

Os Kaingang, ao que tudo indica, sempre estiveram atentos à possibilidade de recuperação de suas terras. Prova disso foi o fato de nelas permanecerem, recusando propostas de sua transferência para reservas indígenas da Região Sul do Brasil.

As relações do órgão de proteção, SPI e posteriormente Funai, com a comunidade do Toldo Chimbanguê eram esporádicas. Os relatórios apresentados pelo SPI apenas mencionavam a presença de índios na área, registrando sua localização⁸, sem revelar nenhuma preocupação para minimizar ou eliminar as dificuldades em que se encontravam tais populações. Segundo consta, os indígenas reclamavam à Funai sobre sua situação desde 1969. Em 1973, em contato com o então Chefe do PI Xapecó, reivindicaram providências no sentido de coibir a ocupação da área por colonos. Em 1979, recorreram novamente ao chefe do referido posto, sem que nenhuma atitude concreta fosse tomada quanto às suas reivindicações. Em 1982, encaminharam um ofício à 4ª DR da Funai⁹, onde denunciaram ao órgão tutor as violências (tais como a transformação de seu cemitério em

pastagem, queima de casas, agressões físicas, chegando, até, a caso de estupro) que vinham sofrendo, e solicitando providências imediatas. O que se constatou é que a Funai enviou ao Chimbangue, oficialmente, nove equipes de trabalho sem, contudo, obter nenhum resultado concreto em relação à reivindicação dos índios.

A princípio o GT encontrou grande dificuldade em implantar os trabalhos tanto junto aos agricultores quanto aos índios. Os colonos proibiram qualquer levantamento em suas propriedades, sob a alegação da legalidade de sua ocupação. Além disso, seus representantes políticos (vereadores, deputados estaduais e federais) os estimulavam a resistir, argumentando que os títulos de propriedades e a alta produtividade agrícola destes colonos seriam fator decisivo no processo. No que diz respeito aos índios, o trabalho do GT era visto como mais uma atividade burocrática que resultaria em nada ou, ainda, desconfiavam da possibilidade de se tratar de um projeto de remoção para outras áreas indígenas.

Vale lembrar, contudo, que a população indígena do Toldo Chimbangue vinha sendo apoiada desde a década de 70 pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi-sul). Este órgão acompanhou essa comunidade, tanto no que se refere à assistência – saúde e educação –, quanto na conscientização de seus direitos e no estímulo à luta pela recuperação de suas terras. Este trabalho foi fundamental para a população Kaingang, na medida em que a condição de índio, aliada à pobreza, ao abandono e à submissão do grupo, lhes dificultava o acesso aos meios legais e às instituições competentes para obtenção destes direitos.

Através do Cimi-sul os Kaingang obtiveram não apenas o apoio às suas reivindicações, mas também o auxílio concreto no que se refere ao resgate da sua história, à recuperação da documentação pertinente, apoio jurídico e financeiro etc.¹⁰

A população indígena do Toldo Chimbangue, no momento em que o GT iniciou os levantamentos, em 1984, era de trinta famílias, totalizando noventa pessoas, distribuídas em dezoito ranchos. Embora hou-

vesse uma concentração da população às margens do rio Irani, a maior parte dela se encontrava dispersa pela área mencionada, em decorrência dos contratos de trabalho existentes entre índios e colonos. Esta ocupação do espaço, porém, obedecia a regras determinadas pelas relações de parentesco. Assim, sempre que possível, as unidades familiares residiam próximas umas das outras.

Além das noventa pessoas residentes no Toldo Chimbanguê, havia um grande número delas, reconhecidamente pertencentes a esta mesma comunidade, que à época se encontrava residindo fora da área reivindicada.

As poucas roças que mantinham eram efetuadas pelas unidades familiares e sempre localizadas em terrenos extremamente acidentados e pedregosos, por serem estas as únicas terras que os colonos lhes permitiam trabalhar.

Neste contexto, sua produção, em muitos casos dividida “as meias” com o proprietário das terras era mínima, tendo como consequência uma vida miserável. No entanto, o trabalho assalariado (bóias-frias, empregadas domésticas etc.), ou a venda da pequena produção agrícola, possibilitava precariamente a reprodução da unidade doméstica, embora dificultasse a implementação de seu modo de vida. Essa situação, já crítica, foi agravada a partir do momento em que os Kaingang tentaram, formalmente, recuperar suas terras. Os agricultores, que até então permitiam o uso da terra ou utilizavam sua mão-de-obra, e os comerciantes, que financiavam os bens industrializados necessários (banha, sal, querosene, trigo, erva mate), cessaram essa permuta.

O Toldo Chimbanguê ontem

Apesar de o Laudo Antropológico ter sido encaminhado em 20 de setembro de 1984 às instâncias competentes, a decisão favorável aos índios só ocorreu em 30 de dezembro de 1985. Durante este período, as tensões aumentaram na área. Os índios continuavam sofrendo agres-

sões por parte dos agricultores, que se sentiam ameaçados de perder suas terras, não sabendo se seriam ou não indenizados, embora esta tenha sido a recomendação do Laudo Antropológico realizado.

Há que lembrar, ainda, que foi decisiva a organização da sociedade civil para dar fim a este processo. Neste sentido organizou-se, em Florianópolis, um ato público que contou com a participação de entidades indígenas, instituições religiosas, órgãos públicos, representantes políticos etc. Além deste Ato ocorreram, também, uma “greve de fome”, um abaixo-assinado e a mobilização de representantes políticos em favor da demarcação efetiva das terras indígenas.

A partir da decisão, parcialmente favorável aos índios (Decreto da Presidência da República nº 92.253/85), 988 hectares foram desapropriados para os Kaingang. Os agricultores foram gradativamente sendo indenizados e retirados da área desapropriada. Em setembro de 1986, nove meses após a publicação do decreto, os agricultores sem terra estabelecidos na área também foram reassentados.

Após a retirada dos agricultores, a expectativa era que finalmente os Kaingang teriam a possibilidade de reorganizar sua comunidade, bem como concretizar seu projeto político.

Recuperada a terra, um novo problema se colocou. O órgão tutor, amparado na legislação existente, tentou organizar a área nos moldes tradicionais, isto é, reproduzir no Chimbangue a estrutura organizacional e técnica existente em outras reservas indígenas sob sua jurisdição¹¹. Esse projeto contrariou parcela da comunidade que, apoiada pelo Cimi, pretendia implantar uma proposta que mantivesse a autonomia política do grupo e a autogestão de seus recursos. Uma facção, liderada pelo cacique, optou pela alternativa apresentada pela Funai, enquanto outra se posicionava favorável ao projeto apoiado pelo Cimi. Como consequência, acirraram-se as tensões no interior do grupo, que culminaram com a destituição do cacique da primeira facção e a eleição de outro, partidário da proposta de autogestão.

Este quadro agravou-se ainda mais com a iniciativa da Funai, em julho de 1986, de transferir para a área do Chimbangue oito famílias indígenas, originárias de reservas do Rio Grande do Sul, que se encontravam acampadas na cidade de Chapecó. Esta transferência atendia a dois objetivos: resolvia o problema da Funai, constantemente pressionada pela burguesia local, que se incomodava com a presença destes índios no centro urbano, e, paralelamente, reforçava no interior da reserva o ex-cacique tido, nesta questão, como um aliado da Funai.

Durante todo o processo que culminou com a recuperação de parte das terras reivindicadas, uma questão crítica, imposta ao grupo, foi a autodefinição dos membros pertencentes à “comunidade”. Naquele momento elegeram como critérios o parentesco e a identificação/participação na “luta”.

A transferência para o Toldo Chimbangue de famílias Kaingang não consideradas da “comunidade” ocorreu num momento em que estavam se reorganizando, social e politicamente.

Outra interferência direta da Funai deu-se quando “incentivou” a dissensão interna ao facilitar e estimular a vinda de lideranças Kaingang de reservas do Paraná e do Rio Grande do Sul, pertencentes ao Conselho Regional Indígena de Guarapuava (Crig), criado pela Funai, a fim de intimidar a facção contrária.

O Crig passou a agir diretamente na reserva, solicitando à liderança indígena que afastasse o Cimi da área sob a alegação de que a presença deste Conselho acirrava o conflito entre índios “puros” e “mestiços”¹². Esta proposta não foi aceita por parte da comunidade indígena do Chimbangue. Como consequência, a Funai, através do Crig, estimulou uma invasão por cerca de 100 índios provenientes de outras reservas do Sul. A ação imediata destes índios foi a expulsão, de forma violenta, de famílias da comunidade do Toldo Chimbangue, “coincidentemente” as identificadas com a proposta de autogestão. A expulsão foi feita sob a alegação de que se tratavam de “mestiços” e que, por isso, não teriam direito à terra.

Após muitas negociações e intervenções judiciais, as famílias expulsas retornaram à área, mas numa situação de extrema insegurança, na medida em que a facção liderada pelo ex-cacique continuava exigindo a retirada das famílias “mestiças brancas” da reserva. Esta exigência era reforçada pela ameaça de nova invasão.

Deste modo, a reorganização sociopolítica da comunidade ocorreu em meio a discordâncias, conflitos e interferências externas. A presença de dois projetos gestados externamente (Cimi e Funai) fez emergir o conflito entre as facções, aspecto não evidenciado durante a luta pela retomada da terra. O não questionamento explícito sobre o cacique, líder do grupo durante a “luta”, pode ser entendido como estratégia do grupo perante os regionais, uma vez que este representava positivamente a identidade de “índio”. (DaMatta, 1976). Desta forma, portanto, a questão do mestiçamento não foi salientada, pois se fazia necessária a atuação conjunta para reforçar a luta pela recuperação das terras.

Se num primeiro momento pertencer à comunidade foi um critério fundamental para identificar-se como grupo indígena, neste segundo momento, o que emerge é a manipulação desta mesma identidade, fazendo valer, agora, o critério de “ser índio puro” ou “mestiço”. São, portanto, novas categorias que são utilizadas para a consolidação e legitimação das lideranças políticas desta comunidade. Vale lembrar, porém, que sempre esteve presente a definição de um projeto que tinha em vista a reconstrução de seu modo de vida.

Neste sentido, retomam-se as relações de parentesco, não mais com o objetivo de afirmar a identidade indígena, mas, ao contrário, para explicitar os que não são considerados índios “puros”. Trata-se, pois, de uma apropriação política de categorias utilizadas pelos regionais, com o objetivo de negar a identidade indígena, e, por conseguinte, a sua presença e os seus direitos enquanto grupo étnico diferenciado.

Fica evidente, no exemplo acima, que a dicotomia índio “puro” e “mestiço” assume caráter de manipulação entre os Kaingang relacionados com a possibilidade de permanecer ou não na área. “Perante um estranho

que poderia ser um agente da Funai, ao se apresentarem como puros, estão evitando um possível questionamento de seus direitos territoriais. Vemos, portanto, que essas categorias são facilmente manipuláveis pelos Kaingang atuantes na situação de índios reservados” (Pires, 1980:219).

Por outro lado, este critério vem à tona no momento em que se faz necessária a reorganização política, ou seja, durante o processo de escolha de uma liderança comprometida com um projeto previamente definido por parcela do grupo.

Na organização tradicional dos Kaingang a exogamia e a patrilinearidade são aspectos importantes. A análise da genealogia do grupo revela que a liderança política tem sido assumida sucessivamente por descendentes diretos de um dos troncos “velhos”¹³.

No Chimbanguê, o ex-cacique não deixou descendentes do sexo masculino. Em consequência, quando de sua morte, o grupo escolheu para assumir a liderança um descendente do tronco do ex-cacique, mas por linhagem feminina. Considerou-se, também, o fato de ser nascido no Chimbanguê, ter participado da luta e ser identificado como “índio puro”. O que houve nessa situação foi um “arranjo”. Pires, ao discutir a identificação, afirma que “para o Kaingang a reserva se constitui no seu ponto central de referência, no lugar onde se concentra seu maior foco de lealdade (...). O Kaingang se define em relação ao território (...). Para o Kaingang, antes fazer o que o civilizado quer, a ter que sair de sua terra...” (1980:205).

O Toldo Chimbanguê hoje

Ao retornar ao Toldo Chimbanguê, em março de 1992, portanto seis anos após a recuperação de parte de suas terras, constatamos que esse grupo está sendo acompanhado administrativamente pela Funai e esporadicamente pelo Cimi.

Se, imediatamente após a retomada da terra, a Funai tentou submeter a comunidade do Toldo Chimbanguê por meio de iniciativas arbitrárias, tais

como introdução na área de famílias não-pertencentes à comunidade, intromissão de lideranças de outras reservas etc., como vimos, efetivamente a Funai não conseguiu implantar no Toldo Chimbangue a estrutura física e administrativa que continua mantendo em outras reservas indígenas. Assim, uma de suas primeiras medidas foi impor o estabelecimento de um chefe de posto na reserva. Esta medida, porém, não foi aceita pelos índios, que não só o impediram de se fixar no local, como também deixaram claro de que forma se daria sua atuação. Aceitaram a intermediação da Funai para questões consideradas, por eles, externas à área, tais como problemas relativos a saúde, educação, financiamentos agrícolas etc. Ou seja, a atuação do chefe de posto se reduziu a transportar os índios para receber suas aposentadorias em Chapecó, ou ainda levar alguém que estivesse doente para o hospital, estabelecer convênios com a Prefeitura de Chapecó para que esta fornecesse merenda escolar e professor para o 1º grau. A administração interna da área, porém, ficou restrita aos próprios índios. São eles que decidem sobre o local e a área a ser plantada, quais os produtos e sua comercialização, bem como quais as áreas reservadas a reflorestamento, implantação e conservação de açudes etc.

A título de exemplo, poder-se-ia afirmar que a autonomia interna foi mantida, mesmo quando a Funai, em uma atitude impositiva, levou os índios a desenvolver uma roça comunitária. A terra foi preparada, as sementes plantadas, mas, quando perceberam que o retorno da produção estaria sob o controle da Funai, deixaram-na cobrir-se de mato, a tal ponto que foi perdida quase a totalidade da produção.

As benfeitorias, deixadas pelos agricultores que ocuparam a área anteriormente, foram aproveitadas pelas famílias indígenas. O padrão de estabelecimento de pequenas propriedades forçou a dispersão da comunidade indígena por toda a área, mas, ainda assim, na medida do possível, mantiveram próximas as unidades familiares, identificadas pelo parentesco.

Atualmente, os Kaingang do Toldo Chimbangue realizam roças individuais, basicamente para subsistência, restando pouco para o comércio.

Plantam arroz, feijão, milho, abóbora, batata doce, “comida de índio”, como expressaram. Criam galinhas, porcos e umas poucas cabeças de gado, recebidas através de projetos encaminhados à LBA¹⁴.

Enquanto em outros grupos Kaingang a venda do artesanato constitui fonte importante de renda na reprodução das unidades familiares, aqui o comércio de frutas, tais como laranja, bergamota, limão, pinhão, pêra, assume esta mesma importância. Considerando-se que os pomares existentes hoje na área foram cultivados pelos colonos, pode-se entender que para os índios estes representam a retomada de uma atividade tradicional do grupo, ou seja, a coleta.

Em seus depoimentos, foram unânimes em afirmar que, “agora estão vivendo bem, que não passam fome, que tudo o que desejam têm e que, graças à luta pela terra, agora podem saber que seus filhos também vão viver bem”. Contudo, reafirmam a importância de continuar lutando pela demarcação da área total.

Neste sentido, convém lembrar que a população do Chimbanguê, que à época da reivindicação da terra somava 95 pessoas, hoje chega a 222.¹⁵ As famílias estão numericamente maiores, chegando algumas a ter oito filhos, muitos destes nascidos depois da terra recuperada.

Outro aspecto importante do ponto de vista da recuperação da organização social diz respeito à retomada dos casamentos com Kaingang aldeados em outras reservas indígenas. Se antes da conquista da terra, seus casamentos se deram, em grande parte, com indivíduos identificados como “caboclos” ou “negros”, agora tenta-se recuperar o idealizado pelo grupo Kaingang, ou seja, estimula-se o casamento com indivíduos da mesma etnia.

Em nível interno, esta prática tem sido dificultada, tanto pela reduzida demografia do grupo quanto pela consangüinidade e afinidade, fatores que limitam a disponibilidade interna de parceiros para o casamento. A alternativa encontrada foi a busca do cônjuge em outras reservas, localizadas no Rio Grande do Sul. Esta estratégia se constitui numa afirmação da identidade Kaingang.

As relações de compadrio, no contexto da organização social, desempenham um papel importante, pois que, com tanta criança nascendo, “todos são compadres de todos”, o que fortalece as relações sociais¹⁶.

Se no momento da elaboração do Laudo Antropológico deparamos com uma população que exigia a busca de dados históricos, genealógicos, ou até mesmo evidências arqueológicas que comprovassem o direito dos Kaingang à terra, agora, com a garantia da terra, reinventam um modo de vida singular, a partir da história vivenciada. Enquanto Kaingang retomam a tradição, com novos significados, mas que afirmam a sua diferença. Assim é que, por exemplo, ao lado das casas dos agricultores que os índios ocuparam, pode-se hoje observar a presença de seus “ranchinhos” de chão batido, onde, nas noites de frio, vão se abrigar perto do fogo.

Além deste aspecto, valorizam a “capoeira”¹⁷, que está crescendo e que um dia vai se tornar “mato”. Mencionam os animais que já podem ser encontrados na área: tatu, veado e outros mais, e que não caçam para que estes se reproduzam, assim como cuidam do mato para que um dia volte a ser uma floresta.

Se, por um lado, o uso do espaço evidencia sinais da revitalização da tradição kaingang, o uso do tempo é outra evidência. Antes, buscavam sua sobrevivência trabalhando como meeiros, parceiros ou diaristas, com os colonos em tempo integral, sendo quase inexistente um tempo livre das atividades produtivas. Hoje, vão à roça, mas “sobra tempo” para tomar um mate, conversar, ficar junto dos filhos, quando, segundo dizem, contam sempre a história da luta pela recuperação da terra.

Internamente, as disputas pelo poder continuam presentes. Contudo, a luta pela sobrevivência hoje é mais amena, comparativamente ao período em que viviam em “terra alheia”.

Vale lembrar que sua relação com os regionais, extremamente agressiva durante o processo de recuperação da terra, é atualmente percebida como “pacífica”. Esta situação tem possibilitado que as crianças indígenas freqüentem as mesmas escolas que as crianças descendentes de

italianos e alemães, sem se sentirem ameaçadas. Afirmam: “Agora eles não mexem mais com a gente”. Apesar de vivenciarem há algumas décadas a situação de contato, o contraste entre “civilizados e índios” no sul do Brasil continua muito marcante em função dos grupos étnicos diferenciados que realizaram a colonização. Na área em questão, a ideologia dos grupos descendentes de imigrantes privilegia valores como o trabalho, a produtividade e a acumulação, o que acentua o contraste entre índios e “civilizados”.

Seyferth (1986:66) menciona que “ao brasileiro (caboclo) ‘preguiçoso’ se opõe o colono ‘trabalhador’, possuidor de uma disciplina e de uma capacidade própria da sua etnia.

Vale lembrar que, aqui também, o contraste se manifesta por conceitos estereotipados, e o índio é visto como um ser exótico, selvagem, preguiçoso, que pode ser exterminado para não impedir o trabalho dos imigrantes italianos e alemães.

Embora, atualmente, o conflito interétnico esteja sendo minimizado para os Kaingang do Chimbangue, ele não desapareceu. Não se pode esquecer que o regional mantém e atualiza no cotidiano os estereótipos a respeito do “outro”. Em contrapartida, os indígenas afirmam sua identidade, seu direito de, enquanto grupo étnico, implementar em seu território seu modo de vida. Reportando a Darcy Ribeiro, “quando se preservam aqueles requisitos mínimos a etnia persiste, tirando sua continuidade da capacidade de se redefinir, mesmo quando só pode afirmar sua identidade como uma minoria étnica ilhada em meio de um povo estranho e hostil” (1970:421).

Notas

- 1 Trabalho apresentado na IV Reunião Regional da ABA-Sul, realizada em Florianópolis, no período de 10 a 12 de novembro de 1993.

- 2 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia/USP. Professora Adjunta aposentada do Departamento de Ciências Sociais/UFSC.
- 3 Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais/Universidade Federal de Santa Catarina.
- 4 O Grupo de Trabalho interdisciplinar, constituído através da Portaria nº 1674/E, de 30/7/1984/Funai, para elaborar o Laudo, contou com a participação do engenheiro agrimensor José Jaime Mancin (Funai); do técnico de agricultura e pecuária Francisco Nogueira Lima (Funai); do agrimensor Mauri Nunes; representante da OAB Genir José Destry; e das antropólogas Ana Maria Carvalho Ribeiro Lange (Funai); Aneliese Nacke (UFSC); e Neusa M. Sens Bloemer (UFSC).
- 5 De acordo com Martins (1991:67): “Através do deslocamento de posseiros é que a sociedade nacional, isto é, branca, se expande sobre territórios tribais. Essa frente de ocupação territorial pode ser chamada de 'frente de expansão'. O autor distingue frente de expansão de frente pioneira, principalmente pelo fato de que na segunda não se estabelece apenas ocupação, mas a propriedade privada da terra”.
- 6 Denominação depreciativa dada pelos colonos descendentes de europeus (italianos e alemães) à população rural que se autodenomina de “brasileiros”. Cf. Renk, 1991:7.
- 7 A denominação Chimbangue se refere ao cacique do grupo enterrado na área (D' Angelis, W. , 1989).
- 8 Data de 1941 a primeira visita de funcionários do SPI ao Toldo Chimbangue (à época Irani). Nesta oportunidade registram a existência de 49 pessoas (Campos, 1950).
- 9 Ofício protocolado sob o nº 901 de 16/6/1982.
- 10 Ver D'Angelis, 1984 e Gaiger, 1985.

- 11 Sobre a ação da Funai junto aos postos indígenas, ver Santos, S.C. dos, 1970.
- 12 As categorias “puros” e “mestiços” aparecem como um foco de tensão entre os Kaingang. Ver, entre outros, Helm, 1977; Pires, 1980; Nacke, 1983.
- 13 “Tronco velho” é uma categoria utilizada pelos Kaingang para mostrar a genealogia do grupo.
- 14 Estes projetos se constituem de incentivos financeiros que a LBA destina a esta população para implantar projetos agrícolas, tais como plantio de árvores frutíferas, criação de gado leiteiro, piscicultura etc.
- 15 Dados, não-oficiais, fornecidos pelo IBGE-Censo de 1991.
- 16 Sobre relações de compadrio, ver, entre outros, Queiróz, 1983; Arantes, 1975; Woortmann, 1990.
- 17 Capoeira é a denominação dada à vegetação que cresce após a derrubada da mata. Trata-se de uma vegetação de pequeno porte constituída de arbustos e mato fino.

Bibliografia

ARANTES, A.A.

- 1975 “A Sagrada Família – Uma análise estrutural do compadrio”, *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, Campinas, UNICAMP, n° 5.

CAMPOS, A.S.

- 1950 *Índios de Chapecó e suas terras*, manuscrito inédito, Chapecó.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1976 *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira.

CUNHA, M.C.

- 1979 “Etnicidade: Da cultura residual, mas irreduzível”, *Revista da Cultura e Política*, ano 1, nº 1.
- 1987 *Os Direitos do índio – Ensaios e documentos*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

DAMATTA, R.

- 1976 “Quanto custa ser índio no Brasil?. Considerações sobre o problema da identidade étnica.”, in *DADOS*, nº 13, 1976.

D' ANGELIS, W.

- 1984 *Toldo Chimbangue – História e luta dos Kaingang em Santa Catarina*, Xanxerê, Cimi.
- 1989 “Para uma história dos índios do Oeste Catarinense, *Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina – CEOM*, FUNDEST. Chapecó, ano 4, nov.

GAIGER, J.M.G.

- 1985 *Toldo Chimbangue – Direito Kaingang em Chapecó – Análise Juridical*, Xanxerê (SC), Cimi Regional Sul.

HELM, C.M.V.

- 1977 *O Índio camponês assalariado em londrina – Relações de trabalho e identidade étnica*, tese de livre docência apresentada ao Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

MARTINS, J.S.

- 1991 *Expropriação e violência*, São Paulo, Hucitec.

METRAUX, A.

- 1946 “The Caingang”, in *Handbook of South American Indians*, Washington, J. Steward, ed., vol.1, part 3, pp. 445-7.

MOREIRA NETO, C.A.

- 1972 “Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang”, in GRUNBERG, G. (Coord.) 1972 *La Situación del indígena in América del Sur*, Montevideo, Tierra Nueva.

NACKE, A.

- 1983 *O índio e a terra – A luta pela sobre vivência no P.I. Xapecó*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

PIAZZA, W.F.

- 1983 *Santa Catarina: Sua história*, Florianópolis, Ed. da UFSC, Ed. Lunardelli.
1982 *A colonização de Santa Catarina*, Porto Alegre, Ed. BRDE.

PIRES, M.L.M & RAMOS, A.R.

- 1980 “Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná.”, in Ramos, A.R. *Hierarquia e Simbiose – Relações inter-tribais*, São Paulo, Hucitec, Brasília, INL, 1980.

QUEIRÓZ, R.S.

- 1983 *Caipiras negros no Vale do Ribeira: Um estudo de antropologia econômica*, São Paulo, FFLCH/USP.

RENK, A.

- 1991 “As representações da colonização no oeste catarinense, a partir dos brasileiros”, cadernos do CEOM, Chapecó, FUNDESTA/Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de SC, 6, (7), abril.

RIBEIRO, D.

- 1970 *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira.

SANTOS, S.C.

- 1970 *A integração do índio na sociedade regional*, Florianópolis, UFSC.

SEYFERTH, G.

- 1981 *Nacionalismo e identidade étnica*, Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura.
- 1986 “Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos e origem européia no sul do Brasil)”, *Revista de Antropologia*, vol. 29.

WOORTMANN, K.

- 1990 “Com parente não se neguceia - O campesinato como ordem moral”. *Anuário Antropológico 87*, Tempo Brasileiro/Ed.Universidade de Brasília.

ABSTRACT: In the beginning of the 80's, the Kaingang of Toldo Chimbanguê (district of Chapecó, SC), legally recovered half of the lands they had revindicated. This process involved the joint work of many different governmental and non-governmental organizations and required the elaboration of an Anthropological Report. It is the objective of the present work to evaluate how the Kaingang have reorganized their social and territorial space. This is, therefore, a return, a revisiting to the Kaingang group almost a decade after the recovery of lands.

KEY WORDS: territorial recovery, indian selfdetermination, indigenist policies, ethnic identity.

Aceito para publicação em novembro de 1995.

A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no candomblé da Bahia

Michel Agier¹

Antropólogo, Centre de la Vieille Charité

RESUMO: Tratar o candomblé como cultura de um lugar visa a situar o debate além da oposição entre uma concepção de candomblé como religião étnica e uma concepção do mesmo como um serviço ofertado num mercado religioso indistinto. Como introdução, posicionamos essa proposta no quadro teórico dos estudos afro-brasileiros brevemente relembrados. O estudo de caso apresentado em seguida (o terreiro da Vila Flaviana em Salvador, Bahia) procura dar conta das tensões que dinamizam a cultura dos terreiros. Estudos de trajetória de conversão e de redes sociais permitem evidenciar os conflitos internos de interpretação de que o candomblé é objeto.

PALAVRAS-CHAVE: candomblé, Bahia, estudos afro-brasileiros, redes sociais, conversão, conflito, política.

O candomblé como cultura e ideologia

Tratar o candomblé como cultura de um lugar (o espaço social dos terreiros) visa situar o debate além da oposição entre uma concepção do candomblé como religião étnica e uma concepção como serviço ofertado num mercado religioso indistinto. Para posicionar essa proposta no quadro teórico dos estudos afro-brasileiros, traçaremos, em primeiro lugar, um breve panorama histórico das principais orientações desse domínio. O estudo de caso que será apresentado em seguida pretende dar conta das tensões que dinamizam a cultura dos terreiros.

Os estudos afro-brasileiros foram marcados, num primeiro tempo, por uma abordagem nitidamente racialista e, logo em seguida, etnicista. Nina Rodrigues (1977) divulga, pouco após a abolição, que os africanos, melhor representados por aqueles da etnia yoruba (nagô), têm uma vida espiritual própria. Entre os grandes autores que caracterizaram, depois, o candomblé como religião étnica, Edison Carneiro deu, nas suas pesquisas e na sua vida pessoal, uma das versões mais militantes e ideológicas. Foram significativos os seus primeiros livros sobre as “religiões negras” e os “negros bantus”, onde hierarquiza as diversas práticas religiosas (Carneiro, 1991), o seu engajamento no segundo Congresso Afro-Brasileiro de 1937 em Salvador e seu papel na fundação da União das Seitas Afro-Brasileiras (Carneiro e Ferraz, 1940; Oliveira e Lima 1987), enfim seu engajamento posterior no movimento negro dos anos 50. Contemporâneo de Carneiro, Melville Herskovits deu legitimidade teórica à tese do candomblé étnico. Etnólogo do antigo Dahomey, ele via no Novo Mundo sobrevivências e reinterpretações africanas, em domínios tanto profanos² quanto sagrados. Para Herskovits, o mundo afro-brasileiro como um todo formava uma subcultura que devia ser analisada em referência à terra africana de origem, e como um universo total³. No mesmo quadro problemático geral, situam-se as pesquisas de Bastide e Verger, cujo enfoque principal se deu nos fenômenos de aculturação. Para poder pensar ao mesmo tempo uma definição étnica

do candomblé e a modernidade social, Bastide recorreu insistentemente ao “princípio do corte”. Este princípio “permitia aos afro-brasileiros viver, sem conflitos, em dois mundos diferentes, um mundo religioso africano, um mundo econômico e social luso-brasileiro. É graças ao corte entre essas duas realidades que o mesmo indivíduo podia praticar um culto exótico e ao mesmo tempo sentir-se plenamente brasileiro, patriota, até mesmo nacionalista, militar em um partido político local como em um sindicato operário, aceitar ao mesmo tempo os valores brasileiros (ocidentais) de progresso e os valores africanos de segurança afetiva” (Bastide, 1976:20-21, tradução minha, M.A.).

Bastide distinguia dois tipos de aculturação: a aculturação formal e a aculturação material. A aculturação material é consciente, aparente, de certa forma é ideológica, concerne a “matéria” ou o conteúdo explícito do pensamento. A aculturação formal consiste nas transformações “mais profundas” que aquelas da consciência. Concerne as “estruturas perceptivas, mnemônicas, lógicas e afetivas” do pensamento (Bastide, 1970:141). Bastide opunha, assim, a matéria e a forma, mas também a inteligência e o afeto. Acentuava os dualismos, os contrastes e contrários, organizando-os intelectualmente de um lado e do outro do princípio do corte, que acabou funcionando como o verdadeiro “curinga” de seus escritos afro-brasileiros. Tornava-se difícil nesse quadro teórico conceber a dinâmica sociológica do universo religioso estudado⁴. De fato, de maneira bastante consensual, os autores acima citados previam a disparição ou a diluição dos cultos afro-brasileiros no quadro da modernização e do desenvolvimento de uma sociedade a-étnica.

Essa literatura definindo o candomblé como religião étnica é tida, hoje em dia, pelos seus críticos, como fonte de inspiração dos pais e mães-de-santo. Mas a presença de livros de Verger, Bastide, Carneiro e outros nos estantes das salas dos sacerdotes ou ogãs, quando acontece, não deve ser interpretada de maneira demasiadamente sociocentrista pelos cientistas sociais. Essa presença é mais um símbolo de legitimação – diretamente (ter o nome de seu terreiro ou de seu antigo sacerdote citado

em tal livro ou anuário) ou indiretamente (dar mais legitimidade a quem escreveu ou leu livros sobre candomblé) – que o signo de uma inspiração direta nas fontes escritas dos antropólogos. Na Bahia, e sem pressupor das outras realidades regionais, a aprendizagem ritual continua se fazendo através de relações sociais hierárquicas, de comunicação oral e gestual, e não lendo livros. Aliás, os adeptos continuam sendo, na sua grande maioria, pessoas que não lêem ou lêem pouco ou raramente.

Se, de fato, pode-se dizer que um novo tipo de saber está se desenvolvendo no candomblé, esse fenômeno deve ser compreendido, me parece, através de um raciocínio mais complexo. Uma volta é necessária pelos desdobramentos atuais da representação antiga do candomblé como religião étnica. Esses desdobramentos encontram-se nas tentativas teóricas contemporâneas de conceber um “sistema” cultural unívoco, não contraditório, seja “negro”, seja “nagô”, seja “afro-brasileiro”, e relativamente autônomo da cultura global. As obras e pesquisas atuais de Pierre Verger (1981), Juana Elbein dos Santos (1976) ou Muniz Sodré (1983), por exemplo, participam, cada uma a sua maneira, dessas tentativas situadas dentro de um referencial teórico holista – atualizando, de certa forma, a versão étnica antiga. Elas alimentam as buscas de identidade individual e, sobretudo, coletiva que se desenvolvem por dentro do mundo dos terreiros, até situar-se no mesmo terreno intelectual e social. É significativo, nesse quadro, a publicação recente do livro *Meu tempo é agora* (Santos, 1993), escrito por Mãe Stella, do terreiro Axé Opó Afonjá: empreendimento ideológico e detalhadamente normativo, oriundo no terreiro mais ortodoxo e africanista da Bahia, o livro pretende reagir aos erros tanto dos estudiosos quanto dos adeptos. Ironia da história, num contexto global culturalista, o saber da antropologia holista encontra-se em competição com a verdade dos autodenominados “líderes espirituais” que ela contribuiu para fazer emergir.

Desenvolveram-se, há uns quinze anos, uma sociologia e uma antropologia social e política do candomblé. Foram tomando o contrapé dos

escritos anteriores que usavam o referencial étnico e focalizavam-se nas mitologias. Entre os marcos mais importantes dessa nova abordagem, o trabalho pioneiro de Vivaldo da Costa Lima (1966, 1977) reorientou a atenção dos observadores, não tanto para os mitos, os ritos e as lendas em si, e, sim, para as hierarquias de cargos, os conflitos de pessoas e famílias e a legitimação dos poderes leigos e sagrados, dentro do candomblé analisado como grupo social. Porém, foi sobretudo de fora da Bahia que vieram as novas temáticas de estudo das religiões afro-brasileiras. Além da diversificação das formas religiosas estudadas (Maggie, 1975 e Ortiz, 1978, sobre a umbanda no Rio de Janeiro), mudaram também os enfoques sobre o candomblé: mais sociológico (Aubrée, 1987, em Recife; Prandi, 1991, em São Paulo), econômico (Motta, 1993, em Recife), ou político (Dantas, 1988, em Laranjeiras, pequena cidade de Sergipe).

Dentro dessa nova orientação temática, duas obras podem ser consideradas as mais marcantes e polêmicas, adotando a postura teórica mais radical contra os estudos que tratavam o candomblé como religião étnica. Dantas (1988) centra a sua pesquisa sobre o significado da referência à pureza africana e nagô nos candomblés do Nordeste. Essa referência é um constrito político e contextual, determinado por questões de status e relações raciais, ou por estratégias com caráter regional, ou seja, é uma afirmação identitária diacrítica relativamente autônoma do próprio conteúdo cultural. Retomando a distinção de Barth (1969) entre cultura e etnicidade, a autora releva a diversidade ritual e, às vezes, as contradições encontradas em cultos igualmente denominados “nagôs” e localizados em contextos diferentes. Enfim, a autora analisa o papel não apenas teórico, mas também político dos principais antropólogos dos cultos afro-brasileiros da primeira metade do século, que visava orientar estes últimos no sentido da africanização e da hegemonia nagô, para melhor se firmar como religião na sociedade nacional. Outro marco importante dos recentes estudos desse domínio é a pesquisa de Reginaldo Prandi (1991) sobre os candomblés de São Paulo. Segundo Prandi, o candomblé se desenvolve na moderna metrópole paulista como um

recurso mágico sem conotação étnica, à disposição de todos, entrando em competição com outros serviços num mercado de bens religiosos livre e aberto. A africanização é vista como um discurso de legitimação reconstruído pelos sacerdotes paulistas, visando colocar em xeque a supremacia da Bahia (a dita “Roma negra”), por meio da procura de inspirações diretas na África, sem nenhuma relação com a cor da pele dos indivíduos. A partir desse ponto, o estudo passa diretamente para a descrição dos tipos individuais, míticos e sociais, dos *orixás* e de seus filhos. Ou seja, as duas escalas privilegiadas pela análise são o mercado e o indivíduo, na ausência de qualquer mediação. Refiro, por exemplo, às mediações sociais e históricas que permitem entender a relativa diversidade racial dos participantes. A distribuição racial dos adeptos é diferente de uma região para outra, de um terreiro para outro, e não pode ser simplesmente considerada sinônimo de identidade e igualdade entre todos os participantes, ou seja, de anulação dos critérios racialistas no candomblé⁵.

Esse breve panorama do quadro teórico dos estudos afro-brasileiros permite destacar três maneiras de tratar a cultura do candomblé, que orientarão a problemática do estudo de caso a seguir. Um primeiro enfoque remete ao sistema dos mitos e lendas, à representação do mundo dos *orixás*. É a cultura que se apresenta como essencial, a parte irreduzível ou residual das análises sociais e funcionais. Em vez de partir da totalidade do sistema simbólico já caracterizado – sem que existam provas sociológicas para legitimar *a priori* as caracterizações existentes e polêmicas (cultura “yoruba”, “negra”, “afro” etc.) –, parece-nos mais rigoroso, e mais aberto para análise, partir da totalidade (social e mítica) do rito, ou seja das formas visíveis e ritualizadas pelas quais essa cultura se apresenta. Será essa ordem dos *orixás* o primeiro passo do estudo.

Uma segunda maneira de abordar a cultura do candomblé é no sentido de uma cultura popular: um conjunto de práticas e suas simultâneas representações, em que se pode observar uma continuidade (tal como vivida no cotidiano dos adeptos) entre o sagrado e o profano.

Nesse sentido da cultura, apreende-se a identidade mítica como instância do cotidiano individual e da identidade social, como intervenção nas trajetórias individuais e nas buscas terapêuticas. Desse ponto de vista, o significado do candomblé forma-se nas histórias de conversão ou adesão que levam os indivíduos para os terreiros. O acompanhamento dessas histórias pela observação direta das redes sociais e pelo levantamento de relatos de vida evidencia a atuação de certos meios de socialização, permitindo relativizar a abordagem global e sociológica em termos de mercado. Esse ponto de vista – o da ordem das redes – permeará a segunda parte do estudo de caso a seguir.

É a partir desses dois primeiros pontos de vista que se pode chegar à complexidade e às tensões da cultura dos terreiros entendida como cultura de um lugar. Inspirada na perspectiva situacional (Mitchell, 1987), essa abordagem privilegia a análise dos contextos internacionais. Nestes, encontram-se significados trazidos pelas diversas redes sociais atuando no mundo do candomblé e, simultaneamente, interpretando-o. Consensuais ou conflituais, essas redes e essas interpretações orientam as identificações individuais e coletivas formadas no espaço social dos terreiros.

A ordem dos orixás⁶

No final do mês de julho de 1992, no bairro do Engenho Velho da Federação, na Bahia, oito jovens mulheres fizeram sua primeira saída de *iaos* (iniciadas) no barracão do terreiro dirigido por Lia, jovem mulata baiana. Uma assistência numerosa e heterogênea aí se encontrava: parentes, amigos, membros do terreiro vizinho, gente do bairro, candidatos às eleições municipais em campanha, turistas negros americanos, militantes do Movimento Negro baiano, estudantes e professores universitários e numerosas crianças do bairro. Havia no total entre 150 e 200 “espectadores” para duas dezenas de “atores” (não obstante os papéis não serem rigorosamente estabelecidos nesses termos). Alguns se comprimiam nos bancos em torno da grande sala ou, na falta de lugares para

sentar, se encostavam nas paredes (um lado para as mulheres, outro para os homens). Outros ficavam do lado de fora, para relaxar, saudar os conhecidos e conversar, no pátio da casa ou num bar defronte. De cada lado da casa, crianças e adultos se acotovelavam nas janelas da grande sala para “espiar” ou “apreciar a festa”⁷.

Em suas danças, as novas iniciadas eram guiadas por Lia, sua nova mãe-de-santo, assistida esta por sua irmã⁸. Cada uma das oito *aios* era apoiada por uma *ekede* (assistente, não-iniciada). Elas eram também observadas, e mesmo acompanhadas nos seus primeiros passos, por algumas irmãs-de-santo e velhas senhoras notáveis do terreiro vizinho. O conjunto do ritual se desenvolveu por horas, em noites alternadas, durante mais de duas semanas⁹. A festa era ritmada pelo som dos tambores (os *atabaques*), cuja vibração e cuja força de envolvimento eram moduladas pelos tocadores, segundo a força (*axé*) dos *orixás* chamados e recebidos.

Houve nove saídas no total: sete corresponderam às obrigações de cada uma das oito novas iniciadas – duas dentre elas sendo filhas da mesma divindade – e as outras duas, ritualmente, foram homenagens, o primeiro dia para Xangô (é o santo da casa e sempre o primeiro homenageado) e o último dia para Oxalá, divindade associada à idéia da criação que “sempre vem por último”, diz Lia, para fechar o ciclo.

A ordem de apresentação dos nove *orixás* sucessivamente homenageados quando deste ritual de saída das *iaos* observou exatamente a do calendário das festas anuais do terreiro – que vai do fim de janeiro ao final de março. Da mesma maneira, se reproduziu, condensadamente, cada noite deste ciclo de obrigações, na ordem mediante a qual se apresentaram as novas *iaos* na roda da sala de cerimônia: 1) Xangô (o *orixá* do terreiro); 2) os *orixás* masculinos (Ogum, Oxossi, e de novo Xangô na saída das *iaos*; 3) os *orixás* femininos (Iansã, Iemanjá, Oxum); 4) Oxalá¹⁰. Foi, enfim, retomando a mesma ordem que a mãe-de-santo apresentou suas novas iniciadas aos tocadores de *atabaque* antes de iniciar o canto que chama seu *orixá*, imediatamente

acompanhado pelas percussões e amplificado pelas vozes da assistência. Mais ou menos rapidamente e de uma maneira mais ou menos espetacular, segundo seu caráter e o ardor dos percussionistas e dos participantes, os *orixás* se manifestaram, mediante o transe, em suas filhas. Estas, pela primeira vez, pronunciaram seu nome em duplo, o de sua divindade.

Todos constataram o grande sucesso desta primeira saída do primeiro “barco”¹¹ de Lia, comentando as proezas dos *orixás* baixados nas jovens iniciadas, e também, várias vezes, em pessoas da assistência. Comentou-se, por muito tempo, a beleza dos adereços e, evidentemente, o carisma tranqüilo e a força de vontade de Lia, que tinha realizado com êxito essa primeira grande apresentação pública. Esta fora muito bem organizada e conforme, afirmava-se, o ritual nagô de Ketu, tradição afirmada pelo terreiro de Lia.

Qual foi o sentido desse acontecimento? Se nos ativermos à estrita função anunciada, foi um rito de passagem: *abiãs* (pessoas em fase de iniciação) tornaram-se *iaos* (iniciadas), integrando plenamente a comunidade do candomblé, adquirindo ao mesmo tempo uma identidade mítica em duplo (a do *orixá* que as possui) e uma nova identidade social, resultado de uma espécie de ruptura e renascimento pessoais (Augras, 1992).

Ao mesmo tempo, a observação das sessões sucessivas deste rito de passagem mostra que se trata, antes de tudo, da representação bem-sucedida e notavelmente ordenada de um dos principais rituais do candomblé. Dominada pelo rigor e o respeito às normas preestabelecidas, a execução do ritual foi uma prova tanto para Lia como para suas iniciadas. Nada no que concerne à manifestação dos transes foi deixado ao acaso. A ordem dos *orixás* (na chegada das iniciadas na roda, e na entrada em transe das novas *iaos*) reproduziu a mesma seqüência que a do calendário ritual anual, espécie de cartão de visita do terreiro¹². O material simbólico (comidas, animais sacrificados, atabaques e, sobretudo, os numerosos e dispendiosos objetos rituais e vestimentas representativos de cada divindade) foi juntado à custa dos esforços e de doações

acumuladas durante meses. Os cânticos, ritmos e passos de dança de cada *orixá* foram repetidos ao longo de intermináveis sessões de aprendizagem (as quartas-feiras e fins de semana) preparatórias para a iniciação ritual.

A emoção intensa, que foi progressivamente animando os participantes ao curso de cada noite e ao longo dos dezessete dias de festa, pode, portanto, ser compreendida como o resultado e a consagração da apresentação exitosa de uma harmonia coletiva. É comum, nessas ocasiões de festas rituais, a formação de um sentimento de pertinência comunitária. Cada um participa nos cânticos, nos ritmos, eventualmente nos transe e, finalmente, muito tarde da noite, a comida sacrificada às divindades é consumida coletivamente pelos participantes. Roberto Motta (1992:51-2) descreveu muito bem essa “comunhão” ritual por ocasião do registro de uma outra saída de iniciadas, em Recife:

A iao dá duas ou três voltas em torno da sala de dança enquanto os assistentes a aclamam, jogando-lhe grãos de arroz. Mas de uma certa maneira é a comunidade, unida pelo pacto do reconhecimento, que se auto-aclama. Após o anúncio solene do nome do deus pelo noviço (ou pelo próprio deus), a festa se funde em um único transe [...] Nosso mais profundo ser brota da efervescência e da comunhão. [Motta, 1992:51-2]

O reconhecimento partilhado e a comunhão comemoram a presença do componente identitário no ritual. Repetição estereotipada de um encontro perfeito entre o individual e o coletivo (Augé, 1987), o ritual mostra identidade ao mesmo tempo que remete, numa outra escala de observação, para um “sistema cultural” objeto de interpretações heterodoxas. Essas interpretações diversas e divergentes são elaboradas numa outra ordem, a das redes, que agem no espaço do terreiro e complexificam o sentido do candomblé. Esse conteúdo identitário e problemático da cultura torna necessária uma antropologia social da mesma, reinserindo-a nos seus contextos. No caso apresentado aqui, o componente identitário do ritual leva para a história particular desse terreiro

baiano (comumente denominado Vila Flaviana) e para a biografia de sua sacerdotisa, a jovem Lia.

Com efeito, além de assinalar o término da iniciação das oito jovens mulheres, esta primeira saída assinalava também a reabertura pública de uma casa-de-santo que figurou entre as mais importantes da cidade da Bahia durante a primeira metade deste século e que permaneceu quase inativa desde a morte da sua fundadora, Flaviana, em 1940¹³. Foi também o primeiro barco de iniciadas formado por Lia, a jovem mãe-de-santo do terreiro – ela tinha exatamente 33 anos por ocasião desta primeira saída. Alguns anos antes, ela fora designada, pelo jogo de búzios (advinhação) do poderoso terreiro onde ela própria havia sido iniciada, como a herdeira espiritual de sua bisavó, Flaviana, à frente do terreiro da Vila do mesmo nome.

A saída ritual das *iaos*, por conseguinte, deu oportunidade a um acontecimento local – a reabertura do terreiro – que ampliou o seu significado. Este evento, por sua vez, se desdobra, em sua dimensão sociológica, em duas ordens de significação: individual (na trajetória de Lia, a mãe-de-santo) e coletiva (na história do terreiro e da cultura afro-baiana). Enfim, uma última questão, diretamente identitária, é colocada pelo mesmo evento: como tornar-se mãe-de-santo na Bahia? Acabamos de ver que a resposta a esta questão não poderá ser dada senão tomando em conta, conjuntamente, os dois pontos de vista, individual e coletivo: como a própria Lia tornou-se mãe-de-santo? E quais são as regras, explícitas e implícitas, do meio baiano do candomblé neste assunto? Ao procurar resposta para essas questões, ver-se-á que a ordem das redes – na qual o percurso de Lia se inscreve – funciona como uma réplica sociológica da ordem minuciosa e rigorosa do ritual de identificação mítica apresentada acima.

A ordem das redes

Lia é filha-de-santo desde a idade de 16 anos (em 1975) e mãe-de-santo, oficialmente, desde que fez 32 (em 1991). Todas as dimensões do caminho pessoal já realizado (escolar, profissional, residencial, matrimonial) parecem, hoje, ter sido submetidas a seu destino religioso. O exame deste destino remete-nos, com efeito, à história de uma descendência e a um tecido de relações familiares que estruturaram sua socialização, formaram suas disposições para a interpretação simbólica das dores e infelicidades, e, muito literalmente, guiaram seus passos. É preciso, pois, que retracemos, brevemente, a história do terreiro do qual ela é hoje a sacerdotisa, história que nos faz remontar a uma ancestral familiar, a bisavó de Lia (mãe do pai de sua mãe): Flaviana Bianchi, nascida em 1846.

Breve história da Vila Flaviana

Fundadora (talvez por volta de 1875) de um terreiro de candomblé de tradição nagô na Bahia, Flaviana fez parte do universo das grandes sacerdotisas da Bahia no início deste século. Ela foi muito ligada aos mais famosos pais e mães-de-santo do candomblé baiano, em particular àquela que era, na época, a mãe-de-santo do terreiro da Casa Branca¹⁴, esse mesmo, onde, meio século mais tarde, Lia seria iniciada. A relação com este terreiro era muito forte: “Tudo que rolava era convite para cá, e daqui para lá. Tudo era acertado entre a Casa Branca e aqui”, comenta hoje uma velha *ekede* (assistente não-iniciada) de 80 anos, neta de Flaviana e tia materna de Lia. Visitado e mencionado por diversos antropólogos, seu terreiro é conhecido por ter sido muito animado e convivial¹⁵. A casa, já conhecida nos anos 30 pelo nome de Vila Flaviana, não obstante pobre, era muito ativa. Vinte pessoas aí moravam permanentemente, conta a mesma *ekede*. Davam-se muitas festas. Flaviana era, entre as grandes sacerdotisas da época, a que tinha a mais importante progenitura espiritual, conta-se ainda no terreiro¹⁶. Sua fama

era tão grande que era necessário “fazer duas rodas”, relembra a velha tia de Lia, falando das danças das filhas-de-santo por ocasião das cerimônias públicas!

“Bem pretona, cabelinho duro todo alvo, (...) alta e magra” (são as palavras da velha *ekede*), Flaviana morreu em 1940, com a idade de 92 anos, após ter sido visitada e entrevistada, em 1938, pelos antropólogos Ruth Landes e Edison Carneiro¹⁷. Após sua morte, o terreiro cessou parcialmente suas atividades. Sua única filha (de sangue), Maria Eugênia (nascida em 1889), permaneceu na casa para “cuidar dos *orixás*”: manter os assentamentos das divindades, fazer-lhes um mínimo de sacrifícios rituais, poucas ou nenhuma cerimônias públicas¹⁸ etc. Mas ela não podia fazer nenhuma iniciação porque, não obstante tivesse crescido nesta casa e fosse conhecedora da vida do terreiro e dos seus ritos, e ademais tivesse seu próprio *orixá* assentado no terreiro, não havia passado pelo ritual de iniciação¹⁹. Maria Eugênia morreu em 1975, após ter mantido a casa e o terreiro durante 35 anos. No mesmo ano, Lia (filha da filha do irmão de Maria Eugênia por parte de mãe), então com a idade de 16 anos, era feita *iao* no terreiro da Casa Branca, vizinho algumas centenas de metros. Lá, uma “velha tia” da Casa Branca lembrou que a bisavó de Lia tinha um terreiro e que cabia a Lia retomá-lo. Mas esta era uma recém-iniciada, e é preciso ao menos sete anos de iniciação para alcançar o status de *ebônim*²⁰, que permite a um iniciado dirigir um terreiro. Durante alguns anos ainda (de 1975 a 1987), uma filha-de-santo muito velha de Flaviana, chamada Das Dores, cuidou dos assentamentos dos *orixás* da Vila Flaviana, até a sua morte, em 1987. Embora ela já tivesse sido mãe-pequena em um outro terreiro, ela não foi mãe-de-santo. Ela veio por sua própria iniciativa, sem haver sido designada por um jogo de búzios. Resignada, Das Dores não fez nada além do que tinha feito a filha (não-iniciada) de Flaviana que a precedeu: nada de consulta divinatória, nada de “trabalho”, nem de iniciação. E nada de festa pública em homenagem aos *orixás*.

É por morte de Das Dores que Lia “aceit(ou) assumir o terreiro”

(segundo seus próprios termos). Ela o fez sob a injunção insistente da divindade dona do terreiro da Vila Flaviana: Xangô Airá, a forma velha do deus das tempestades e da justiça. Esta injunção lhe foi feita no terreiro vizinho – o da Casa Branca, onde Lia tinha sido iniciada e onde sua prima cruzada patrilateral, Nitinha, era também filha-de-santo e desempenhava um papel importante. Ver-se-á adiante que os períodos separando o direito simbólico de Lia se encarregar do terreiro (em 1982, após sete anos de iniciação), a decisão efetiva de retomar o terreiro (em 1987, após a morte da velha filha-de-santo de Flaviana) e sua retomada oficial (em 1991) são carregados não somente de hesitações identitárias da parte da jovem mulher, como também de tensões diversas (entre outras, com a velha Das Dores), que certamente tiveram um papel importante nas escolhas de Lia.

Uma vez decidida a reconquista do terreiro, a retomada de suas atividades foi um grande empreendimento que defrontou com muitas dificuldades: a resistência de primos de Lia que ocupavam uma parte da casa com fins domésticos e uma outra com fins especulativos; a necessidade de uma quantia considerável de dinheiro para reformar a casa que estava em péssimo estado (reparos no telhado, alargamento e pintura da sala de cerimônia, construção em alvenaria de uma cozinha e dos assentamentos exteriores); a formação do primeiro barco de iniciadas etc. Por isso Lia teve de mobilizar todos os seus apoios: aqueles da Casa Branca, onde ela foi iniciada e que é da mesma “nação” (nagô de Ketu) que o seu próprio terreiro; os da Federação baiana do culto afro-brasileiro, muito ligada desde o fim dos anos 40 ao mesmo terreiro da Casa Branca; aqueles de vereadores; os de seus numerosos parentes (biológicos e espirituais) etc. Tudo isso lhe permitiu reabrir o terreiro oficialmente em 1991 e apresentar, no ano seguinte, seu primeiro barco de oito iniciadas, ao mesmo tempo que uma imagem convincente da renovação do velho terreiro.

O destino de Lia

Acabamos de ver, em termos gerais, em qual lugar se situa a história particular de Lia na história geral desse terreiro e nas suas redes. Precisamos ainda retomar essa história, não mais do ponto de vista do terreiro, mas a partir da própria trajetória de Lia. A pesquisa biográfica permite resgatar não só os universos de socialização, mas também os valores compartilhados e as disposições pessoais inculcadas, que tornaram possível a espécie de tomada de poder que acabamos de descrever rapidamente. O itinerário social, terapêutico e religioso de Lia nos fará encontrar as mesmas redes em ação, medindo agora sua eficácia no cotidiano e sua capacidade para orientar os destinos individuais.

O relato biográfico de Lia remete primeiramente a uma teia familiar agenciada de longa data no mundo dos *orixás* e de seus intérpretes. Quando criança, ela passava diante da casa que havia sido o terreiro de sua bisavó e perto da qual ela morava, sua tia avó, Maria Eugênia, que aí morava tomando conta dos *orixás*, a chamava e lhe dizia para acender uma vela para sua “mãe” (Flaviana), pois, dizia, “você também é sangue”:

Eu acho que talvez até fosse isso que me envolveu mais, porque eu era criança e ela já me chamava: ‘Venha aqui acender uma vela por sua mãe, que você também é sangue’. Não sei se ela já sabia que eu tinha alguma coisa a ver mesmo. Eu não entendia nada. Criança, você sabe, criança não se situa nessas coisas. Mas não sabia que tinha casa de candomblé, não sabia que tinha sido minha bisavó, que a casa existia já há muitos anos, não sabia nada disso, mas aquilo para mim era uma diversão, eu passava para ir para escola, vinha escondido, com medo do que tinha, e ver minha avó que mandava eu acender a vela. Eu acendia, mas tudo mais por uma questão de brincadeira, que eu era muito criança, não entendia nada. Depois que eu comecei, com 10 anos mais ou menos, 9, que vieram as doenças, as coisas assim que veio chamar a atenção da família de que não era uma coisa normal.

As doenças de Lia, entre 10 e 14 anos, foram principalmente males e dores difusas porém persistentes: inchação dos membros inferiores, desmaios e

sobretudo dores de cabeça. Sobre esse ponto, o relato de Lia corresponde ao que parece ser uma forma bastante estereotipada do caminho para a iniciação: as referências à doença são freqüentemente eufemísticas e evasivas (Costa Lima, 1977:65), ao passo que os relatos insistem, de bom grado, sobre a evidência e a força do caráter simbólico desses problemas²¹.

Por volta dos 14 anos, prossegue Lia, “foi que os problemas pioraram”. Quanto à questão de saber se ela conseguiu identificar de que se tratava, a resposta não demonstra, de fato, nenhuma hesitação:

Não, eu não entendia nada, não conhecia, apesar de minha avó [Maria Eugênia] ter essa casa aqui na época. Minha mãe também não entendia nada, não era envolvida na coisa. Ela achava mesmo que era problema de doença, de médico, alguma coisa assim.

O que o relato resgata, sobretudo, é a rapidez e a extensão da mobilização familiar para interpretar essas doenças em termos simbólicos e agir nesse nível de percepção. Suas tias e primas paternas e maternas foram presentes para desvendar rapidamente a “anormalidade” dos seus males e fazer deles os signos de eleição. Lia foi então envolvida em uma busca de soluções terapêuticas fora da medicina oficial, acompanhada, de longe, por sua mãe. Essa, criada no mesmo contexto de interpretação, referia-se a ele negativamente, com um certo receio²².

Sob a recomendação de um médico oficial, um médico espírita foi logo consultado. Ele percebeu “radiações, alguma perturbação” mas nada que lhe dissesse respeito. Ele disse:

Olha, leva essa menina daqui, porque aqui não é lugar para ela. O negócio dela é de azeite mesmo.

Lia foi em seguida levada, por suas “tias”, para um “tio” (marido de uma tia materna) que era o chefe de culto de um terreiro de candomblé de Angola²³. Esse identificou em Lia uma “guerra de santos”: era, comenta hoje a jovem mulher, uma guerra entre seu *orixá* pessoal e o do terreiro da bisavó.

É por intermédio desse tio que Lia foi posta em contato com uma sacerdotisa cabocla²⁴. Seu caboclo se manifestou violentamente à simples visão de Lia na entrada do terreiro:

Tinha uma senhora que atendia por caboclo – atende, que ela continua no exercício. E ela trabalhava no hospital, enfermeira essa senhora – já é aposentada ela hoje. Mas ela atendia as pessoas quando ela chegava do hospital à tarde, ela atendia as pessoas, lá ficava um monte de gente, era muita gente. Aí eu estava lá ansiosa, com muitas dores, esperando minha vez, que era por ordem de chegada. O negócio estava tão feio para meu lado que – a moça não me conhecia – quando ela chegou, que botou a cara no portão ali, aí o caboclo já manifestou nela, manifestou e foi logo pegando. As pessoas que estavam lá da casa pedindo algumas coisas que tinha, que podia se fazer alguma coisa. E, bom, improvisou logo um ebó²⁵ lá para mim, limpeza, qualquer coisa. Eu melhorei um pouco, mas ela disse à minha mãe, o caboclo falou: ‘Olha, essa menina tem problema de santo para fazer’, mas também não falou que tinha o cargo de mãe-de-santo, que tinha esse cargo aqui.

Assim obrigada a cuidar do seu *orixá* e enquanto sua mãe se assustava com o custo previsível da operação, Lia viu chegar, do terreiro da Casa Branca, sua prima cruzada (filha da irmã de seu pai), que lhe sugeriu fazer sua iniciação na Casa Branca. O pai de Lia (falecido pouco tempo depois do nascimento dela) havia sido, nos anos 50, *ogã* da Casa Branca²⁶. E foi sua sobrinha, Nitinha, nascida em 1929 e antiga filha da Casa Branca, que levou Lia para a mãe-de-santo deste terreiro, Marieta, quando a necessidade da iniciação se apresentou para Lia de modo irresistível, em 1973. Marieta, “sabendo que eu estava muito doente, mandou me pegar para ela ver”, conta Lia. Foi preciso esperar mais dois anos para que a iniciação de Lia pudesse efetivamente se realizar em um pequeno barco de quatro iniciadas, em 1975-1976. A “mãe pequena” de Lia – que ajudou, entre outras coisas, nas despesas da sua iniciação – estava ligada a ela por uma relação com o mesmo *orixá*. Essa relação fundada na ordem da identidade mítica reforçou a posição de Lia mais tarde, quando sua mãe pequena se tornou a

mãe-de-santo do terreiro da Casa Branca (em 1985), antes que a própria Lia decidisse retomar o terreiro da Vila Flaviana.

É no momento da iniciação de Lia e do assentamento da sua divindade pessoal (Xangô) nesse terreiro, em 1975-1976, que, no terreiro vizinho, fundado pela bisavó de Lia, a velha Maria Eugênia morre e é substituída informalmente por Das Dores. Na Casa Branca, uma “velha tia” de Lia lembrou que sua bisavó tinha um terreiro para uma outra espécie de Xangô (Xangô Airá – a forma velha da divindade), e que Lia devia retomá-lo.

Alguns meses antes de sua iniciação, Lia casou com um rapaz do seu bairro e teve um filho. Após ter acompanhado, contra sua vontade, as etapas da doença e o itinerário terapêutico, religioso (e familiar) de Lia, seu marido a censurou por negligenciar sua casa e sua filha, passando muito tempo no terreiro, no trabalho (como garçoneiro em restaurantes turísticos) e nos estudos. Ela conseguiu pelo menos concluir o ginásio. Interrompeu o trabalho de garçoneiro e em seguida os estudos, mas fez ainda um curso de datilografia. Quando seu marido, ciumento e insatisfeito por vê-la tão pouco tempo em casa, partiu para o Rio de Janeiro, a separação marcou o começo de uma nova série de problemas pessoais (concernentes a emprego e dinheiro) na vida de Lia. Mas toda sua família biológica e espiritual “já sabia” que era a manifestação do outro *orixá*, aquele do terreiro da bisavó de Lia, que pedia que ela se ocupasse dele. Durante muitos anos, os búzios e as velhas senhoras da Casa Branca o confirmaram:

O povo conta, o povo antigo, que já se sabia, que a coisa era para mim, que não existia ainda a pessoa. Inclusive ela [a bisavó, falecida em 1940] falava em vida: “A pessoa ainda não nasceu que vai assumir”.

E quando, lendo os búzios, a mãe-de-santo anunciou que “tinha um outro Xangô que não era o meu e que estava querendo alguma coisa”, e que este era mesmo Xangô Airá, o do terreiro da bisavó, “aí o pessoal falou: ‘Ah, tem lógica!’”.

Pouco a pouco, os *orixás* começaram a “abrir os caminhos”, isto é, a abrir o horizonte social antes preocupante de Lia. Pouco depois de sua separação (em 1978), ela trabalhou outra vez como garçoneiro e dançarina num restaurante folclórico, repetindo, então, no palco, as danças dos *orixás*. Em 1982, após sete anos de iniciação e após ter realizado as obrigações necessárias, ela se tornou *ebônim*, podendo pretender o cargo de mãe-de-santo. É nessa época que, por intermédio de um *ogã* da Casa Branca, ela passou a ter contratos no organismo oficial de turismo do Estado²⁷. É nesse momento também que ela encontrou, graças a um apoio do seu terreiro, um pequeno emprego público (auxiliar de escola primária). Muito consciente da projeção dos seus atos simbólicos, Lia observa que “tudo isso apareceu depois da obrigação [de sete anos], antes não aparecia nada, os caminhos estavam fechados”.

Com a ajuda de diversos parentes, de “velhas tias”, de irmãs-de-santo e de *ogãs* da Casa Branca, Lia começou a cuidar do velho terreiro da Vila Flaviana. Enfrentou, então, a velha Das Dores:

Ela não gostava de mim. Ou então ela já sabia. Eu fui para algumas festas, mas ela não gostava de mim. Então eu deixei, esperei. E não passou muito tempo até ela morrer.

A partir de 1987, após a morte de Das Dores, Lia começou a fazer regularmente as obrigações para os *orixás* da Vila Flaviana. Enquanto isso, encaminhou junto à Federação baiana do culto afro-brasileiro o pedido para o reconhecimento do terreiro como sendo da muito respeitada nação Ketu, e o seu próprio reconhecimento como mãe-de-santo. Esses pedidos foram satisfeitos em 1990, e Lia pôde então afixar seus títulos na parede do barracão.

No ano seguinte, em 1991 portanto, ela abandonou seu emprego de funcionária pública para dedicar-se inteiramente à retomada do terreiro de sua bisavó. Ela passou a morar aí definitivamente, com seus dois filhos (um dos quais ela teve após a separação) e com al-

gumas das jovens mulheres que ela preparava para uma primeira iniciação, e que iriam ficar com ela provisoriamente.

Dois *ogãs* confirmados estavam também presentes na casa. Ao mesmo tempo que marcavam uma presença masculina na casa, preenchiam as duas principais funções rituais dos *ogãs* de todo terreiro:

- R.D., filho de Maria Eugênia e neto de Flaviana, é *oxogum* (sacrificador). Ademais, mora na Vila Flaviana (um cômodo que dá para a rua), e seu próprio filho tornou-se *ogã* confirmado no mesmo terreiro.

- B.L. é *ogã* da Casa Branca e mora com Lia. Ele é *alabe* (*ogã* dos atabaques), função tida como uma das mais essenciais, pois é ele quem dirige a “descida” das divindades e indica a força de seu *axé* (energia).

O começo do ano de 1991 marcou a retomada dos ritos calendáricos na Vila Flaviana. Rapidamente, em meados de 1991, Lia criou, com seus amigos, a sociedade civil encarregada de representar e defender os interesses do terreiro. Ela própria se instalou, provisoriamente, como presidente da sociedade (ficou nesse cargo até início de 1994). Ela tem muita consciência de ser, hoje, “a autoridade suprema” de seu terreiro, conforme diz, e que ali, “(sua) palavra vem primeiro”. O ano de 1992 consagrou publicamente Lia como mãe-de-santo após a bem-sucedida saída ritual de suas oito primeiras *iaos*.

A raiz e o sangue: legitimidade e conflitos de significados

Lia bem que podia ter sido por toda sua vida auxiliar de disciplina em uma pequena escola ou garçonete nos restaurantes de cozinha baiana para turistas: “Eu era uma mulata simpática”, diz com uma pontinha de saudade. Em lugar disso, uma rede densa de determinações simbólicas, sociais e políticas a conduziu ao status de mãe-de-santo e de “líder espiritual” do candomblé baiano (como ela mesma se denomina), sem que ela o decidisse realmente. Ela se conformou

muito bem com isso, entretanto, a partir de um certo momento de sua trajetória, dando mesmo a impressão, por seu espírito de iniciativa e pelo uso inteligente das suas bases estruturais, de uma inversão das determinações: de um sujeito social formado apesar dele próprio e para a reprodução social da cultura afro-baiana, passa-se à imagem positiva do “líder”, tradução pessoal e modernizada da função e das qualidades da mãe-de-santo na cultura (popular e profana) do candomblé.

Nessas condições, a passagem ao status de chefe de culto implica um trabalho sobre a identidade individual que, simultaneamente, reconstrói sua identidade coletiva de referência. Lia recorre a uma legitimação genealógica, o que é lógico em uma busca de identidade. Esse recurso faz uso, por sua vez, da noção de sangue, em duplo sentido e às vezes contraditoriamente: o sangue da família “biológica” (ou “raiz”) e aquele, ritual, do terreiro (*eje*: o sangue do sacrifício).

Lia fala do sangue familiar para evidenciar sua própria legitimidade:

Eram as velhas filhas [filhas-de-santo da Casa Branca] que insistiam para que eu assumisse [o terreiro]. E eu era do sangue, era mais eu que devia assumir.

Ela o evoca do mesmo modo para legitimar a posse do terreiro por sua tia-avó após a morte da bisavó: “Quem é do sangue não se pode impedir de assumir”, diz, embora sabendo que, no espaço do terreiro nagô, é em princípio a filiação espiritual que prevalece. Porém, ninguém se opôs à sua tia-avó porque “ela era a filha da dona da casa”: não-iniciada, mas “do sangue”. Com os mesmos argumentos ainda, Lia fala de sua mãe ou de sua tia materna – que não são iniciadas, mas são “do sangue, da raiz” – e de sua irmã. Esta, mais velha que Lia oito anos, porém iniciada posteriormente, foi chamada por Lia para ser primeira assistente de seu terreiro²⁸. A seu respeito, Lia tira todas as conseqüências de uma concepção segundo a qual a função sagrada é uma herança de família: a integração de sua irmã biológica permite ampliar a eficácia do “próprio sangue”.

Em todos os casos evocados, o sangue familiar reforça os status religiosos. Favorece a sua emergência, como o demonstra a densida-

de do tecido familiar permeando a comunidade espiritual dos dois terreiros que foram apresentados. Pode também compensá-los, por exemplo, na legitimação de Maria Eugênia para interromper, em 1940, toda especulação quanto à sucessão da casa entre a numerosa descendência espiritual da finada Flaviana.

Se esse sangue reforça a legitimidade de Lia diante de outras filhas-de-santo, há uma outra espécie de sangue, do qual ela pode fazer uso, em modo inverso, contra os primos, filhos de um irmão (do mesmo pai) da mãe de Lia, não-iniciados, mas ocupando há muito tempo uma parte da casa herdada da mesma ancestral Flaviana. Lia empreendeu desocupar esse espaço para consagrá-lo exclusivamente às suas funções religiosas. Essa segunda espécie (*eje*, o sangue do sacrifício) remete às práticas rituais e à socialização dos terreiros. O sangue é a essência do sacrifício; é o que circula, dos homens aos deuses, pelas matanças rituais dos animais (bodes, galos, pombos). Nos rituais realizados no terreiro da Vila Flaviana, cobre-se abundantemente de sangue os três assentamentos exteriores de Exu (o mensageiro dos *orixás*), que transmite sua energia para as outras divindades. Esse sentido do sangue privilegia, pois, uma outra referência coletiva: a do povo-de-santo.

É no duplo sentido, consangüíneo e cultural, que se pode entender a afirmação que Lia lembra ter ouvido criança, quando sua tia-avó lhe dizia, à porta do velho terreiro de sua bisavó: “Você também é sangue”. A jovem mãe-de-santo sabe muito bem jogar, agora, com a ambivalência da noção de sangue. A mistura das genealogias familiar e espiritual ao longo de quatro gerações permite essa margem de manobra, como o permite a ausência tradicional de uma definição clara e universal dos princípios da sucessão no candomblé. Sabe-se que é necessário, de todas as maneiras, ser iniciado para dirigir uma casa e não se pode ser iniciado por um parente de sangue²⁹. Mas, de um outro ponto de vista, a existência de laços familiares (*a priori* opostos aos liames espirituais) põe ordem nas possíveis competições entre filhos-de-santo de status religioso igual. A integração das linhas familiares com as linhas espirituais pode, pois, tornar a sucessão dos chefes de

culto “mais tranqüila” (Costa Lima, 1977:131). Neste caso, a contradição virtual (na ordem teórica) não se traduz em contradição prática (na ordem social). A isso correspondem algumas escolhas ideológicas, evidenciadas nos discursos de legitimação e de identificação.

Já mãe-de-santo, Lia transforma sua identidade coletiva de referência a partir de uma distinção mais nítida, e mesmo de uma tensão, entre as noções de sangue familiar e sangue ritual. Destacamos dois momentos nessa reconstrução identitária. Em primeiro lugar, ela se coloca como sujeito eleito em uma dimensão mítica, aquela do *orum* (o mundo imaterial dos *orixás*). São, pois, a religião e o sistema cultural afro-brasileiro que funcionam nesse caso como critério de identidade:

Importante é ter também a sua espiritualidade, cada um ter a sua mediunidade, coisa que cada um tem, mas traz de berço, isso é muito de cada um trazer, não é o pai-de-santo ou a mãe-de-santo que faz a pessoa ter, não, é que a pessoa traz de dom da pessoa.

No mesmo registro, Lia comenta hoje o conflito com a velha filha-de-santo que ocupava o terreiro da Vila Flaviana no exato momento em que ela mesma havia sido iniciada:

Essa senhora tinha ambição para ser mãe-de-santo, tudo, mas ela não tinha, sabe, ela não nasceu mesmo para mãe-de-santo. O cargo não era dela. Eu já existia, já tinha feita obrigação na Casa Branca.

Em outros termos, a força de Lia é que sua existência como mãe-de-santo do velho terreiro já estava inscrita na ordem mítica (o *orum*). Dizer que ela “já existia” nessa dimensão é afirmar – no contexto de um conflito de legitimidade – a antecedência e o caráter absoluto da identidade mítica do chefe de culto contra as determinações sociais da trajetória – ou seja, no caso de Lia, a primazia do referencial religioso sobre o referencial familiar.

Segundo tempo da construção identitária de Lia: essa nova identidade mítica e social supõe um certo esquecimento de si, um “renunciamento” face a um destino que a coloca fora do mundo social co-

mum³⁰. Lia demonstra bem esse renunciamento na maneira como trata a questão da propriedade da casa onde está o terreiro. Diante dos primos incômodos, ela procede a uma desapropriação imobiliária da qual ela própria é vítima tanto quanto os primos imediatamente visados. Lia minimiza, portanto, em seus discursos e em uma parte de suas práticas, a referência à coletividade familiar que a fez emergir como mãe-de-santo. Mantida a separação completa e definitiva da casa como patrimônio familiar (função anulada) e como espaço religioso (função exclusiva), é no mesmo estado de espírito que ela considera a transmissão futura de seu cargo de mãe-de-santo no âmbito exclusivo da filiação espiritual. Ao se comportar desse modo, ela se inscreve, não em uma lógica mítica e fora do mundo, mas em uma nova lógica social, que transforma seu horizonte e seu grupo de referência, e a faz se descartar das redes e dos princípios familiares que a conduziram para onde está.

Esta lógica se inscreve em uma política de expansão e de consolidação do candomblé baiano, que se apóia há três décadas nas sociedades beneficentes – associações civis representando os terreiros – e na Federação baiana do culto afro-brasileiro. Uma das questões em jogo na organização coletiva e na politização do candomblé baiano é a da sua territorialização, i.e., o tombamento dos locais de culto pelos poderes públicos e seu uso exclusivamente sagrado, sob o controle das sociedades beneficentes. A Casa Branca – casa onde Lia fez sua socialização religiosa – foi o primeiro terreiro a lançar este movimento político de consolidação, do mesmo modo que esteve na origem da criação da Federação baiana do culto afro-brasileiro em 1946.

Oriunda, por liames em que o sangue familiar e a filiação espiritual se misturaram, do terreiro muito político (*lato sensu*) da Casa Branca, no qual ela foi não só iniciada, como também designada pelos búzios à chefia do terreiro, vizinho e aliado, da Vila Flaviana, Lia tinha todas as condições para situar e desenvolver rapidamente o seu terreiro dentro do novo contexto político da cultura afro-baiana. Logo,

criou, no primeiro ano de existência oficial de seu terreiro, uma sociedade religiosa e beneficente³¹. Um dos seus primeiros objetivos foi o tombamento da casa e sua utilização exclusiva e definitiva pelo terreiro. No conflito com seus primos, Lia registrou na Federação do culto afro-brasileiro que o terreno pertencia ao terreiro e que “os descendentes de Flaviana” haviam-no doado para a sociedade beneficente. Esta foi registrada legalmente como responsável exclusiva pelo uso da casa, tombada como patrimônio cultural.

Em seguida, entre o final de 1992 e o de 1994, se firmou o envolvimento na casa de um número significativo de militantes do movimento negro. Onze novos *iaos* (nove mulheres e dois homens) foram iniciados (em três barcos) após o primeiro barco – o de 1992, cuja “saída do nome” foi apresentada ao início deste texto. Entre eles, pelo menos seis *iaos* são militantes negros, além de uma negra americana levada ao terreiro pelas redes de turismo militante. Vivenciaram trajetórias de *adesão* ao culto em que a necessidade terapêutica (a aflição) se confundiu com, ou até deixou lugar, buscas de “harmonia” ou de soluções de “problemas espirituais”. A partir de 1994, um novo presidente da sociedade beneficente sucedeu à própria mãe-de-santo nesse cargo: universitário e coordenador local do Movimento Negro Unificado (MNU), ele passou a ter um papel importante na organização material do terreiro e na obtenção de recursos financeiros pela prefeitura. Outros membros da diretoria da Sociedade são oriundos do movimento negro, seja no sentido político (MNU, etc) seja cultural (blocos carnavalescos etc).

Três breves observações podem ser feitas sobre esses últimos desdobramentos da história do terreiro. Em primeiro lugar, introduz-se no espaço do terreiro um certo espírito militante para a “defesa” do candomblé. Esse estado de espírito é visto pela mãe-de-santo como a manifestação de uma “boa vontade” que ajuda a resolver os problemas materiais da casa, os membros da sociedade sabendo como juntar fundos através de diversas iniciativas não diretamente religiosas

(pagamento em dia das mensalidades dos sócios, procura de doações pessoais e públicas, promoção de festas para a vizinhança, etc).

Em segundo lugar, as redes sociais ligadas ao movimento negro introduzem no terreiro uma definição de sua identidade externa como sendo parte integrante da “cultura negra”. Lia tem laços pessoais – alguns deles anteriores a seu cargo de mãe-de-santo – com pessoas e grupos do movimento negro cultural baiano³². O seu terreiro está aberto a todos e os brancos, diz ela, parecem “gostar mais [do que os negros] de candomblé”, mas logo em seguida retifica para relevar que isso concerne os clientes. E, de fato, entre as suas oito primeiras *iaos* (o barco de 1992), sete eram negras e uma branca³³. A mesma tendência se confirmou nos barcos seguintes e tomou um significado mais obviamente ideológico. Lia se diz “negra” ou “mulata” (depende da situação) e goza das velhas “tias” do terreiro que se dizem “escuras”, expressão tida como de não-assunção da identidade racial.

Em terceiro lugar, e como réplica do ponto precedente, a presença de numerosos militantes negros em volta e dentro do terreiro de Lia traduz a forte atração, senão conversão, que o movimento negro tem para a dimensão espiritual e a identidade cultural desde o início dos anos 70 (Agier, 1992). Quando, como é o caso de Lia, não se tem medo da política, são os políticos que se convertem. Ou seja, além das tendências à organização e à politização do terreiro, esses últimos desdobramentos ilustram, reciprocamente, a “espiritualização” dos negros politizados em busca de identidade.

O encontro entre a história individual de Lia e a do terreiro da Vila Flaviana se fez a partir de diversas ordenações e imposições, ritualizadas ou não. A ordem dos *orixás*, a ordem das redes familiares e, enfim, o meio afro-baiano no seu conjunto formaram o contexto relacional de sua identificação mítica e social. Esse caso é exemplar das tensões recentes da cultura afro-brasileira na Bahia e ilustra uma certa modernização e complexificação do candomblé e de suas formas de

conversão. Além de levantar-se contra as velhas discriminações (culturais e raciais) mantidas há décadas pelos poderes políticos, os meios afro-baianos buscam as referências de uma identidade coletiva, cujas razões de ser extrapolam amplamente o domínio dos *orixás* e concernem as relações sociais, raciais e políticas da vida baiana contemporânea. No seu seio, desenvolvem-se discursos puristas, explicitamente “anti-sincréticos” e normativos, visando o reconhecimento oficial do culto aos *orixás* como religião e como núcleo de uma cultura diacrítica. Os movimentos “africanistas” não diferem muito, nesse sentido, dos “negristas”³⁴. Mas é, via de regra, em detrimento das famílias e em conflito contra as lógicas familiares que esses movimentos e suas afirmações identitárias coletivas se desenvolvem. No cotidiano e no ritual da Vila Flaviana, um conjunto variado de pessoas e de relações³⁵ erige o candomblé como religião da identidade (individual e coletiva) tanto quanto da aflição. E a multiplicidade de sentidos de que o candomblé é objeto remete a vários tipos de rede. Diversas combinações são imagináveis entre as redes sociais (desenvolvidas nas linhas familiar, religiosa, turística ou política) e as interpretações distintas, ou até conflitivas, em volta do terreiro³⁶.

Notas

- 1 Antropólogo, ORSTOM, EHESS, Centre de la Vieille Charité, Marseille.
- 2 É famosa a sua polêmica contra Frazier sobre o significado da família afro-baiana versus negra (Herskovits, 1943; Frazier, 1942).
- 3 Daí o interesse de Herskovits pelos aspectos também organizacionais e econômicos do candomblé.

- 4 Nos seus últimos escritos, Bastide (1970) insistiu mais sobre os fenômenos de inovação religiosa e de “bricolage” simbólico, propondo dar conta das culturas populares “em processo” nos meios urbanos, porém sem ter tempo de desenvolver as respectivas pesquisas sistemáticas.
- 5 Essa questão é retomada em conclusão. Ver também Dantas (1988:59-107) e Amaral e Gonçalves da Silva (1993).
- 6 Orixá é o termo yoruba que designa as divindades em geral. Cada divindade é designada por um nome próprio (Xangô, Oxalá, Obaluaê etc.) que pode ser seguido da indicação de sua “qualidade” (um de seus avatares, por exemplo, no caso a seguir, Xangô-Airá, que é a forma velha da divindade Xangô). Além de se esperar que ele transmita alguma “força” vital (axé), cada orixá é dotado de seus próprios mitos de divinização, de suas representações imagéticas e de um arquétipo de comportamento relacional, que o tornam particularmente antropomorfo e propício ao estabelecimento de relações e identificações com os humanos.
- 7 “Espiar” e “apreciar” são termos consagrados da linguagem comum dos adeptos do candomblé para caracterizar maneiras de assistir às cerimônias, que incluem diversos graus de proximidade e de conhecimento. Uma pessoa que veio para “apreciar” uma festa pode “cair no santo”. E a velha mãe-de-santo do terreiro vizinho tem vindo freqüentemente ao terreiro dirigido por Lia para “espionar” a casa de sua jovem amiga.
- 8 Trata-se de sua irmã consangüínea, que é também a mãe-pequena espiritual (*ia kekerê*, a assistente da mãe-de-santo) do terreiro.
- 9 Essa duração corresponde precisamente aos dezessete dias convencionais do ritual da iniciação na tradição nagô da Bahia, conforme a descrição exaustiva e detalhada deste ritual por Pierre Verger (1981:36-69).
- 10 A nona divindade da saída das *iaos* não figura no calendário ritual do terreiro, mas é o orixá de uma das oito filhas-de-santo de Lia. Como esta divindade é Oxumaré (metade masculina, metade feminina), ela fica exatamente intercalada entre as divindades masculinas e femininas, chegando,

pois, na quinta posição. Naturalmente, só se menciona aqui as divindades que se manifestaram na saída das *iaos* e não todas aquelas que são celebradas por ocasião das festas do calendário anual.

- 11 A primeira promoção de iniciadas.
- 12 Cartão de visita no sentido literal, uma vez que, como fazem muitos terreiros, o de Lia inaugurou, a partir do ano seguinte, a divulgação de seu ciclo de festas pela difusão de uma elegante carta-convite. Como demonstrou Vivaldo da Costa Lima (1977:5), as cerimônias calendáricas constituem um critério importante para estabilizar os terreiros enquanto grupos de *candomblé*.
- 13 Este terreiro porta o nome do espaço (casas e assentamentos das divindades, habitações e mato) associado ao da sua fundadora: "Vila Flaviana". O terreno está hoje muito reduzido comparativamente ao que era originalmente: só se compõe de uma grande construção (uma parte sagrada e uma outra de residência), alguns assentamentos exteriores, uma entrada e um longo corredor exterior. Acima da porta principal da casa, permanece gravada a inscrição "Vila Flaviana".
- 14 A famosa Maximiana, dita Tia Massi.
- 15 Edison Carneiro conta haver aí participado de tardes dançantes à moda dos anos 1920-1930 (Landes, 1967). O mesmo etnólogo e Roger Bastide referem-se a ele na ocasião do estudo dos erês (estado liminar entre a posseção pelo orixá e o retorno ao estado normal) que aí se manifestavam de maneira exemplar (Carneiro, 1948; Bastide, 1958).
- 16 Essas informações são confirmadas por Edison Carneiro. Ele observou que Flaviana era o "caso mais notório", na Bahia dos anos 30, de uma mãe-de-santo cuja descendência espiritual era "enorme" e que ela devia isso à sua "bondade" e "simpatia pessoal" (Carneiro, 1948:82).
- 17 Ver Carneiro (1948) e Landes (1967). Mencionando esta entrevista, Vivaldo da Costa Lima fala do já "velho" terreiro de Flaviana à época (Oliveira e Lima, 1987:181).

- 18 Salvo o santo da casa, Xangô, que foi novamente homenageado, contam alguns, por volta dos anos 50.
- 19 Em seu *memento nominum* dos principais dirigentes do candomblé baiano, realizado em 1948, Edison Carneiro registra, entretanto, Maria Eugênia como sendo a “mãe” da Vila Flaviana, após a defunta Flaviana (Carneiro, 1948:110).
- 20 Literalmente primogênito(a), em yoruba.
- 21 As alusões às doenças e aos desajustamentos sociais ou psicológicos, feitas pelas primeiras *iaos* de Lia em outras entrevistas, não são menos evasivas.
- 22 Neta da ancestral Flaviana, ela se revelaria, na seqüência de nossas pesquisas, uma boa informante da história do terreiro e uma boa conhecedora de sua vida mítica e social. Ela é hoje totalmente presente e solidária do empreendimento de sua filha biológica à frente do terreiro.
- 23 Angola designa uma das nações religiosas afro-brasileiras que utilizam uma terminologia de origem banto. Não obstante tenha largamente assimilado o modelo dito nagô, o candomblé de Angola é tido por menos “puro”. Em particular, recebe-se mais facilmente os caboclos, que são considerados espíritos da terra, de antigos escravos ou de índios, e distinguidos dos orixás, divindades de origem africana. A manifestação dos caboclos é mais “selvagem” que a dos orixás.
- 24 Que recebe os caboclos.
- 25 Um “trabalho”, ou oferenda expiatória.
- 26 O ogã é um notável, iniciado ou não, que dá apoio social, político e econômico ao terreiro, além de assumir, em princípio, certos cargos rituais (músico, sacrificador etc).

- 27 Foi assim que ela fez viagens de promoção a Côte d'Ivoire, Colômbia, Chile e África do Sul (nestes dois últimos países, já com o título de mãe-de-santo em exercício).
- 28 A irmã, primogênita, é mais jovem que Lia no registro da identidade mítica. Ela foi ebômim após os búzios terem sido lançados dando a Lia o cargo principal do velho terreiro. De fato, ela tem uma participação ativa na retomada do terreiro, assumindo plenamente seu papel de "mãe-pequena" (*ia kekerê*).
- 29 Vale notar que há, nesses assuntos, já diversos casos de exceção.
- 30 É esse renunciamento que funda a figura do herói (DaMatta, 1983) e, da mesma maneira, mas em um contexto ideológico moderno, a do líder.
- 31 Prática muito rara entre os sacerdotes recentemente instituídos.
- 32 Foi sócia do primeiro bloco "afro" Ilê Aiyê.
- 33 Seria necessário aprofundar essa questão, notadamente sobre as relações internas ao barco. É interessante observar, por exemplo, que essa única filha branca é a que tem mais recursos e status fora do terreiro – posição que se reproduz, de certa forma, dentro do terreiro, na medida em que ela manifesta mais autonomia pessoal (dispondo de mais recursos econômicos e educacionais) diante da mãe-de-santo, e estabelece com ela uma relação de fato mais igualitária do que as outras *iaos*.
- 34 Ver Agier (1993), Santos (1989).
- 35 Variedade evidenciada pela assistência heteróclita da primeira saída das *iaos*, apresentada no começo desse texto.
- 36 Tradução: Maysa Maria Miranda. Agradeço a Maria Rosário Carvalho a revisão do texto português e a Doris Bonnet, Marie-José Jolivet e Kadya Tall os comentários sobre uma primeira versão do mesmo em francês.

Bibliografia

AGIER, M.

- 1992 “Etnopolítica – A dinâmica do espaço afro-baiano”, *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 22, pp. 99-115.
- 1993 “Les usages de l’héritage. Africanismes et négritude au Brésil”, comunicação à conferência *The Anthropology of Ethnicity – A Critical Evaluation*, Amsterdam, 15-18/12/93 SISWO e Université d’Amsterdam, 9 p.ms.

AMARAL, R.C. & SILVA, V.G.

- 1993 “A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo”, *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 25, pp. 99-124.

AUBRÉE, M.

- 1987 “Les orixás et le saint-esprit au secours de l’emploi”, *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 23, n° 2, pp. 261-72.

AUGÉ, M.

- 1987 “D’un rite à l’autre – Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre”, *Terrain*, n° 8:71-6.

AUGRAS, M.

- 1992 *Le double et la métamorphose*, Paris, Méridiens Klincksieck.

BARTH, F. (ED.)

- 1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Boston, Little Brown.

BASTIDE, R.

- 1958 *Le candomblé de Bahia rite nagô*, Paris-La Haye, Mouton.
- 1970 *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas.
- 1976 “Négritude et intégration nationale. La classe moyenne de couleur devant les religions afro-brésiliennes”, *Afro-Asia*, n° 12, pp.17-30.

CARNEIRO, E.

- 1948 *Candomblés da Bahia*, Bahia, Publicações do Museu do Estado.
1991 *Religiões negras e negros bantos* (1^{as} edições: 1936 e 1937), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CARNEIRO, E. & FERRAZ, A.C.

- 1940 “O congresso afro-brasileiro da Bahia”, in diversos autores: *O negro no Brasil – Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 7-11.

DAMATTA, R.

- 1983 *Carnavals, bandits et héros. Ambigüités de la société brésilienne*, Paris, Seuil.

DANTAS, B.G.

- 1988 *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.

FRAZIER, E.F.

- 1942 “The Negro Family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, vol 7, n° 4, pp. 465-78.

HERSKOVITS, M.

- 1943 “The Negro in Bahia, Brazil a problem of method”, *American Sociological Review*, vol. 8, pp. 394-402.

LANDES, R.

- 1967 *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LIMA, V.C.

- 1966 “Os obás de Xangô”, *Afro-ásia*, Salvador, UFBA, n° 2-3, pp. 5-36.
1977 *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia – Um estudo de relações intragrupais*, Salvador, Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

MAGGIE, Y.

1975 *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar.

MITCHELL, J.C.

1987 "The Situational Perspective", in MITCHELL, J.C., *Cities, society, and social perception. A central african perspective*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-33.

MOTTA, R.

1992 "La transe, la nomination et la reconnaissance dans le xangô de Recife", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 79, pp. 47-52.

1993 "La rationalité dans la magie - économie du Xangô de Recife Brésil ", in JOLIVET, M. e REY-HULMAN, D. (eds.), *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, pp. 355-65.

OLIVEIRA, W.F. & COSTA LIMA, V. (EDS.)

1987 *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*, São Paulo, Corrupio.

ORTIZ, R.

1978 *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Vozes.

PRANDI, R.

1991 *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Hucitec, Edusp.

RODRIGUES, N.

1977 *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Ed. Nacional 1ª edição 1932.

SANTOS, M.S.A.

1993 *Meu tempo é agora*, São Paulo, Ed. Oduduwa.

SANTOS, J.E.

1976 *Os nagôs e a morte*, Petrópolis, Vozes.

SANTOS, J.T.

1989 “As imagens estão guardadas – Reafricanização”, *Comunicações do ISER*, VIII, 34:50-58.

SODRÉ, M.

1983 *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Codecri.

VERGER, P.

1981 *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupio.

ABSTRACT: By considering “candomblé” as the culture of a place, this article tries to surpass the simple opposition between the notion of “candomblé” as an ethnic religion, and the notion of “candomblé” as a service offered in an indistinct religious market. In the introduction, this attempt is situated within the theoretical framework of Afro-Brazilian studies, which is briefly reviewed. In the case study, which is then presented (the “terreiro” in Vila Flaviana, Salvador, Bahia), we try to give an account of tensions lying at the root of the cultural dynamics of the “terreiros”. Studies based on the history of conversions and the social networks involved make it possible to evidence the internal conflicts which affect the interpretation of “candomblé”.

KEY WORDS: candomblé, Bahia, afro-brazilian studies, social networks, conversion, conflict, politics.

Aceito para publicação em setembro de 1995.

Do diário de campo à câmera na mão ou de como virar antropólogo-cineasta¹

Clarice Peixoto
IFCH/UERJ

RESUMO: Este artigo discute o emprego do audiovisual nas pesquisas sociais, tendo como referência uma pesquisa comparativa entre Paris e Rio de Janeiro sobre o papel dos espaços públicos na sociabilidade das pessoas idosas. O objetivo é aprofundar a investigação no campo da antropologia urbana integrando à sua metodologia os instrumentos da antropologia visual. O vídeo é, então, empregado como instrumento de pesquisa paralelamente às entrevistas orais, pois a visualização repetida das imagens sugere outros questionamentos, permitindo então a correção, modificação ou inclusão das sugestões dos personagens. É certo que, neste primeiro exercício de utilização desta técnica de acompanhar as manifestações espontâneas de sociabilidade através da imagem ou como filmar quem ou o quê, o procedimento de examinar as imagens conjuntamente – o método do espelho – foi fundamental para esta pesquisa. Isto porque ele trouxe uma contribuição importante à compreensão da construção simbólica de um território de pertencimento e, sobretudo, à representação da identidade pessoal, particularmente da velhice.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia visual, envelhecimento, sociabilidade.

No mundo de hoje a produção e a transmissão de imagens – fotográficas, cinematográficas e televisivas – invadem completamente nosso dia-a-dia nos levando a integrar ao nosso cotidiano de trabalho essa antropologia das imagens, da comunicação, da interpretação e da representação como método de coleta e análise de dados (Pink, 1992:126). Pois a análise das imagens repetida indefinidamente permite o afinamento do exame das atividades realizadas pelos personagens sociais, sobretudo aquelas que a observação direta, quase instantânea, não pode acompanhar nem repetir. Este procedimento é também importante no momento da visualização dessas imagens já que nos leva a refletir sobre nosso próprio olhar.

No passado, o gravador foi incorporado ao equipamento dos antropólogos para registrar os mínimos detalhes das entrevistas: os risos, os cantos, os choros, os sussurros, enfim, os sons e o silêncio que a palavra escrita não pode reproduzir. São manifestações sonoras que também apresentam um valor inestimável para o estudo dos grupos sociais. Se a utilização deste instrumento foi bastante criticada pelos pesquisadores mais rigorosos de outrora, hoje ela é amplamente reconhecida e mesmo indispensável em quase todas as pesquisas sociais que tenham a entrevista como principal fonte de informação.

O uso da imagem nas ciências sociais atravessa hoje o mesmo processo do gravador quando foi introduzido nas pesquisas de campo. No entanto, vários antropólogos (Jean Rouch, na França; Colin Young, na Inglaterra; Richard Leacock e Timothy Asch, nos Estados Unidos) já mostraram a importância da conjugação do som e da imagem nas investigações sociais. Assim, é esta via aberta pelo filme etnográfico que buscamos seguir nesta pesquisa sobre o papel dos espaços públicos nas manifestações espontâneas de sociabilidade dos aposentados parisienses e cariocas, pois, além da riqueza das informações, o conjunto imagem-som recolhido em tempo sincronizado é um excelente instrumento para o exame das relações sociais tecidas nos espaços públicos.

Escolhendo esta metodologia própria à antropologia visual², temos de percorrer um novo caminho de aprendizado, ou seja, conhecer esta nova técnica de acompanhamento, por meio da imagem, dos fenômenos observados. Assim, é necessário entrar nos bastidores do cinema para aprender não somente a linguagem cinematográfica e todo seu vocabulário particular (ângulos, quadros, planos etc), mas também manejar a câmera e trabalhar com os instrumentos de montagem ou edição do filme ou do vídeo. No caso específico desta pesquisa, o objetivo era aprofundar a investigação no campo da antropologia urbana, integrando à sua metodologia os instrumentos da antropologia visual, e enriquecer o estudo do papel dos espaços públicos na sociabilidade dos idosos, pela análise de outra fonte de dados: a imagem em movimento.

Nesta escolha metodológica, o vídeo foi introduzido como instrumento privilegiado de registro audiovisual, pois apresenta certas vantagens em relação ao filme. A primeira e, talvez, a mais importante é que este suporte estabelece uma proximidade entre o antropólogo e seus personagens, ou seja, uma relação mais direta e discreta, sobretudo, personalizada, na medida em que dispensa a participação de uma equipe – mesmo que seja um simples operador de som. Desse modo, o antropólogo e sua câmera podem estabelecer um contato estreito e, portanto, uma relação quase confidencial³. Este foi um dos fatores fundamentais na interação com os idosos, principalmente os parisienses, que preservam com muito zelo a tranquilidade de seu “pequeno paraíso”⁴ e, sobretudo, sua intimidade. Assim, o fato de chegar só com a câmera serviu de chave para a abertura de portas até então apenas entreabertas pelos métodos clássicos da antropologia.

Encantada com o cenário que oferecem os jardins públicos parisienses, as praças e praias cariocas tanto quanto por seus frequentadores idosos e impressionada com a solidão aparente destes, decidi transformar essa curiosidade antropológica em um estudo aprofundado para desvendar os mistérios destas práticas sociais tecidas cotidianamente ao ar livre, lá e cá.

Além disso, procurava entender em que medida essas manifestações sociais poderiam revelar esse sentimento de pertencimento a um espaço territorial determinado, favorecendo, desse modo, a construção de uma identidade ligada à idade, à velhice. A análise das relações sociais tecidas nos espaços públicos, freqüentados sobretudo pelos idosos, objetivava desvendar esse sentimento de identificação a certos territórios e a esse grupo etário específico⁵.

As praças e praias constituem um dos poucos espaços públicos gratuitos da cidade, o que permite às pessoas idosas freqüentá-los assiduamente: o objetivo comum de preencher o tempo livre os leva a se agrupar em torno de seus pares, tecendo laços a partir da identificação ao mesmo grupo de idade, localizado num espaço demarcado por fronteiras bem nítidas. Pautadas em critérios de pertencimento, expressos a partir de uma convivência cotidiana, elas constroem um sistema de seleção nas suas relações de amizade e até mesmo de amor. Entretanto, suas práticas, seus gostos e seus hábitos permanecem marcados pelos valores inerentes à camada social a que pertencem, determinando, desta forma, seu comportamento social. Na realidade, estes indivíduos estão sujeitos às mesmas normas morais que definem as práticas coletivas do comportamento público expressas nos contatos face a face.

O bairro de Copacabana apresenta uma das mais altas taxas de concentração de idosos da cidade do Rio de Janeiro⁶. Por esse motivo selecionei dois grupos no mesmo espaço geográfico, o Posto 6, que se localiza no final da praia: O Clube Cultural e Recreativo do Posto 6 e a rede de voleibol da tia Leah. Alguns dos idosos participam das atividades de um e outro espaço e partilham de um duplo sentimento de pertencimento. No clube dos aposentados, os associados se reúnem, há mais de vinte anos, em torno das mesas de cartas, gamão e xadrez. A ocupação deste espaço público, em caráter privado⁷, se deu pouco a pouco⁸ com a conivência da prefeitura local, que não oferecia nenhuma outra atividade alternativa aos aposentados. Os membros do clube que pertencem às camadas médias são mais numerosos, embora seja expressiva a participação de idosos

pertencentes às camadas populares. Desse modo, motoristas de táxi jogam com industriais, policiais subalternos com generais, pequenos comerciantes com médicos e advogados etc.

O outro grupo, formado pelos frequentadores da rede da tia Leah (74 anos), existe desde a década de 40. Espaço fechado, mesmo que suas fronteiras não sejam tão nítidas quanto as do clube dos aposentados, esta quadra de esporte é totalmente controlada por Leah, que dita as regras do jogo aos jogadores de todas as idades: idosos, jovens e mesmo jogadores profissionais seguem à risca as condições por ela impostas. Neste território de sociabilidade só entram os convidados da anfitriã, que, pertencente a tradicional família do bairro, é rigorosa na seleção dos jogadores: os candidatos de origem popular são eliminados.

A poucos quilômetros de Copacabana, na praça Antero de Quental, no Leblon, um outro grupo de idosos se reúne nos finais de semana⁹. São amantes da dança, não importando o estilo ou o ritmo: valsa, bolero, forró, samba, lambada etc. Neste salão ao ar livre eles dançam juntos ou separados ou, simplesmente, fazem parte daqueles que acompanham a melodia apenas com o balanço do olhar, como meros espectadores.

Como elemento de comparação com os espaços brasileiros foi escolhida a praça Batignolles, situada no coração do bairro do mesmo nome, no setor XVII de Paris. Como dizem os parisienses, esta praça fica entre o *mauvais* (setor de maior concentração de imigrantes africanos e árabes) e o *bon dix-septième* (setor nobre de Paris, próximo ao Champs Élysées). A grande maioria dos moradores deste bairro delimitador de fronteiras pertence às camadas médias. Batignolles é uma praça típica parisiense cuja frequência é fortemente marcada por velhos e crianças, sendo raros os imigrantes que a frequentam. Não sofrendo grande afluxo de turistas, como o Jardin du Luxembourg e o Bois de Boulogne, ela é bastante representativa da vida cotidiana dos idosos parisienses.

Nos primeiros momentos do trabalho de campo em Paris, a flexibilidade e a discrição do vídeo foram necessárias para entrar no silencioso território de sociabilidade dos idosos. Em todo caso, não teria

sido possível abordá-los com uma equipe e a parafernália de seus equipamentos: a *mise-en-scène* seria ainda mais constrangedora que aquela já suscitada pela minha identidade de estrangeira. Trabalhei, desse modo, freqüentemente em solo. Inicialmente, lançando mão da tradição antropológica através da observação das atividades da praça, já que não queria quebrar a fragilidade dos primeiros contatos. Além disso, a câmera foi introduzida a medida que as relações iam sendo tecidas: mais que um instrumento invasor que poderia provocar uma rejeição por parte dos personagens e uma ruptura das relações entre observador e observado, ela deveria servir como mediação entre o antropólogo e as pessoas filmadas; a câmera se insinuava no campo a partir do momento em que a confiança entre os diversos atores da cena social se estabelecia.

Um segundo motivo da opção pelo vídeo baseia-se no fato de que este registro tem longa duração, permitindo o acompanhamento fílmico *en continuum*, sem as freqüentes interrupções para troca de bobinas, o que, em certas situações sociais, pode modificar bastante a atividade filmada. Assim, a autonomia deste suporte fílmico possibilita um diálogo ininterrupto com as pessoas filmadas, e ao final da pesquisa de campo a câmera pode tornar-se quase imperceptível, a objetiva servindo como um túnel que dá passagem aos olhares cruzados entre o antropólogo-cineasta e seus personagens.

Se junto aos personagens parisienses a tarefa foi bastante delicada, no campo brasileiro o início da pesquisa através dos métodos da antropologia clássica foi completamente tumultuado, pois os personagens queriam ser filmados imediatamente, desde os primeiros contatos. Entretanto, era preciso uma inserção mais lenta de modo a minimizar as incertezas e ansiedades das primeiras filmagens. Habituada ao comportamento do grupo francês, em que a lentidão no estabelecimento das relações era muito grande, permitindo aos idosos e ao antropólogo criar uma familiaridade paulatina com a câmera, encontrei-me muito mais despreparada, em meu próprio país, para a realização do trabalho de campo fílmico.

Tanto numa situação quanto noutra, busquei interferir o menos possível, câmera na mão tentando minimizar minha presença invasora: o objetivo era evitar uma *mise-en-scène* cinematográfica muito exacerbada. Em todo caso, o importante era, como diz Parente, ser “menos invasor e poder me dedicar mais à imagem depois de me sentir mais em casa e de ver as pessoas menos ameaçadas ou excitadas pelo desejo de serem vistas, como eles vêem os seus artistas na tela ou na televisão” (1984:48).

Estas duas experiências videográficas tiveram trajetórias e resultados diferentes. Os personagens da praça Batignolles foram filmados durante três anos. A câmera penetrou lentamente em seu território de sociabilidade, e ao longo do tempo ela esteve sempre presente nos nossos encontros. Durante esses anos foi possível pensar e repensar a construção do objeto fílmico: os personagens mais significativos da praça, os planos-seqüências, os quadros etc. tendo como proposição fundamental apresentar os copiões aos personagens franceses e realizar, em sua companhia, o exame das imagens registradas de suas atividades, bem como aquelas que mostravam os personagens brasileiros. Este procedimento de análise das imagens, que alguns chamam de *effet-miroir* ou *feedback* e que Jean Rouch designa antropologia compartilhada ou “contradom audiovisual”, e que prefiro denominar de troca antropológica¹⁰, tinha por objetivo o confronto destas duas culturas. O vídeo é empregado como um instrumento de pesquisa paralelamente às entrevistas orais. Desse modo, a apresentação repetida das imagens sugere outros questionamentos, permitindo, então, a correção, a modificação ou a inclusão das sugestões dos personagens. Segundo Piault, “*une véritable science du comportement peut y trouver ses instruments d’analyse, des dialogues à distance s’alimenter de représentations concrètes des espaces vécus ailleurs par d’autres, des prises de conscience décisives s’opérer au travers de l’effet-miroir, du feed-back immédiat de sa propre image sur soi-même en situation (...)*” (1985:56). Neste processo de observação conjunta *a posteriori*, realizado a partir da percepção fílmica do antro-

pólogo, o que está em jogo, em primeiro plano, é a representação dos personagens sobre seu espaço de sociabilidade, sobre seus parceiros e, principalmente, sobre eles mesmos. Em segundo plano, introduzindo este procedimento – fazê-los falar das imagens, de “suas” imagens – levamos os personagens a entrar no jogo da identidade, ou seja, de identificação ao grupo etário e, neste caso específico, à velhice.

Se esta metodologia foi levada ao pé da letra com os personagens parisienses, ela não pôde ser concretizada com os brasileiros, pois a curta duração do trabalho de campo obrigou-me ao aceleração do processo de interação junto aos três grupos observados e a introduzir a câmera num espaço de tempo mais reduzido. Nesse sentido, a personalidade extrovertida dos personagens cariocas e a vontade que demonstravam de serem filmados tiveram um papel importante sobre a reticência inicial do antropólogo-cineasta. Além disso, a incompatibilidade entre os sistemas de produção e transmissão de vídeos europeu (PAL-G) e brasileiro/americano (PAL-M/NTSC)¹¹ tornou impraticável a apresentação das imagens aos personagens filmados no Brasil cujo exame conjunto poderia ter suscitado novas hipóteses ou, simplesmente, esclarecido uma situação, uma questão, um detalhe qualquer. Este é um dos aspectos negativos do suporte vídeográfico quando se quer atravessar as fronteiras impostas pelas tecnologias dos sistemas de televisão e ainda quando fazemos parte deste grupo de antropólogos que sofrem, como dizia Leroi-Gourhan, de “*deux maux: le manque d’argent et le manque d’expérience*”.

Entretanto, a análise das estratégias de sociabilidade dos aposentados brasileiros seguiu o mesmo caminho metodológico que a dos parisienses. Somente naquilo que concerne ao produto fílmico final, o Brasil permanece como um contraponto de reflexão sobre as questões que os personagens franceses se colocaram ao assistirem às manifestações de sociabilidade tão diferentes das suas. A realidade brasileira os instigava a refletir sobre seu cotidiano, levando-os a falar de si mesmos.

A mise-en-scène do fabricante de imagens

A construção do filme é muito mais que uma simples metodologia destinada a compreender as situações sociais através da imagem: é a maneira pela qual o antropólogo fabrica suas imagens e reflete sobre a contribuição que elas trazem à análise do objeto estudado. Um dos aspectos específicos desta pesquisa fílmica, tendo situações favoráveis e desfavoráveis, foi a escolha de não interferir demasiadamente nas atividades observadas. Para isto, um ponto se mostrava particularmente delicado: como penetrar e partilhar do cotidiano destes personagens sem intrometer-se ostensivamente, para não modificar suas práticas de sociabilidade habituais?¹² Tentando conciliar participação e um mínimo de interferência, as filmagens seguiram o mesmo procedimento da observação direta aprofundada e silenciosa, jamais clandestina; a diferença é que o olhar “mecânico” substituiu o “olho nu”. Ou seja, a busca de outras informações impossíveis de captar pelo olhar magnético, como certos eventos privados e mesmo confidenciais, dava-se fora das filmagens, pois a câmera era um elemento inibidor. De todo modo, não se tratava de adotar um olhar distante e desinteressado, mas obter a visão mais íntima possível. Nesta busca de uma abordagem que tornasse possível medir a “boa” distância entre o antropólogo-cineasta e os personagens, a explicitação da noção “participação” torna mais nítidas as regras do jogo de cena. Para este exercício etnofílmico, definimos “participar” simplesmente como “estar com” (*être avec*) ou o acompanhamento passo a passo da *mise-en-scène* dos personagens: apenas uma tentativa de entrar nos seus jogos no papel do diretor. Nesta abordagem freqüentemente designada de antropologia participante, o antropólogo se deixa levar pelas ações dos personagens observados, mas preservando sempre seu objetivo primeiro: desvendar as práticas sociais e culturais dos grupos investigados.

Este procedimento de deixar os fatos desfilarem espontaneamente através da objetiva da câmera, ou a não-interferência nas ações

filmadas, e de respeitar a autenticidade das situações tem como resultado principal a produção de um considerável arquivo de imagens audiovisuais, que permite a análise minuciosa das manifestações espontâneas de sociabilidade. Além disso, neste arsenal de imagens algumas são irrecuperáveis para a construção do filme propriamente dito: são imagens que buscam seu objeto sem parar; imagens que nada dizem cinematograficamente. Há que se anexar o estoque de imagens sem som, de imagens desfocalizadas e trêmulas, imagens em preto-e-branco, sem contar aquelas que nos escaparam e deixamos de filmar.

De todo modo, estes erros técnicos tiveram um papel importante no relacionamento com os personagens, pois foi necessário filmar diversas vezes as cenas perdidas e cuja repetição faz parte do cotidiano dos idosos nas praças. Eles participaram, assim, das tentativas para me desembaraçar deste *imbroglio* sugerindo alternativas ao meu procedimento, dando continuidade ao “nosso filme”, como dizia Delzuite¹³. O vídeo era, dessa forma, o instrumento que poderia melhor suportar as deficiências técnicas. Não foi por acaso que, convidada para um aniversário em casa de uma das personagens parisienses, fui sutilmente criticada pela perda de várias imagens: “Bom Clarice, hoje não vou poder tirar fotos, mas desta vez vê se você não vai pôr tudo a perder!”

Mais que um simples caderno de campo, o método de observação pelos videogramas revelava-se, pouco a pouco, parte integrante da dinâmica da relação entre observador e observado, pois “*l’objet de l’observation se trouvait au-delà, en deça, en dehors des lieux d’où procédait cette observation : il faut admettre maintenant que l’expérience partagée inclut et désigne peut-être principalement dans le champ opératoire la relation de l’observateur et de l’observé ainsi que le renversement nécessaire de cette relation*” (Piault, 1985:57). O resultado é que as relações de reciprocidade têm pesos diferenciados: de um lado, prevalecia o propósito da pesquisa e o objetivo das filmagens – a escolha dos personagens principais, as tomadas de

certas cenas e não de outras –, enquanto que se deixam entrevistar e filmar sem muito questionar sobre o destino que daria às “suas imagens”. Na verdade, o objeto de estudo foi construído no momento de formulação das hipóteses, uma vez que as situações, os comportamentos e os gestos, as conversas e os momentos mais significativos foram observados e selecionados anteriormente.

Por outro lado, muito hesitei em introduzir a câmera no centro de algumas práticas de sociabilidade, sobretudo nas cenas brasileiras, para não interferir no ritmo ou no movimento da atividade praticada: a câmera muito próxima das pessoas modificava sua *mise-en-scène*. O aspecto negativo desta reticência é que algumas imagens ficaram muito distanciadas e, muitas vezes, parecem externas aos personagens. Por exemplo, durante o baile na praça Antero de Quental, no Leblon, não ousei entrar no meio da dança para filmar os casais, seus gestos, os ditos e não-ditos que seus olhares revelavam; o mesmo aconteceu com os personagens da rede de voleibol da tia Leah. Na verdade, acreditava ser ainda precoce a introdução da câmera no campo, mas, pressionada pelo tempo e pelos personagens para dar início às filmagens, acelerei-as mesmo temendo estar invadindo essas trocas de ternura e interferindo no desenrolar do jogo.

O resultado é que os planos gerais ou médios são mais frequentes nestas cenas, faltando os closes que melhor enquadrariam os personagens. Ao contrário, na praça Batignolles e no Clube do Posto 6, onde as atividades não são movimentadas, os diferentes ângulos e enquadramentos davam a mobilidade que a cena não apresentava, invadindo o território do jogo e filmando de tal ou tal maneira; os quadros em *close* foram bastante utilizados, na tentativa de traduzir o significado de um olhar e o simbolismo de um gesto. A câmera na mão integrou, desse modo, a indumentária da antropóloga-cineasta seguindo seus movimentos no interior da cena social.

Por outro lado, eles nunca hesitaram em sugerir a filmagem de certas situações, cenas ou objetos e, principalmente, de planos, quadros e ângulos

que lhes pareciam mais significativos. Leah, por exemplo, sugeria com frequência a troca de ângulos: “Você me filma só desse lado, estou de costas para o sol e assim não faço caretas”. O mesmo aconteceu com Roger: com a câmera voltada para o sol (a objetiva tinha protetor) ele protestou: “Mas lá você está contra o sol, assim não dá, não vou aparecer direito!”.

Este processo de observação “mecanizada”, caracterizado por uma constante estratégia de relacionamento entre observador e observado, obteve resultados diferenciados junto aos grupos estudados. O acompanhamento prolongado das práticas de sociabilidade dos idosos na praça Batignolles levou – apesar da distância imposta nas primeiras tentativas de interação –, pouco a pouco, ao estabelecimento de relações tão próximas que passei a fazer parte desse grupo: primeiro dando pão aos pássaros, depois freqüentando suas festas, acompanhando-os nos cafés, nas compras, nas lojas de departamentos etc.

Quanto aos idosos brasileiros, o grupo do baile da praça Antero de Quental foi o único com o qual foram estabelecidas relações mais estreitas entre observador e observado, pois fomos levados pelo ritmo da dança seguindo as melodias pelas festas de aniversário e casamento. Já nos dois outros grupos – a rede de voleibol e o Clube dos Aposentados da pracinha do Posto 6 –, a relação era de simples proximidade, sem a existência de um engajamento ou de uma cumplicidade nas práticas de sociabilidade devido, talvez, ao fato de não participar de seus jogos. A presença em seus territórios de pertencimento era apenas reconhecida e permitida, apesar do consentimento imediato para a realização da pesquisa fílmica. Nestas duas cenas etnográficas o filme teve um papel importante tanto no estabelecimento dos contatos com os personagens quanto no acompanhamento de suas práticas sociais, bastante movimentadas, pois *“filmer devient une exploration du procès de la connaissance beaucoup plus qu’un instrument pour décrire les systèmes”* (Piault, 1987:6).

O tempo dedicado ao trabalho de campo no Rio e em Paris foi fundamental para a qualidade da interação nos grupos observados. Em determinados momentos fui estrangeira em meu próprio país. Assim, vivi numa e noutra cidade os inconvenientes desta situação, estando “*souvent désavantageux d’être un étranger à une culture et, parfois, le tournage d’un film n’est, pour les hôtes du cinéaste, un enjeu important ni sur le plan pratique ni au niveau émotionnel, c’est la relation personnelle qui semble alors avoir de l’importance*” (Macdougall, 1992:56).

É preciso ainda projetar na tela as semelhanças e as diferenças entre as modalidades de construção das imagens. É bom lembrar que o objetivo desta opção metodológica era observar os quatro grupos sociais privilegiando o desenrolar de certos aspectos da interação entre os personagens, o antropólogo e a câmera. Como diz Olivier de Sardan: “*La possibilité de faire commenter, expliquer, discuter sur le champ (ou ultérieurement) les séquences tournées par leurs acteurs (ou par qui que ce soit) fait du magnétoscope une médiation de type nouveau entre le chercheur et ceux qu’il étudie et permet d’associer directement ces derniers à l’enquête*” (1972:9).

No início das tomadas, uma série de documentários sobre velhice sugeriu a maneira de fabricar minhas imagens. Filmes como *Tiden har inget Namn* (*O tempo não tem nome*) de Stefan Jarl que utiliza muitos closes e longos planos fixos para descrever as relações entre um velho camponês, a natureza e seus animais. Ou o filme de Dusân Hanak – *Obrazy stareho sveta* (*As imagens do velho mundo*) que faz uma descrição detalhada de personagens fortemente estereotipados – velhos camponeses. Estes dois filmes mostram o declínio da velhice através de closes dos olhos, da boca desdentada, das mãos enrugadas, do vestido rasgado, da bota furada. Mas eles mostram, sobretudo, os gestos cotidianos e o ritmo lento dos velhos. E se, por um lado, me deram a certeza de que não queria estudar a velhice decadente, por outro, contribuíram para a decisão de adotar

longos planos-sequências: filmar este grupo de idade é praticamente deixar o tempo desfilar na banda magnética, acompanhando o ritmo de seus movimentos. Desse modo, a proposta desta pesquisa era analisar o outro lado do envelhecimento, ou seja, as estratégias sociais que as pessoas envelhecidas lançam mão para adoçar a solidão.

Ao optar pela observação da sociabilidade por meio das técnicas audiovisuais, a escolha de planos e ângulos era fundamental. Assim, os planos muito fechados foram pouco utilizados, pois queria que as imagens permitissem a análise das relações sociais no interior do espaço fílmico, de um conjunto de personagens; os planos de conjunto e os planos americanos foram então privilegiados, sem que descartasse o uso de closes. Esta escolha foi, também, muito influenciada pelo filme de Murat Mamaedov – *V Voskresenie Rano (Cedo, no domingo)* – onde a câmera observa, em pleno inverno, as *babouchki* cortando árvores da floresta para vender e falando de suas vidas após a aposentadoria. Utilizando grandes planos de conjunto, o cineasta mostra o trabalho coletivo, as conversas e as brincadeiras na hora do descanso em volta do fogo. Já o filme de Van Hoogenbemt, *We only live once*, contribuiu com a reflexão fílmica de uma das cenas sociais que estudei: a descoberta do amor na velhice. *Akasama*, de Marc-Henri Piault, permitiu a construção da narrativa cinematográfica sobre o espaço e as relações sociais; a natureza do espaço – a ocupação, a vivência etc.

Para terminar este festival de filmes de inspiração, em que anunciamos somente alguns daqueles que nos deram elementos técnicos mais específicos para a construção das imagens, não podemos deixar de citar o filme de Sophie Bissonnette, *Des lumières dans la grande noirceur (Luzes na grande escuridão)*. O mergulho nas lembranças do personagem principal, sobretudo na sequência em que ele assiste a um filme sobre seu passado político, nos deu a idéia de realizar o confronto de dois dos nossos personagens com suas imagens e com aquelas elaboradas junto aos velhos brasileiros. Assim, a filmografia visionada foi longa e bastante enriquecedora para a concepção

deste trabalho fílmico: um plano aqui, um ângulo ali, um tipo de enquadramento, um estilo de comentário foram sendo captados e adaptados a partir de alguns filmes etnográficos e documentários.

Em suma, é certo que, neste primeiro exercício de utilização desta técnica de acompanhar as manifestações espontâneas de sociabilidade pela imagem ou como filmar quem e o quê, o procedimento de examinar as imagens conjuntamente – o método do espelho – foi fundamental para esta pesquisa. Isto porque ele trouxe uma contribuição importante à compreensão da construção simbólica de um território de pertencimento e, sobretudo, à representação da identidade pessoal particularmente, da velhice.

Notas

- 1 Este artigo corresponde ao terceiro capítulo, modificado, de minha tese de doutorado *A la rencontre du petit paradis: une étude sur le rôle des espaces publics dans la sociabilité des retraités à Paris et à Rio de Janeiro*. Paris, EHESS, 1993, 385 pp. Um vídeo etnográfico acompanha o texto.
- 2 O instrumental da antropologia visual abrange todo tipo de imagem: fílmicas, fotográficas, iconográficas, entre outras. Ao escolher trabalhar com imagens, o pesquisador pode optar tanto por produzi-las ele mesmo ou em trabalho conjunto com um especialista como lançar mão de imagens produzidas por outros: filmes, fotos, cartões-postais, imagens de arquivo, imagens publicitárias etc.
- 3 Sobre este ponto, Haicault-Bouchard assinala que “les enjeux du film sociologique semblent conduire le sociologue audio-visuel à se donner les moyens et les dispositifs qui vont lui assurer la meilleure proximité, quasiment corporelle avec son objet d’étude. L’expérience prouve que la *manipulation de la caméra s’avère un exercice probablement indispensable* pour apprendre à regarder” (1989:35). O itálico é do autor.

- 4 Esta expressão era regularmente utilizada pelo grupo investigado para denominar o seu território de freqüentação cotidiana: a praça Batignolles.
- 5 O grupo preciso que estudei – os aposentados – me fez orientar a análise em função da maneira como ele avalia a aposentadoria, ou melhor, ao fato de as pessoas ter deixado de trabalhar e de estar, de certa maneira, à margem da sociedade. Se considerarmos que nas sociedades capitalistas o não trabalho, mesmo no contexto da aposentadoria, é percebido como marginal, a internalização deste estigma os leva a nutrir fortes sentimentos de impotência e de desvalorização.
- 6 As projeções do Censo 91 indicam que dos 170000 moradores de Copacabana, 20% – ou seja, 34000 habitantes – têm mais de 65 anos. Por outro lado, o Rio de Janeiro é a cidade brasileira que apresenta o mais alto percentual de população de mais de 60 anos: aproximadamente 9% da população total. IBGE.
- 7 Registrado como clube de lazer, há vários anos, na Secretaria de Turismo do Rio de Janeiro, o Clube dos Aposentados possui regimento interno, diretoria eleita bianualmente e seus associados pagam mensalidades registradas no livro-caixa. Transformou-se, assim, numa entidade privada instalada em praça pública.
- 8 Tudo começou com os pescadores da colônia do Posto 6, que usavam caixotes de feira como mesas de jogo. Com a chegada dos moradores aposentados, o grupo foi crescendo e instalou um pára-quedas para proteger-se da chuva ou do sol quente. Este foi substituído, tempos depois, por uma grande barraca, cercada de grades, onde guardam as mesas e as cadeiras (doadas por uma indústria de bebidas), os jogos e as toalhas (cedidos pelo comércio local), televisão, som e outros objetos. Assim, demarcaram, na praça, o seu território particular de sociabilidade.
- 9 Há alguns meses, o baile da praça foi cancelado devido à pressão da Associação de Moradores para acabar com a feirinha de antiguidades, patrocinadora do evento. Este, então, transferiu-se para as galerias comerciais do bairro, que, aos poucos, deram fim ao baile.

- 10 Esta noção me foi sugerida por Marc-Henri Piault; ela traduz mais adequadamente a relação construída pelo antropólogo-cineasta junto a seus personagens no processo de interação, pois tanto o distanciamento quanto a proximidade fazem parte de um processo de trocas recíprocas, ainda que esta troca seja desigual.
- 11 A escolha do sistema PAL-G foi necessária para a tomada das imagens brasileiras porque a análise e a montagem deveriam ser feitas em Paris. Uma vez no Brasil, voltar ao sistema local teria exigido a transferência, *a posteriori*, para o sistema europeu, cujo custo financeiro é bastante alto.
- 12 Não resta a menor dúvida de que a simples presença do antropólogo interfere no desenrolar da situação social observada. Se, além disso, ele introduz instrumentos que captam e fixam a imagem do *outro*, como as câmeras fotográficas e videográficas, esta interferência será muito mais forte. O que procurei, neste trabalho, foi minimizar estas presenças através de uma postura diferente daquela do cineasta. Ou seja, sem solicitar a repetição de gestos, movimentos, falas etc. Quanto à edição do vídeo e à análise das imagens, aí já entramos nos terrenos da ficção e da interpretação.
- 13 Delzuite (62 anos, viúva, ex-cabeleireira) foi um dos personagens principais do episódio do baile na praça.

Bibliografia

DE FRANCE, C.

1982 *Cinéma et anthropologie*, ed. MSH.

DESHAYES, P.

1992 "Une expérience de feed-back", *Demain, le cinéma ethnographique?* CinémAction, n° 64, pp. 198-200.

LAJOUX, J-D.

1970 "L'ethnologue et la caméra", *La recherche*, n° 4, vol.1, pp. 327-334.

LEROI-GOURHAN, A.

- 1983 “Cinéma et Sciences Humaines: le film ethnologique existe-t-il?”, *Le fil du temps*, Fayard pp. 59-67.

MACDOUGALL, D.

- 1979 “Au delà du cinéma d’observation”, in DE FRANCE, *Pour une anthropologie visuelle*, Cahiers de l’Homme, Mouton ed.
- 1992 “Mais, au fait, l’anthropologie visuelle existe-t-elle vraiment?”, *Demain, le cinéma ethnographique?*, Cinémaction, n° 64, pp. 51-57

MARESCA, S.

- 1991 *L’autoportrait: six agricultrices en quete d’image*, Toulouse, PUM.

MEAD, M.

- 1979 “L’anthropologie visuelle dans une discipline verbale”, *Pour une anthropologie visuelle*, DE FRANCE, Cahiers de l’Homme, Mouton ed.

OLIVIER DE SARDAN, J-P.

- 1976 “Où va le cinéma ethnographique?”, *Société d’Ethnographie de Paris*.

PARENTE, J-I.

- 1984 “A festa do divino ou a divina festa do povo?”, *Comunicações do ISER*, n° 10, ano 3.

PASCAL, A.

- 1989 “Contraintes et options de l’anthropologue-cinéaste”, *La caméra sur le terrain*, Actes de la 3^e Rencontre, Vaucresson, pp. 43-52.

PEIXOTO, C.

- 1993 *A la rencontre du petit paradis: une étude sur le rôle des espaces publics dans la sociabilité des retraités à Paris et à Rio de Janeiro*, Paris, EHESS, tese de doutorado.
- 1994 “Les personnes âgées dans les espaces publics et le désir de plaire”, Paris, *Gérontologie et Société*, n° 69, pp. 139-49.

- 1995 "Kaléidoscope d'images: les contraintes et les contributions de l'audiovisuel à l'analyse des relations sociales", Paris, *Journal des Anthropologues*, n° 59, pp. 117-25.

PIAULT, M-H

- 1985 "Anthropologie et cinéma", *Encyclopedia Universalis*, Paris, pp. 442-449.
- 1987 "L'anthropologie à la recherche de ses images", *Cinémaction*, Paris, n° 38, pp. 52-7.
- 1989 "Filming rituals", *SVA Newsletter, the society for visual anthropology*, vol.5, number 1, spring.

PINK

- 1992 "Nouvelles perspectives après une formation à l'anthropologie visuelle", *Journal des Anthropologues*, n° 47-48, pp. 124-30.

ROUCH, J.

- 1979 "Introduction" e "La caméra et les hommes", in DE FRANCE, *Pour une anthropologie visuelle*, Cahiers de l'Homme, Mouton ed.

ABSTRACT: This article discusses the use of audio-visual techniques in social researches, referring to a comparative research about the role of public spaces in Paris and Rio de Janeiro regard to the elders sociability. The aim of this study is to deepen the investigation in the field of urban anthropology as adding to its methodology the instruments of visual anthropology. Video is used along side with interviews, opening up to the possibility of repeating images, with allows new questions, corrections, modifications and inclusions based upon suggestions of the filmed people. Such feedback method has been important for the study of spontaneous sociability manifestations, as it allows the understanding of the symbolic construction of a pertaining territory and above all the representation of personal identity, particularly of the elders.

KEY WORDS: visual anthropology, sociability, old age.

Aceito para publicação em julho de 1995.

Resenhas

Robert Wright. *O animal moral: Por que somos como somos. A nova ciência da psicologia evolucionista.* Rio de Janeiro, Campus, 1996, 416 pp.

Lilia Moritz Schwarcz¹
Depto. de Antropologia/USP

Dizem os historiadores da Grécia Clássica que Platão, quando instado a refletir sobre as guerras civis que então ocorriam, retomou os conselhos de Sócrates e lançou mão de uma fábula, feita para o mundo dos adultos. Segundo o filósofo, os homens se dividiriam em três classes distintas. Em primeiro lugar estariam os homens de cobre, que, moldados com o vil metal, eram mais próprios para o trabalho manual, o que explicaria a existência de tão grande número de artesãos. A seguir, os homens de prata, que, em função de seu material mais frágil, estariam afastados do trabalho pesado: seriam os legisladores. Por fim, os homens de ouro representariam a nata de qualquer nação e comporiam o grupo seleta dos que governam e lideram.

No entanto, Platão sabia que nesse momento criava uma pequena história e, portanto, a entendia como uma alegoria, um modelo, e não como uma explicação imediata da realidade.

Foram diferentes os homens do século XIX, que não só inventaram um mito particular, como também lhe deram estatuto de verdade. A partir desse contexto, montava-se o domínio de uma ciência positiva e determinista da qual somos ainda herdeiros. Marcados pelo domínio da biologia, esses “homens de ciência” apostaram todas as suas fichas na idéia de que o “reino da cultura” seria tão objetivo e aferível como o “reino da natureza”. Com efeito, foi E. Durkheim quem buscou, com *As regras do método sociológico* (1895), não só provar a especificidade das ciências da humanidade – em relação à biologia e à psicologia –, como também entender os fatos sociais como “coisas”, exteriores e coercitivos em relação ao indivíduo.

Não é hora, nem lugar, de analisar a obra do “pai da moderna sociologia”, mas antes de considerar o impacto dos modelos biológicos – do ver para crer – em todo o pensamento ocidental. Com efeito, com sua linguagem

fácil e acessível, *A origem das espécies* (1859) transformava-se em um paradigma de época, sendo relido e aplicado a outras áreas do conhecimento. Conceitos como sobrevivência do mais forte, competição pela vida, entre tantos outros, saem da biologia para ganhar outros campos como a psicologia, a antropologia, a química, a sociologia e a política, só para ficarmos com os exemplos mais imediatos.

Spencer traduziu os termos para o domínio dos homens e das sociedades, e teóricos do darwinismo social – como Gobineau, Renan e Taine – tentaram estabelecer correlações fixas entre aspectos biológicos e culturais. Aí estaria a prova de que a raça seria um elemento fundamental na aferição das potencialidades das diferentes sociedades.

No entanto, já em sua época Darwin recuara em falar da espécie humana. Diz Stephen Jay Gould que seu alheamento nessa área era evidente, sendo que quando soube que o livro *O capital*, de Karl Marx, teria sido a ele dedicado, declinou alegando desconhecer seu autor. Ironias à parte, não parece que o deslize seja acidental, ou mesmo intencional, ao menos no sentido que afirma Robert Wright, autor de *O animal moral*. Na verdade, Darwin abriu mão desse vasto campo – a humanidade e a produção cultural –, talvez por desconhecimento ou, então, por excesso de conhecimento. Afinal, no reino da cultura as diferenças são maiores que as homogeneidades.

Mas enfim, o sucesso de Darwin foi tal que ultrapassou a barreira de seu século e passou a iluminar teorias e teóricos contemporâneos, que se converteram em um séquito fiel de seguidores. Com efeito, diante da irregularidade dos fatos sociais, e sobretudo diante dos males e das inseguranças próprios deste *fin de siècle*, nada como uma ciência que prometa um futuro predeterminado e comportamentos previsíveis.

De alguma maneira, o livro de Wright enquadra-se nesse grupo de textos. Mais comportado que o famigerado *The Bell Curve* (1995), que tanto barulho e fascínio provocou – já que procurava vincular graus de inteligência às condições biológicas dos diferentes grupos étnicos –, *O homem moral* é sem dúvida competente e politicamente correto: mesmo porque não visa o ataque a um segmento delimitado.

Resumindo em poucas palavras, trata-se de um manual darwinista, no mais amplo sentido do termo. O livro não só resume a vida de Darwin, como também faz do exemplo de seu destino um modelo para todos. Seja por meio

de sua garra profissional – o famoso olho por olho –, seja na sua potencialidade de fazer filhos e de vencer na vida, na análise de sua modéstia ou não, Darwin era mesmo “um grande animal” (269).

Mas nada como uma boa citação para que se perceba o estilo de Wright. Em certa passagem, o autor relata a disputa que se estabeleceu entre Wallace e Darwin. Na verdade, Darwin percebeu que deveria publicar suas teorias antes que outros o fizessem. Foi, então, que sua reação, segundo Wright, não se fez esperar: “O pânico que deve ter engolfado Darwin naquele dia é um tributo à fertilidade dos recursos da seleção natural” (261). A análise da competição com Wallace surge, portanto, como uma paródia das características seletivas com que a evolução nos dotou, e Darwin se transforma em uma espécie de vítima de sua própria teoria.

Discutindo com uma antropologia dos anos 1910 e com uma psicologia dos 40, Wright torna nebuloso e caricato os termos do debate. Ianomami viram um valor guerreiro e a própria obra de Darwin surge de forma pouco nuançada. Foi no livro *The descent of man*, escrito em 1871 – portanto doze anos após sua grande obra –, que Darwin arriscou-se a falar dos “sentimentos morais”. É interessante notar, porém, que, considerado na época um livro menor (já que repetia e arriscava noções, nesse caso, pouco comprovadas), é hoje alçado à bíblia da psicologia darwinista.

Na verdade, Wright intercala episódios da vida de Darwin e conclusões sobre o determinismo biológico, com o intuito de provar que nada há de particular em nossos comportamentos: tudo está previsto – há mais de um século – pela biologia. Em tempos de insegurança um bom livro é aquele que diagnostica homogeneidade e um destino – no limite – feliz porque previsível.

Se, de fato, *O homem moral* traz um bom apanhado sobre a vida e a teoria de Darwin, não há como negar os impasses do modelo que Wright seleciona. Afinal, o determinismo biológico ou “a psicologia evolucionista” (como quer o autor) – mesmo em finais do século XX – são teorias de limites rígidos. Foi Stephen Jay Gould quem, em *A falsa medida do homem* (1981), alertou para a popularidade crescente desses modelos darwinistas em períodos de retrocesso político.

Argumentos como agressividade inata, as escolhas seletivas do macho, as manifestações competitivas de moral e de justiça, na verdade confundem preconceitos sociais com fatos culturais. É um mito da sociedade contemporânea

supor que a ciência é um empreendimento objetivo, longe dos condicionantes culturais e capaz de encarar o mundo em suas dimensões reais.

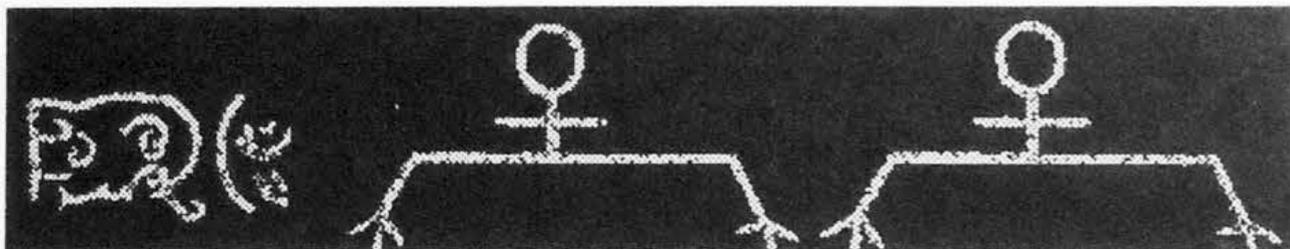
Às vezes um bom recurso é voltar aos clássicos. J. Jacques Rousseau, no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* (1775), destacou duas grandes características que fariam dos “homens, homens”: a identidade e a perfectibilidade. A identidade de entender um outro “o mais outro”, que leva à nossa própria transformação, e a perfectibilidade, essa capacidade que temos de dizer não à natureza.

Marcados por uma espécie de via de mão dupla, seria um atributo humano decidir entre o vício e a virtude. Modelo para bem pensar, a perfectibilidade singularizaria aos homens, dando-lhes um papel especial, que só fazemos repetir. Como diz o antropólogo Levi-Strauss, pouco importa perceber quando o homem imita a natureza, melhor é aprender quando trapaceia e se transforma em seu duplo.

O homem é um animal, ao mesmo tempo e irremediavelmente biológico e cultural. Não basta, como faz Wright, comparar de forma isolada o comportamento humano à reação das galinhas e das abelhas. Algo ocorreu em determinado momento da evolução que fez dos homens animais que não apenas dão risada, mas sabem porque riem, que simbolizam e introduzem uma gama infundável de interpretações e de respostas culturais no cenário mundial.

Tal qual um bom xamã, Wright oferece: “Receitas novas e otimistas que consigo colher no novo paradigma darwiniano”. Ora, se o mundo fosse tão previsível, com certeza já teríamos achado o antídoto para tantos males. O problema moral, é pena, não se resume à biologia. Como dizia Durkheim, “a sociedade não é a soma dos indivíduos”, não repete, portanto, nem as excêntricas dos indivíduos isolados, nem, tampouco, as regularidades da biologia. Sua pluralidade traz, por certo, insegurança, mas é também nossa mais profunda riqueza.

1 Autora de *Retrato em branco e negro* e de *O espetáculo das raças*, ambos editados pela Companhia das Letras.



Revista de Antropologia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 • São Paulo

VOLUME 39 Nº 1

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA – O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever

ROSANA GUBER – Antropólogos nativos em la Argentina. Análisis reflexivo de in incidente de campo

MÁRCIO GOLDMAN – Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa

MARCOS LANNA – Reciprocidade e hierarquia

RAFAEL BASTOS – Musicalidade e ambientalismo na redescoberta do Eldorado e do Caraíba: uma antropologia do encontro Raoni-Sting

MÁRCIO MEIRA, MARIA CÂNDIDA BARROS E LUIZ BORGES – A Língua Geral como identidade construída

OSWALDO RAVAGNANI – Os primeiros aldeamentos na Província de Goiás: Bororo e Caiapó na estrada do Anhanguera

ARI PEDRO ORO – Fronteiras religiosas em movimento no Cone-Sul

VOLUME 38 Nº 2

ELLEN F. WOORTMANN – Japoneses no Brasil/brasileiros no Japão: tradição e modernidade

PETER GOW – Cinema da Floresta. Filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana

JAN SZEMIŃSKI – Del sexo del Creador y del intérprete traicioneiro

E. JEAN LANGDON – A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas sionia

JOSÉ BENGUA – Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina

LUCIANA BITTENCOURT – Tecendo textos culturais: tecelagem, narrativas orais e gênero no Vale do Jequitinhonha

ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO – Um Natal de negros: esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico

VOLUME 38 Nº 1

SÉRGIO CARDOSO – Fundações de uma antropologia política

FERNANDO ROSA RIBEIRO – *Coloured* e o estancamento da mediação racial na África do Sul

LÚCIA M. M. DE ANDRADE – Os quilombos da bacia do rio Trombetas: breve histórico

ORDEP J. TRINDADE-SERRA – Jorge Amado, sincretismo e candomblé: duas travessias

RONAN ALVES PEREIRA – Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão

PETER RIVIÈRE – AAE na Amazônia

DOMINIQUE T. GALLOIS E VINCENT CARELLI – Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo

VOLUME 37

GEORGE E. MARCUS – O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia

ELSJE MARIA LAGROU – Hermenêutica e etnografia – uma reflexão sobre o uso da metáfora da textualidade para “ler” e “inscrever” culturas ágrafas

OCTAVIO IANNI – Formas sociais do tempo

EUGENIA RAMÍRES GOICOECHEA – De la estructura social y sus manipulaciones, nuevas codificaciones étnicas de la diferencia social en una comunidad urbana industrial de Euskadi

PIERRE SANCHIS – O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”

SYLVIA CAIUBY NOVAES – Aije – a expressão metafórica da sexualidade entre os Bororo

JOHN COWART DAWSEY – O espelho americano: americanos para brasileiro ver e brazilians for american to see

EDIR PINA DE BARROS – Os Bakairí: economia e cosmologia

AGENOR J. FARIAS – Ritual e parentesco na sociedade xerente contemporânea

Dados Pessoais

Nome

Endereço

Cidade

UF

CEP

Telefone

Forma de Pagamento

- Cheque nominal a *Discurso Editorial*
 Cartão de Crédito (Preencha os dados abaixo)

Nome do Cartão

Número

Validade
mês/Ano

CPF

Data de hoje

Assinatura - igual à do cartão de crédito

Faça aqui seu pedido

Anote abaixo os livros que deseja receber

Volume	Preço	Qt.	Subtotal
Assinatura anual (2 números)	R\$ 20,00		
Vol. 39 nº 2	R\$ 12,00		
Pacote de três nºs anteriores	R\$ 25,00		
Vol. 39 nº 1	R\$ 10,00		
Vol. 38 nº 2	R\$ 10,00		
Vol. 38 nº 1	R\$ 10,00		
Vol. 37	R\$ 10,00		

Valor do pedido R\$

Dobre aqui

Para receber a **REVISTA DE ANTROPOLOGIA** pelo Correio, envie seu pedido à: REVISTA DE ANTROPOLOGIA – Depto. de Antropologia – FFLCH – USP, Av. Prof. Luciano Gualberto, nº 315, São Paulo, SP, Brasil, CEP 05508-900 (Tel.: 818-3726 • FAX: 818-3163), enviando cheque nominal a *Discurso Editorial*. Se preferir utilizar seu cartão de crédito, preencha este cupom, recorte e coloque em qualquer caixa dos correios - não é necessário selar.

Cole aqui

Remetente: Revista de Antropologia
Depto. de Antropologia - USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
São Paulo - SP
05508-900

PTR/SP - 6237/93
UP AC. CENTRAL
DR/SP

CARTÃO-RESPOSTA
Não é necessário selar

O selo será pago por



discurso editorial

05999-999 - São Paulo - SP

educação FILOSOFIA

REVISTA SEMESTRAL DOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFIA, FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E PRINCÍPIOS E ORGANIZAÇÃO DA PRÁTICA PEDAGÓGICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, MG, BRASIL

DIRETORIA

Diretor: *Geraldo Inácio Filho*
Secretária: *Myrtes Dias da Cunha*
Tesoureira: *Marisilda Sacani Sancevero*

ASSESSORIA TÉCNICA: *Lúcia Mosqueira de Oliveira Vieira*

EDITOR DE EDITORAÇÃO: *Regina Célia de Santis Feltran*

DIRETOR DE DIVULGAÇÃO: *Marcio Chaves-Tannús*

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Chizzotti
Emiko Uemura
Jefferson Idelfonso da Silva
Maria Luiza B. Souza
Marisa Lomônaco de Paula Naves
Rafael Cordeiro Silva
Thelma Silveira M.L. Fonseca

CONSULTORES

<i>Antônio Joaquim Severino</i>	<i>Constança Terezinha Marcondes César</i>
<i>Dietmar K. Pfeiffer</i>	<i>Marcelo Dascal</i>
<i>Newton Carneiro Afonso da Costa</i>	<i>Raul Fernet-Betancourt</i>
<i>Salma Tannus Muchail</i>	<i>Tiago Adão Lara</i>

COLABORAÇÕES

artigos, notas e resenhas inéditas e pedido de assinaturas, enviar para:
Secretaria da revista "Educação e Filosofia"
Universidade Federal de Uberlândia
Av. João Naves D'Ávila, s/n – Campus Sta. Mônica, bloco U, sala IU06
Caixa Postal 593
38400-902 – Uberlândia, MG, Brasil — fone: (034) 235-2888, ramal 252

Assinatura anual (2 números): R\$ 12,00

INSTRUÇÕES PARA COLABORADORES

Para a publicação de artigos, resenhas e traduções, a Revista aceitará trabalhos nacionais e internacionais que estejam em concordância com as preocupações da Antropologia.

1. Quanto aos artigos:

· devem conter aproximadamente 30 laudas e encaminhados em 2 cópias impressas e em disquete (processador de texto Word para Windows), contendo, também, resumos e palavras-chave em português e em inglês.

· os originais serão submetidos à avaliação de dois relatores. A partir desses pareceres, a Comissão Editorial julgará a viabilidade de sua publicação. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.

· as notas devem ser numeradas em ordem crescente e digitadas no final do texto. As menções a autores, no decorrer do texto, devem ser citados: (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data:página). Ex.: (Montero, 1983) ou (Montero, 1983:245). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Lévi-Strauss, 1967a), (Lévi-Strauss, 1967b)

· a bibliografia deve ser apresentada no final do texto, obedecendo o seguinte padrão:

a) *no caso de livros*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do livro em itálico, local, editora, edição. Ex.:

DA MATTA, R.

1976 *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

b) *no caso de coletânea*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do texto entre aspas, in sobrenome (em caixa alta), nome do organizador (org.), título do livro em itálico, local, editora, edição, página inicial-página final. Ex.:

VIDAL, L.

1992 “Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté”, in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

c) *no caso de artigo*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do artigo entre aspas, título do periódico em itálico, local, número do periódico:página inicial-página final, mês da publicação, editora. Ex.:

MARCUS, G.

1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

d) *no caso de tese acadêmica*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título da tese em itálico, local, número de páginas, dissertação (mestrado) ou tese (doutorado), instituição. Ex.:

ANTERO, M.

1993 *Identidades negras no Brasil contemporâneo*, São Paulo, pp. 150, dissertação, USP.

2. Quanto às resenhas:

· As resenhas críticas e informativas devem ter em média 6 laudas.

3. Quanto às traduções:

· Será publicada apenas uma tradução por número de revista.

4. Os artigos devem ser enviados para:

Revista de Antropologia
Departamento de Antropologia - USP
Caixa Postal 8105
05508-900 - São Paulo - SP

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

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

05508-900 – São Paulo – Brasil

Preço do Volume:

Brasil: R\$ 12,00

Exterior: U\$ 17,00

Pede-se permuta.

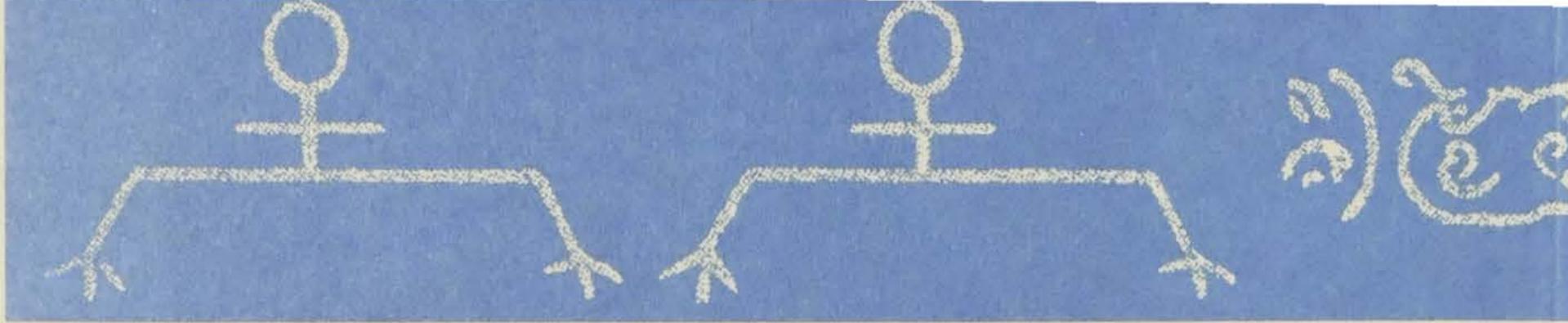
Pidese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

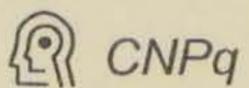
Si richiede lo scambio.



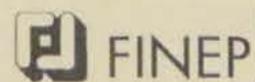
REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP