

# Revista de Antropologia

## SUMÁRIO

RENATE BRIGITTE VIERTLER: Adaptação de mitos indígenas na literatura infantil brasileira .....	1
SILVIA M. S. CARVALHO: As onças míticas e o jogo de bola ...	13
VILMA CHIARA: Do cru ao cozido .....	29
VERA LUSTIG-ARECCO: Recursos naturais e técnicas de caça ...	39
LUIZ R. B. MOTT: Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial .....	61
EDSON SOARES DINIZ e LAÍS M. CARDIA: A situação atual dos índios Tenetehara .....	79
VERA PENTEADO COELHO: Notas sobre a produção de cerâmica chimu .....	87
GERHARD KUBIK: Educação tradicional e ensino da música e dança em sociedades tradicionais africanas .....	107
ANA MARIA DE NIEMEYER: Favela: "iguais e desiguais" ....	113
PEDRO AGOSTINHO: Ensino pós-graduado, teoria e pesquisa antropológica .....	133
EDUARDO DIATAY BEZERRA DE MENEZES: A pesquisa como base para o ensino de pós-graduação .....	143
COMUNICAÇÕES .....	151
NOTICIÁRIO .....	175
IN MEMORIAM .....	177
BIBLIOGRAFIA .....	183

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



## UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Waldyr Muniz Oliva  
Vice-Reitor: Prof. Dr. Antonio Brito da Cunha  
Secretário Geral: José Geraldo Soares de Mello

## FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Erwin Theodor Rosenthal  
Vice-Diretor: Prof. Dr. Paulo Vizioli  
Assistente Técnico para Assuntos Acadêmicos: Eduardo Ayrosa  
Assistente Técnico para Assuntos Administrativos: Célio Machado da Silva

## DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Chefe: Prof. Dr. Ruy Galvão de Andrada Coelho

## REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundador: Egon Schaden

Publicação do Departamento de Ciências Sociais (área de Antropologia) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e órgão oficial da Associação Brasileira de Antropologia.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

Conselho Editorial: Hunaldo Beiker, Lux Vidal, Liana S. Trindade, Renate Brigitte Viertler e Amadeu D. Lanna.

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

O presente volume foi publicado com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).



# Revista de Antropologia

Publicação do Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia) —  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — Universidade de  
São Paulo. Órgão oficial da Associação Brasileira de Antropologia.

Volume 22

*Este volume é dedicado a  
Gioconda Mussolini, no 10.<sup>o</sup>  
aniversário de sua morte.*

São Paulo  
1979







## INDICE

RENATE BRIGITTE VIERTLER: Adaptação de mitos indígenas na literatura infantil brasileira .....	1
SILVIA M. S. CARVALHO: As onças míticas e o jogo de bola ...	13
VILMA CHIARA: Do cru ao cozido .....	29
VERA LUSTIG-ARECCO: Recursos naturais e técnicas de caça ...	39
LUIZ R. B. MOTT: Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial .....	61
EDSON SOARES DINIZ e LAÍS M. CARDIA: A situação atual dos índios Tenetehara .....	79
VERA PENTEADO COELHO: Notas sobre a produção de cerâmica chimu .....	87
GERHARD KUBIK: Educação tradicional e ensino da música e dança em sociedades tradicionais africanas .....	107
ANA MARIA DE NIEMEYER: Favela: "iguais e desiguais" ....	113
PEDRO AGOSTINHO: Ensino pós-graduado, teoria e pesquisa antropológica .....	133
EDUARDO DIATAY BEZERRA DE MENEZES: A pesquisa como base para o ensino de pós-graduação .....	143

## COMUNICAÇÕES

Os índios Carajá da cidade de Aruanã — <i>João Paulo Botelho Vieira Filho</i> ..	151
Antropólogos e lingüistas reivindicam o direito de trabalhar — <i>Luiz C. Faria, Yonne de Freitas Leite, Olavo B. de Lima Jr., Octávio G. Alves Velho</i> .....	153
Encontro de educação indígena — <i>Aracy Lopes da Silva</i> .....	157
Filmes etnológicos na Discoteca Municipal de São Paulo — <i>João Baptista Borges Pereira</i> .....	161
Dissertações de mestrado de Antropologia defendidas no Museu Nacional — <i>Gilberto C. Alves Velho</i> .....	165
Dissertações de mestrado de Antropologia defendidas na Universidade de Brasília — <i>Roque de B. Laraia</i> .....	171
Dissertações de mestrado de Antropologia defendidas na Universidade Estadual de Campinas — <i>Peter Fry</i> .....	173



## NOTICIÁRIO

Os 160 anos do Museu Nacional .....	175
Credenciada a pós-graduação de Antropologia da USP .....	175
Participação da ABA na reunião da SBPC .....	175
Prêmio internacional a antropólogo da Universidade de Brasília .....	176
Encontro de editores de periódicos na área de Ciências Sociais .....	176

## IN MEMORIAM

Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978) — <i>Silvio Coelho dos Santos</i> .....	177
Duglas Teixeira Monteiro (1926-1978) — <i>Lisias Nogueira Negrão</i> .....	179

## BIBLIOGRAFIA

MARGARIDA MARIA MOURA: Os Herdeiros da Terra: parentesco e herança numa área rural. ( <i>Renato da Silva Queiroz</i> ) .....	183
HÉLIA L. DE CASTILLO: Odontometría y morfología dental de los Guajiros ( <i>Maria Júlia Pourchet</i> ) .....	184
THEKLA HARTMANN: A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX. ( <i>Antônio Porro</i> ) .....	185
LUIZ AUGUSTO MILANESI: O Paraíso via Embratel: o processo de integração de uma cidade do interior paulista na sociedade de consumo. ( <i>Diva Andrade</i> ) .....	187
EDSON SOARES DINIZ: Uma Reserva Indígena no Centro-Oeste Paulista. ( <i>Laís M. Cardia</i> ) .....	188
FELIX ZUBLILLAGA: Las lenguas indígenas de Nueve España en la actividad jesuita del siglo XVI. ( <i>Erasmó D'Almeida Magalhães</i> ) .....	189
MAX HENRI BOUDIN: Dicionário de tupi moderno. ( <i>Erasmó D'Almeida Magalhães</i> ) .....	191
VLADIMIR KOZÁK, DAVID BAXTER, LAILA WILLIAMSON and ROBERT L. CARNEIRO: The Héta Indians: fish in a dry pond. ( <i>Thekla Hartmann</i> ) .....	193



## ARTIGOS

### ADAPTAÇÃO DE MITOS INDÍGENAS NA LITERATURA INFANTIL BRASILEIRA

*Renate Brigitte Viertler*

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

#### INTRODUÇÃO

Qual é o sentido de se adaptarem mitos de indígenas brasileiros em publicações destinadas às crianças de nossa sociedade? Tais publicações são bastante difundidas principalmente nas bibliotecas das escolas públicas, onde, por vezes, constituem leitura prescrita para os alunos das primeiras séries do 1º grau.

Qual é o proveito efetivo que delas tiram as nossas crianças? Ao que tudo indica <sup>1</sup>, é mínimo e por vezes até nulo como poderemos demonstrar no transcurso de nossas considerações. Estas baseiam-se em reflexões puramente antropológicas, deixando de lado uma série de complexos problemas de ordem psicológica e pedagógica obviamente relacionadas ao tema.

De início, a título de ilustração, comentemos alguns aspectos da adaptação de uma lenda dos índios Borôro de Mato Grosso destinada ao nosso público infantil. Trata-se do pequeno volume "A Origem das Estrelas. Lenda Borôro". Adaptação de Maria Thereza Cunha de Giacomo. Ilustrações de Heinz Budweg, Coleção "Lendas Brasileiras", nº 8; São Paulo, Melhoramentos; Brasília, INL, 1974.

#### O TEXTO MÍTICO

Segundo os próprios índios, o mito se intitula "A Subida dos Moços". A versão original do mito, que é a seguinte <sup>2</sup>:

- A 1) /a/ *As mulheres caminhavam sempre para o milho, mas nada traziam quando regressavam. Diziam: "Mais um pouco". Iam inutilmente.*
- 2) *Seus filhos esperavam atrás delas.*
- 3) /b/ *Um deles teve suspeitas e correu atrás delas, pois elas iam para o milho. Foi atrás delas, segurando sua flechinha e seu arcozinho. Escutou o som da mão-de-pilão das mulheres, a sua alegria, a sua risada e foi rapidamente atrás delas.*



- 4) Quando as mulheres o viram, disseram: “E! (interjeição geralmente usada em sentido agressivo) Chegou seu filho pequeno.” Assim falaram a uma companheira.  
*/d/ Disseram: “Vem aqui para receber teu milho assado, teu bolo de milho e tua bebida de milho”.*
- 5) *Fizeram-no comer e beber muito.*  
Ele falou para si: “E! então as coisas estão assim. Mas vós dizíeis que não havia milho.”
- B 1) */c/ O menino foi caçar lagartixas (das que vivem no milharal), lagartixas cabeças-de-pau lá no meio do milho e colocou sementes de milho bem dentro de todas as suas flechinhas.*
- C 1) As mulheres estavam para ir-se e por isso aconselharam muito aquele menino pequeno a não contar que ele tinha ido junto com elas para o milho.  
2) E ele falou que sim.  
3) E as mulheres voltaram novamente sem trazer milho para seus filhos para a aldeia, falando: “É inútil! Não há milho! Esperai um pouco”.
- D 1) As mulheres foram novamente, mas aquele menino não queria ir novamente com sua mãe e as mulheres.  
2) Colocou logo piçarra vermelha dentro de sua boca.  
3) Sua mãe queria mesmo que ele fosse, brigou com ele para ir.  
4) Então ele cuspiu e, como na saliva tivesse sangue, as mulheres falaram: “Afasta-te dele, não o faças ir, tiraste sangue da sua boca”.  
5) Por isso a mãe tirou a mão dele e as mulheres foram ao milho.
- E 1) */e/ Então aquele menino pequeno ficou contente novamente e falou: “Amigos, vinde aqui para saberdes que não falta milho; as mulheres não trazem o milho para nós, elas comem muito milho.”*  
2) E tirou as sementes de milho das suas flechinhas.
- F 1) Bateram-no com a mão-de-pilão para preparar o seu alimento — mingau e canjica.  
2) Depois assentaram-se para fiar um cordel muito comprido.  
3) *Comeram toda a canjica.*
- G 1) Falaram entre si que iriam para o céu. Falaram com as aves de vôo forte, que não tinham a habilidade de levar o cordel para o céu.  
2) *Chamaram o beija-flor. Este chegou e pediram que subisse ao céu com o cordel e que o amarrasse fortemente ao pé de um cerne.*  
3) Ele subiu ao céu com o cordel e voltou muito tonto. Eles o abanaram.



- 4) Quando começou a reanimar-se, eles lhes perguntaram: “Chegaste ao céu como ele? Amarraste-o fortemente?” — “Sim, amarrei-o levemente ao redor do velho cerne de sucupira”.
- H 1) *Cortaram a língua da avó e a do papagaio e subiram ao céu.*  
 2) Os que tinham irmãos menores levaram-nos em suas costas até o céu.  
 3) Quando chegaram ao centro do céu, *as suas mães chegaram.*
- I 1) Não havia o grito de seus filhos. Roram rapidamente à aldeia, mas os Borôro não estavam.  
 2) Foram ter com a avó, perguntaram-lhe, mas nem ela nem o papagaio falavam.  
 3) A avó dos moços piscava assim para o céu.
- J 1) Então as mulheres, suspeitando, olharam para o céu, *então viram a ação dos seus filhos subindo ao céu.*  
 2) As mulheres agitavam seu peito no rosto de seus filhos, mas *os meninos não regressaram.*  
 3) Os irmãos maiores se colocaram por último atrás dos seus irmãos menores até... e os moços pularam no céu antes, abandonando o caminho de suas mães (o cordel).  
 4) I *E quando as mulheres se aproximaram dos seus filhos, então um irmão maior pulou no céu, afastando-se do caminho delas;*  
 II *cortou o princípio do cordel e as mulheres caíram do céu para a terra, transformando-se aquelas que caíram sentadas em antas, queixadas, caitetus, pacas, cutias, capivaras, e aquelas que caíram nas pontas das árvores em macacos, bugios, quatis, ouriços, tamanduás-mirins, macacos brancos, iraras, tamanduás-bandeira.*  
 III *O cipó pelo qual subiram os moços se chamou de cipó-escada.*  
 IV *Aquelas que caíram com sua faixa íntima retirada na frente viraram animais com cauda, aquelas cuja faixa não saiu viraram animais sem cauda.*
- K 1) Por isso, o rosto dos filhos dos Borôro teve beleza lá do céu para a terra.  
 2) *Por isso estas estrelas foram eles.*

## COMENTÁRIOS

Na versão adaptada, o início da lenda é arbitrário e não existe no texto original:

“Os índios caçavam, pescavam e guerreavam, mas na taba nada faziam. Dormiam apenas, deitados em redes. Só as mulheres trabalhavam”. (Págs. 2-3).



Note-se aí o estereótipo do índio indolente — só a mulher trabalha, o homem não faz nada na aldeia. Além disso, os Borôro não dormem em redes, mas em catres forrados com peles de animais ou esteiras.

“E certa tarde ensolarada, tendo acabado a provisão de grãos nos cestos, as mulheres saíram pela mata. Iam em busca de milho. Mas anoiteceu sem que encontrassem mais que umas mirradas espigas”. (pág. 24).

As mulheres costumam ir às roças no período da manhã, não à tarde e muito menos à noitinha. Transparece também a idéia da falta de planejamento das atividades econômicas motivando a ida das mulheres. Na verdade parece tratar-se antes de uma primeira colheita do milho subordinada ao controle dos espíritos. Estes exigem que seja feita uma cerimônia com as primeiras espigas de milho da estação para que esse possa ser consumido livremente pelos habitantes das aldeias Borôro. (Cf. outros mitos dos Borôro, tais como o de Burekoibo, o da Subida de Meri etc).

“No dia seguinte resolveram: ‘Vamos levar um curumim conosco. ‘As crianças costumam dar sorte. ‘O garotinho-curumim, como chamam os índios — parecia adivinhar as coisas: andou firme, sem mudar de direção, e, numa clareira da mata, lá estava um milharal viçoso: ‘Que alegria para as índias”. (Págs. 6-7).

Em primeiro lugar, “curumim” é expressão amazônica e não Borôro. Além disso, a idéia de um “menino-talismã” não é dos Borôro, mas de quem fez a adaptação. No mito dos índios, a iniciativa da ação não parte das mulheres, mas do próprio menino, como se pode notar em A 3) /b/. O menino vai atrás das mulheres, a fim de investigar o que estas faziam antes de voltar de mãos vazias para junto de seus filhos..

“Puseram-se a colher espigas e mais espigas. O curumim também encheu com elas o seu cestinho.” (Pág. 9.).

O menino vai ao milharal empunhando as suas pequenas armas, como sempre o fazem os jovens de sexo masculino, já que os segredos da caça e da pesca, simbolizados pelos arcos e flechas, são estritamente vedados às mulheres. Portanto, o menino não usa cestinhos, mas flechinhas para esconder as sementes de milho que colhe sorrateiramente para levá-las à aldeia. (vide B 1) /c/)

“E, sorrateiramente, voltou correndo à sua taba, sem que as índias percebessem sua fuga”. (Pág. 9.).

No texto original, o menino se nega a voltar a procurar milho com as mulheres, usando do artifício da piçarra na boca, detalhe omitido na adaptação.



“Vovó, pediu ele ao chegar à taba, ‘cozinhe um bolo para mim’. A avó moeu o milho, fez a massa e cozinhou um bolo bem gostoso.” (Pág. 9.).

Na verdade, ocorrem duas refeições: uma, quando o alimento do menino é preparado pelo grupo de mulheres que tinha ido colher o milho — (vide A 4) /d/) e não por uma única avó; outra, quando o alimento é preparado pelo próprio grupo de meninos (vide F 1) ), diferença esta que não transparece na adaptação.

“‘Venham comer comigo:’ gritou o curumim para os outros meninos. O bolo mal deu para tantos guris. Sumiu num instante”. (Pág. 10.).  
‘E agora?’ perguntou um curumim. ‘Nossas mães não vão gostar de nossa gulodice.’ ” (Pág. 11.).

São as mães as sovinas e gulosas, não os meninos (vide E 1) /e/). O menino convida os seus companheiros para uma refeição comunal de canjica de milho, o que não pode ser confundido com “gula”.

“‘E a avó vai contar tudo’, respondeu outro. ‘Vamos escondê-la na caverna, lá longe:’ aconselhou outro. ‘E com ela o papagaio, pois também é linguarudo. ‘E assim fizeram os meninos.’ ” (Pág. 11.).

Não há alusão a cavernas no texto original. Os meninos cortaram a língua da avó e a do papagaio, detalhe omitido obviamente por causa da “selvageria” que nele se reflete. As ações relacionadas com a avó e o papagaio vêm após a chamada do colibri, arbitrária inversão de acontecimentos no texto adaptado:

“Mas o medo não passou. As mães dariam pela falta da avó e procurariam o papagaio alegre e falador.”

‘Colibri, colibri’. ‘gritaram os curumins, ‘amarre este cipó bem alto, no céu.’ ” (Págs. 11-13.).

“O colibri, assustado, que sabia das artes dos meninos, não os quis contrariar. E prendeu no céu o cipó.” (Pág. 13.).

O medo dos meninos e o do beija-flor é uma introdução arbitrária. Além disso, há, para os Borôro, uma associação entre o beija-flor e as atividades xamanísticas dos médicos-feiticeiros, os “baire”, intermediários entre os homens e espíritos que moram no céu, de modo que é absolutamente errônea a idéia de que o colibri pudesse assustar-se com as “artes dos meninos”. Pelo contrário, os meninos, quando são iniciados pelos homens mais velhos, devem realizar proezas físicas e mentais importantes para poderem equiparar-se ao beija-flor, o único que conseguiu prender o cordel no céu. Aliás, o cordel substituído por um cipó no texto adaptado, é elemento muito importante, já que foi feito pelos próprios, meninos, a fim de por ele subirem para o céu. A subida representa o início das relações entre os jovens e os espíritos que habitam o céu. O contexto, que implica problemas da vida



ritual e religiosa dos Borôro, não permite a exclusão de certos pormenores, nem inversões de sequência, como no caso da façanha do colibri e do corte da língua dos que falam.

“Quando as índias voltaram, ficaram apavoradas. Pendurados no cipó, os curumins subiam todos para o céu. ‘Desçam daí’, gritaram elas. Mas em vão. ‘Vamos subir atrás deles; só assim os teremos de volta’, resolveram as mães aflitas. Que curumins tolos e sem juízo. Cada vez mais assustados, cortaram o cipó abaixo deles. As mães não tinham subido muito. O tombo não as machucou”. (Págs. 14-17).

As três últimas frases não existem no texto original. Os meninos não são tolos, mas, ao contrário, muito espertos, pois, no mundo Borôro, para se tornarem homens, devem eles cortar os vínculos com as casas de suas mães, passando a viver na casa-dos-homens, espacialmente segregada das choupanas ocupadas pelas mulheres. O corte dos vínculos entre mães e filhos homens é dramaticamente expresso pelas cerimônias de iniciação pubertária, associada à utilização cerimonial de cordéis (nos cintos masculinos, nos zunidores, nas linhas de pescar, nos enfeites de penas masculinos, sempre amarrados como o são os estojos penianos).

As mães, ao caírem, transformam-se em “animais de carne”, isto é, morrem, pois, para os Borôro, as almas dos defuntos se encarnam temporariamente em aves, mamíferos e répteis. Segundo a visão do civilizado, o filho não pode, nem metaforicamente, matar a mãe. Em termos, por exemplo, da teoria psicanalítica, admitimos a idéia do parricídio, mas a figura da mãe é sempre salvaguardada pelo filho homem, o que, aliás, se reflete nitidamente nas três fases introduzidas na adaptação.

“Mas para castigo dos curumins, lá ficaram as índias no chão, de quatro, transformadas em onças”. (Pág. 17).

As mulheres, ao caírem, são transformadas nos mais diversos animais que vivem não apenas sobre a terra, mas também sobre as árvores (vide J 4) II), com ou sem cauda (vide J 4) IV), *menos em onças*. Estas são classificadas como “animais apropriados para vingar a morte de um Borôro” e não como “animais de carne”, exemplificados pelos macacos, antas, capivaras etc., que se originaram com o tombo das mulheres. As onças estão associadas aos funerais Borôro, cujos segredos são partilhados apenas pelos homens da aldeia; assim, a idéia de que as mulheres se teriam transformado em onças constitui o ponto mais falho do texto adaptado.

“E os curumins, *sem poder voltar* à terra, estão no céu até hoje transformados em estrelas, pisca-piscando eternamente. Bem do alto, para sempre, espiam a desgraça de suas pobres mães.” (Pág. 17). (*O grifo é meu*).



Os meninos Borôro não querem voltar à terra. Se na adaptação a subida representa um castigo, ao ver dos índios, estar no céu representa a recompensa de um longo processo de aprendizado de técnicas de caça e pesca, cerimônias, cantos e histórias. Desgraça seria um filho de mulher Borôro não alcançar o céu. Na socialização Borôro, os meninos são sistematicamente afastados das mulheres e treinados dentro da casa-dos-homens, que, linda com um céu piscando cheio de estrelas, é admirada de longe pelas mulheres. — No texto adaptado se omitem as relações de hostilidade entre o menino e as mulheres (Vide D), sem dúvida por causa do mundo educativo que se lhe quis imprimir. Na verdade, o menino chega a burlar as mulheres, entre elas sua mãe quando esconde as sementes de milho ou joga a piçarra na boca. Ao ver dos meninos Borôro, é possível enganar as mães, mas nunca os pais, que representam a coligação dos homens. Estes devem ser leais uns com os outros e à causa masculina, ética esta encontrada em sociedades tribais organizadas em comunidades politicamente autônomas, com formas de solidariedade que transcendem as da família nuclear. Podem então ocorrer tensões e surgir atitudes ambíguas nas relações entre parentes próximos. Também na cultura Borôro há o reconhecimento explícito de ambigüidades na vida social. No texto mítico, a mãe alimenta, mas também bate o seu filho. Já os representantes de nossa cultura tendem a não reconhecer a ambigüidade das relações mãe-filho, principalmente quando se trata de apresentar um texto de literatura infantil, sempre destinado a exaltar o que consideramos bom e positivo. Assim, a adaptação do mito ressaltou apenas as relações positivas mãe-filho, sendo que o desfecho um tanto “esquisito” da história (ao ver de meus filhos) decorre das “artes dos meninos” (“artes” = desrespeito, saída dos limites). Para os Borôro, tal desfecho é socialmente esperado e valorizado, pois o mito da Subida dos Moços retrata, entre outras coisas, um dos momentos do complexo cerimonial associado à iniciação masculina, um ápice de vivência humana engendrado não por medo e emoções infantis, mas por cuidadoso planejamento e por uma hábil estratégia desenvolvidos por um conselho de chefes de aldeia.

Resumindo as observações feitas acima sem levar em conta imprecisões propriamente etnográficas no texto adaptado e nas ilustrações, aliás muito bem feitas, notamos nele a presença de certos temas tais como “a indolência dos homens Borôro na aldeia”, “a hegemonia das mães sobre os filhos homens” (a ponto de se lhes outorgarem cestinhos), “a gula” e o “medo” dos meninos, associados à intimidação do beija-flor e à necessidade de um castigo justo para meninos tão arteiros — o de ficar no céu espiando a desgraça das mães. A ação do menino Borôro é explicada antes de tudo por *emoções individuais* decorrentes de um processo de socialização tipicamente civilizado, em que vigora a obediência da criança ao adulto de um ou outro sexo. Isto contrasta vivamente com a socialização indígena, em que se faz pouca questão da obediência cega, mas muita da criatividade e da responsabilidade das crianças, desde os primeiros anos de vida. No



sistema educativo a aprovação e o elogio prevalecem sobre o castigo, a violência física e a intimidação.

Do ponto de vista antropológico a adaptação do mito deveria realçar para nossas crianças: 1º) o contexto social e cultural da ação do menino (referencial este indispensável para que elas possam ao menos vislumbrar um mínimo de sentido na estória), pois, a nosso ver, é esta falta completa de contexto que torna monótono e desprovido de sentido o texto adaptado; 2º) a dinâmica específica de um processo de socialização não civilizado que representa justamente uma convergência possível de interesses entre crianças de culturas diversas. Toda criança sabe que qualquer outra, seja ela civilizada ou índia, deve aprender uma série de coisas antes de ser considerada madura pelos membros de sua sociedade. Ora, ao saber de como um indiozinho aprende a pescar, a caçar, a contar as histórias de seu povo e a comportar-se bem, o pequeno civilizado terá condições concretas de vislumbrar diferenças importantes na forma de vida do seu personagem associadas à identidade fundamental entre ambos — a sua condição de crianças.

É difícil, se não impossível, estimular esse reconhecimento de si mesmo dentro da diversidade por meio de mitos que não envolvam personagens infantis. Nesta perspectiva, a adaptação do mito aqui considerada teria a sua razão de ser. Como, no entanto, a criança não pode contextualizar a estória em termos de uma vivência concreta, ainda que diversa da sua, esta constitui uma colcha de retalhos costurados pelo absurdo.

Isto só pode contribuir para criar ou mesmo reforçar na mente infantil uma série de estereótipos do índio tão difundidos e arraigados na sociedade dos adultos de nossa civilização. Publicações deste tipo só contribuem para a exacerbação de tais estereótipos junto ao único público que efetivamente poderia ser moldado para uma visão esclarecida baseada no corpo de conhecimentos científicos e humanísticos tão distanciados da prática de vida social, em especial, de nossas instituições socializadoras.

## SUGESTÕES

Em primeiro lugar, seria preferível que, em vez de “mitos”, fossem selecionados fatos etnográficos redigidos de maneira simples (como, por exemplo, no livro “Os Indiozinhos”, a nosso ver bastante satisfatório). Os mitos representam afinal cristalizações complexas de processos de comunicação metafórica e poética inacessível, não raro, até aos não especialistas *adultos* das próprias sociedades indígenas. Se, contudo, a opção for pelos “mitos”, estes devem ser adaptados não em termos de falsas teorias psicologizantes, mas limitar-se a mostrar a nossas crianças a viabilidade de ordens sociais humanas em que vigoram valores e condições diversos dos nossos. Dever-se-ia evitar a doutrinação do pequeno público por meio dessas adaptações, o que só pode ser alcançado mediante contos, mitos ou



estórias de nossa própria cultura. Os mitos indígenas têm função socializadora somente no seio das próprias sociedades tribais. Os textos adaptados ao nosso pequeno público limitar-se-iam a fornecer pequenos *insights* de condições e aspirações de vida que evidentemente causarão espanto e incredulidade ao pequeno leitor, estimulando-lhe perguntas que deveriam depois ser esclarecidas pelos educadores (que infelizmente em sua grande maioria não possuem nem os mais rudimentares conhecimentos antropológicos.)

#### COMO APLICAR ESTAS IDÉIAS AO MITO EM QUESTÃO?

Antes de mais nada, sugeriríamos que o mito seja adaptado em sua linguagem — que seja resumido sem enxertos errôneos tais como “esconder a avó e o papagaio numa caverna”, o que suscita falsas idéias a respeito da selvageria e do primitivismo (afinal não se trata de “homem das cavernas”?) de nossos índios. Não se justifica a presença desse detalhe e a exclusão de outros que compõem o corpo do texto original, como, por exemplo, “quando subiram ao céu, os que tinham irmãos menores levaram-nos em suas costas até o céu”, que ilustra muito bem a nova solidariedade social desenvolvida entre os meninos durante a sua iniciação.

Além disso, note-se que o mito pode inspirar não uma, mas diversas estórias ou descrições, já que representa uma combinação *sui-generis* de uma diversidade de temas. Uma dessas descrições *inspiradas* pelo mito da Subida dos Moços poderia ser mais ou menos a seguinte:

“Lá em Mato Grosso vivia um pequeno índio chamado Codocodo. Pertencia à tribo dos Borôro, que possui diversas aldeias. Cada aldeia é formada por um círculo de belas malocas rodeando uma grande cabana central (ilustração: a forma da aldeia). Codocodo gostava de passear pelos cerrados e florestas outrora cheios de animais — antas, cutias, onças, queixadas — e de plantas úteis. Andava pelas roças em que cresciam o milho, a mandioca o tabaco as palmeiras, e árvores frutíferas. Gostava também de olhar os rios e córregos cheios de belos peixes, tartarugas e outros animais aquáticos. Adorava brincar nos córregos quando o calor era muito forte (ilustração: animais, plantas, peixes).

Codocodo morava com sua família — seus pais, sua avó, seus tios, seus irmãos e seus primos — numa grande maloca coberta com folhas de palmeira. Dormia no chão sobre uma esteira bem perto de seus pais, rodeado de cachorrinhos, patos e galinhas, que vinham dormir com eles todas as noites (ilustração: grupo doméstico, relações com os animais).

Um dia, Codocodo deixou de receber milho de sua mãe. Ficou muito triste, porque adorava os deliciosos bolos que sua mãe costumava preparar nos dias de festa. Lembrou-se também da canjica fumegante que sempre levava às malocas de seus padrinhos e parentes a pedido de sua mãe (ilustração: distribuição de comida entre as malocas).



Na verdade, o nosso Bororinho, como qualquer criança, a partir daquele dia, foi obrigado a viver em uma espécie de escola-internato, que é justamente aquela cabana central que fica bem no meio da aldeia. Ela se chama "casa-dos-homens". Como o próprio nome indica, só é freqüentada por homens e meninos, que vão dormir, estudar e trabalhar dentro dela. Aprendem a fabricar arcos, flechas, armadilhas. Estudam os costumes dos animais do molhado e do seco, da terra e do ar.

Já a irmãzinha de Codocodo não sai da maloca de seus pais. Ela aprende a fazer comida, potes de barro e cestas com as mulheres da sua casa, além de buscar água e lenha e cuidar dos irmãozinhos menores (ilustração: divisão sexual do trabalho).

Codocodo passou então a dormir, a trabalhar e a comer na casa-dos-homens a refeição mandada por sua mãe. Estranhou os primeiros dias, mas, pouco a pouco, foi se acostumando à sua nova vidinha. Aprendeu muitas coisas interessantes: as leis de sua sociedade, os ensinamentos religiosos, as histórias da tribo, os modos de cortar a carne de caça e o peixe. Para isto Codocodo não leu livros, nem cartilhas, pois os índios, para ensinar aos indiozinhos, não precisam da escrita. Guardam tudo na memória, pois aprendem tudo escutando com muita atenção (ilustração: os meninos escutando os mais velhos).

As leis e a religião dos índios Borôro não se encontram em documentos, em fóruns e igrejas como entre nós. Encontramo-las nos seus belos enfeites de penas de arara, gavião, japu e mutum, nas suas danças e nos seus cantos religiosos na praça da aldeia (ilustração: dança no *borôro*).

Quando Codocodo deixar a casa-dos-homens, coisa só permitida com o casamento, ele passará a viver na maloca da família de sua esposa, para quem deverá caçar, pescar e roçar tal como o fez seu pai." (ilustração: casamento: — residência uxorilocal).

A seleção de um certo número dados etnográficos dentre os sugeridos pelo mito pode variar segundo o critério adaptador. No caso presente, a escolha recaiu nos seguintes temas: forma da aldeia, ecologia, grupo doméstico e relações com animais, distribuição da comida entre as malocas e entre estas e a casa-dos-homens, a divisão sexual do trabalho, o processo de socialização, casamento e residência pós-matrimonial. Deixamos de lado vários outros, o cultivo do milho, a iniciação dos meninos nas relações com os espíritos que moram no céu, as transformações "seres humanos — animais", os cordéis na simbologia Borôro.

## CONCLUSÃO

A nosso ver, esse tipo de adaptação — não do mito em si, mas de dados etnográficos que sugere — seria preferível ao do texto de "A Origem das Estrelas" ou de outros semelhantes, que nada deixam entrever dos in-



trincados meandros da criatividade simbólica de um tipo de pensamento que afinal de contas continua desafiando a argúcia de antropólogos, filósofos e humanistas, bem como a dos próprios indígenas.

#### NOTAS

1) Agradecemos à Srta. Aurora Martins Victorino, que aplicou questionários para avaliar o aproveitamento na leitura de publicações do MEC ("A Origem das Estrelas", "Os Índiozinhos") por parte de alunos de 3a. e 5a. séries do 1º grau em uma escola pública da Aclimação, na cidade de São Paulo.

2) Dividimos arbitrariamente o texto original em segmentos diferenciados por letras maiúsculas, minúsculas e números, visando a facilitar ao leitor a localização dos trechos comentados.

#### BIBLIOGRAFIA

Albisetti, C. e Venturelli, A. J.: *Enciclopédia Borôro*, vol. II. Museu Regional Dom Bosco, 1969.

Benedict, R.: "Continuidades e Descontinuidades no Condicionamento Cultural" in Kluckhohn, C. e Murray, H. A. (eds.), *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*, vol. 2. Livraria Itatiaia Editora Ltda., Belo Horizonte, 1965.







## AS ONÇAS MÍTICAS E O JOGO DE BOLA

*Silvia M. S. Carvalho*

(Universidade Estadual "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara)

Em uma reportagem sobre as pesquisas que estão sendo feitas na África, principalmente por antropólogos americanos, sobre australopitecos e problemas referentes à evolução do homem em geral, chamou-se a atenção para grutas em que foram encontrados crânios de australopitecos. Levantaram-se hipóteses sobre esses achados. Próximo às entradas das grutas geralmente crescem árvores favorecidas pela umidade natural. Felinos, como as panteras, freqüentemente levam para um galho baixo os restos de um festim, que depois rolam, acumulando-se nas grutas. Todo mundo já observou gatos brincando com objetos redondos. Parece que essas brincadeiras também as fazem os felinos maiores, e a cabeça, por seu formato, se presta perfeitamente a fazer o papel de bola.

Seja como for, pode-se supor que panteras, onças e tigres antropófagos tenham sido observados, em várias regiões das terras que constituem o habitat desse animais, por caçadores primitivos, que deviam conhecer muito bem as brincadeiras dos filhotes e todos os seus costumes. A verdade é que existe a imagem de uma onça antropófaga ocupada em um jogo de "bola-caveira" nos mitos centro e sul-americanos.

Acreditamos mesmo que o próprio jogo de bola tenha-se originado aqui, como ritual religioso, calcado neste modelo mítico.

Num mito barasana, que analisamos em *Jurupari - estudos de mitologia brasileira* (1), a bola com que as onças jogam é a cabeça da mãe do herói. O jogo de bola está presente também no mito dos gêmeos do Alto Xingu (2).

Já chamamos a atenção para o paralelismo desse mito dos gêmeos com o Popol-Vuh.

Neste último, os heróis gêmeos são convidados pelos senhores do mundo infernal Sibalba, pelo Supremo Morto e Principal Morto (3) para um jogo de bola no mundo de seus anfitriões. Como no Kuarúp, estes en-



viam mensageiros para o convite. Os heróis são vencidos e mortos, sendo a cabeça do mais velho cortada e colocada no alto de uma árvore, constituindo o primeiro fruto a ser criado (“antes as árvores não davam frutos”).

Note-se que no mito dos gêmeos do Alto Xingu, é Mavutsinin que confecciona “filhas” de madeira para enganar a Onça. No Popol-Vuh, os heróis míticos, que levam o nome de Onças (Hun-Came e Vucub-Came (4)), é que são enganados e ridicularizados por confundirem bonecos de madeira confeccionados pelos donos de Sibalba com estes últimos (5). No mito dos gêmeos, as Onças são vencidas finalmente por seu próprio filho, nascido da mulher de madeira prenhe da Onça e do Gambá. No Popol-Vuh é a filha mesma dos senhores de Sibalba que se deixa fecundar pelo sumo da fruta em que fora transformada a cabeça de Hun-Came, fugindo do mundo subterrâneo para dar à luz também a gêmeos míticos vingadores do pai.

No mito barasana, o tema da origem do fruto também está presente, pois a cabeça da mãe do herói é lançada para cima de uma moita de bananeira. Como um reencontro do herói com sua mãe, (ou melhor, com um alter-ego de sua mãe, a avó) se dá no tempo de maturação da pupunha, sugerimos que o mito deve ser também um mito de origem deste fruto (6).

Embora no Popol-Vuh a árvore de que pende a cabeça cortada de Hun-Came seja identificada como o cabaceiro (7), é bem possível que originalmente fosse a pupunheira a árvore do mito (8). Árvores espinhosas em grande quantidade são mencionadas, ao longo do caminho dos heróis para Sibalba (9).

A importância da pupunha entre os nômades pré-agricultores da periferia da Amazônia, bem como a forma estranha do fruto, que parece uma caveira (10), já foram ressaltadas no livro citado. (11)

Claro está que, em se tratando de povos entre os quais outras frutas passam a ter importância econômica dominante, a substituição deverá ser encontrada nos mitos.

No mito dos gêmeos xinguanos, não há, aparentemente, referência à cabeça decepada que se transforma em fruto. A agricultura baseada na mandioca e a pesca, sendo as atividades econômicas mais importantes, devem ter colocado os mitos sobre a origem dos frutos em plano secundário, ao menos no que se refere ao ciclo dos gêmeos.

Ainda assim, o mito sobre a “Origem do Pequi” (12) tem uma importância muito grande, servindo de modelo para os ritos funerários do Kuarup. Este mito, a que nos referimos alhures (13), não pertence porém ao ciclo dos gêmeos ou “ciclo da Onça”, e sim à “mitologia do jacaré”. Provavelmente “convergiu” para o mito dos gêmeos (14).



Outra fruta, contudo, parece ter tido uma importância grande no Alto Xingu: a mangaba. É significativo que um mesmo desenho, com pequena variante, seja chamado ora “apikap” (branco), ora “ma(n)ngawarape” (literalmente ‘Caminho da Mangaba’ ou ‘campo do jogo de bola’...)” (15). Lembremos que era de látex de mangaba (16) que os índios faziam as pelotas de jogar. Von den Steinen já havia notado a importância desta fruta no Alto Xingu. Ele a cita logo após o pequí, numa lista que corresponde às plantas agrestes das imediações (17), indicando os nomes científicos (o pequí, *Caryocar butyrosomum*, a mangaba, *Hancornia speciosa*). Observa que as “árvores frutíferas deste grupo eram cultivadas com muito cuidado”... “As mangabas eram apreciadas, medrando especialmente entre os Bakairí, os Kamayurá e sobretudo, como me foi dito, entre os Waurá, de modo que o termo trumaí “waurarú” parece significar a fruta dos Waurá” (18).

A mangaba, aliás, é um fruto já muito elogiado pelos primeiros cronistas. Grabiél Soares de Souza a menciona em primeiro lugar entre os frutos de árvores “que se dão na vizinhança do mar da Bahia” (19), apontando também seu uso medicinal. Em nota de rodapé, Pirajá da Silva (20) informa que “os silvícolas também denominavam a mangaba de tembií-catu (‘comida boa’), porque reconheceram nesse fruto um alimento de excelente qualidade e sabor agradabilíssimo”.

Qual o papel da mangaba no mito dos gêmeos? Tinha ela outrora mais importância do que o pequí, nas grandes festas tribais? Nas versões Kamayurá, Mavutsinim, ao confeccionar as filhas que entregará à Onça, dá-lhes dentes feitos de semente de mangaba (21). Na versão bakairi (22), “Kamuschini derrubou primeiro dois pequís, dos quais nasceram Nimagapaniro e choge (23). No nome Ichoge está contido o termo ‘ipó’ piquí (Ixóge com pequí). Tawaguri, por sua vez, é o nome da árvore de que foram feitas as duas preguiçosas, e que em português se chama olho de boi. Koyaka (koya-ke com koya?) nasceu de uma árvore de casca áspera e frutos amarelos (24)”.

Von den Steinen não identifica esta última árvore, mas o texto parece mostrar neste ponto que o tema pode ter sofrido muitas substituição e convergências, o que era de esperar numa área como a do Alto Xingu. É preciso pensar que, das filhas de madeira, a que se torna mãe dos heróis gêmeos é diferente para cada tribo, pois cada uma contará o mito como se a heroína fosse, respectivamente, bakairi, ou kamayurá ou waurá e assim por diante (25).

Não temos elementos para ir muito além dessas observações. Fica registrada, porém, a impressão de que existe um complexo mítico que identificava inicialmente a bola-cabeça humana (perdida em “combate” com onças) com o fruto, no qual ela, em alguns mitos, efetivamente, se transforma, complexo mítico em que a bola de látex passa a ser o substituto ritual da divindade-dema (doadora dos frutos) decapitada.



Cabeças-troféus aparecem associadas ao culto de um deus felino, no Perú, no período formativo, em culturas do horizonte Chavín, no vale de Casma, em cerro de Sechín (26).

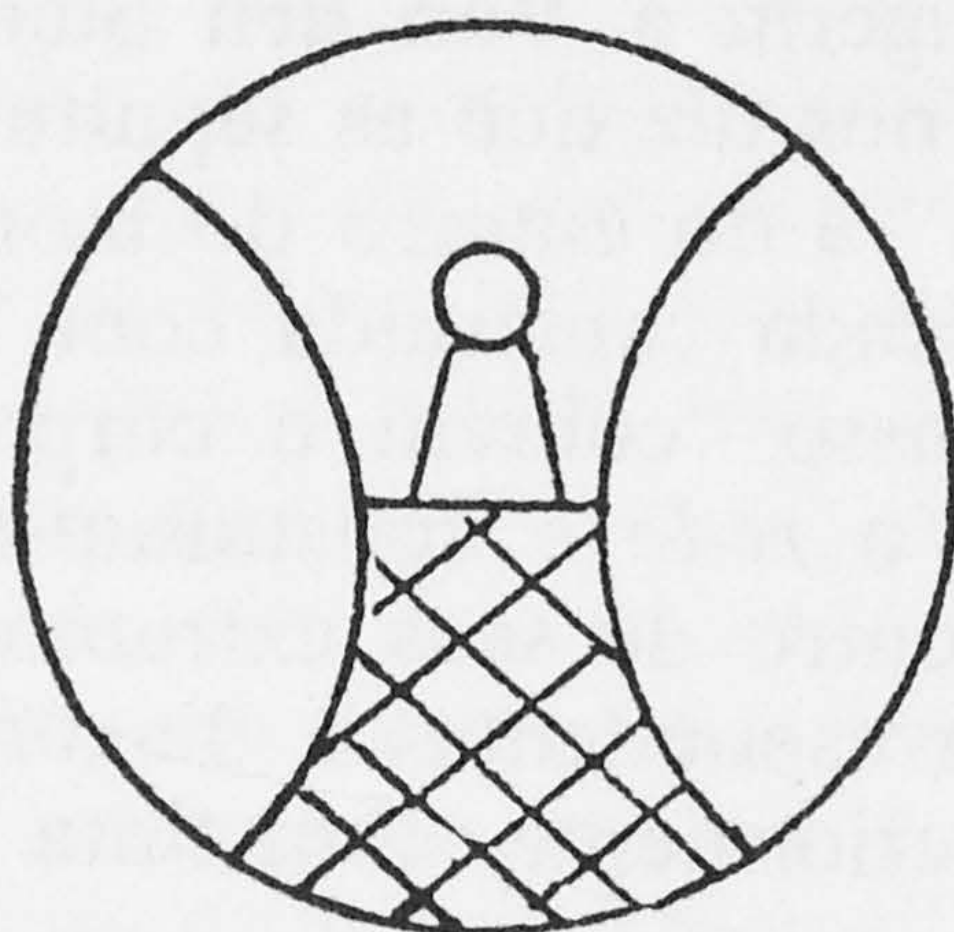
Na mitologia americana em geral, a onça é um animal solar, aparecendo, contudo, também como o aspecto noturno e sinistro do sol (é o caso do Tezcatlipoca centro americano). Na mitologia sul americana, frequentemente encontramos uma dupla oposição complementar: Sol=Onça; Lua=Gambá ou Mikura. No fundo, aspectos astrais e avatares animais de uma mesma entidade mítica (27).

Ressaltamos ainda as características de passagem mundo terreno — mundo extraterreno ou mundo dos mortos, que apresenta o “campo do jogo de bola” (28) ou um traçado análogo na sepultura (que evidentemente é essa porta para o inframundo), e no teto da maloca do principal da aldeia (29), quem sabe a indicar que no Kuarúp, o papel que representa é justamente o dos “Senhores de Sibalba”. Afinal, não são os grandes chefes que, à semelhança dos anfitriões terríveis do mundo dos mortos (30), mandam seus “pariát” convidar os campeões das outras aldeias para a luta do Kuarúp?

Outro rito pode confirmar essas características: um desenho semelhante (desta vez feito na areia) parece ter simbolizado o limite do “mundo humano” para os Mehináku, cuja aldeia Karl von den Steinen visitou em 1887:

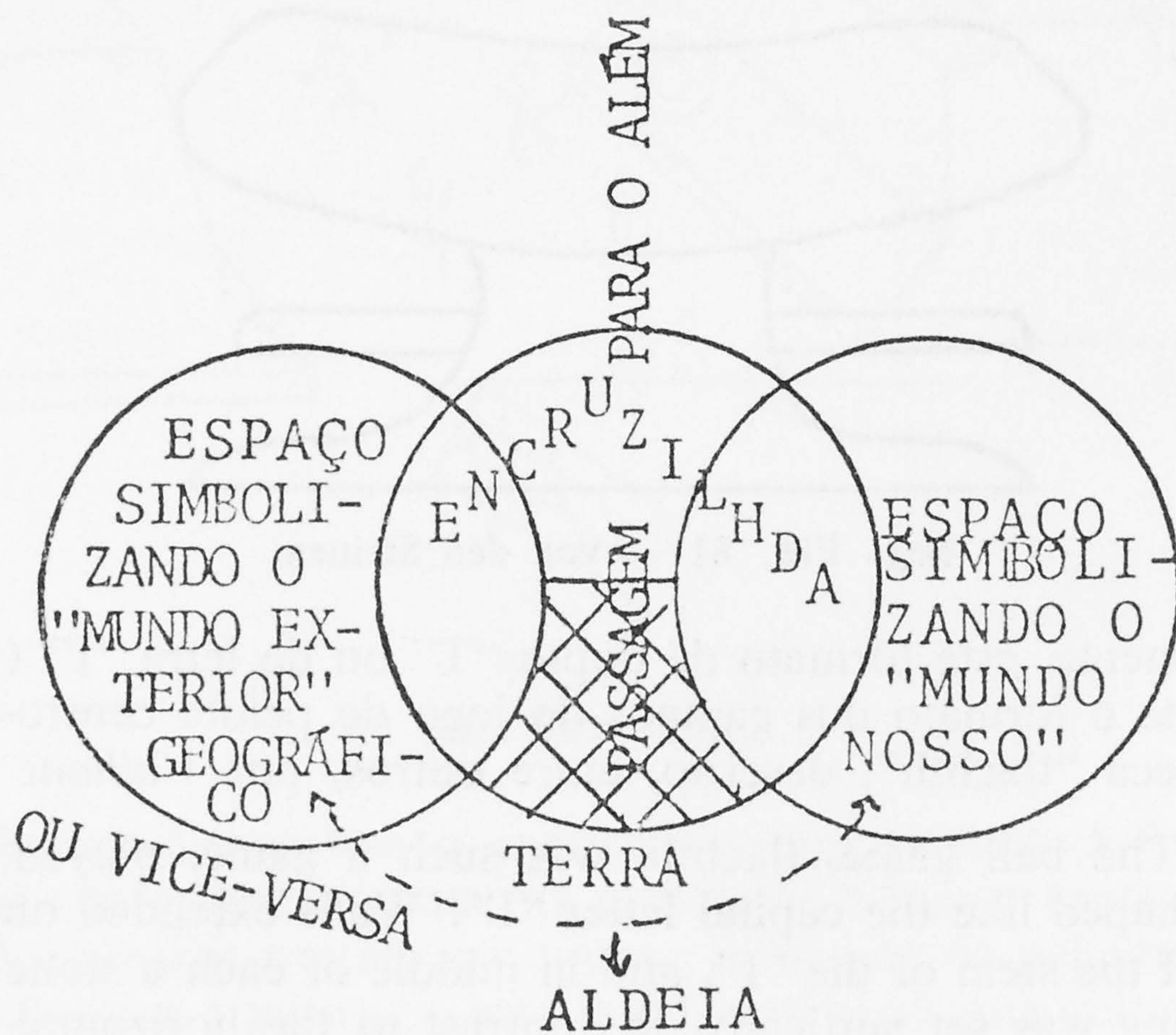
“Ainda mais difícil é explicar o sentido exato do desenho circular, na areia, que se vê reproduzido na fig. 36, e que se encontrava debaixo de uma bela árvore, há mais ou menos meio quilómetro da aldeia mehinakú. Chamava-se ‘aturuá’ (31) e tinha 4 1/2m. de diâmetro. Quando deixamos a aldeia, acompanhados por vários homens, estes deram uma volta no interior do círculo, de ambos os lados do desenho reticulado, do qual se aproximaram bem; contavam ‘ka a a...’; viam-se numerosas pegadas provenientes de voltas dadas anteriormente. Como nesse ponto, que ficava a poucos minutos da aldeia e onde terminava o mato, os homens falavam das mulheres, querendo voltar, certamente se pode concluir que se tratava de alguma coisa com relação à recepção ou despedida dos hóspedes. O desenho reticulado voltava-se para a aldeia. Os dois arcos repetiam-se, de modo semelhante, na tatuagem e na ornamentação do fundo dos grandes vasos dos Mehinakú (v. prancha 15) (32). Alguns dias antes, quando a vira meu primo, eu tinha registrado a figura no meu diário; aí o pequeno círculo é substituído por dois círculos que se tocam; o de baixo é um pouco maior que o outro e entra na rede; poder-se-ia pensar em cabeça e tronco” (33).





Von den Steinen, *Op. cit.*, p. 306 — fig. 36.

Parece viável pensar nesse traçado, identificado com o campo do jogo de pelota, como em uma encruzilhada, uma passagem, como já sugerimos atrás. Parece que é a parte central, no formato da cerca que delimita as sepulturas alto-xinguanas (34), que representa o ponto crucial do “encontro de dois mundos”. Von den Steinen observou que os Mehinákú aproximavam-se do reticulado, mas sem nele entrarem: da encruzilhada voltaram, para suas mulheres, para a aldeia. Aparentemente, trata-se de uma tríplice encruzilhada (como onde Édipo se defrontou com o destino). À direita e à esquerda, há opções que podem levar a uma volta, e é possível que no desenho possamos ver a intersecção de dois mundos: o “nosso mundo” e o “mundo exterior”. Desdobrando este último em dois tipos, o mundo exterior no sentido geográfico e o mundo exterior no sentido de “mundo além-túmulo”, o desenho adquire uma “lógica interna” e o sentido de “tríplice encruzilhada” aparece mais claramente:



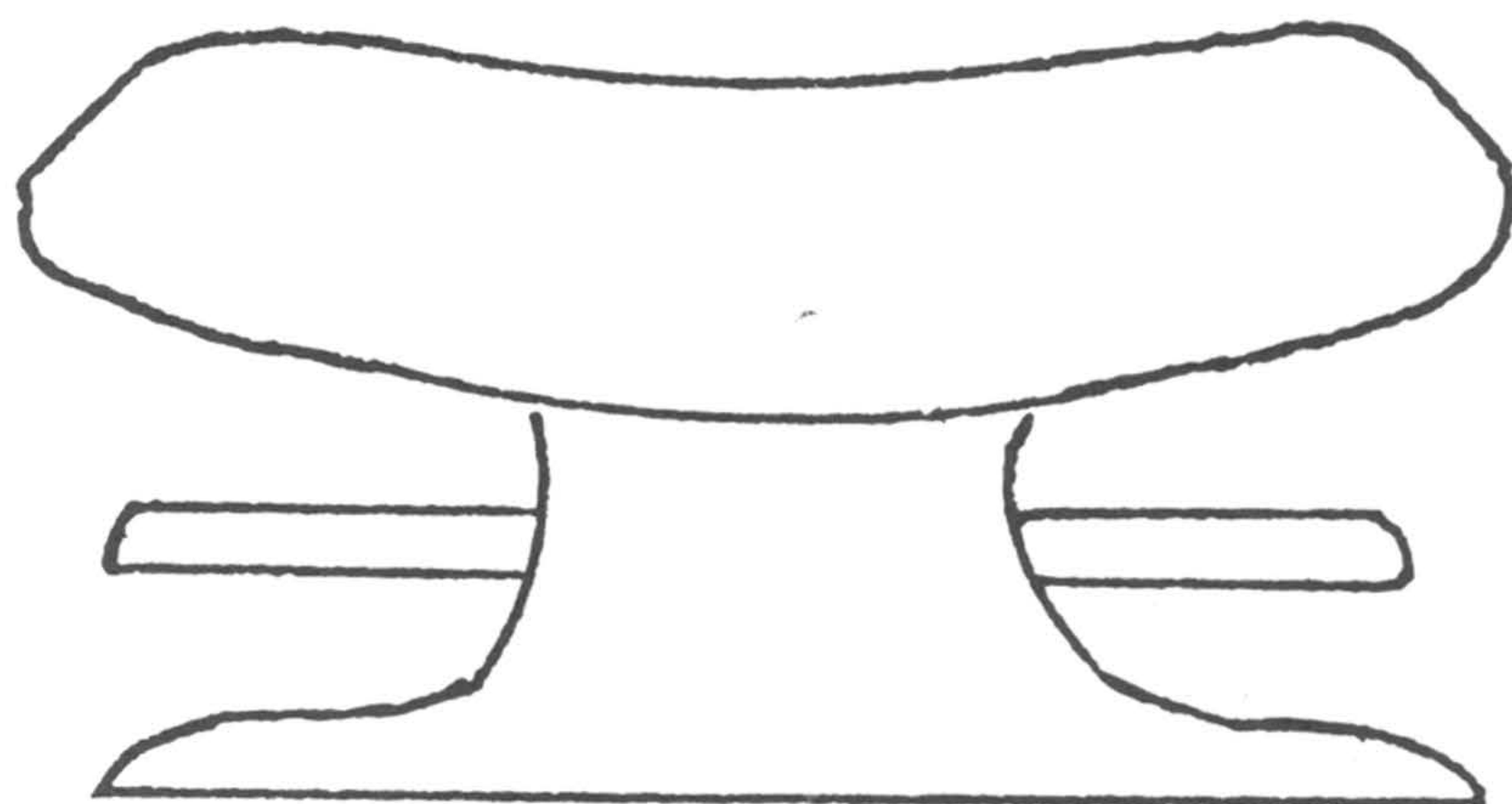
A “tríplice encruzilhada”.



O desenho central, sugeriu a Von den Steinen a idéia de “cabeça e tronco”. Pedro Agostinho nos diz que as sepulturas são de dois tipos, sendo a dos “grandes capitães” a do enterro do morto de pé. Neste caso será atado a uma espécie de escada construída com “traves e travessas de kamuiwa rachado”. Antes disso “cobrem o corpo com esteirinhas como a mencionada tuavi, fecham a *rede* e consturam-na formando um desenho tapaka, que vai de um a outro de seus extremos. Esta *série de losangos*, ajustados pelos vértices correspondentes à diagonais maiores, segue o mesmo padrão executado posteriormente, com tinta de genipapo, sobre a pele dos enlutados” (35).

Existe portanto uma analogia simbólica entre a parte central do desenho reproduzido por Van den Steinen e a sepultura. Mas, entre mitos e ritos há uma tal convergência ou tal paralelismo simbólico, que nunca um só aspecto pode dar conta do significado total (36).

Assim, e uma vez que desenho quase idêntico é também chamado de “desenho de banco”, não deixa de ser significativa a analogia entre o desenho central e o formato do banco (feito de uma peça só de madeira), visto de lado. Von den Steinen reproduz alguns em seu livro, notando que “a forma mais simples dos banquinhos (fig. 81) consiste num assento plano, retangular e levemente côncavo, suportado por duas tabuazinhas com o lado comprido paralelo ao assento e com prolongamentos atrás e na frente”. Quanto aos banquinhos zoomórficos, acrescenta que (como, aliás, era de se esperar) (37) “os animais... representados em maior número eram aves” (38).



Seg. Fig. 81 — von den Steinen.

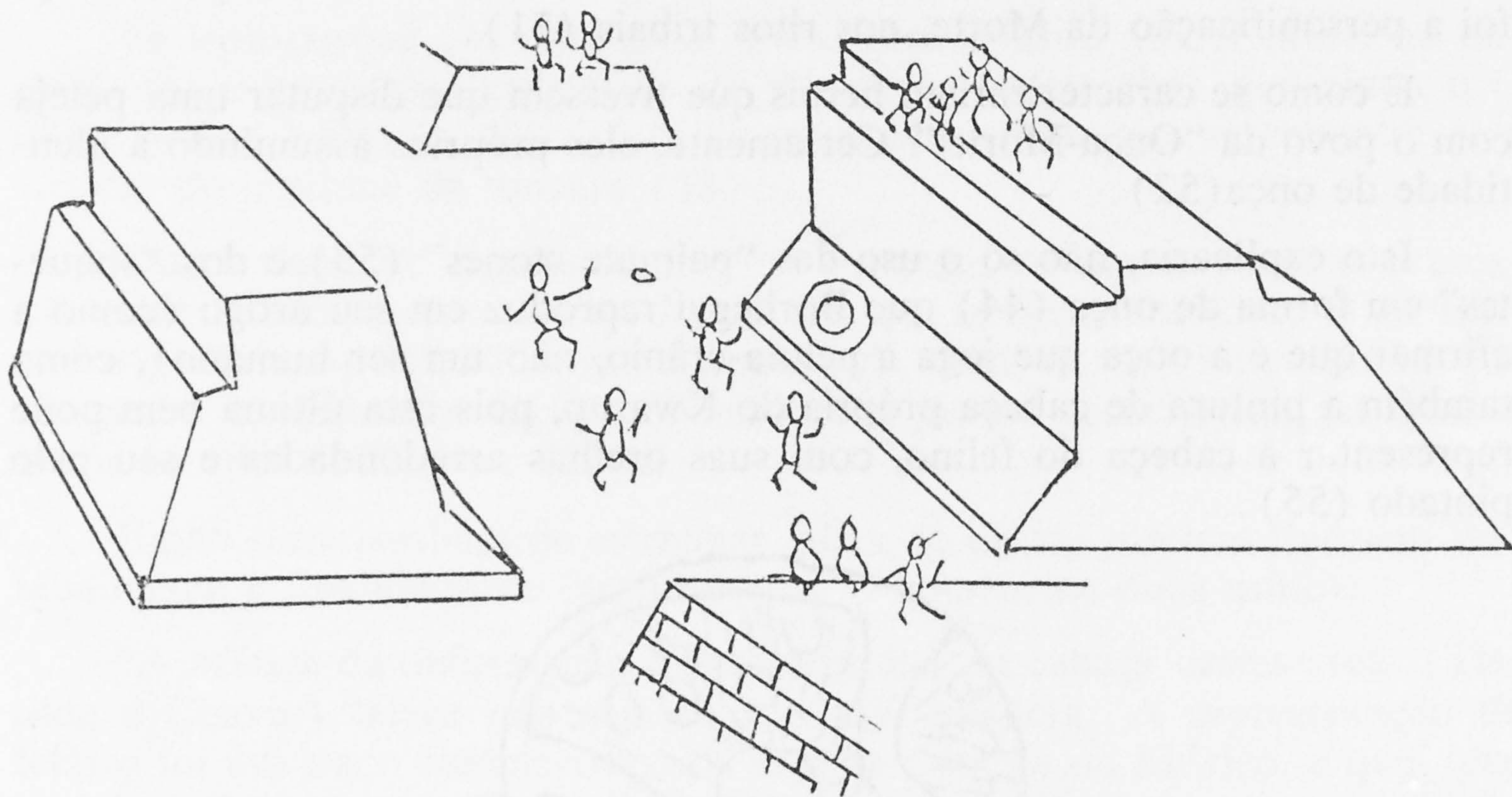
Curiosamente, este formato de duplo “T” ou de letra “I” (maiúscula) era igualmente o formato dos campos de jogo de pelota centro-americanos (do jogo asteca “tlachtli”, descrito, entre outros, por *Vaillant* (39):

“The ball game, tlachtli, was such a game, played in a court shaped like the capital letter “I”. Walls extended on either side of the stem of the “I”, and in middle of each a stone or wooden ring was set vertically, in contrast to the horizontal position of the basketball hoop”.



Estes anéis fixos seriam, segundo uma nota de Astúrias/Mendoza (40), de aparecimento tardio na América Central, pois o Popol-Vuh se refere a anéis móveis, como parte da parafernália do jogo de bola (41). Ficamos sabendo também pelo Popol-Vuh que os gêmeos míticos sacrificados em Sibalba foram enterrados juntos “en el Juego de Pelota de los Sacrificios”. A cabeça de um deles, porém (a do “Supremo Maestro Mago”), foi colocada no meio de uma árvore onde, transformada na primeira fruta, se confunde com as outras frutas que passam a existir, “frutas del árbol llamado Calabacero”. Ora essa árvore, por sua vez, se encontrava “en medio del Juego de Pelota de los Sacrificios” (42). Não falta também menção ao banco, o banco dos grandes chefes, em que os heróis míticos foram convidados a se assentarem (43), logo após sua chegada ao mundo subterrâneo, embora esse banco em Sibalba revelasse ser constituído de pedra incandescente.

Um desenho em *The Aztec-Man and Tribe* de V. W. von Hagen (44) nos dá uma idéia de um desses campos de bola com anéis fixos. Os jogadores se movem na parte central do duplo “T”, enquanto a assistência permanece no topo das construções laterais (45):



Seg. Von Hagen.

Von Hagen observa que o campo do jogo de bola já é atestado no complexo templário de La Venta, na civilização Olmeca (antes de 500 A. C.) e que os Olmecas tiraram seu nome justamente da palavra “borracha” (Olli). Lembremos aqui que é este também o povo que cultuava uma divindade felina e gêmeos mítico referidos como os “filhos do Jaguar”. (46).



Talvez se deva lembrar ainda que o “campo de bola” alto-xinguano, formado pela intersecção de 3 círculos (vide nosso desenho à p. 11) é o “arquétipo do campo de bola asteca, pois é sabido que a forma retangular surge na América Central com a construção dos templos (continuando a planta das moradias a ser circular) (47).

O padre Gumilla, citado por Ortiz (48), presenciou, antes de 1741, jogos de bola entre os índios Otomaco, sendo as regras bastante semelhantes às do tlachtli, no que se refere ao modo de tocar na bola: “el saque y rechazo ha de ser con solo el hombro derecho” . . . “Es otra cosa de mayor animación al venir una pelota arrastrando, ver arrojarse aquel indio contra ella con todo el cuerpo: al modo con que suelen arrojarse al agua para nadar del mismo modo dan con todo el cuerpo contra el suelo y con el hombro levantam por esos aires otra vez la pelota” (49).

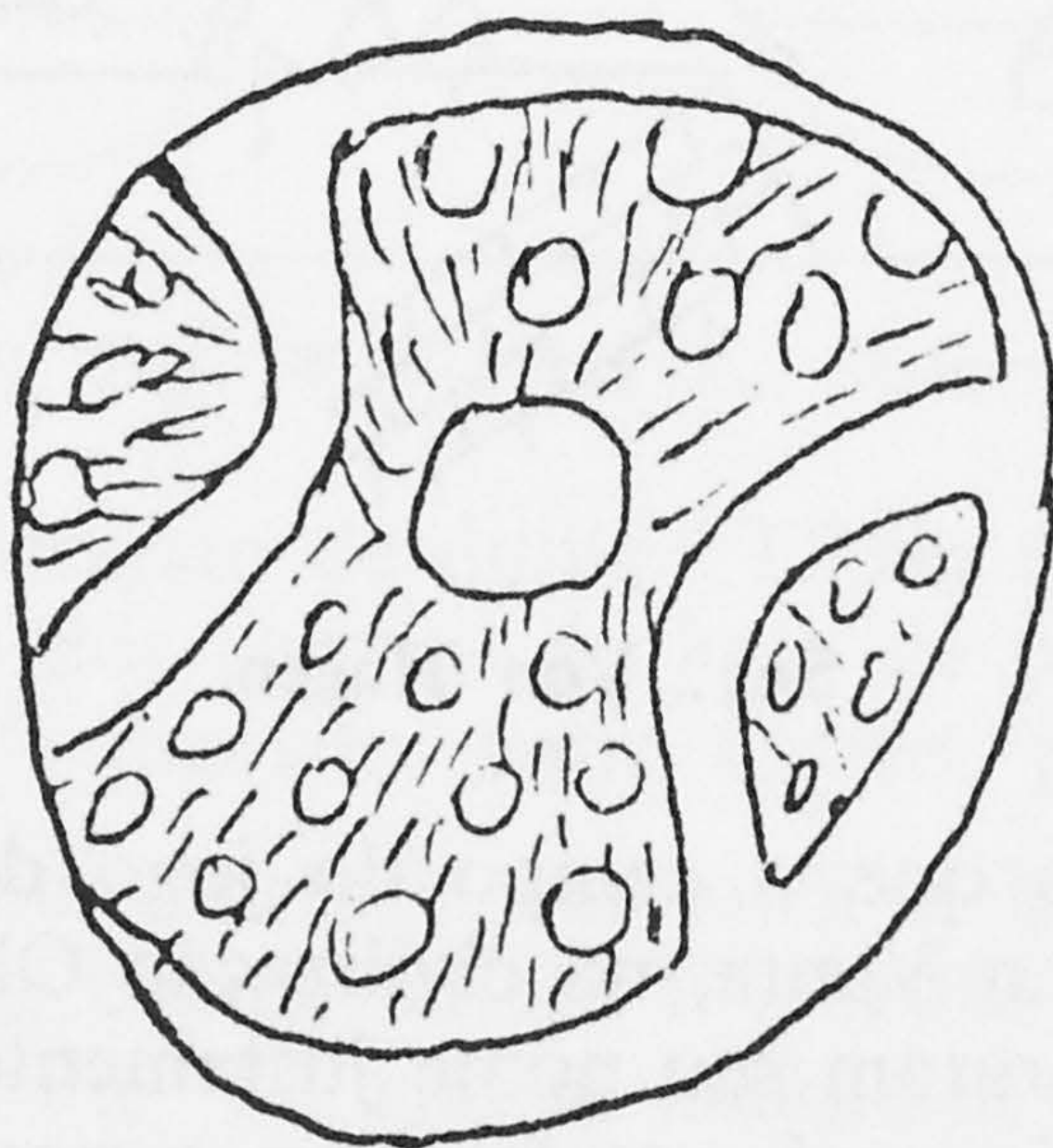
Em inícios do século, Theodoro Roosevelt observou, entre os Parecís, regras semelhantes do jogo de bola:

“A bola não pode ser tocada com as mãos ou os pés ou qualquer coisa exceto o alto da cabeça” (50).

Parece, pois, que se tratava de um mesmo jogo, conhecido em vasta área da América do Sul e Central, certamente em toda a área em que a Onça foi a personificação da Morte, nos ritos tribais (51).

E como se caracterizariam heróis que tivessem que disputar uma peleja com o povo da “Onça-Morte”? Certamente, eles próprios assumindo a identidade de onça (52).

Isto explicaria, não só o uso das “palmate stones” (53) e dos “soquetes” em forma de onça (44) que Borhegyi reproduz em seu artigo (como a afirmar que é a onça que joga a pelota-crânio, não um ser humano), como também a pintura de cabeça própria do Kwarup, pois esta última bem pode representar a cabeça do felino, com suas orelhas arredondadas e seu pelo pintado (55).



seg. Agostinho, *Op. cit.*, fig. 14.



Não é, aliás, de todo impossível que o costume de perfurar os lóbulos das orelhas para neles introduzir discos ou botoques, que existia entre vários povos pré-colombianos (56), faça parte, igualmente, de um simbolismo felino. Bødiger informa que entre os Kotó o símbolo solar por excelência (mais importante que a coroa de plumas do tuxáua) é o enorme enfeite de orelha que fez com que os espanhóis designassem estes índios por Orejones (57). A onça é um avatar solar. O filho da Onça é, na mitologia xinguana, identificado com o próprio Sol.

Voltando à pintura de cabeça do Kuarúp, note-se que a tonsura corresponde em linhas gerais ao círculo central do “aturuá” de Von den Steinen. Parece representar exatamente este eixo de comunicação que liga os vários níveis do Cosmos. Sua posição corresponde à da árvore universal que estabelecia a passagem céu-terra em muitos mitos indígenas. A árvore que, transformada em poste central de sustentação das malocas, transforma por sua vez cada uma delas em centro de universo, o que implica no reconhecimento de que o mundo dos homens é o que, apesar da separação fatal, preservou a possibilidade de transcendência. Mas transcendência... passando pela morte. E a tonsura só pode, no caso, representar exatamente isto: a passagem pela morte a que o indivíduo conseguiu sobreviver.

Se lembrarmos que uma arma muito generalizada de dar morte ao inimigo era a borduna (lembramos do ibirapema tupinambá) que ainda o é, entre muitas tribos je, não é fora de propósito pensar que se encontra aí a origem do costume da tonsura (58).

Outro elemento significativo nesse processo de morte ritual é o escarificador. É sempre com dentes de animais que se fazem incisões. O escarificador poderia ser definido como a mandíbula ritual de uma fera cósmica que abocanha o iniciando, escapando este com graves escoriações, tal qual o herói do mito de Turiwar (59).

E não seria também de estranhar, aliás, se outras práticas tivessem tido igualmente a finalidade de “transformar” o homem na onça mítica:

“A prática da deformação fronto-occipital da cabeça nestas áreas (Tlatilco e Chavín) talvez não seja simples coincidência. A representação de felinos foi um traço característico da cultura Olmeca do México, a qual teve grande influência em Tlatilco, localidade não datada com segurança, mas que se acredita pertencer a meados do Período Formativo do México, e ser aproximadamente da mesma idade do início da Cultura Chavín.” (60)

Ao menos enquanto não se apresentar explicação melhor, pode-se supor que o costume de deformar o crânio a fim de obter a fronte fugidia típica dos maias e de outros povos americanos, teve sua origem em rituais religiosos que visavam transformar simbolicamente o Homem na Onça (seu apositor, como símbolo da Natureza e da Morte).



O que são os ritos de iniciação se não a transformação do Homem (e mortal) no Não-Homem (e imortal)? ou o Não-Homem (e mortal) no Homem (e imortal)...

#### NOTAS

- 1) Editora Ática — Coleção “Ensaaios” — no prelo.
- 2) “era num campo com os contornos da tatuagem que jogava o morerekwat das Onças” (Agostinho, P. — *Mito e ritual no Alto Xingu*, p. 29). Não encontramos, contudo, esse detalhe nas versões que tivemos oportunidade de ter tm mãos.
- 3) Na versão de M. Angel Asturias/J.M. Gonzáles de Mendoza.
- 4) “When tht Maya-Quiché culture heroes, Hun-Came and Vucub-Came descend into the underworld, they are immediately surrounded by the Lords of the Night who urged them to play ball” (Borhegyi, Stephan F. de — “Ball-game Handstones and Ball-game Gloves”, p. 133).
- 5) Um detalhe que precisa ser lembrado é que, em várias mitologias indígenas brasileiras, os primeiros homens são criados pelo ser primeiro feitos de madeira: “Os homens foram feitos de madeira. Maira fez os Kaapor de pau d’arco (Tadyki), aos Karaiwa (branco) de sumaúma (axuigi), aos guaja de pau podre...” (Darcy Ribeiro, *Uirá sai à procura de Deus*, pp. 20-21). No Popol-Vuh, é uma geração frustrada da humanidade (a seguir destruída) que foi condicionada com madeira (Popol-Vuh, *Op. cit.*, pp. 18-20). Compreende-se assim a falta cometida pelos heróis gêmeos maias.
- 6) Uma análise completa do mito barasana pode ser encontrada em *Jurupari — estudos de mitologia brasileira*, cap. VII.
- 7) Na versão de Asturias/Mendoza, p. 46.
- 8) É o sumo da fruta, “saliva de Hun-Camt”, que fecunda a filna dos senhores de Sibalba, da mesma forma, aliás, como é fecundada, nos nossos mitos aruák, a mãe de Jurupari.
- 9) Popol-Vuh (trad. de Asturias/Mendoza) — p. 43.
- 10) Lembrando curiosamente uma cabeça mumificada pelos Jívaro, para os quais a fruta é igualmente importantíssima, tanto economicamente falando, como na mitologia.
- 11) *Jurupari — Estudos de mitologia brasileira*.
- 12) Pedro Agostinho, *Kwaríp, mito e ritual no Alto Xingu*, p. 186.
- 13) Silvia M.S. Carvalho — “O duplo jacaré (A cerâmica marajoara)”, em *Rev. Perspectivas*, nº 1 Ano I, F.F.C.L. Araraquara, 1976.
- 14) Realmente, nas versões xinguanas do mito, as “noivas de Onça” têm um comportamento semelhante ao das mulheres adúlteras de “Origem do Pequi”, uma ou outra tendo relações com animais, ainda que não se trate de jacarés.
- 15) Pedro Agostinho, *op. cit.*, p. 29.
- 16) É o “batokuru” dos Bororo, os quais também apreciam muito o fruto da mangabeira (“báto”).
- 17) Steinen, K. Von den — *Entre os Aborígenes do Brasil Central*, p. 256.
- 18) Steinen, K. Von den — *Op. cit.*, p. 256.
- 19) “Na vizinhança do mar da Bahia se dão umas árvores nas campinas e terras fracas, que se chamam mangabeiras, que são do tamanho de pessegueiros. Tem os troncos delgados, e a folha miúda e a flor como a do marmeleiro; o fruto é amarelo corado de vermelho, como pêssegos calvos, ao qual chamam mangabas; que são tamanhas como ameixas e outras maiores, as quais em verdes são todas cheias de leite, e colhem-se inchadas para amadurecerem em casa, o que fazem de um dia para o outro, porque se amadurecerem na árvore caem no chão. Esta fruta se come toda sem se deitar nada fora como figos, cuja casca é tão delgada que se lhe péla se as enxovalham, a qual cheira muito bem e tem suave sabor, é de boa digestão e faz bom estômago, ainda que comam muitas; cuja natureza é fria, pelo



que é muito boa para os doentes de febres por ser muito leve. Quando estas mangabas não estão bem maduras, travam na boca como as sôrvas verdes em Portugal, e quando estão inchadas são boas para conserva de açúcar, que é muito medicinal e gostosa". (Souza, Gabriel Soares de — *Notícia do Brasil*, tomo II, p. 11). A mangaba é citada também nos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, p. 246.

20) Sousa, Gabriel Soares de — *Op. cit.* tomo II, p. 12, nota 1.

21) Pedro Agostinho, *Op. cit.*, p. 162: "Faltava dente, ele fez de concha grande (aquática) 'ita (n), que é o raspador de mandioca. Mas os dentes quebravam e ele fez dentes de sementes de mangaba; ele mandou rir, ela riu e ele achou bom os dentes eram branquinhos". Vide também a versão Kamayura publicada por Villas-Boas, A. e C. — *Xingu os índios, seus mitos*, p. 58 e, à p. 70, a versão Kuikúro.

22) Recolhida por K. von den Steinen, *Op. cit.*, p. 476 e segs.

23) Nimagapaniro é a que consegue chegar à casa da Onça concebendo não propriamente do marido, mas justamente dos restos mortais das vítimas do marido (de dois ossos de dedos de Bakairi). Os gêmeos Keri e Kame, sendo que, ao contrário do que se poderia esperar (pois para os aruák, Keri e Kame são respectivamente "Lua" e "Sol"), Keri é o "herói solar", o que dá realmente a impressão de que eles "receberam" o mito de outra tribo. A inversão de status dos heróis gêmeos poderia se explicar, em parte, por uma hostilidade existente inicialmente entre os Bakairi e os grupos vizinhos. O herói cultural do então inimigo (ou o mais prestigiado dos gêmeos, no caso) pode ter sido identificado com a própria tribo inimiga e interiorizado como vilão (ou no caso, como o gêmeo inábil, desastrado). Parece realmente que "Em tempos passados os Kamayurá estiveram em más relações com os Bakairi e deles suspeitavam como possíveis feiticeiros" (Renate Brigitte Viertler, *Os Kamayurá e o Alto Xingu*, p. 95). Costumava-se admitir que no Alto Xingu, foram os Tupi os difusores do mito (vide Laraia, *Op. cit.* p. 119. Em nota de rodapé (nº 5) o autor, contudo, levanta certas dúvidas quanto à procedência tupi do mito). Levi-Strauss et al. *Mito e Linguagem Social*, Ed. Tempo Brasileiro Ltda. R.J. — 1970.

24) Steinen, *Op. cit.* p. 477, nota 43.

25) Isto se torna mais claro quando se comprara esse tema místico com uma versão do mito de criação do homem dos Kamayurá "O herói cultural Mavutsinin, diz o mito Kamayurá, trabalhou a madeira Kuaryp e modelou cinco postes. Depois de cantar e tocar maracás um dia e uma noite, os postes começaram a mover-se, de início com dificuldade até ganharem maior liberdade de movimentos. A esses homens, Mavutsinin ensinou a tomar banho ao nascer do sol, a assobiar e a ter relações sexuais pela manhã bem cedo, antes do nascer do sol. Em seguida, deu-lhes instrumentos: arco de madeira preta aos Kamayurá, panelas aos waurá, colares ao Kuiku o e Kalapalo" (Carmen Junqueira, *Os Índios de Ipavu*, p. 26, nota 14). Ainda que só quatro tribos sejam mencionadas, é evidente que a pluralidade dos postes corresponde à pluralidade das tribos. A versão, também Kamayurá, registrada pelos irmãos Villas Boas, refere oito mulheres, a versão Kuikuro faz referência a seis. (Villas Boas, O. e C., *Xingu, os índios, seus mitos*, respectivamente pp. 58 e 70). A versão Kalapalo (registrada por José Cândido M. de Carvalho) do mito dos gêmeos refere Kuantum fazendo inicialmente duas mulheres que se transformaram em cinco, enquanto na versão Kamayurá registrada por Roque de Barros Laraia, a mulher feita por Moâcinin "virou quatro mulheres" (vide Laraia — "O Sol e a Lua na Mitologia Xinguana", p. 116. Versão Kalapalo, p. 110).

26) De uma fila de pedras trabalhadas... "Os das pedras mais pequenas representam cabeças humanas de perfil, cortadas, como os troféus de caçadores de cabeças; são os mais primitivos exemplos deste traço na arte peruana." (Bushnell, G.H.S. — *Peru*, pp. 51/52).

27) É preciso lembrar que muitas tribos indígenas (como as do Alto Rio Negro) têm apenas um nome para "sol", que talvez se deva traduzir como "luminar", fazendo-se a distinção entre os dois astros pelo adjetivo "diurno" ou "noturno". Não há o que estranhar nesses representações múltiplas e opostas. Conforme os



Krahó fizeram saber a V. Chiara, "Sol e Lua são apenas a 'casca' dos reais..." ("Folclore Krahó", p. 369).

28) Os campos de jogo de bola da Mesoamérica pré-colombiana aparecem em dois tipos: "in Yucatan the vertical — walled court with horizontally tenoned, stone rings and in the Highland Maya area the so-called 'sunken' ball courts (Borhegyi, *Op. cit.*, p. 138). O último tipo, a nível mais baixo, sugere bem a localização simbólica do campo.

29) "O principal Kamayurá informou que só sua tribo e a dos Waurá usam tal distintivo, e que, nesta última, a armação é colocada enquadrando a porta que dá para o terreiro" (Pedro Agostinho, *Op. cit.*, p. 28, nota 7). O desenho que o autor viu na residência do principal de aldeia Kamayurá era uma armação que ficava na parte de dentro do teto da casa.

30) Popol-Vuh (trad. de Asturias/Mendoza), p. 42. Os mensageiros são quatro. Segundo Schultz, Wolfgang (Einleitung in das Popol-Vuh, p. 31, eles são os "Tukur", corujas Cabi (flecha), Huraqan (unijambista), Kaquis, (Aarara com costas de fogo) e Holom (Cabeça-sem corpo, cabeça alada). Repare-se que no Alto Xingu, é nas costas do pariat que se pinta o mesmo desenho chamado de "banco" (banco representando comumente um urubú bicéfalo, animal que tem todas as características para representar um mensageiro do mundo dos mortos, ou do mundo exterior de maneira geral). Na mitologia das Guianas representa papel importante e esta importância é reencontrada no Alto Xingu; veja-se as indicações que Antonio deu a Von den Steinen, referentes a visita do pagé narcotizado ao céu... "podia entrar num jaguar, numa sucuri ou num urubu. Subiu ao céu..." (*Op. cit.*, p. 444).

31) Não sabemos se o nome é mehináku. Pela lista de vocábulos publicados por Von den Steinen não conseguimos ter idéias de seu significado. Aturá é o nome que se dá ao cesto, em língua geral (Giaconei *Os Tucanos*, p. 113). Cavalcanti Proença explica que "aturia" é um "cesto de 4 pernas, usando sobretudo para transportar mandioca". (*Roteiro de Macunaíma*, p. 297). É bem provável que se trate do mesmo vocábulo.

32) Na edição brasileira a enumeração das pranchas não foi mantida. Uma fotografia, entre as pp. 356/7 mostra "urnas e túmulo dos Auetö".

33) Karl von den Steinen, *Op. cit.*, pp. 305/306.

34) Agostinho, *Op. cit.*, fotografias, fig. 1.

35) Pedro Agostinho, *Op. cit.*, p. 46 a 48. Grifo nosso.

36) Pode-se ter uma idéia dessa convergência ou superposição de simbolismo entre povos "primitivos", através da leitura de Dieu d'Eau de Marcel Griaule.

37) Como já ficou sugerido na nota 24, o banco é um "veículo voador" que permite a passagem para o outro mundo. A leitura de "Os Bacairis", de Capistrano de Abreu reforça este aspecto, pois, ao se referir às informações que obteve sobre o aprendizado do candidato a "piahi", o autor escreve "O banco vae para o céu, rodando; o companheiro do Nakoeri vae segurando o banco e instruindo o candidato, que não vê ninguém;... (p. 264).

38) Von den Steinen, *Op. cit.*, p. 366.

39) Vaillant, *Aztecs of Mexico*, p. 203. Também J. Soustelle (em *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, p. 48, e em *Os Astecas*, p. 61), refere-se ao tlachtli, neste último livro acrescentando que "o tlachtli representava o Universo e a bola, o Sol". Note-se que, em várias mitologias, inclusive na alto-xinguana, um dos gêmeos míticos (que é considerado mais velho), é identificado com o Sol.

40) *Op. cit.*, nota 58, p. 160.

41) Idem, p. 42.

42) Idem, pp. 46/47.

43) Idem, p. 44.

44) Idem, p. 101, fig. 32.



45) É o tipo de campo de bola que se encontra no Yucatã. Nas terras altas do país maio, o campo se apresenta rebaixado (the so-called "sinken" ball court, conforme Borhegyi, *Op. cit.*, p. 138). Claro está se trata de dois modos de representar o inframundo, pois simbolicamente a disputa se trava em Sibalba. Aliás, os primeiros heróis míticos que descem a Sibalba e que são derrotados, também são designados como "Ahpu" (seg. Girard, R. — "El mito guatemalteco de la origen de la sonaja", "7 em um"), o que explica que os dois times eram formados por respectivamente 7 jogadores cada.

46) O Popol-Vuh refere a epopéia de 2 pares gêmeos os primeiros são mortos em Sibalba, como se viu acima; os outros nascem da princesa filha do chefe de Sibalba (filha da Morte? filha da Onça?... parece ser a mesma coisa...), fecundada pela saliva de "Supremo Maestro Mago", e vingam a morte do pai (e tio), vencendo os Sibalba.

47) Vide a respeito Thompson, *Grandeza y Decadencia de los Mayas* e Porto, "Problemas atuais no estudo da cultura maia", p. 50/51.

48) Ortiz, Sergio Elias — "Tres modos de julgar a la pelota en Colombia" — em *Revista de Folclore* — Vol. III, nº 8, 2ª ep. 1963. Citação à p. 82.

49) Compare-se com Borhegyi, *Op. cit.*, p. 131/132: "Accordingly to various eyewitness accounts of the ball game as it was played at the time of the Spanish Conquest, the ball was not permitted to come in contact with the bare hands, calves and feet of the players. It was struck with the hips and thighs to within four inches of the knee. To protect the player from serious injury, a leather or basketry belt was worn about the waist. In the course of the game, in order to strike a low ball, it was frequently necessary for the player to throw himself to the playing floor of the ball court, which usually was made of plaster and masonry."

Ortiz refere-se ainda, no mesmo artigo já citado, a um depoimento do padre Jacinto de Quito: Entre os Witoto, a bola era guardada *no teto* da casa do cacique, o que faz pensar igualmente no Popol-Vuh, pois é igualmente do teto que o 2º par de gêmeos resgata a bola e os apetrechos do jogo (*Popol-Vuh*, p. 62).

Além do mais, fazer um gol passando a bola pelo anel fixo poderia corresponder simbolicamente a transformar a bola-caveira em fruto, que é a forma de "salvação" do Supremo Maestro Mago no Popol-Vuh e o modo que Warimi encontrou para salvar a caveira de sua mãe (usada como bola) das Onças (Vide análise do mito "História de Luna" (barasana), em Silva M. S. Carvalho, *Jurupari — estudos de mitologia brasileira*).

50) Em Câmara Cascudo — *Antologia do Folclore Brasileiro*, p. 177.

51) Há testemunhos arqueológicos do culto ao felino, não só na cultura Chavin, como até mesmo no Noroeste da Argentina (veja-se a respeito S.M.S. Carvalho, *Op. cit.*). Em San Agostin grandes estátuas em pedra representam um deus com traços felinos. A representação é portanto velha na Colômbia.

52) É o que faz Warimi em "História de Luna" (Vide S.M.S. Carvalho, *Op. cit.*).

53) As "palmate stones" (vide Borhegyi, *Op. cit.*, fig. 1) lembram ossos ou patas de onça. O mesmo autor refere ainda a p. 127: "One was in the form of an exquisitely carved jaguar paw".

54) Estes objetos são descritos por Borhegyi como "flattish boxlike object" "with a carved jaguar head in front" (*Op. cit.*, p. 129).

55) Aliás, a palavra que designa a pintura corporal ("kwatsyat", Agostinho, *Op. cit.*, p. 28, nota 8) contém o nome do gêmeo "solar", Kwat, sendo este em algumas versões tupi o legítimo filho da Onça (ao passo que o gêmeo "lunar", nestas versões, é identificado como filho de Mikura, o Gambá).

56) não no Kuarúp, pois as tribos que estão há mais tempo no Alto Xingu, usam brincos de penas e não botoques.



57) Bödiger, *Op. cit.*, p. 31. Devemos lembrar que, entre os Incas, que viam no soberano o "filho do Sol" (a divindade suprema), esses grandes enfeites auriculares eram privilégio da classe nobre (fornecedora das linhagens reais).

58) Há outra arma sul-americana, cujo uso em combates foi atestado pela arqueologia (pelo achado freqüente de crâneos fraturados) é a boleadeira, de distribuição mais meridional.

59) F. Huxley, *Affable Savages*, p. 226 e segs. Turiwar escapa do mundo subterrâneo, de que são donos os jaguares, mas é arranhado e mordido pelos mesmos que tentam seguí-lo. Em outras regiões do mundo parece existir a mesma correspondência. Na Nova Guiné o crocodilo parece ter grande importância na mitologia. Entre os Mundugumor, no culto do tamberan, os iniciados têm que se submeter a incisões com dentes animal (conforme M. Mead, *Sexo e Temperamento*, p. 182).

60) Bushnell, H.G.S., *Peru*, p. 55.

#### BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Pedro. *Kwaríp — Mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo E.P.U./EDUSP, 1974.
- ANÔNIMO. *Popol-Vuh* — versão de M. Angel Asturias/Y.M. Gonzáles de Mendoza. 5ª ed. Buenos Aires, Losada, 1975.
- BORHEGYI, Stephan F. "Ball-game Handstones and Ball-game Gloves", in *Pre-columbian Art and Archaeology*. Essay 8, pp. 126-138.
- CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Antologia do Folclore Brasileiro*. 4ª ed. São Paulo, Martins.
- CARVALHO, Silva M.S. *Jurupari — Estudos de Mitologia Brasileira*. São Paulo Ática — no prelo.
- "O Duplo Jacaré (A Cerâmica marajoara)" — em *Rev. Perspectivas*, ano 1, nº 1 (F.F.C.L. Araraquara) 1976.
- CHIARA, Vilma "Folclore Krahó". *Revista do Museu Paulista*, N.S. Vol. XIII, São Paulo, 1961/62, pp. 333/375.
- GIACONE, Pe. Antônio. *Os Tucanos e outras tribus do Rio Uaupés afluente do Negro-Amazonas*. Associação Brasileira dos Americanistas, Imprensa Oficial do Estado, São Paulo, 1949.
- GIRARD, Rafael. "El mito guatemalteco de la origen de 1ª sonaja". *Anais do XXXI Cong. Intern. de Americanistas*, vol. 1, p. 41, 1954.
- HUXLEY, Francis. *Affable Savages*. London, Rupert Hart-Davis, 1956.
- ORTIZ, Sergio Elias. "Tres modos de jugar a la pelota en Colombia". *Rev. Colombiana de Folclore*, Vol. III, nº 8, 2ª ep. 1963.
- PORRO, Antônio G.B. "Problemas atuais no estudo da cultura maia". *Dédalo*, ano II, nº 3, junho 1966.
- PROENÇA, M. Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma*. Civilização Brasileira, Vol. 138. São Paulo, 1969 (Col. Vera Cruz).
- SCHULTZ, Wolfgang. *Einleitung in das Popol-Vuh*. Leipzig 1930.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil*. Bibl. Hist. Brasileira, Notas e Coment. de Pirajá da Silva.



STEINEN, Karl von den. *Entre os Aborígenes do Brasil Central* (trad. Egon Schaden.)  
Separata de Rev. do Arquivo, N<sup>os</sup> XXXIV e LVIII —S.P. 1940.

VAILLANT. *Aztecs of Mexico* N. York, Doubleday Doran 1941.

VIERTLER, Renate B. *Os Kamayurá e o Alto Xingu*. São Paulo, Publ. I.E.B.  
USP, 1969.

VILLAS-BOAS, O. e C. *Xingu, os Índios, seus Mitos*. 1<sup>a</sup> ed.







## DO CRU AO COZIDO \*

(Ensaio sobre o tempo mítico dos Krahô)

*Vilma Chiara*

(École Pratique des Hautes Études, Paris)

A análise de alguns dados etnográficos ou daqueles contidos na mitologia de uma tribo indígena é empresa tão complexa que nós nos conformaremos, neste trabalho, com assinalar uma faceta dessa complexidade, que poderá ser, posteriormente, ampliada.

Essa faceta, já por ser bastante extensa e difícil de se resumir, se refere a um jogo de duas oposições: cru-cozido e fogo-água. A dificuldade no tratamento desse assunto reside no fato de essas oposições serem dotadas de movimento, alternância, e se resolverem numa ordem cronológica do universo Krahô.

Procuraremos não estabelecer comparações entre os dados adquiridos em nossas pesquisas de campo e os que encontramos na bibliografia sobre outras tribos Jê e muito menos ventilaremos o significado de fogo-água, cru-cozido, etc. em outras culturas sul-americanas. Comparações desse tipo nos parecem precoces, dada a extrema complexidade em que os símbolos evoluem no seio da sociedade que estudamos no momento.

Quando lemos Lévi-Strauss em "Le Cru et le Cuit", por exemplo, as considerações sobre as oposições cru/cozido, o lugar semântico do podre, o da mulher e do homem, nos inteiramos dos caracteres mais amplos dos sistemas simbólicos dos Macro-Jê. Assim é que, quando nos aprofundamos nesses detalhes e procuramos as relações mais sutis que existem entre eles e entre outros símbolos, temos uma visão global que facilitará todas as tentativas de comparações futuras.

Escolheremos, pois, um trecho da obra acima mencionada. Na pág. 337 temos:

---

\*) — Comunicação apresentada na XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Recife, Pe., 1978).



“Reportemo-nos pois ao mito da Estrela, esposa de um mortal (M87 a M93) para verificar que entre todos os Jê, matrilineares ou patrilineares, a mulher está em posição céu, o homem em posição terra. A inversão imposta pela infra-estrutura se produz em outro lugar: de benfeitora da humanidade, introdutora das plantas cultivadas, a heroína sherende se transforma em princesa canibal. Enquanto que, nas outras versões ela tinha nojo dos alimentos podres<sup>1</sup> de uma humanidade pré-horticultora; o homem, por sua vez, indo ao céu, ficou nauseado à vista dos cadáveres assados e defumados”. (Tradução da autora).

Há porém certa nuance no enquadramento do elemento podre que não transparece nessa análise e que podemos aqui acrescentar.

Na página 190, Lévi-Strauss coloca em termos de igualdade o “fedido” e o “podre” (este último, no caso, está no contexto de “puba”): “... em todos os nossos mitos, a podridão era o simétrico e o inverso das plantas cultivadas”, e mais adiante: “... o gambá<sup>2</sup> personifica duplamente uma anti-agricultura que é também um pró-agricultura”. Na página seguinte, lemos: “Porque o gambá é a ‘mãe de leite’ por excelência, e ele fede.”

O mau-cheiro, pelo menos entre os Krahô, não se confunde com “puba” o que, por seu lado, não se confunde com podre. Digamos que essas três características se encontram, na clássica oposição Jê, ao lado de outras como: água parada, água de chuva, agricultura, mulher, noite, sombra etc., e não ao lado de água corrente, caçada, homem, dia, claridade etc.

É a ingestão de *madeira* puba que precede a agricultura e não o podre-fedido no mito da Mulher-Estrela entre os Krahô<sup>3</sup>. A madeira recebia então, o mesmo tratamento posterior das raízes de mandioca. A escolha desse preparo não deixa de ser significativa, pois está de acordo com as características da oposição: sólido, compacto/mole, encharcado. Se quisermos, podemos colocar ao lado desta última a classificação podre do cadáver, que se divide em: ossos (duro) e carne (mole). Mas nesse caso, a análise abrange todos os elementos divididos em Este e Oeste, torna-se grosseira e perde sua razão de existir.

Retomemos o fio da nossa intenção, que é a de desviar a atenção da bipolaridade do sistema para colocá-la na dimensão temporal que é expressa pela qualidade que têm o fogo e a água, de transformar a humanidade, sem destruí-la.

A oposição que aqui percebemos, na teoria do tempo entre os Krahô, é a que se opera entre o tempo linear ininterrupto, que vai de Leste a Oeste da Terra, e o tempo cíclico que modifica alguma coisa através das categorias homem-Terra, mulher-Céu. Leste e Oeste se referem à Terra. Trata-se de uma orientação espacial visualizada pelos índios como um movimento “horizontal” do tempo.



Como diz o mestre estruturalista à pág. 14 da mesma obra, “Tal como os ritos, os mitos são in-termináveis”. A mitologia Krahô está em pleno desenvolvimento e seus mitos vivem hoje segundo o mesmo esquema temporal marcado pela sequência fogo-água, cru cozido. Seus ritos se tornam movimento religiosos atualizando o ambiente mítico.

Veremos, pois, como os mitos se ordenam numa “história mítica” e finalmente como eles fornecem a base para as conclusões e racionalizações que os Krahô produzem face às situações aculturativas.

Os mitos que constam da publicação de Harald Schultz esgotam praticamente o *corpus* que levamos em conta neste trabalho<sup>3</sup>. Desde 1954, e mais intensivamente depois de 1970, tivemos a oportunidade de fazer várias pesquisas de campo. Os mesmos mitos nos foram relatados sempre, surgindo freqüentemente quando se tocava em assuntos a eles relacionados. Ao falarmos do cavalo como trazidos pelos brancos para a região, fomos contestado pelo relato de um mito no qual um homem e suas filhas se transformaram em cavalos, dando a origem do animal antes da chegada do civilizado. E assim por diante.

Procuraremos ordenar os principais mitos segundo uma sequência “histórica”. A criação da humanidade seria o primeiro, porém existem certas reflexões que os índios emitem, e que antecedem esse tempo. Elas não chegam a ser propriamente mitos, mas nós as levaremos em conta. Assim é que, no início, a Terra era crua (*Pye-Terra, tam-cru* ou encharcado, enchente). Subitamente, ela pegou fogo (*Pye pôc* — ardente). Foi a própria terra que queimou, não o que está sobre ela, como acontece com as queimadas no cerrado ou nas derrubadas para a plantação.

Nada mais se acrescenta a esse simples fato. Em seguida, começam os mitos:

#### 1 — *O ciclo de aventuras de Sol e Lua*

O Sol e Lua eram dois companheiros. Dos dois, o Sol se distingue como criador e a Lua, instigadora de criação, porém com um particular: ela pede ao Sol (ou influi) para tornar o mundo mais difícil para os homens que serão criados<sup>4</sup>.

Foi então que se deu o primeiro fogo que se alastrou pelo mundo, como o das queimadas que são ateadas anualmente no cerrado. Ele desceu de leste, do “pé-do-céu” e foi provocado por Lua.

Sol e Lua conseguem sobreviver, com dificuldades. Em seguida, Lua provoca uma enchente, também dentro das medidas de uma inundação normal que os índios, hoje, ligam à origem do mar.

O ciclo Sol e Lua termina com a criação de duas mulheres cujo papel é apenas, rapidamente, dar à luz muitos humanos. As leis e a ordem social já vividas por Sol e Lua, regem a aldeia.



## 2 — *O Fogo que assa carne; a Água da agricultura*

A humanidade não conhecia o fogo. No ciclo do Sol e Lua, a menção da utilização do fogo se limita ao fogo “natural”.

Antes de terem roubado o fogo da onça, os Krahô expunham a carne ao Sol, para poder comê-la. Não se menciona a agricultura.

O mito da agricultura, por sua vez, fala do regime alimentar em que os homens comiam carne assada com madeira puba. Nesse mito, uma mulher que é uma estrela (o planeta Vênus ou Estrela d'alva), desce do céu transformada num sapo. Esse detalhe merece consideração. Por três vezes, o sapo pula no peito do rapaz solteiro que dorme sozinho no pátio da aldeia. O sapo se faz presente quando chove. É um animal da umidade, da chuva, da enchente. A mulher-estrela, vendo que os homens só comem madeira puba<sup>5</sup> assinala a seu marido a existência de milho no riacho da aldeia. Depois disso, vai ao céu e de lá traz mandioca e batata-doce, além de outros alimentos. Isso estabelece uma diferença entre o milho e a batata-doce. O milho é “da terra” ou “do homem em posição terra” como diz Lévi-Strauss, e a batata-doce é do céu, da mulher.

Neste ponto da “seqüência histórica” dos mitos, surge um outro eixo que não se confunde com o “horizontal” do tempo linear. Trata-se de um eixo “vertical” céu-terra através da conjugação entre o mito da mulher-estrela (agricultura) e o do homem *Turkrê* que vai ao céu, trazendo de lá os ritos de iniciação e os cantos propiciadores da caça. A mulher-estrela desce à terra e termina por voltar ao céu, ao qual ela pertence. *Turkrê*, por seu lado, doente, sobe ao céu para ser curado e iniciado nos seus poderes sobrenaturais, e volta à terra como portador masculino de cultura. Através desse eixo “vertical” poderíamos desviar nossa atenção para o estudo da influência da agricultura e dos sexos nos rituais que orientam as corridas de toras, bem como o do sentido das iniciações dos adolescentes, o que será ventilado numa próxima publicação.

Voltando, pois, à seqüência fogo e água, cru e cozido, prosseguimos no tempo cíclico, quando já proprietários do fogo e conhecedores da agricultura, os Krahô interpretam o aparecimento do homem branco.

## 3 — *Aukê e sua transformação em homem branco*

Estudos sobre este personagem e sobre esse mito foram feitos por Roberto da Matta e Manuela Carneiro da Cunha. Aqui nos atemos ao papel do fogo nesta etapa “histórica” do passado Krahô.

Seria por acaso que *Aukê*, o menino prodígio, perturbador da ordem social e do tempo linear pelo seu comportamento, se transformou em homem branco após ter sido queimado?. No mito, seu tio procura matá-lo sem sucesso, somente conseguindo aniquilá-lo pelo fogo. Foi o fogo que causou



a sua transformação em homem estranho. Dessa maneira, o civilizado se entrosa na “história mítica” como um índio que se distanciou dos seus, dando origem a uma outra humanidade. Teudo queimado *Aukê*, os Krahô perderam todas as vantagens agora em poder do homem branco. Como re-adquiri-las? Certamente, segundo a seqüência fogo-água, através desta última. Foi assim que, continuando a viver num tempo mitológico inconsciente, o movimento religioso que eclodiu na década dos 50 obteve seus fundamentos psicológicos ativos, porque se baseou na água de chuva.

\* \* \*

### *Primeiro movimento religioso*

O messianismo Krahô foi estudado por Melatti. Se atentarmos para os detalhes contidos nessa obra, observamos alguns pontos que vêm confirmar a seqüência fogo-água. O líder carismático, ainda hoje vivo, é um curador. Como sabemos, o curador entre os Krahô deve ser iniciado em seus poderes sobrenaturais, por uma entidade estranha à sociedade. Este nosso curador o foi pela “chuva”. Usando a “água-de-chuva” como guia espiritual, ele conseguiu levar seus companheiros da aldeia a um movimento religioso.

Como no caso da execução de *Aukê*, o líder religioso procedeu por tentativas. Lemos no livro de Melatti que, no auge do movimento, quando estava eminente a transformação dos índios em brancos-possuidores-de-bens da civilização, ele anunciou a aproximação de uma tropa de burros com enorme quantidade de mercadorias a eles destinada. Pediu então, que se fizesse silêncio, que se concentrassem para permitir a chegada da tropa. Mas ninguém estava psicologicamente motivado e todos continuaram a falar, a movimentar-se. Com isso, a tropa retrocedeu, deixando o líder tomado de raiva e desespero. Porém, na seguinte tentativa, o mesmo líder previu a chegada da mercadoria pelo pequeno riacho da aldeia.

Do ponto de vista de nossa lógica e de nossa objetividade, esta nova modalidade de “adquirir mercadorias” seria absurda. Um enorme barco, carregado, não poderia subir o pequeno curso de água que não permite a passagem mesmo de uma pequena canoa. Além disso, a tropa de burros era, e ainda é, o meio de comunicação comercial mais corrente naquela região de cerrado. Pois bem, na lógica Krahô segundo a ambiência mítica, estando presente na sua mente que os eventos em curso estavam sob a égide da água (de chuva, de enchente), a operação seria miraculosamente exequível.

Quando o barco foi anunciado, todos se calaram. A expectativa foi febril. Todos ouviram o roncar do possante motor do barco e o clamor da enchente que vinha “de Oeste”, isto é, da foz para a nascente do riacho permitindo a sua navegabilidade. A Água corrente se tornou água de enchente. Em vez de descer, subiu. Era o mundo às avessas, a inversão que levava os índios à posição do branco e vice-versa <sup>6</sup>.



4 — *Cru e cozido*

Nessa última dupla de acontecimentos “mítico-históricos”, não encontraríamos a coordenação cru e cozido que existe na primeira (o sol assa a carne das capivaras mortas pelo fogo que se alastrou) e na segunda (com o roubo do fogo, a carne passou a ser assada) se não tivessemos sido testemunha de uma tomada de consciência, atualmente, dessa ligação. Aliás, foi uma observação emitida por um jovem índio a respeito do “estado cru, do Krahô” e do “cozido”, do civilizado, que levantou o problema, levando-nos a procurar no tempo mítico, as situações correspondentes.

Preferimos nos reportar a um relato livre baseado nas nossas notas de campo.

Em 1975, durante minha estadia na aldeia da Pedra Branca, mantive, um dia, uma entrevista com um jovem de mais o menos 25 anos. Falávamos informalmente sobre os poderes dos curadores, as feitiçarias que estes praticavam, seus perigos etc. Diante das minhas perguntas, e estando patente a minha ignorância na matéria, o jovem Pascoal me fez notar que, por mais que tentasse, não poderia jamais compreender ou sentir os perigos das feitiçarias como um deles.

— “O feitiço do Krahô não pega no *cupen* (branco). Não sei porquê. Olha o Dodanin (vizinho civilizado). Se feitiço pegasse, ele já estaria morto. Todos os curadores tentaram, fizeram de tudo. Qual, não pega mesmo. Eu acho que é porque o *cupen* tem sangue cru”.

Ao meu olhar surpreso e interrogativo, ele me perguntou:

— “É verdade que *cupen* tem sangue cru e nós, índios, temos sangue cozido? Como é isso? Você sabe?”

A pergunta, feita a queima-roupa, inquisitiva, me deixou perplexa.

— “Será?” respondi eu, “Quem te disse isso?”

— “Minha avó” (Pascoal é Apinajé. Seus pais vieram morar na aldeia Pedra Branca quando ele ainda não andava) “É, eu acho que é isso mesmo. Porque senão, feitiço pegava também no *cupen*”.

Essa inclusão no assunto ao qual me dedicava naquela época, ficou anotada.

Quando tive a oportunidade de dirigir a conversa para uma certa oposição entre índios e civilizados, com um velho e bom informante, *Atorcó*, dirigi-lhe a mesma pergunta:

— “É verdade que o índio tem sangue cru e o civilizado tem sangue cozido?”



E ele respondeu:

— “Não sei, nunca soube disso. São os moços que estão falando assim. Eu já ouvi falar, agora. Mas não é coisa dos antigos”.

Assim, terminou esse assunto naquele ano.

Em 1976, ao voltar aos Krahô, já tinha tido tempo e recuo para refletir sobre o problema. O fato de *Aukê*, o elo mitológico de ligação entre índio e branco, ter sido queimado poderia ter suscitado a reflexão. Procurei, então, reatar a conversa com Pascoal lá onde a tinha deixado.

— “Eu pensei”, disse a Pascoal, “naquela estória do sangue cru e sangue cozido. Porque será que o sangue do *cupen* cozinhou? Quando cozinhou? Deve ter acontecido alguma coisa que cozinhou o sangue dele”.

Isso dito, esperei, com ar de quem procurava uma solução.

Depois de alguns segundos, ele disse:

— É, tem uma história, sim, de um homem que queimaram. Não lembro nome dele, não sei bem como foi, só sei que esse virou *cupen* porque queimaram... Sim! *Aukê* o nome dele. Ele ficou com o sangue cozido.

Depois dessa entrevista, procurei sondar os mais velhos usando o mesmo caminho. David e Pedro Penô, são informantes tendenciosos, que procuram, quando possível, mostrar-se mais próximos dos hábitos dos civilizados. Ambos chegaram, separadamente, à conclusão de que, uma vez queimado e saído como homem branco das cinzas, *Aukê* tinha o sangue cozido.

A caracterização mitológica das identidades índio-civilizada está se concretizando neste momento. Na aldeia Cachoeira não tive a oportunidade de questionar os índios a esse respeito, mas os índios mais velhos de Santa Cruz não reagiram ante a minha pergunta: “É verdade que o índio tem sangue cru e o civilizado, cozido?” Apenas declaram não saber.

\* \* \*

### *Segundo movimento religioso*

Durante a minha última estadia no campo, deparei com o esboço de um novo movimento religioso.

Conhecendo o mecanismo em que se baseou o movimento da década dos 50 e julgando conhecer a manifestação da dupla fogo-água no tempo mítico, preparei-me para testar a validade de tal observação. Seria possível prever o sucesso ou insucesso dos líderes, a intensidade do movimento? Seguiria este a mesma linha que o anterior? Se assim fosse, qual o elemento que teria mais chances de despertar a lógica mítica na mente dos Krahô? O fogo, uma vez que o anterior se tinha realizado sob a égide da água? E se a



ineficácia final daquele movimento levasse à insistência, elegendo-se novamente a água como a inspiração básica?

Quem poderia dizer, também, se os movimentos religiosos consecutivos seguem sempre o mesmo esquema?

Em todo caso, ele não teve sucesso. Durante duas semanas os índios passaram por fases de susto, crença e desapontamento que, felizmente, não foram muito intensas.

O tema do movimento não se baseou em simples inversão da situação índio-branco como parece ter sido o do anterior. Dois jovens de respectivamente 25 e 27 anos, mais ou menos — Marcolino e Raimundo Zezinho declararam ter recebido uma comunicação de “Eva”. Uma luz como de lanparina surgiu, ao cair da noite, no alto da meseta que avezinha a aldeia Pedra Branca. Chovia copiosamente havia vários dias.

Os índios não revelavam facilmente o que se passava. Chegavam aos meus ouvidos pequenos comentários sussurrados com receio. Depois de alguns dias, tive o ensejo de saber mais.

Num abrigo ou nicho da parede da meseta havia um “altar” como os dos cristãos. Uma imagem de papel, de Eva ou Nossa Senhora, era de quando em quando mostrada aos índios que ficavam mais longe. Ruídos sonoros eram ouvidos partindo de onde estava instalado o altar. Havia um “telefone” com um longo fio que descia do morro e se perdia no sopé. Não consegui obter uma descrição desse aparelho que os índios não viam muito bem. Parece que era uma caixinha que Marcolino colocava na orelha para ouvir ou na frente da boca, para responder.

Marcolino, que parece ter sido mais ativo do que Raimundo, medicava os fiéis. Por meio de um “relógio” atado ao pescoço, diagnosticava, aplicando-o no peito, nas costas, na perna etc. do paciente. Depois dava uma colherinha de um líquido cristalino e doce contido num vidro. Não fui convidada a assistir a essas sessões; ao contrário, os índios procuraram evitar que eu soubesse o que se passava.

Não se tratou, porém, só de consultas e sessões de cura. Como as chuvas caíam abundantes e duravam já dias, os índios começaram a terem uma enchente de dimensões catastróficas. A possibilidade de que isso acontecesse seria explicada numa carta enviada por Eva. O texto dessa carta devia ser transmitida a todos os brancos pois nele estaria expressa uma ameaça de dilúvio e a demanda de dinheiro para que Deus fosse desviado de seus intentos.

Uma outra versão é que iria cair dinheiro do céu para os Krahô.

Porém, nem toda a aldeia aderira aos dois jovens curadores, mas apenas as famílias com eles aparentadas. Outros curadores se mostravam des-



crentes e não queriam ir com os outros à meseta. Um dia, o fio do telefone de Marcolino amanheceu cortado, o altar profanado. O “relógio” ou melhor, uma parte de um estetoscópio, uma enxada velha que produzia os ruídos, a imagem de Eva, tudo tinha desaparecido.

Imediatamente cerca de dois terços da população da aldeia se retirou para os acampamentos da roça. Uns diziam que eles iam construir uma aldeia como na rua, outros, que a luz ia aparecer numa meseta lá perto. Entretanto, membros do conselho que lá estavam vieram e procuraram restabelecer as boas relações entre os crentes e não-crentes.

Não sabemos como poderiam ser enquadrados os elementos como fogo, água, cru e cozido em outros sistemas simbólicos de outras tribos Jê. Em todo caso, nem sempre se pode considerar o cru como natural e o cozido simplesmente como sinal de transformação cultural.

\*

A oposição Este e Oeste, que divide todos os elementos do universo, não explica as categorias fogo, água, cru e cozido. Não se pode negar uma aproximação entre a água de enchente e oeste, lua, estação chuvosa; o fogo com o calor, seca, sol. A palavra *tam* quer dizer ao mesmo tempo cru e enchente. Porém, o contexto mítico mostra que há, além disso, outras conotações mais importantes.

O cru é uma situação anterior à conquista do fogo pelo homem. A água de chuva — *tam* — não tem uma ligação apenas estática com o cru, mas ela é parte da agricultura que é posterior ao cru e cozido, e ao fogo.

A relação entre todos esses elementos é dinâmica não só no tempo mítico, mas no mito vivido na realidade quotidiana. Quando termina no pátio uma festa em que se fez uma fogueira, ela é apagada pela água (por motivos práticos, diga-se de passagem). Quem observar como os Krahô fazem suas refeições notará que eles só bebem água no fim. “Se comer só fruta, pode beber água no meio”, foi uma das respostas que obtive. É, portanto, a comida cozida que toma o lugar do fogo, e a água o segue.

O mito de *Turkê* é importante na coordenação entre céu, mulher, agricultura e terra, homem, caçada e cozido. O fogo é aquisição do homem e por isso, quando *Turkê* vai ao céu, come carne crua entre os gaviões. Comer carne crua, e no céu, é uma confirmação de uma situação limiar do homem. *Turkê* doente, é iniciado nos poderes sobrenaturais, aprende as festas de iniciação dos adolescentes.

A alternância fogo água é uma demonstração da dinâmica do sistema simbólico Krahô. Ela existe enquanto existir a vida. A escuridão total, na escatologia Krahô, representa o fim; “fogo não pega, nem faísca, nada”; não haverá então fogo, nem alternância, nem movimento, nem tempo.



## NOTAS

(1) — Traduzimos o termo francês *pourri* por *podre*, mas na realidade se deveria transcrevê-lo por *puba*, conforme o original dos mitos Je. *Puba* quer dizer amolecido na água e pré-fermentado. Acrescenta-se que o ponto importante, no caso, é que os homens antes da agricultura comiam madeira *puba*.

(2) — No texto francês, o animal fedido dos mitos Jê é *la sarigue*, ou *mu-cura*. Na realidade, trata-se do gambá.

(3) — Ver H. Schultz na bibliografia.

(4) — Ver também Chiara e Melatti.

(5) — Sabemos que os Krahô, como é típico dos Jê em geral, opõem Sol à Lua da maneira como opõem a estação seca à chuvosa, o dia à noite, a claridade à escuridão, finalmente, o Nascente ao Poente. Essa dicotomia do universo Krahô não será tratada diretamente aqui, porém não podemos perdê-la de vista. O movimento religioso dos Krahô tem um caráter de inversão. Ele se enquadra pouco, na sua classificação mais fina, aos outros que suportam as rubricas: messianismo (não há um messias), milenarismo (não se trata de alcançar uma vida paradisíaca). Seria mais um tipo de *cargo-cult*.

(6) — Note-se que não se fala em coleta de produtos alimentares hoje conhecidos dos Krahô, mas focaliza-se a ausência dos produtos da agricultura. A madeira é tratada como a mandioca: *puba*.

## BIBLIOGRAFIA

CARNEIRO DA CUNHA, M. — “Le mouvement messianique Canela de 1963: Logique du mythe et de l'action. (Le mouvement messianique Canela de 1963)”. *L'Homme*, vol. XIII, cahier 4. — 1973.

CHIARA, Vilma — “Folclore Krahô”. *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XIII, 1961/2.

DA MATTA, R. — “Uma análise do mito de Aukê” in *Ensaaios de Antropologia Estrutural*. Vozes, Petropolis, 1973.

LÉVI-STRAUSS, C. — *Le cru et le cuit* — Mythologiques. Plon, Paris, 1964.

MELATTI, J. C. — “O mito e o xamã”. *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XIV, 1963.

MELATTI, J. C. — *O messianismo Krahô*. Herder, S. Paulo, 1972.

SCHULTZ, H. — “Lendas dos Índios Krahô”. *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. IV, 1950.



## RECURSOS NATURAIS E TÉCNICAS DE CAÇA \*

— Uma Análise Comparativa —

*Vera Lustig-Arecco*

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília)

### INTRODUÇÃO

Para melhor entender a relação entre o homem e seu meio, Julian Steward (1955:37) definiu o núcleo cultural como “a constelação de aspectos que estão mais intimamente relacionados às atividades de subsistência e aos arranjos econômicos”. Embora Steward tenha especificado apenas padrões sociais, políticos e religiosos como aspectos centrais, Leslie White (1949) enfatizou a tecnologia como o meio de adaptação extrassomática mais importante para o homem. Similarmente, Thomas G. Harding (1960:48) escreveu que “a adaptação à natureza dará forma a tecnologia de uma cultura e derivadamente aos seus componentes sociais e ideológicos”. Enquanto White observou a tecnologia a partir de uma perspectiva de evolução geral, Harding trabalhou com uma estrutura evolucionária específica, aumentando, desta forma, a perspectiva ecológica.

Neste estudo, uma posição evolucionária específica é tomada com o objetivo de pôr luz à tecnologia vis-à-vis do meio ambiente e analisar a natureza adaptável dos itens tecnológicos do núcleo cultural de Steward, a cultura material da subsistência.

Entre os vários estudos que seguem a orientação da ecologia cultural, mencionamos alguns trabalhos mais importantes. Betty J. Meggers (1954) discutiu a limitação que o meio impõe ao desenvolvimento da agricultura; Fredrik Barth (1956) ao estudar três grupos culturais no Swat, Paquistão, desenvolveu a tese de que o nicho de um grupo afeta a variabilidade cultural; Roy A. Rappaport (1967) analisou entre os Maring da Nova Guinéia as relações de intercâmbios tróficos com o meio ambiente e concluiu que os ciclos rituais representam um importante mecanismo regulatório no sistema da cultura; e M. Kay Martin (1974) e Daniel R. Gross (1975) examinaram, independentemente, a disponibilidade de fontes de proteínas como uma condição limitatória no tamanho e dispersão de um agrupamento social.

---

\*) Comunicação apresentada na XI Reunião Brasileira de Antropologia (Recife, Pe), 1978. Tradução de Alexandre Ribãdi.



Apesar do significado óbvio da tecnologia neste contexto teórico, poucos trabalhos têm sido feitos para explicar a variabilidade da cultura material. Pensando no conhecimento íntimo que os caçadores têm de suas presas, levantei a hipótese de que os caçadores aborígenes devem ter desenvolvido seus equipamentos em adaptação aos hábitos dos animais caçados. Uma dimensão de variabilidade entre as classes animais é a sua relativa mobilidade. As plantas são os alimentos procurados mais imóveis, seguidas dos mariscos, anfíbios e répteis; os filos remanescentes, pássaros, peixes e mamíferos são, em comparação, altamente móveis. Para as espécies relativamente imóveis que são, conseqüentemente, mais fáceis de achar, a tecnologia não apenas se manteve simples através dos séculos, como também se apresenta altamente uniforme quando comparada com a variabilidade de manufacturas usadas na caça dos animais móveis.

Já que os pássaros, os peixes e os mamíferos são geralmente procurados pelas populações aborígenes com uma grande variedade de formas materiais, incluí estes três filos no esboço do estudo. No entanto, à medida que me tornei mais familiarizada com as informações biológicas sobre os animais, um maior número de dados sobre mamíferos terrenos conduziu-me a refinar o esquema de pesquisa e a apenas considerar a relação dos homens com os mamíferos caçados como uma relação dos predadores com suas presas.

Na relação predador-presa, os dois critérios maiores para os caçadores devem ter sido o desejo de maximizar a quantidade de alimento obtido e de minimizar os custos desta obtenção. Em outras palavras, os caçadores devem ter desenvolvido seu equipamento e técnicas estratégicas em adaptação à disponibilidade relativa das espécies e à relativa dificuldade de capturá-las<sup>1</sup>.

Um outro princípio básico implícito neste estudo é a relação íntima existente entre estrutura e comportamento. Especificamente, a estrutura dos itens tecnológicos é presumida estar relacionada ao comportamento da presa. A principal unidade estrutural identificada é o *subsistant* definido como

qualquer forma extrassomática usada na procura de mamíferos terrenos selvagens influenciando nos padrões de mobilidade, modificando seu meio ambiente imediato e obtendo-os.

Em seguida, o *subsistant* é dividido em unidades estruturais-funcionais, designadas tecnounidades, que medem a complexidade de cada item e cuja variabilidade nós desejamos esclarecer. As estratégias envolvidas na utilização de *subsistants* são a segunda varável dependente deste trabalho, operacionalizado com base no que é que o *subsistant* faz com a presa.

Em resumo, este estudo é uma tentativa de testar a suposição de que a tecnologia e as estratégias de caça de um grande número de sociedades aborígenes são adaptadas às características comportamentais e morfológicas



de suas presas mamíferas terrenas que avaliam a disponibilidade de alimento tal como tamanho, padrões de agregação e migração. Tentaremos este objetivo com técnicas de verificação estatística.

#### MÉTODO: A AMOSTRA

A fim de melhor avaliar a variabilidade da complexidade do *subsistant*, busquei a boa qualidade descritiva como primeiro passo. O procedimento de controlar certos fatores resulta na estratificação da amostra. A amostra deste estudo é, além disso, desproporcionalmente estratificada porque consiste em diferentes frações. Segundo Hubert M. Blalock (1960:-01) esta medida aprimora a eficiência do projeto. O primeiro estrato contendo boas descrições etnográficas de cultura material inclui 46 sociedades de um universo de aproximadamente 1000, estimado após G. P. Murdock (1967: 1,7) <sup>2</sup>. O segundo estrato foi selecionado com base na qualidade descritiva do *subsistant* e inclui aproximadamente 800 formas de um possível universo de vários milhares. O terceiro nível, representando os *subsistants* com as presas associadas, tem perto de 600 formas de um universo de milhares. Desde que a técnica de amostra estratificada foi usada, as generalizações feitas com base nos resultados estatísticos referem-se apenas aos elementos estratificados: os *subsistants* empregados na caça à presa mamífera terrestre.

A amostra inclui unidades etnográficas heterogêneas. Por exemplo, a Ilha Solomon do noroeste é representada apenas com *subsistants* feitos por nativos de Buka Passage; dois subgrupos regionais Andamaneses foram incluídos, enquanto o material dos Kutchin Athapaskan vem do bando Chandalar. Também grupos de duas diferentes adaptações foram incluídos tais como os Chukchi da costa e do interior e os Tarahumara da sierra e da barranca. Para os objetivos deste estudo, a inclusão destes grupos heterogêneos não é um problema, já que o principal critério para a inclusão é a qualidade descritiva.

Um comentário adicional sobre a amostra refere-se à inclusão apenas dos *subsistants* aborígenes, i. e., aqueles nos quais principalmente a energia muscular foi usada, como ao usar uma faca, uma lança ou um arco e uma flecha. Se uma manufatura aborígine, como uma faca, foi substituída por um equivalente industrial, este último foi incluído porque, neste caso, apenas o material é diferente, mas o princípio operacional é o mesmo. Entretanto, produções modernas adotadas da civilização ocidental foram excluídas se estas funcionam com princípios mais avançados. Um exemplo é a roda de peixe descrita por Robert J. Sullivan (1942:1-2) para os Ten'a Athapaskans, ou um rifle. A roda de peixe usa energia hidráulica enquanto o rifle, mais comumente encontrado, funciona com pólvora.

#### A COLETA DE DADOS

Os passos para a coleta dados foram delineados em ordem. A primeira tarefa foi procura de fontes etnográficas superiores referentes à cultura



material. Para determinar a qualidade relativa de uma etnografia, confiei principalmente na minha experiência anterior com estes materiais. Etnografias de base que oferecem dados completos de uma tribo são raras. As descrições excepcionalmente compreensivas usadas neste estudo foram obtidas para os Caribou Eskimo (Kaj Birket-Smith 1929), os Chenchu (Christoph von Fürer-Haimendorf 1941, 1943), os Chukchi (Waldemar Bogoras 1904), os Ingalik (Cornelius Osgood 1940, 1958, 1959), os Kapauku Papuans (Leopold Pospisil 1963), e os esquimós da Groelândia Ocidental (Birket-Smith 1924). Em vários casos, porém, utilizei diferentes fontes para uma sociedade já seja porque nenhuma referência única tinha a qualidade que possuíam os estudos acima mencionados ou porque nenhuma etnografia de base estava disponível. Este procedimento não deveria predispor a amostra porque os relatórios só incluíam manufaturas que haviam sido observadas. Além disso, se qualquer item houvesse sido reconstruído pelos nativos, tanto oral quanto materialmente, poderíamos ainda confiar nos dados porque não é provável que os objetos sejam distorcidos propositadamente. Um aspecto positivo deste modo de coletar dados resulta da intenção de coletar uma amostra tão variável quanto possível; qualquer item esquecido por um etnógrafo podia ser, e geralmente era, mencionado por outro.

As informações foram ordenadas com base na atividade econômica ligada à caça de mamíferos terrestres, pesca, caça de mamíferos marítimos e caça de pássaros. Identificaram-se em seguida os *subsistants*. Uma aderência estrita à definição de *subsistants* limita as espécies de objetos incluídos. Assim, as manufaturas empregadas em tarefas de subsistência tais como estrutura de armazenamento e vestimenta ficam fora da análise porque não são *subsistants*. Cada *subsistant* foi associado à espécie animal correspondente. Em seguida, os atributos e características ecológicas dos mamíferos terrestres, procurados pelos grupos da amostra, foram identificados na literatura biológica.

## UNIDADES DE ANÁLISE

### a) *Subsistants*

Para tentar compreender a variabilidade na complexidade tecnológica, o *subsistant*, caracterizado como o mais importante meio extrassomático de adaptação do homem, foi identificado como mais significativamente relacionado à sobrevivência. Para esclarecer quais formas materiais foram incluídas na definição de *subsistant* já apresentada e quais as excluídas, oferecemos alguns exemplos. Um bumerangue usado pelos Arunta para matar um canguru é um *subsistant*; assim como o é o laço colocado pelos Copper Eskimo na boca da toca da marmota para pegar o animal quando deixa sua casa, ou ainda a armadilha feita para apanhar veados ou porcos desatentos. No entanto, a roupa usada pelos esquimós na caça às focas ou os esconderijos dos Athapaskans construídos para pre-



servar os alimentos, não são *subsistants*. A tocha colocada pelo Coast Yuki na boca da toca de um roedor para fazê-lo sair é uma 'ajuda' ao *subsistant*, como também as canoas usadas pelos Nootka para caçar veados na água e os cães com os quais os Chukchi caçam as ovelhas montanhasas. As 'ajudas' são definidas aqui como

formas naturais ou somáticas para buscar alimentos que influenciam a mobilidade da presa e ajudam a obtê-la. Ajudas artificiais não agem sobre a presa mas ajudam o caçador a abordar a caça.

Em seu recente trabalho, Wendell H. Oswalt (1976) usou o *subsistant* e sua complexidade como uma medida relativa de evolução. Neste caso são necessários inventários completos de uma sociedade e um *subsistant* tem que ser identificado de maneira única. No entanto, quando o contexto teórico muda da evolução para a adaptação, a nova ênfase é refletida no aumento de número de unidades. Assim, todos os *subsistants* usados em combinação para se obter uma espécie animal são registrados como uma nova unidade, o "*conjunto de subsistants*". A nova ênfase na adaptabilidade resulta nos seguintes procedimentos: todas as variedades de tipos de *subsistants* que são empregados para procurar uma presa devem ser incluídas; cada vez que um *subsistant* é mencionado para obter uma diferente espécie animal, deve ser contado, e quando vários *subsistants* são usados em conjunto, em diferentes combinações para caçar várias espécies de animais, ele seu unidos no "*conjunto de subsistants*".

#### b) *Tecnounidades*

A complexidade de cada manufatura tem sido medida com a tecnounidade definida como

uma ou várias partes distintas de um objeto material que realizam uma única função dentro daquela forma.

Devido à ênfase deste estudo na adaptação, a função das unidades básicas é mais ressaltada do que a estrutura.

Os seguintes guias para identificar tecnounidades refletem este fato: (I) Elementos estruturais ou materiais que cumprem a mesma função são contados como uma tecnounidade. Por exemplo, o emaranhado de uma rede, as vigas cruzadas de uma cerca ou as unidades de um cesto representam, cada uma, uma tecnounidade porque o emaranhado de uma rede funciona para "conter", as unidades da cerca para 'segurar', e os elementos da cesta também "contém" diferentes espécies animais. Similarmente, as duas, três, ou vinte pontas dos arpões são contadas como uma tecnounidade porque todas funcionam para "espetar" o peixe. Para exemplificar o uso de vários materiais que realizam uma função — os juncos, as estacas e os capins que escondem um buraco —, são contados como uma tecnounidade cuja função é "cobrir" a armadilha. Finalmente, elementos separados das estru-



ras, tais como uma caixa para apanhar ratos são também contados como uma tecnounidade da mesma forma que uma torre circular de pedra que também funciona para ‘cercar’ a presa <sup>3</sup>. (II) Elementos estruturais ou materiais que realizam diferentes funções representam tantas tecnounidades quantas forem as funções. Este é o caso mais comumente encontrado, como a faca com três tecnounidades — uma lâmina, uma alça, e uma atadura que une a lâmina à alça. Também as tecnounidades de formas que compõem um “conjunto de *subsistants*” são contadas juntas. Uma faca e um laço empregados seqüencialmente para caçar uma raposa formam o “conjunto de *subsistants*” “faca/laço” que inclui as tecnounidades de ambas as formas <sup>4</sup>.

Após o emprego do método de contagem a todos os *subsistants* e todos os “conjuntos de *subsistants*” do estudo, a escala de complexidade das tecnounidades resultantes varia de uma para trinta e quatro tecnounidades. A complexidade total de tecnounidade de cada *subsistant* e de cada “conjunto de *subsistants*” foi usada para ordenar as unidades de análise nas tabelas (veja Apêndice A in Lustig-Arecco, 1977).

Devido às limitações de espaço, oferecemos apenas uma amostra ilustrativa na Tabela 1.

TABELA 1.

Amostra ilustrativa de *Subsistants* e “Conjunto de *Subsistants*” ordenados por tecnounidades com informações sobre as estratégias de caça, as espécies mamíferas terrenas procuradas e as sociedades de caçadores <sup>5</sup>.

1 tu bumerangue (S & G'27:6) (matar) ARUNTA	bastão de madeira curvado (canguru vermelho, wallaby das rochas, S & G'27: apêndice)
2 tus laço imóvel sem isca (0'73:120, 123) (pegar em armadilha) NABESNA	nó corrediço de babiche + pau de amarra (ovelha montanhesa de Dalli, 0'73:117, 120)
5 tus machado para derrubar/clava (T'74:40; B'60:72-9) (localizar/matar) YANOAMO	(machado): lâmina de pedra + alça de madeira + atadura de goma + reforçamento de fibra & (clava): estaca de madeira (kinkajou, T'74:40; B'60:77-9)
13 tus chamariz de mão/cerca guia sem isca/ arco reforçado com tendões & lança de	(chamariz): chifre de veado & (cerca): passagem natural estreita &



ponta bilateralmente farpada (B'24:348)  
(atrair/guiar/matar)

ESQUIMO DA GROENLÂNDIA  
OCIDENTAL

(arco): de uma até três peças de cabo de madeira (chifre, osso de baleia) + atadura do cabo + cordas reforçadoras de tendão + pedaço reforçador de osso de baleia + ataduras de tendão &

(flecha): ponta de osso bilateralmente farpada + cabo de madeira flutuante + atadura de tendão da ponta-cabo + reforço da ponta do cabo de osso de baleia + duas penas + atadura de tendão das penas-cabo

(caribou, B'24:28)

### c) Estratégias de caça

Em termos estritamente funcionais, o que faz um *subsistant* com a presa? Os *subsistants* influenciam a mobilidade do animal e servem para reduzir a distância entre o caçador e a caça. Quanto a como os *subsistants* realizam estas atividades, há basicamente dois modos: ou permitem ao predador de se aproximarem da presa ou influenciam o movimento da presa ao fazê-la aproximar-se do predador. Uma terceira função é a obtenção da presa. Ralph Bulmer (1968:308) devia estar pensando nas mesmas linhas quando classificou as estratégias de caça na Nova Guiné em nove classes: espreitar, armar emboscada, atrair, sitiar, perseguir, conduzir de maneira simples, conduzir em círculo, conduzir para emboscada e apanhar a caça em armadilhas.

Usando as três principais estratégias de caça identificadas aqui e algumas das tarefas de Bulmer, classifiquei as atividades principais de um caçador da seguinte maneira:

TABELA 2.

#### Estratégias de caça.

Estratégia 1.	Predador aproxima-se da presa
Tarefas:	(a) sitiar
	(b) espreitar, seguir, perseguir
	(c) conduzir
Estratégia 2.	Presa aproxima-se do predador
Tarefas:	(a) atrair
	(b) emboscar
	(c) pegar em armadilha
Estratégia 3.	Predador obtém a presa
Tarefas:	(a) apanhar a caça
	(b) matar



A Tabela 2 salienta três tarefas básicas para a primeira estratégia de caça que consiste no predador aproximar-se da presa. A primeira tarefa refere-se ao predador sitiar a caça. “O sitiamento tem lugar quando a caça está em repouso e geralmente escondida em sua toca, poleiro ou ninho, onde é surpreendida pela chegada do caçador” (Bulmer 1968:310). Ao executar esta tarefa, o caçador pode usar uma escada para subir em uma árvore onde uma caça está descansando. O caçador pode também espreitar, seguir ou perseguir a presa em movimento, já seja pelo uso de chamarizes ou pelo emprego de ‘ajudas’ tais como barcos, sapatos de neve ou trenós. “A espreita pode ser definida como a aproximação dissimulada do caçador a uma presa de movimentos livres ou de movimentos potencialmente livres” (ibid: 308). Os predadores humanos podem também conduzir os animais ou com a ajuda de cães, fogo ou trenós em direção a um caçador escondido que espera na emboscada ou em direção a uma estrutura restrigente, como uma cerca ou uma caniçada.

A segunda estratégia, fazer a presa aproximar-se do predador, também pode ser realizada com três tarefas elementares. Um caçador pode atrair o animal com um chamariz, um pio ou uma isca. Pode também emboscar o animal esperando-o em um esconderijo, ou ele pode apanhar a caça ou restringir o movimento do animal com vários *subsistants* como laços, redes, buracos ou armadilhas.

As vezes um *subsistant* em duas tarefas, como o laço com isca que atrai e apanha um animal, ou o esconderijo na árvore que atrai um veado com frutas e serve para esconder o caçador. Para mostrar a dicotomia de funções as unidades dos “conjuntos de *subsistants*” são designadas com mais de uma tarefa.

A terceira e última estratégia de subsistência é para a obtenção da presa. Tal obtenção pode ser vista como consistindo de duas tarefas: o apanhamento, principalmente no caso das plantas, ainda que um animal entocado também possa ser apanhado de sua toca, ou a matança. Matar é, naturalmente, o objetivo de todas as tarefas de caça. Estas podem ser realizadas com o uso de *subsistants* especializados como lanças, facas, flechas ou com a extensão engenhosa das funções das armadilhas para matar. Exemplos destas últimas são uma armadilha mecânica (*spring-pole snare*) dotada de uma lança; um buraco com lanças verticais colocadas no fundo ou um *wolfspit* de osso de baleia que se abre no estômago de um animal após ter sido engolido. Sem dúvida, um *subsistant* que atrai a caça e a mata na ausência do caçador é mais eficiente do que a mais eficiente arma especializada que tem que ser assegurada na mão para realizar sua função.

As estratégias dos caçadores foram atribuídas valores de 1 a 4 de acordo com as seguintes suposições: um *subsistant* realizando duas ou mais funções simplifica a atividade de caça mais do que qualquer outro *subsistant* que é apenas usado para uma tarefa. A este é dado o valor 1.



Um *subsistant* usado para fazer a presa aproximar-se do predador representa uma tarefa mais fácil para o caçador do que quando um *subsistant* é utilizado pelo caçador para aproximar-se da presa já que o caçador corre riscos menores quando é ele quem controla os movimentos do animal. A estes *subsistants* são atribuídos, respectivamente, os valores 2 e 3. Obter finalmente a presa — a mais difícil tarefa desempenhada por um caçador — é representada numericamente pelo número 4. Estes números medem os graus relativos de dificuldade em obter a presa. A escala é a seguinte:

um *subsistant* realizando duas ou mais funções = 1  
 quando a presa aproxima-se do predador = 2  
 quando o caçador aproxima-se da caça = 3  
 quando o caçador obtém a presa = 4.

Devido à limitação de espaço, oferecemos apenas exemplos representativos. (Todas as tabelas descritivas para a análise podem ser achadas no Apêndice A de Lustig-Arecco, 1977).

TABELA 3.

Amostra representativa de estratégias de caça com valores atribuídos.

buraco com lanças verticais e isca

atrai-pega-mata = 1

CARIBOU ESKIMO

cerca com vários laços

pega-mata = 1

POLAR ESKIMO

cerca de guia/armadilha mecânica

guia-pega = 2

CHANDALAR KUTCHIN

cerco/arapuca (*deadfall*) sem isca

cerca/pega = 2

CHANDALAR KUTCHIN

cerca guia/curral/laço imóvel

guia/cerca/pega = 2

MISTASSINI

armadilha mecânica imóvel sem isca

pega = 2

CHIPEWYAN

lança de ponta farpada

mata = 4

COPPER ESKIMO

cerco/arapuca (*deadfall*) de pedra com isca

cerca/atrai-pega-mata = 21

POLAR ESKIMO



armadilha/faca  
paga/mata = 24  
INGALIK

machado/clava  
derruba ninho/mata = 34  
YANOAMO

fogo/rede imóvel/clava  
conduz/pega/mata = 324  
BORORO

Os números 21, 24, 34 e 324 representam duas ou três funções ou tarefas para um *subsistant* ou “conjunto de *subsistants*” i. e., são valores cumulativos e não devem ser confundidos com os decimais doze ou vinte e quatro nem com o número centesimal trezentos e vinte e quatro. Especificamente, esta classificação inclui duas escalas de medida de complexidade crescente. Primeiro, a escala representada por cada valor individual como estabelecido anteriormente. Segundo, quando uma combinação de estratégias apresenta-se, uma complexidade maior é assumida. Uma estratégia única é considerada mais fácil do que quando duas ou mais são necessárias para se obter a presa animal. Além disso, as relações entre as categorias são mantidas. Assim, a combinação (21) presa aproxima-se do predador, e um *subsistant* realizando várias tarefas, são tidas como mais fáceis do que (24) a presa aproxima-se do predador e o predador obtém a presa. E (24) é presumivelmente mais fácil do que (34) o predador aproxima-se da presa e o predador obtém a presa, enquanto (324) o predador aproxima-se da presa, representa a estratégia mais difícil porque envolve mais tarefas do que as anteriores.

#### ANÁLISE FATORIAL

O análise fatorial utilizado no estudo de 1977 é incluído com a advertência de que, estritamente falando, os coeficientes de correlação podem ser utilizados no caso de escalas de intervalo e as únicas variáveis da análise que representam escalas de intervalo adequadas são as tecnounidades e o comprimento e o peso dos animais. Por isto, a análise fatorial foi empregada apenas para gerar uma proposição geral. Em vez de reproduzir todos os resultados da análise, apenas os coeficientes de correlação mais altos que 0.7 são apresentados na Tabela 4, ordenados do menos ao mais significantes.

TABELA 4.

Análise fatorial com coeficientes de correlação com valores acima de 0.7.

nicho habitacional e bioma (0.74159)  
período de atividade e nicho habitacional (0.74747)  
bioma e período de atividade (0.75237)



nicho de descanso e período de atividade (0.76578)  
nicho de descanso e bioma (0.77945)  
nicho habitacional e nicho de descanso (0.78233)  
comprimento e peso (0.83000)  
tecnounidades e estratégias (0.87618)

A análise fatorial mostra que, de todas as variáveis dependentes e independentes incluídas no estudo (Lustig-Arecco, 1977), nenhuma possuía uma correlação positiva tão alta como as estratégias de caça com a complexidade dos *subsistants* medida em tecnounidades. Outras implicações dos resultados do teste foram ignoradas. No entanto, baseada nos achados acima, conclui que se uma relação fosse encontrada na análise entre a complexidade da cultura material e um atributo de um animal qualquer, seria possível esperar a mesma relação entre o atributo testado e as estratégias dos caçadores. Assim, em lugar de repetir todos os testes com as duas medidas, tecnounidades e estratégias, usei apenas a primeira e inferi que os resultados também seriam válidos para a segunda<sup>6</sup>. Dada a natureza dos dados do estudo, o quiquadrado foi utilizado no restante da análise.

#### RELAÇÕES TECNO-ECOLÓGICAS

A disponibilidade das espécies é uma consideração primordial em qualquer evento de sobrevivência, mas especialmente da perspectiva particular das relações predador-presa. A quantidade de alimento disponível para um animal é considerada por H. G. Andrewartha e L. C. Birch (1954:399) como o interesse central quando se procura entender os princípios da ecologia populacional; eles discutem este conceito no contexto das relações predador-presa. Neste estudo, o mesmo *background* é usado ainda que a maneira específica de tratar a disponibilidade é diferente. Três características de espécies estão presumivelmente associadas a disponibilidade: as migrações do animal, sua agregação (se vive em grupos ou individualmente) e seu tamanho. Que a agregação de uma espécie e o tamanho individual estejam relacionados a disponibilidade parece bastante óbvio; ambos indicam a quantidade de massa viva presente em um certo ponto no tempo. No entanto, a relação existente entre disponibilidade e migração não é tão evidente.

O caráter sazonal dos recursos é um fator ambiental comumente citado quando se fazem tentativas para explicar a variabilidade cultural. Além dos estágios do crescimento das plantas, o caráter sazonal dos recursos inclui o comportamento migratório dos animais. Assim, como a disponibilidade relativa de um animal em uma região depende parcialmente dos padrões de migração, estes são vistos como influenciando na quantidade de comida exposta ao caçador. Steward (1955) menciona os efeitos da caça migratória e da não migratória nas características sociais de um grupo. Similarmente, se esperam relações tecnológicas. Por exemplo, Edward S. Rogers (1967: 67) ao escrever sobre os Mistassini, notou que “distintos tipos de equipamento...



foram utilizados em uma variedade de modos dependendo das espécies de caça procuradas e da época do ano". Uns exemplos da maneira de registrar os atributos dos mamíferos terrestres são oferecidos na Tabela 5.

TABELA 5.

Atributos de mamíferos terrestres utilizados na análise.

nome do animal	tamanduá, aardvark	urso, asiático preto	capivara
gênero e espécie	Orycteropus afer	Selenarctos thibetanus	Hydrochoerus hydrochaeris
família	Orycteropodidae	Ursidae	Hydrochoeridae
ordem	Tubulidentata	Carnivora	Rodentia
localização	Africa: Sul do Sahara e Sudão	América do norte: México central	América do Sul: leste dos Andes
comprimento	1,000-1,580mm	1.3-1.6ms	1-1.3ms
peso	50-70kgs	até 120kgs	50kgs ou mais
agregação	geralmente caça sozinho mas muitas tocas em uma área	geralmente sozinho exceto na procriação	grupos familiares ou bandos de até 20
migração	vaga 12,5km em uma noite	vaga extensivamente no verão e no inverno	
sociedades	NARON	AINU/CHUKCHI	CAMAYURA/ BORORO/ CARIBES/ JIVAROS/ WAIWAI/ WARAO/ YAGUA/ YANOAMO

#### MIGRAÇÃO

A migração foi definida por W. Allee et al (1949:539) como

um movimento mais ou menos contínuo e direto sob o controle do animal, coordenado com ou controlado por influências ambientais periódicas, de uma localidade a outra, no qual há um retorno periódico à localidade de origem.

As distâncias envolvidas podem variar; os migrantes viajam milhares de milhas ou poucas milhas. O movimento é considerado migratório independente do espaço percorrido, se está de acordo com a definição acima.



Uma espécie residente em uma área vai ser uma presa mais importante no grupo local do que uma que parte periodicamente e o número de vezes que a espécie deixa a região, junto com a extensão de seu percurso, podem representar maior ou menor quantidade de comida disponível. A escala seguinte foi construída para medir a quantidade de comida disponível aos caçadores, baseada nos hábitos migratórios da caça.

residente/percurso pequeno/move-se várias vezes por ano = 1

percurso pequeno/move-se uma vez por ano = 2

percurso pequeno/move-se duas vezes por ano = 3

residente/percurso grande/move-se várias vezes por ano = 4

percurso muito grande/move-se uma vez por ano = 5

percurso muito grande/move-se duas vezes por ano = 6.

Cada categoria inclui duas medidas coatuantes: uma representa o espaço, o percurso no qual sabe-se que a espécie migra, e a outra representa o tempo, com o número de movimentos de uma espécie em um ano. As primeiras categorias da escala, que envolvem um pequeno percurso, representam quantidades relativamente maiores de alimento disponível para uma sociedade do que as três últimas categorias, que incluem espécies que migram em territórios mais extensos. A escala de tempo incluída também indica maiores ou menores quantidades de comida, pois uma espécie que se move várias vezes por ano em um pequeno espaço estará praticamente sempre disponível; uma espécie que migra uma vez por ano em um espaço maior estará menos disponível e as espécies que migram duas vezes por ano em territórios maiores serão presas ainda menos disponíveis. Um exemplo é fornecido pelos Caribou do Alaska que migram duas vezes por ano em um espaço muito grande. Segundo a escala, esta espécie é menos disponível do que qualquer outro animal cujos movimentos representam todas as outras categorias.

Testei com o quiquadrado a hipótese de que a espécie que migra menos será caçada com os *subsistants* mais simples enquanto que a espécie que migra mais será procurada com uma tecnologia mais complexa. Os seis valores de migração, de 1 a 6, foram testados com as quatro categorias de complexidade da cultura material resultantes de agrupar as tecnounidades nas seguintes classes: de 1 a 5, de 6 a 10, de 11 a 15 e de 16 em diante. O resultado foi um quiquadrado de 28.789 com 15 graus de liberdade e um nível de significância de  $.01 < \alpha < .02$ . Dado o nível de significância estabelecido para aceitação ( $\alpha = .01$ ), a hipótese fica no limite entre aceitação e rejeição e é experimentalmente rejeitada. Uma possível razão é que a escala existente não é a mais adequada. Outra possibilidade é o fato de que os padrões de migração por si só não medem a disponibilidade de alimento, e este *index* deveria ser considerado em conjunção com as outras duas variáveis quantitativas, tamanho individual e agregação.



## TAMANHO INDIVIDUAL

Espera-se que o tamanho de um animal esteja relacionado aos esforços de caça pois quanto maior for o animal, maior a quantidade de energia alimentícia obtida. O maior de dois corpos de formas similares tem relativamente uma superfície menor em proporção à massa, porque o volume aumenta como o cubo enquanto a superfície aumenta como o quadrado. Para um predador em potencial, o volume é mais importante que a superfície do corpo, portanto conclui-se que espécies maiores serão caçadas mais do que as de tamanho menor. De acordo com esta inferência está a afirmação de Richard K. Nelson (1973:74) sobre a caça de pássaros entre os Athapaskan Kutchin:

As espécies maiores e de voo baixo, como o rabijunco, o pato selvagem americano e o pato marinho de asa branca, são mais fáceis de serem abatidos e tem mais carne. Os patos pequenos e rápidos, como os relativamente destemidos cercetas de asa verde, o *buffle-head* e o *goldeneye* não são muito caçados porque são difíceis de serem abatidos e oferecem muito menos carne.

De todas as variáveis independentes incluídas neste estudo, nenhuma foi tão mencionada nas etnografias como estando relacionadas com itens tecnológicos, quanto o tamanho. O tamanho, entretanto, coloca um problema; é universalmente mencionado com uma medida dupla: o comprimento e o peso. Já que não pretendia introduzir uma medida diferente e sim manter-me o mais próxima possível dos relatórios, usei ambas as escalas, de comprimento e de peso. As duas escalas correspondentes são as seguintes:

comprimento				peso			
mm	mm			gr	gr		
.001-	.099	=	1				
.100-	.199	=	2	.001-	.099	=	1
.200-	.299	=	3	.100-	.199	=	2
.300-	.399	=	4	.200-	.299	=	3
.400-	.499	=	5	.300-	.399	=	4
.500-	.599	=	6	.400-	.599	=	5
.600-	.699	=	7	.600-	.999	=	6
.700-	.799	=	8	1.000-	3.999	=	7
.800-	.899	=	9	4.000-	7.999	=	8
.900-	.999	=	10	8.000-	14.999	=	9
1.000-1.199		=	11	15.000-	24.999	=	10
1.200-1.399		=	12	25.000-	49.999	=	11
1.400-1.599		=	13	50.000-	99.999	=	12



1.660-1.999	= 14	100.000- 199.999	= 13
2.000-2.499	= 15	200.000- 399.999	= 14
2.500-2.999	= 16	400.000- 799.999	= 15
3.000-3.999	= 17	800.000-1.199.999	= 16
4.000-4.999	= 18	1.200.000-4.999.999	= 17
5.000 em diante	= 19	5.000 em diante	= 18

O valor 1, que inclui as espécies de menor tamanho, representa a menor quantidade de alimento; a escala aumenta gradualmente até 19 no caso do comprimento e 18 no caso do peso, sendo que ambos representam os maiores animais ou as maiores quantidades de alimento disponível para o caçador. Estas categorias, como a medida de tecnounidade original, eram numerosas demais para o teste quiquadrado. Portanto, reagrupei as classes comprimento e peso de forma a obter quatro categorias. As duas escalas incluem classes que variam de 1 a 5, de 6 a 10, de 11 a 15 e de 16 em diante. As duas hipóteses testadas propuseram que tanto menor for o tamanho do animal, mais simples será a tecnologia, e vice-versa, quanto maior for o animal, mais complexa será a tecnologia. O comprimento, testado com a complexidade dos *subsistants*, resulta num quiquadrado de 63.865 com 9 graus de liberdade e um nível de significância de  $\alpha = .001$ . E o peso, também testado com a complexidade da cultura material resulta num quiquadrado de 64.488 com 9 graus de liberdade e um nível de significância maior do que  $\alpha = .001$ . Portanto, a hipótese de que o tamanho está associado a complexidade da cultura material é aparentemente confirmada e podemos esperar que quanto maior o animal mais complexa será a tecnologia da caça.

#### AGREGAÇÃO

O modo pelo qual os indivíduos de uma espécie organizam-se no espaço para realizar suas atividades básicas pode ser referido como agregação. Entre os sinônimos estão o tamanho do bando, acumulação ou distribuição. Dois padrões básicos de agregação de espécies incluem unidades populacionais distribuídas ao acaso ou populações agregadas em diferentes graus. Os padrões exibidos variam com as espécies, sua abundância e densidade, a distribuição e caráter dos nichos habitacionais e outros fatores físicos e bióticos. Dos vários tipos de agregações animais relacionados, alguns enumerados por Allee et al (1949:393), incluem hibernação ou estivação, descanso de pernoite, alimentação, abrigo, procriação e grupos de família. Associações migratórias devem ser acrescentadas à lista.

Recentemente, V. C. Wynne-Edwards (1972:283) escreveu que não se conhece ainda nenhuma explicação adequada deste fenômeno largamente difundido. No entanto, as agregações parecem ocorrer em resposta a dois conjuntos de fatores: o fenômeno físico natural da luz, umidade, sombra e necessidades sociais como defesa, reprodução e alimentação. Com respeito as agregações para alimentação, David Lack (1954:257) escreveu que os



grupos representam uma vantagem no sentido de que aumentam a advertência da aproximação do inimigo. E Eugene P. Odum (1959:217) notou que os indivíduos são presas mais fáceis dos ataques dos predadores do que os grupos porque “a área da superfície exposta ao ambiente é menor em proporção a massa”. De maneira contrária, Lack (1954:258) escreve que a principal vantagem do retiro solitário poderia ser que os retiros são menos prováveis de serem encontrados pelos predadores já que são bem espaçados. Assim, enquanto os grupos para a alimentação e os ninhos gregários têm a vantagem de um aumento de advertência e defesa dos predadores, as atividades solitárias tem conotações contrárias: por um lado permitem esconder-se e por outro são mais propensos aos ataques dos predadores.

No caso de predadores humanos, esperaríamos que o caçador estivesse mais interessado em encontrar animais que formam grandes agregações do que localizar indivíduos isolados. A. P. McCartney (1973:33) também escreveu que

é pouco vantajoso para a sobrevivência recolher pequenas unidades de energia alimentícia, a menos que a densidade seja suficiente para tornar o esforço vantajoso.

Na construção da escala para medir a agregação de espécies, uma maior quantidade de alimento está implícita nas espécies que costumeiramente são encontradas em grupos. O extremo oposto seria representado por espécies cujos indivíduos realizam mais atividades sozinhos. Mais uma vez, dois conceitos intimamente vinculados foram introduzidos na escala: o número de indivíduos e o número relativo de atividades realizadas individualmente ou em grupos. As classes intermediárias são evidentes. As atividades foram classificadas como ‘todas’, ‘a maioria’, ou ‘algumas’ com base em seus números; e o número de indivíduos participantes nas atividades foi registrado como ‘muitos’, ‘pares ou poucos’, e ‘único’. A seguinte escala foi usada para medir agregação:

todas as atividades muitos indivíduos	= 1
a maioria das atividades muitos/algumas atividades pares ou poucos	= 2
a maioria das atividades muitos/algumas atividades único	= 3
a maioria das atividades pares ou poucos/algumas atividades muitos	= 4
a maioria das atividades único/algumas atividades muitos	= 5
todas as atividades pares ou poucos	= 6
a maioria das atividades pares ou poucos/algumas atividades único	= 7
a maioria das atividades único/algumas atividades pares ou poucos	= 8
todas as atividades único	= 9



Onde 1 é equivalente às maiores quantidades de comida disponíveis e 9 equivale às menores quantidades de comida disponível. Os nove valores da escala de agregação, ordenados das maiores às menores quantidades de comida disponível foram testadas com a medida de complexidade dos *subsistants* para testar a hipótese de que quanto mais disponível for a espécie para a sociedade, mais simples será a tecnologia do *subsistant*. Um quiquadrado de 85 foi estabelecido com 24 graus de liberdade resultando em um nível de significância de  $.001 < \alpha < .01$  que conduziram à aceitação da hipótese. Assim, quanto mais gregárias as espécies, tanto mais simples é a tecnologia da caça e quanto mais solitários os animais tanto mais complexa é a tecnologia.

### CONCLUSÕES E SUGESTÕES PARA PESQUISAS FUTURAS

A caça de espécies mamíferas terrestres é tida como uma competição de destreza entre os caçadores e suas presas. A principal estratégia para os caçadores foi vista como a maximização da quantidade de alimento obtido e a minimização dos custos da procura. Enquanto a estratégia de maximização referia-se às quantidades de alimento disponíveis, a minimização referia-se à dificuldade de captura. A dificuldade de captura foi analisada com técnicas estatísticas em um trabalho antecedente (Lustig-Arecco, 1977) e as seguintes variáveis foram usadas para medi-la: o bioma, os nichos de alimentação, de descanso e de defesa, o período de atividade e a velocidade do animal. Neste estudo, a disponibilidade da presa é medida com três variáveis: os padrões de migração, o tamanho do animal e sua agregação. Ambos os índices, dificuldade de captura e disponibilidade de alimento estão intimamente relacionados já que os animais de tamanho pequeno serão menos fáceis de encontrar do que as espécies de tamanho grande, e a mesma lógica se aplica a indivíduos e populações agrupadas. Ainda, a caça residente e permanentemente disponível será logicamente mais fácil de capturar do que a caça que saiu das fronteiras geográficas do grupo.

A unidade básica deste estudo foi identificada como o *subsistant* e sua complexidade foi medida com um índice estrutural-funcional, a tecnounidade, e um conceito equivalente, as estratégias de caça. O quiquadrado foi usado para testar as relações entre a variável dependente representada por a complexidade das tecnounidades e as variáveis independentes: os padrões migratórios dos animais, seu tamanho e agregação<sup>7</sup>.

Os resultados do teste com os movimentos migratórios dos animais ficaram entre a aceitação e a rejeição e, concordando com o nível de significância estabelecido para este estudo, a hipótese de uma relação entre migração e complexidade tecnounidades foi rejeitada. Uma possível razão oferecida para a rejeição desta hipótese foi que a migração, sozinha, não pode medir a alimentação disponível tão adequadamente quanto poderia



se unida as outras duas medidas quantitativas, o tamanho individual dos animais e seus padrões de agregação. O tamanho dos animais, por outro lado, parece estar diretamente associado à complexidade da cultura material, enquanto que os padrões de agregação estão inversamente associados à complexidade da tecnologia.

Pesquisas futuras podem focalizar algumas das seguintes questões para compreender melhor a complexidade tecnológica: testar a significância da relativa contribuição de uma espécie ao suprimento de alimentos. Há, como constantemente é repetido, uma associação entre o tamanho do animal e o tamanho do *subsistant* usado para caçá-lo? Se esta relação existe, qual é seu significado? Um projeto de pesquisa deveria ser conduzido com espécies animais de outros filos além dos mamíferos terrenos focalizando os mesmos atributos que os usados neste estudo, ou novos atributos, como o gregarismo. Por exemplo, pode-se vaticinar que o uso diferencial de um anzol e uma rede de pescar deve-se ao gregarismo das espécies encontradas com estas manufaturas. Se somarmos todas as tecnounidades utilizadas por um grupo para caçar cada espécie individual, haverá uma associação entre complexidade total para uma espécie e qualquer das variáveis mencionadas antes?

Além disso, esta metodologia deveria ser empregada para testar se as características dos animais afetam outros aspectos culturais, além do *subsistant*. Seria possível vaticinar correlatos sociais gerais como a presença de atividades econômicas individuais versus coordenadas a partir de um conhecimento das estratégias de caça de espreitar, atrair, conduzir, etc.? Alguns modos originais que já foram criados para tratar destas variáveis podem ser encontradas em Eliot Chapple e Carleton Coon (1942), Stanley H. Udy Jr. (1959) e Anthony Leeds (1965). Como se relacionam a complexidade do *subsistant* e as proibições e preferências alimentares de uma sociedade? Será que a complexidade do *subsistant* e a diversificação estratégica estão relacionadas ao número total de caçadores de uma população? E a complexidade do *subsistant* estará relacionada a outros fatos sociais como tamanho de população, mobilidade ou grau de controle central?

Um comentário final com respeito aos achados deste estudo de que a complexidade da tecnounidade e a complexidade das estratégias de caça estão altamente relacionadas, é a sugestão de que uma pesquisa futura neste mesmo sentido enfatize as estratégias em lugar das tecnounidades. Uma vantagem previsível desta abordagem é a economia de tempo. Um maior número de fontes etnográficas poderia ser usado em um tempo mais curto do que o exigido para a análise da cultura material. Os relatórios de que a caça foi vigiada, conduzida, emboscada ou morta bastaria para derivar um grande número de inferências. Poder-se-ia deduzir que as conclusões alcançadas através do teste de estratégias de caça com variáveis ecológicas também se mantêm entre a complexidade da cultura material e as variáveis independentes, simplificando, desta forma, os procedimentos de observação e análise do estudo.



## NOTAS

1) Estes dois fatores tornaram-se os principais critérios de meu trabalho de 1977, onde cada um foi visto como consistindo de uma série de variáveis relacionadas. Devido a limitação de espaço, desenvolverei aqui apenas a análise para o critério de "disponibilidade". O índice da "dificuldade de captura" foi medido naquele trabalho com as seguintes variáveis: bioma, nicho de alimentação, nicho de descanso, nicho habitacional, nicho e comportamento de defesa, período de atividades e velocidade.

2) A amostra inclui as seguintes sociedades: Ainu, Aleut, Andamanese, Ao Naga, Arunta, Blackfoot, Borneo, Bororo, Buka, Bukidnon, Camayura, Caribou Eskimos, Caribs, Chandalar Kutchin, Chenchu, Chipewyan, Chukchi, Coast Yuki, Copper Eskimo, Iglulik Eskimo, Ingalik, Jivaro, Kapauku Papuans, Lamet, Mismatch, Mistassini, Miwok, Nabesna, Naron Bushmen, Nootka, Pinatubo Pygmies, Point Barrow Eskimo, Polar Eskimo, Seri, Tanaina, Tarahumara, Tasmania, Tena, Tiwi, Tukuna, Waiwai, Warao, Washo, West Greenland Eskimo, Yagua e Yanoamo.

3) A anotação nas tabelas do estudo representam, simbolicamente, estas regras. Assim, a similaridade funcional das estruturas ou dos materiais é compreendida implicitamente pela união de elementos similares com um & significando que estas unidades não foram somadas. Por exemplo, uma cerca é registrada como consistindo de hastes 'verticais & transversais' equivalentes a uma tecnounidade; uma armadilha quadrada é representada por 'paredes em cima & dos lados & atrás & no fundo' equivalentes a uma tecnounidade.

4) Tecnounidades funcionalmente diferentes são separadas por um sinal mais (+). Todos os sinais mais (+) de um *subsistant* ou "conjunto de *subsistant*" são somados para medir a complexidade do item. Para distinguir *subsistants* individuais de um 'conjunto de *subsistants*', estes são separados por um & mas todas as tecnounidades são somadas. Por exemplo:

(faca): lâmina + alça + atadura lâmina-alça &  
(laço): nó + haste de suporte

Assim, o "conjunto de *subsistants*" faca/laço é igual a 5 tecnounidades.

5) O símbolo 'tu' representa o número de tecnounidades. Em seguida, vêm o *subsistant* ou "conjunto de *subsistant*" seguidos entre parenteses da fonte etnográfica representada pela primeira letra do último nome do autor e os dois últimos dígitos da data de publicação. Sob o *subsistant*, a estratégia de caça está registrada seguida do nome da sociedade possuidora do *subsistant*. A coluna a direita inclui as tecnounidades individuais dos *subsistants* (veja a nota 4 para a descrição deste formato) e o último apontamento representa as espécies caçadas usando o mesmo sistema de referências que para as manufacturas. As referências nesta tabela são:

Spencer, Walter Baldwin e Frank J. Gillen

1927 Arunta, 2 vols. London: Macmillan and Co., Ltd.  
Oswalt, Wendell H.

1973 Habitat and Technology, N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, Inc.  
Taylor, Kenneth Iain

1974 Sanumá Fauna: Prohibitions and Classifications. Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía 8. Caracas: Editorial Sucre.  
Becher, Hans

1960 Die Surára und Pakidái: Zwei Yanoámi-Stämme im Nordwest Brasilien. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde In Hamburg, vol. 26. Hamburg.



Birket-Smith, Kaj

- 1924 *Ethnography of the Egedesminde District with Aspects of the General Culture of West Greenland*. Copenhagen.

6) No entanto, testei esta suposição com uma variável, o bioma. O teste associacional entre bioma e tecnounidades resultou em um quiquadrado = 113.24 com 15 graus de liberdade e um nível de significância maior que  $\alpha = .001$ . O teste corresponde entre bioma e estratégias de caça ordenadas da menos a mais difícil, resultou em um quiquadrado = 60.178 com 30 graus de liberdade e um nível de significância maior que  $\alpha .007$ . Assim, a suposição baseada no teste da análise factorial de que as tecnounidades e as estratégias são medidas equivalentes parece validada.

7) No estudo anterior, o índice da dificuldade de captura foi similarmente testado e cinco das sete relações previstas foram aceitas a um alto nível de significância.

### BIBLIOGRAFIA

Allee, W., A. E. Emerson, O. Park, T. Park, K. P. Schmidt

- 1949 *Principles of Animal Ecology*. Philadelphia: W. B. Saunders and Co.

Andrewartha, H. G. and L. C. Birch

- 1954 *The Distribution and Abundance of Animals*. Chicago: The University of Chicago Press.

Barth, Fredrik

- 1956 Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. In *American Anthropologist* 58: 1079-1089.

Birket-Smith, Kaj

- 1924 *Ethnography of the Egedesminde District with Aspects of the General Culture of West Greenland*. Copenhagen.

- 1929 *The Caribou Eskimos: Material and Social Life and their Cultural Position. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*. Vol. 5, nos. 1 and 2. Copenhagen: Nordisk Forlag.

Blalock, Hubert M.

- 1960 *Social Statistics*. N. Y.: McGraw-Hill Book Co., Inc.

Bogoras, Waldemar

- 1904 *The Chukchee. Jesup North Pacific Expedition*, 7, p. 2. American Museum of Natural History, Memoir 11. N. Y.: G. E. Stechert.

Bulmer, Ralph

- 1968 The Strategies of Hunting in New Guinea. *Oceania* 38(4):302-318.

Chapple, Eliot and Carleton Coon

- 1942 *Principles of Anthropology*. N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Gross, Daniel

- 1975 Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. In *American Anthropologist* 77(3):526-549.



Harding, Thomas G.

- 1960 Adaptation and Stability. In *Evolution and Culture*. Marshall Sahlins and Elman Service, eds. Pp. 45-68. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Lack, David

- 1954 *The Natural Regulation of Animal Numbers*. Oxford: At the Clarendon Press.

Leeds, Anthony

- 1961 Introduction. In *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences: A Symposium*. Johannes Wilbert, ed. Anthropologica Supplement, 2. Caracas: Editorial Sucre.

Lustig-Arecco, Vera

- 1977 *The Adaptive Subsistant: Technological Adaptation in the Context of Predator-Prey Relationships. A Cross-Cultural Analysis*. Unpublished Ph. D. dissertation, UCLA.

McCartney, A. P.

- 1973 Maritime Adaptations in Cold Archipelagoes: An Analysis of Environment and Culture in the Aleutian and Other Island Chains. In *IX International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*.

Martin, M. Kay

- 1974 *The Foraging Adaptation — Uniformity or Diversity? An Addison-Wesley Module in Anthropology*, no. 56. Reading, Mass: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.

Megggers, Betty J.

- 1954 Environmental Limitation on the Development of Culture. In *American Anthropologist* 56:801-824.

Murdock, G. P.

- 1967 Ethnographic Atlas. In *Ethnology*. University of Pittsburgh Press.

Nelson, Richard K.

- 1973 *Hunters of the Northern Forest: Designs for Survival among the Alaskan Kutchin*. The University of Chicago Press.

Odum, Eugene P.

- 1959 *Fundamentals of Ecology*. Philadelphia: W. B. Saunders Co. 2nd edition.

Osgood, Cornelius

- 1940 *Ingalik Material Culture*. Yale University Publications in Anthropology, 22. New Haven: Yale University Press.
- 1958 *Ingalik Social Culture*. Yale University Publications in Anthropology, 53. New Haven: Yale University Press.
- 1959 *Ingalik Mental Culture*. Yale University Publications in Anthropology, 56. New Haven: Yale University Press.



Oswalt, Wendell H.

- 1976 *An Anthropological Analysis of Food-Getting Technology*. Wiley Inter-Science Series. N. Y.: John Wiley and Sons.

Pospisil, Leopold

- 1963 *Kapauku Papuan Economy*. New Havens: Yale University Publications in Anthropology, 67. New Haven: Yale University Press.

Rappaport, Roy A.

- 1967 Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New Guinea People. In *Ethnology* 6:17-30.

Rogers, Edward S.

- 1967 The Material Culture of the Mistassini. *Bulletin of National Museums of Canada*, 218. Ottawa.

Steward, Julian H.

- 1955 *Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution*. University of Illinois Press.

Sullivan, Robert J.

- 1942 *The Ten'a Food Quest*. The Catholic University of America. Anthropological Series, 11. Washington, D. C.: The Catholic University of American Press.

Udy, Stanley H., Jr.

- 1959 *Organization of Work: A Comparative Analysis of Production among Nonindustrial Peoples*. New Haven: Human Relations Area Files Press.

von Fürer-Haimendorf, Christoph

- 1941 Seasonal Nomadism and Economics of the Chenchus of Hyderabad. *Letters of the Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 7(6): 175-197.
- 1943 *The Chenchus: Jungle Folk of the Deccan. The Aboriginal Tribes of Hyderabad*, 1. London: Macmillan and Co., Ltd.

White, Leslie

- 1949 *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux.

Wynne-Edwards, V. C.

- 1972 *Animal Dispersion in Relation to Social Behavior*. N. Y.: Hafner Publishing Co., Inc.



## OS ÍNDIOS E A PECUÁRIA NAS FAZENDAS DE GADO DO PIAUÍ COLONIAL \*

Luiz R. B. Mott

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas)

### I.

O Piauí, diferentemente do que aconteceu com as demais Capitânicas do Nordeste, só foi conquistado nos fins do século XVII: no ano de 1674, Domingos Afonso Sertão, português nascido em Mafra, “descobre e povoa o Piauí, com grande risco de sua pessoa e considerável despesa, com o adjutório de Sócios”<sup>1</sup>. De acordo com a *Corografia Brasílica*, de Aires de Casal, o “Mafrense” possuía uma fazenda de criar gado na banda norte do rio S. Francisco e querendo acabar com os grandes danos que lhe causavam os índios do sertão, assim como desejoso de aumentar sua fortuna com outras possessões semelhantes, empreendeu a conquista de parte dos sertões situados entre o rio Parnaíba e a serra de Ibiapaba<sup>2</sup>. A conquista destes novos territórios até então desprezados foi resultado do processo de expansão da economia açucareira, carente de novos espaços para desenvolver a criação de gado bovino e cavalar<sup>3</sup>. Possuindo grande parte de seu território ocupado por catingas e cerrados, dispondo de poucos rios perenes e baixa pluviosidade, o Piauí, se de um lado apresentava fracas possibilidades para o desenvolvimento de uma agricultura exportadora, veio a transformar-se na principal área pastoril do Nordeste, sendo considerado durante séculos como o curral e açougue das áreas canavieiras<sup>4</sup>. Como muito bem relatava o Governador do Maranhão, quando de viagem por esta região, “considerando que o Piauí não pode produzir outra utilidade mais do que gados e cavalos o remédio para se aumentar (a Capitania) é povoarem-se de galos e de fazendas todos estes sertões”<sup>5</sup>.

Foi exatamente isto o que aconteceu: apenas 23 anos após sua descoberta, em 1697, já existiam no Piauí nada menos do que 129 fazendas de gado, passando para 400 em 1730 e para 578 em 1772<sup>6</sup>. Eis como o primeiro sacerdote, cronista e censor do Piauí, o Padre Miguel de Carvalho,

---

(\*) — Agradeço à Fundação Calauete Gulbenkian a bolsa de estudo que me permitiu coletar o material histórico para este trabalho nos Arquivos Portugueses (1971). Meus agradecimentos igualmente à Fundação Ford pelo financiamento de minha participação na XI reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Recife, 1978, onde apresentei esta comunicação.



descreve esta nova freguesia no ano de sua criação em 1697: "Tem o sertão do Piauí 129 fazendas de gados em que moram 441 pessoas entre brancos, negros, índios, mulatos e mestiços... (Tem mais) um arraial de paulistas com muitos tapuias cristãos, o qual governa o Capitão-Mor Francisco Dias de Siqueira... e com os quais faz entrada ao gentio bravo e lhe tem o encontro para que não ofendam a povoação"<sup>7</sup>. Sobre o "gentio bravo" o Padre Carvalho fornece preciosas informações relativamente à localização de suas aldeias, o tipo de contacto que mantinham com os brancos, a qualidade das terras que ocupavam, assim como alguns detalhes referentes às peculiaridades da cultura tribal. Como se trata de material pouco conhecido, julgamos válida esta longa transcrição: "Estes sertões estão povoados de muitos tapuias bravos, valentes e guerreiros, entre os quais se acham alguns que se governam com alguma rústica política, tendo entre si Rei e chamando seus distritos Reinos, como são os Rodeleiros; que se contam com sete reinos, e são tão guerreiros, que até agora não foram ofendidos, nem de entre eles se tem apanhado língua, sendo muitas vezes acometidos por grandes tropas de paulistas. Pelejam com rodela muito grandes, feitas de um pau chamado craíba, as quais na batalha levam uns e outros. Ao reparo delas pelejam com arco e flecha, lança e cachaporas... (No caminho que leva ao Maranhão) vivem os tapuias bravos chamados Aroatizes e Goanares, com os quais os brancos ajustaram pazes, que sendo firmes, serão em grande utilidade do comércio, por ficar o caminho sem impedimento... A terra dos Alongazes está por detrás dos riachos de Santo Antônio e das Berlengas, correndo para a Serra da Ibiapaba, para a qual fugiram os tapuias chamados também Alongaz, que nela moravam e de presente a têm os brancos povoadas com algumas fazendas de gados, situadas à beira de riachos que têm suas vertentes para o Norte... Muitos mais sítios se tem descoberto nesta terra dos Alongazes para se lhe meterem gados, o que brevemente se fará, porque andam os moradores a competência qual tomará primeiro posse deles, e de presente levaram alguns gados os padres da Companhia que vivem na serra da Ibiapaba, dizem que com tenção de povoarem estas terras na volta... A região do rio Parnaíba é quase toda capaz de criar gado e não está povoada por causa do muito gentio bravo que na beira dele habita. Alguns moradores meteram lá gados e se retiraram com medo e os que moram nas fazendas (desta região) andam sempre em contínua guerra e muitos perderam as vidas nas mãos daqueles bárbaros, por cuja causa se não tem aumentado muito esta povoação pelas beiras daqueles famosos rios Parnaíba e Goroguca, os quais são abundantes de pastos e de várias frutas... Esta abundância faz com que naquela terra habitem muitos tapuias, os mais bravos e guerreiros que se acharam no Brasil..."<sup>8</sup>

Ao todo o Pe. Carvalho enumera 37 grupos indígenas (ver anexo), afirmando que "outras muitas nações há no circuito desta freguesia de que se não sabe o nome. As nações acima ditas são as que nos deram ou de presente dão guerra mais viva"<sup>9</sup>. Além destes, vez por outra passava pelo território piauiense alguma horda de índios, fugidos de seus habitats primi-



tivos, acossados pela expansão agro-pastoril ao norte do S. Francisco, demandando plagas ainda mais isoladas quer de Goiás, quer do Maranhão <sup>10</sup>.

De acordo com Pereira d'Alencastre, o autor da principal memória oitocentista consagrada ao Piauí, "as freqüentes hostilidades dos selvagens contra os primeiros povoadores, a quem não podiam ter senão má vontade, visto como os olhavam como usurpadores de suas terras, eram um embaraço todo o dia, um grande mal, que demandava de pronto remédio para garantia da propriedade nascente e o que é mais, das vidas dos arrendatários e colonos que afluíam em grande número" <sup>11</sup>. O remédio empregado contra os índios foi a violência. Assim sendo, podemos notar basicamente quatro maneiras como se efetuou o contacto dos brancos com os silvícolas do Piauí: guerra de extermínio, guerra de expulsão, guerra de preamento e guerra de redução. Frei Martin de Nantes narra que, quando os portugueses asediaram a aldeia dos índios Gueguês, persuadiram-nos a render-se, sob a condição de que teriam suas vidas poupadas. Não cumpriram porém o prometido: "mataram todos a sangue frio, reduzindo à escravidão suas mulheres e filhos" <sup>12</sup>. Malgrado a existência da Carta Régia de 1º de Abril de 1680, proibindo a escravização dos índios <sup>13</sup>, tudo faz crer que somente após a Lei de 6-7 de junho de 1755 é que se restituiu aos índios a liberdade de suas pessoas, bens e comércio <sup>14</sup>, de modo que a indiada que não era massacrada nas pelejas tornava-se até esta data, "presa de guerra", isto é, escravos. No manuscrito "Notícia sobre a guerra ordenada contra as nações de índios que infestavam a Capitania do Piauí" (1774-1776), informava o primeiro Governador do Piauí, João Pereira Caldas, que após ter batido e matado grande quantidade de índios, ficaram no campo de batalha, entre mortos e feridos, umas 400 pessoas. Posto ser então proibido escravizar os silvícolas, resolveu o Governador "separar as pessoas que me pareceram em termos de se poderem educar sem o perigo de voltarem para o mato, e as fiz repartir pelos moradores desta cidade debaixo da obrigação de delas darem conta a todo o tempo, d'as vestirem, sustentarem, curarem e doutrina-rem, evitando assim desta forma muito maiores despesas à fazenda real e o prejuízo da falta de muitas que sem dúvida morreriam faltando-lhes o agasalho com que se estão criando... As velhas porém as conservo em prisão até o fim da campanha, para então as remeter com as crianças de peito para as povoações do Maranhão..." <sup>15</sup>. Nesta feita foram subjugados 737 índios, 400 mortos em batalha e 337 aprisionados e repartidos entre os colonos em praça pública. Temos notícia de que alguns grupos tribais que tiveram a ventura de não serem atacados pelos brancos, preferiram fugir para outras regiões menos ameaçadas: já nos primórdios da conquista dizia o pe. Carvalho que os índios Anassu e Alongá tinham se retirado para a serra da Ibiapaba (a maior redução jesuítica do Nordeste), vivendo junto com os caboclos, "com medo dos brancos" <sup>16</sup>. Outro tanto de silvícolas foram reduzidos à força em aldeias missionadas por religiosos. No território piauiense existiram três aldeias ou povoações de índios domésticos: São João de Sande, Cajueiro e São Gonçalo do Amarante. Eis como



o ouvidor Durão descreve duas missões no ano de 1772: "Há no distrito da cidade de Oeiras duas povoações de índios: os jaicós, aldeados junto à ribeira do Itaim, e apenas chegarão hoje a 60 indivíduos, e os guegês, que se situaram em São João de Sande, distantes da mesma cidade 8 léguas para a parte do Norte, e chegam entre grandes e pequenos a 252... Não prometem aumento e nem ainda subsistem, porque os Jaicós estão quase extintos e o Guegês existirão pela metade do que eram quando se aldearam, haverá 12 ou 13 anos. Vieram de novo 424 Acroás que se não acham ainda aldeados, e as 3 juntas fazem o número de 736 almas. São uns e outros inseparáveis do furto e bebedeira... Já houve na Capitania mais aldeias de que apenas há memória" <sup>17</sup>.

Meio século após esta descrição, quando os naturalistas von Spix e von Martius viajavam pelo Nordeste, assim encontraram as aldeias supra-citadas: "Há uns 400 pés de altitude, do outro lado da serra de S. Gonçalo, (encontra-se) o pequeno arraial de São Gonçalo, um quadrado de palhoças baixas em volta de uma capela em ruína, e sede de uma colônia de índios. 50 anos antes, sob o governo de João Pereira Caldas, o avô do (atual) Capitão-Mor de Oeiras, havia batido diversas tribos, que para os colonos ali isolados, se tornavam então perigosas, com as suas constantes correrias. Vencidos, 500 em número, foram segundo o costume, reunidos em aldeias, longe de seus pousos nativos. Os Jeicós foram aldeados na freguesia de Nossa Senhora das Mercês, a oeste de Oeiras; os Timbiras, Acroás e Gueguês foram reunidos em S. Gonçalo do Amarante. Estes três últimos gentios são designados pelos sertanejos com o nome comum de Gamelas. Encontramos apenas um resto desta colônia, antigamente importante. Segundo a nota do vigário, constava apenas de umas 120 pessoas e mesmo estas, nem todas de origem sem mistura. Certas doenças, sobretudo as bexigas, haviam dado cabo de muitos. Outros desde muito tinham regressado a seus velhos retiros. O aspecto tristonho dos índios, que vagavam aqui em abstrata inércia, a sujidade e desordem das pobres choças, assim como a falta de uma direção conveniente confiada agora a um soldado dado ao vício da embriaguês, reforçaram a nossa convicção de que se deve considerar rara exceção uma feliz tentativa de colonizar indígenas. Essa convicção é tanto mais sensível ao filantropo, pois essas empresas de colonização quase sempre custam imenso sacrifício de vidas humanas. Quando se resolve estabelecer numa colônia uma tribo de índios, quer para torná-los inofensivos, quer para torná-los úteis ao estado, isso quase nunca se faz sem guerra prévia, cuja consequência é a submissão da tribo... Assim, a tribo ou os membros dela que se renderem diante da superioridade do adversário, abandonam o seu pouso e são reunidos numa aldeia, em geral distante das outras povoações brasileiras, e ali ficam sob a inspecção de um diretor, nomeado pelo governo, por vezes com a cooperação do principal, escolhido no seu meio. Trabalham na lavoura e são instruídos na fé cristã por um eclesiástico. Que frutos produzirá tão violenta operação, não é difícil prever. Exige-se do



índio imediata renúcia a todos os seus hábitos, tendências e costumes nativos, e ainda a submissão às leis e a uma religião que eles desconhecem. A consequência fatal é que os mais resolutos combinam entre si escapar, logo que lhes for possível, ao intolerável constrangimento e os restantes permanecem como estranhos, sem se assimilar no meio dos brasileiros e se vão finando no mais lúgubre abastardamento físico e moral”<sup>18</sup>.

Após estas informações sumárias sobre alguns aspectos do contacto entre brancos e índios no Piauí Colonial, vejamos a seguir mais especificamente como se deu a utilização da mão-de-obra indígena nas fazendas de gado durante os séculos XVII e XVIII.

## II.

Azeredo Coutinho, o ilustrado autor do *Ensaio Econômico sobre o comércio de Portugal e suas Colônias* (1816), se não o mais antigo, foi contudo dos primeiros pensadores que mais claramente propalou a idéia de que o indígena brasileiro era refratário às lides agrícolas e particularmente disposto e eficaz nas atividades pastoris: “Os índios do Brasil são muito hábeis, principalmente para tudo o que é de imitação ou de manufatura e ainda mesmo para tudo que pede força e agilidade. Para a agricultura, porém, ou para o trabalho contínuo de rasgar a terra, parecem ter os índios uma repugnância invencível... Eles não têm paciência de esperar, querem logo do trabalho do dia colher o fruto à noite... Alguns índios do interior do sertão são excelentes peões, muito destros na arte de laçar e de trabalhar aqueles gados. Eles são de um grande socorro para aqueles criadores, ou seja, em apanhar, recolher e conduzir os gados para as cidades e grandes povoações, ou seja, na manufatura e preparação das carnes secas e salgadas”<sup>19</sup>.

Mais recentemente, diversos têm sido os historiadores e economistas que endossaram tal ponto de vista. Celso Furtado, por exemplo, diz que “o recrutamento de mão-de-obra para a atividade criatória não parece haver constituído problema, pois o elemento indígena se adaptava facilmente à mesma. Não obstante a resistência que apresentaram os indígenas em algumas partes, ao verem-se espoliados de suas terras, tudo indica que foi com base na mão-de-obra local que se fez a expansão da atividade criatória... O indígena se adaptava rapidamente às tarefas auxiliares da criação”<sup>20</sup>. Na *História Geral da Civilização Brasileira*, Teresa S. Petrone confirma o parecer supra citado dizendo que “o índio adaptou-se admiravelmente ao trabalho da pecuária, mais livre e mais de acordo com sua índole nômade”<sup>21</sup>. Roberto Simonsen, por seu turno, acreditava que “era mais fácil aos criadores, do que aos senhores de engenho, estabelecerem um *modus vivendi* pacífico com os índios. O trabalho das fazendas de criar era incomparavelmente mais suave e mais adaptável ao temperamento dos índios do que o rude labor dos engenhos”<sup>22</sup>.



Os dados reproduzidos em páginas anteriores revelam que raríssimas vezes os colonizadores conseguiram estabelecer um *modus vivendi* pacífico com os aborígenes: mesmo quando reduzidos em aldeias missionadas, parte dos índios fugia para seus antigos retiros, os restantes, conforme acuradamente observaram os naturalistas alemães já citados, vagavam pela aldeia em abstrata inércia finando no mais lúgubre abastardamento físico e moral. A violência foi a tônica do contacto interétnico. A violência é que foi o *modus vivendi* desta sociedade. Violência de ambas as partes: quando o Governador do Maranhão, Maia da Gama, passou pelo Piauí, declarou estupefato que “tendo eu corrido todos os domínios do Reino, em Portugal, Índia e Brasil, me parece que não achei em parte alguma aonde os vassallos experimentassem de outro vassallo mais violência”<sup>23</sup>. O Pe. Miguel de Carvalho referia-se igualmente aos índios desta terra como “os mais bravos e guerreiros que se acharam no Brasil”<sup>24</sup>. Como esperar uma convivência pacífica no confronto de grupos tão violentos e com interesses e estilos de vida tão diferentes? Antagonismo que por vezes, em pleno século XVIII, chegou a ameaçar a própria continuidade da colonização: nos anos de 1711-1712 o Piauí é invadido por uma destruidora horda de índios capitaneados por Mandu Ladino, um índio doméstico escapado das missões jesuíticas do Maranhão, que constituiu um verdadeiro terror para os vaqueiros e donos de fazendas. Muitos foram os brancos que tiveram de se retirar para outras bandas mais povoadas a fim de fugirem da agressão mortífera dos incolos<sup>25</sup>. Por volta de 1747 são os índios Gueguês os autores de novas e perigosas agressões. Segundo palavras do Ouvidor Geral da Capitania, os gentios bárbaros Gueguês além de terem morto mais de 60 colonos de toda qualidade, de terem destruído muitas casas e fazendas, assediando continuamente as habitações até que seus moradores se entregassem, flechando toda a cavalaria e gado, roubando inclusive a muito comboieiro seus gados, armas, pólvora e chumbo, “para fazerem mais eficaz o seu poder, por cujas causas tem despovoado a maior parte das fazendas da freguesia da Mochas quais tem dado de perda mais de 500 mil cruzados”. Conclui o Ouvidor informando que mais de 30 propriedades ganadeiras já tinham sido destruídas e que os índios após terem matado um soldado, proclamavam atrevidamente que “não só haviam de matar a todos, mas chegar até a me cortar a cabeça e fazerem-se senhores de toda a Capitania...”<sup>26</sup>. Pelos anos de 1760, nova rebelião indígena: Aires de Casal informa que “apareceu na parte meridional uma horda que tem dado em que cuidar aos colonos e os há obrigado a abandonar grande número de fazendas de criar gado vacuum. Os brancos dão-lhes o nome de Pimenteiras... Conjectura-se serem descendentes de vários casais que viviam domesticados com os brancos nas vizinhança de Quebrobó e que desertaram pelos anos de 1685, a fim de não acompanhar as bandeiras quando faziam guerra aos indígenas. As suas hostilidade começaram em despique dum cão que se lhe mataram na vizinhança da Gurguéia até onde se estenderam em uma ocasião à caça. Num assalto frustrado que há poucos anos se lhes deu, acharam-se 80 arcos,



donde se inferiu que ao menos tinham outros tantos homens capazes de usar desta arma . . .”<sup>27</sup>. Também o Ouvidor Durão, o autor da mais completa memória setecentista referente ao Piauí, presta interessantes informações sobre tal grupo tribal: “Num sítio denominado as Pimenteiras, que terá segundo notícia, 30 ou 40 léguas de extensão, no centro do mesmo é constante que se acham aldeados numerosos índios a quem se dá o mesmo nome do lugar. Muitos anos se conservaram pacíficos, sem sair fora, nem causar dano algum. Porém de tempos a esta parte se tem averiguado prática já ao contrário, matando e fazendo estrago nas fazendas mais próximas, na freguesia da Vila de Parnaguá. Enquanto porém se buscam os índios de fora, indo conquistá-los por força, com excessivos trabalhos dos moradores da Capitania, fintas violentas de cavalos, dinheiro, bois e farinha, e grande despesa da real fazenda, que nenhuma utilidade recebem destas conquistas mais que novo estrago das fazendas que lhe causam estes nocivos e inúteis habitantes, quando se metem de paz, obrigados da necessidade e que ainda vencidos, sempre vivem com violência, esperando ocasião oportuna para se levantarem como a experiência tem freqüentes vezes mostrado. Parece que seria mais útil e menos custoso se domesticassem aqueles convidando-os mais com suavidade e artifício, que com força, para se evitar a irreparável ruína que podem causar como situados quase no coração de uma Capitania desacautelada e com pouca gente para um assalto repentino”.<sup>28</sup>

Em pleno século XIX os fazendeiros piauienses reclamavam que os índios Pimenteiras “tinham atacado fogo nas casas dos moradores da região do rio Mearim, queimando assim as colheitas que haviam feito, matando seus escravos, com prejuízo total dos mesmos”<sup>29</sup>.

Tais relatos, selecionados entre muitos outros, contradizem a suposição de R. Simonsen de que “os criadores estabeleceram um *modus vivendi* pacífico com os incolos”. Mesmo sem documentar sua asserção, Darci Ribeiro também é enfático quando reflete sobre a violência no contacto entre brancos e índios nesta zona sertaneja: “O impacto entre o índio e o invasor europeu assume nessas fronteiras de expansão pastoril a mesma violência de que se revestiu a penetração na floresta tropical. . . O fulcro das discórdias estava na posse da terra que o criador queria limpar dos ocupantes humanos para encher de gado e o problema criado para os índios com a liquidação da caça que os privava de uma insubstituível fonte de subsistência. . . Os índios dos sertões do Nordeste opuseram toda resistência possível à invasão do seu território. . . Os grupos que mais se opuseram à invasão foram trucidados, sendo os sobreviventes apresados como escravos para os canaviais da costa ou para reforçar a população das missões religiosas, sempre necessitadas de novos contingentes humanos. Onde a força dos criadores não foi suficiente para quebrar o ânimo guerreiro do gentio, empreitou-se o serviço de paulistas, criados na escola das bandeiras, especializados em carnificinas e no preamento de índios. . .”<sup>30</sup>.



Quanto à maior adaptabilidade dos aborígenes à atividade pastoril, nada melhor do que ouvir o testemunho dos próprios contemporâneos — apreciação, aliás, que também invalida a hipótese de vários estudiosos de nossa história econômica. Segundo o já citado Ouvidor Durão, “os índios são uns e outros inseparáveis do furto e bebedeira, e geralmente de qualquer nação que sejam, nimiamente estúpidos, preguiçosos, glutões e ligados aos seus ritos e superstições em um maior extremo, pegando-as como contágio aos mais moradores da Capitania”.<sup>31</sup> Mais adiante diz o mesmo memorialista que os índios, inclusive os domesticados, “nunca largavam de seus antigos vícios e costumes”. Ainda que se leve em conta o enraigado etnocentrismo do Ouvidor Durão, há evidências empíricas que reforçam a ilação de que os indígenas gozavam de baixíssima valorização por parte dos colonizadores, não apenas como seres inferiores mas inclusive como incapazes para o trabalho produtivo. Se constituíssem mão-de-obra tão aproveitável e adaptável no pastoreio, como propalaram alguns historiadores, certamente que em vez de serem sistematicamente exterminados nos campos de batalha, teriam sido aprisionados e domesticados, como fizeram os paulistas. Voltemos aos documentos. Vejamos concretamente qual o significado numérico da população indígena domesticada utilizada nas fazendas de criação. Para tanto lançamos mão sobretudo de três corpus documentais que cobrem toda a população da capitania do Piauí, a saber: *Descrição do Sertão do Piauí remetida ao Ilm<sup>o</sup> e Rev<sup>o</sup> Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco*, de autoria do Padre Miguel de Carvalho<sup>32</sup>, *Descrição da Capitania de São José do Piauí*, escrita pelo Ouvidor Antônio José de Moraes Durão<sup>33</sup> e finalmente *Rol de Desobriga da Freguesia e Distrito da Vila da Mocha no ano de 1762*, assinada pelo Padre Dionísio José de Aguiar<sup>34</sup>.

Lancemos uma vista d'olhos, em primeiro lugar, na questão da composição demográfica do Piauí entre 1697-1772. Para tanto dividimos sua população nas mesmas 6 categorias utilizadas pelo Ouvidor Durão em sua “Descrição”, a saber: brancos (originários do Reino ou seus descendentes), mulatos (filhos de brancos e pretas), mamelucos (filhos de brancos e índias), índios ou vermelhos (aborígenes de qualquer nação selvagem), pretos (os nascidos n'África e seus descendentes), mestiços (“quando se não podem bem distinguir pelas suas muitas misturas”, por exemplo, os filhos de mulatos e Indias, os filhos de mamelucos e negras etc.).

*Composição da população do Piauí segundo a cor-etnia 1697-1772*

	1697		1772	
Brancos	155	(35,3%)	3205	(16,7%)
Índios	59	(13,5%)	1131	( 5,9%)
Pretos	210	(48,0%)	6343	(33,0%)
Mamelucos	—	—	1354	( 7,0%)
Mulatos	4	( 0,9%)	4050	(21,1%)
Mestiços	10	( 2,3%)	3108	(16,3%)
Total	438	(100,0%)	19191	(100,0%)



Em 1697 o Piauí não era nada mais do que uma frente pioneira de vaqueiros: a unidade de ocupação do território é a fazenda de gado<sup>35</sup>. O padrão típico de povoamento é extremamente simples: 48% dos fogos-fazendas do Piauí eram habitados apenas por um vaqueiro branco acompanhado de 1 ou 2 escravos negros. As mulheres representavam apenas 9,1% da população — havia apenas uma mulher branca<sup>36</sup>. 97,8% das pessoas eram solteiras. As crianças representavam tão somente 2,2% da população total. 47,7% dos habitantes do Piauí eram escravos. Impossível avaliar o número da população autóctone dispersa pelos matos: o Padre Carvalho, conforme referimos, enumera 37 grupos tribais. Nas 129 fazendas existentes naqueles primórdios, viviam ao todo 59 Índios, 17 referidos como *tapuias*, 39 como *índios* e 3 como *colomins*. Tais índios aparecem residindo em 31 fazendas, isto é, em 24,0% das propriedades rurais, sendo que os escravos negros ocupam 87,5% das fazendas. Dos 59 incolos, 36 eram do sexo masculino, 23 do feminino. Quanto à distribuição dos índios pelas fazendas, temos:

*Índios residentes nas fazendas (1697)*

Número de índios	Nº de fazendas
1	20
2	4
3	1
4	5
8	1
Total 59	31

O padrão mais repetido de composição domiciliar das fazendas com índios era viverem na mesma casa (casebre seria mais acertado) um branco vaqueiro, um escravo negro e um índio ou uma índia. Embora o Pe. Carvalho não esclareça se os índios e tapuias das fazendas eram escravos ou livres, apesar da existência do Alvará de 1680 que proibia reduzir à escravidão os silvícolas, tudo faz crer que de fato os únicos livres nesta sociedade deviam ser os brancos. E mesmo estes não gozavam totalmente de suas liberdades, pois a maior parte dos vaqueiros eram rendeiros que deviam pagar 10 réis de foro por cada fazenda ou sítio anualmente aos proprietários absenteístas, motivo aliás de constantes queixumes e atritos entre os trabalhadores e os donos das terras<sup>37</sup>. A propriedade que abrigava o maior número de silvícolas era a fazenda Mocaitá, pertencente ao Capitão José Garcia Paz, cujo vaqueiro Manuel Leitão Arnozo se fazia acompanhar de mais 4 índios e 4 índias<sup>38</sup>. Do total de 31 fazendas que possuíam ameríndios, em 19 viviam índios do sexo masculino, de modo que a rigor, apenas 14,7% das propriedades do Piauí é que contavam com mão-de-obra indígena (potencialmente) empregada no pastoreio. Em outros termos, a população ameríndia (masculina) ocupada nas fazendas de criatório no final do



século XVII representava tão somente 9% da mão-de-obra economicamente ativa. População irrisória se comparada com os escravos negros: 50,7% da população masculina.

Poder-se-ia levantar a hipótese, sugeririam alguns, de que com o passar do tempo, superada a fase inicial de conquista e massacre dos grupos tribais que ocupavam primitivamente estas terras, os índios passariam a ser melhormente integrados na empresa pastoril. Quase um século após a conquista, em 1762, de acordo com o recenseamento realizado pelo primeiro governador do Piauí, João Pereira Caldas, a população indígena residente nas missões do Cajueiro e de São João de Sande perfazia 691 indivíduos, isto é, 5,4% da população total da Capitania. Se se tratassem os índios de mão-de-obra tão desejada no pastoreio, como explicar a concentração de mais de 300 índios-homens, vaqueiros em potencial, desprezados pelos terra-tenentes, que os deixavam “vagar em abstrata inércia” sem serem requisitados para as fazendas? Dez anos após este censo, de acordo com a estatística do Ouvidor Durão, havia espalhado pelas fazendas do Piauí 1131 índios, 556 do sexo masculino e 575 do feminino. Nas duas aldeias diz o mesmo Censor existirem mais 736 almas, as quais não foram incluídas no mapa estatístico geral da população da Capitania, “por não prometerem aumento nem ainda subsistirem”. No total, portanto, havia no Piauí, em 1772, 1867 índios, dos quais 60,5% estavam nas fazendas e 39,5% nas aldeias. Os índios nas fazendas representavam 5,2% da população masculina total da Capitania e as índias, 6,7% da população feminina. Assim sendo, a população indígena masculina vivendo nos sítios e fazendas que em 1697 representava 9% da população masculina total, cai para 5,2% em 1772. Tal constatação nos permite afirmar que com o passar dos anos, a presença de índios na pecuária tendeu sensivelmente a decrescer. Mesmo se computarmos conjuntamente índios e mamelucos, seu significado numérico revela-se inferior ao dos demais grupos étnicos ocupados nas lides de pastorear: índios e mamelucos representam 12,9% da população total, enquanto que os mulatos, 21,1% e os negros, 33%.

Vejamos a seguir como se distribuíam os índios nas fazendas de gado. Para tanto, baseamo-nos numa relação nominal de habitantes, o citado *Rol de Desobriga* que cobre a totalidade dos moradores da freguesia e distrito de Mocha, a sede da capitania. Trata-se de um manuscrito no qual o vigário, seguindo o que ordenavam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia<sup>39</sup>, devia assinalar anualmente o nome, sobrenome, condição e qualidade de todos os moradores da totalidade dos fogos de sua paróquia, isto com a finalidade de deixar registrado quantos e quais foram os fregueses que se desobrigaram dos deveres pasquais da confissão e comunhão. Este Rol, o único que se tem notícia relativamente ao Piauí, encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa<sup>40</sup>. Foi, por conseguinte, com base nesta fonte que o Governador Caldas elaborou o *Mapa da*



*População do Piauí em 1762*<sup>41</sup>: infelizmente os róis de desobriga das demais freguesias, com exceção deste da Capital, não foram ainda localizados, (se é que ainda existem). Embora referindo-se apenas à freguesia da Mocha, esta relação constitui uma mostra de grande significado para a reconstrução da história social e demográfica destes sertões pois a freguesia da Mocha, situada no meio da Capitania, é recortada por diferentes zonas ecológicas, comportando em seu território não apenas fazendas de criatório como também sítios e engenhocas, estes últimos situados nas regiões brejeiras. Nossa mostra também é muito significativa quantitativamente porque registra 30% das propriedades rurais do Piauí (162 fazendas), cobrindo um total de 302 fogos (20% dos domicílios existentes na zona rural), nos quais viviam 2406 pessoas (18,8% da população de toda a Capitania). Levando-se em conta a grande dispersão dos moradores das fazendas e a minúcia na enumeração de cada um dos domiciliários, tal documento constitui peça de primeira grandeza para a reconstrução histórica de importantes aspectos sociais, econômicos e demográficos desta região tão pouco estudada e sobre a qual tantos axiomas errados continuam a ser repetidos. Assim sendo, vejamos como se compunha a população residente nestas 162 fazendas:

*Composição da população das fazendas do Piauí segº a côr (1762)*

Brancos	882	( 36,7% )
Índios	101	( 4,2% )
Pretos livres	49	( 2,0% )
Mamelucos	4	( 0,1% )
Mulatos livres	15	( 0,6% )
Mestiços livres	31	( 1,3% )
Escravos	1324	( 55,1% )
Total	2406	(100,0% )

Infelizmente não consta no documento a cor dos escravos, o que faz com que o número dos mulatos, pretos e mestiços livres apareça grandemente diminuído. Como a partir de 1755 os índios e mamelucos estão isentos da escravidão, a população de escravos devia certamente compor-se de pretos e mestiços de diferentes fenótipos. Assim, se concentrarmos esta amostra em apenas três categorias, teremos: 4,2% de índios, 36,7% de brancos e 51,9% de mestiços portadores de variegados fenótipos.

Do total de 101 índios residentes nas fazendas, 52 eram do sexo masculino, 49 do feminino. Viviam dispersos em 59 fogos, estando mais da metade concentrados nas ribeiras do Parnaíba e do Itaim. Os índios estavam presentes, portanto, em 19,5% dos fogos da capitania. Das 59 fazendas possuidoras de silvícolas, 40 abrigavam apenas 1 índio; 9 fazendas, 2 índios; 3 fazendas, 3 índios; 3 fazendas, 4 índios; 2 fazendas 5 índios. As 2 fazendas possuidoras do maior número de íncolas abrigava seis indivíduos cada uma: na fazenda da Gameleira, situada no Baixo Canindé, viviam ao todo



15 pessoas, entre vaqueiros, escravos e índios. Os 6 índios formavam apenas uma família: um casal com 4 filhos. Na fazenda Canabrava, na Ribeira do Piauí, viviam exclusivamente índios, sem outros domiciliários: um casal e mais 4 indígenas sem relação parental declarada. Não observamos nenhuma regularidade na relação entre o número de habitantes não índios de uma propriedade com o número de índios aí existentes: eles aparecem indistintamente em fazendas com poucos ou com muitos moradores. Nota-se, todavia, sua frequência relativamente maior nas fazendas possuidoras de escravos: 71% das fazendas com índios possuíam também escravos. Do total de 59 fogos que abrigavam índios, em 25 havia um ou mais representantes do sexo masculino, em 17 só índias. Em 42 fogos havia índios-homens (incluindo-se neste número os lares que além de um ou mais índios possuíam também mulheres índias), de maneira que apenas 13,9% dos fogos desta região é que abrigavam mão-de-obra indígena potencialmente utilizável na pecuária. Mais de 1/3 destas fazendas possuía apenas um índio-homem; duas fazendas contavam com 3. A fazenda possuidora do maior número de silvícolas do sexo masculino abrigava quatro indivíduos: trata-se da já citada Fazenda da Gameleira, na qual viviam os seguintes vermelhos: Tomás de Sousa e sua mulher Ana de Sousa, acompanhados de seus filhos Antônio, Inocência, Manuel e da filha Maria.

Quanto à composição familiar de tal grupo étnico, encontramos apenas 10 casais (famílias simples) constituídos exclusivamente por índios: destes, 3 casais tinham filhos e 7 não os tinham. Além destes havia mais 6 casais mistos: 3 índias casadas com escravos pretos ou mulatos, uma índia casada com um mestiço forro, um índio casado com uma crioula e outro índio casado com uma mestiça. Encontramos ainda três mães solteiras: uma das índias, de nome Tomásia, moradora no sítio do Meio, no Canindé a Baixo, possuía um filho menor, Inácio, mestiço. Na fazenda de São Romão, na ribeira do Piauí, viviam numa casa um índio cego de nome Pedro, acompanhado de seu filho Pedro Cruz: é o único caso de índio pai-solteiro.

Quanto à filiação, notamos que dos 16 casais envolvendo um ou os dois cônjuges indígenas, apenas 6 possuíam filhos; três casais com um filho, um casal com dois filhos, um casal com quatro descendentes. Das mães solteiras, duas têm um filho e uma, de nome Maria de Jesus, moradora na Fazenda da Santa Maria na Ribeira do Piauí, tinha dois filhos, Tomásia e João, este último menor de idade.

No Piauí, conforme mostramos em outros trabalhos <sup>42</sup>, a grande parte dos fogos das fazendas era ocupada por famílias simples (50,3%), os domicílios sem estrutura familiar representavam 23,8%, as famílias múltiplas 16,2%, as famílias extensas 6,7% e finalmente os domicílios solitários, 3%. Os índios repetem *mutatis mutantis* o mesmo padrão de composição domiciliar da sociedade global: 32% dos índios viviam como agregados em casas regidas por um casal com ou sem filhos; em 8,4% dos domicílios re-



sidiavam casais indígenas que constituíam a única família nuclear. Na Fazenda da Aldeia e no Curral do Campo havia 2 fogos em que viviam dois casais de índios em cada um, constituindo os únicos casos de família múltipla indígena, constituindo-se ambos como núcleos secundários, apenas o último sendo constituído por parentes: trata-se da família do índio Jacinto, casado com Domingas, cujo filho Felizardo era casado com Rosália, mulher cuja etnia não consta no Rol de Desobriga. Só encontramos uma família extensa entre os índios: na Fazenda do Caldeirão, na Ribeira do Itaim, vivia o índio Marçal e sua mulher Quitéria, acompanhada de Maria, índia viúva, irmã da dita Quitéria. Se tais casais já viviam casados antes de serem domesticados, e em que medida tais conúbios repetiam e respeitavam as regras de casamento da tribo, são assuntos que a documentação é omissa.

A composição de alguns fogos mereceria nossa particular atenção: na Fazenda da Canavieira (a mais populosa propriedade do Piauí setecentista, totalizando em seu interior 40 fogos), numa das casas vivia o único índio solitário da região: Vidalvogado, solteiro. Na mesma fazenda, próximo a este domicílio, havia outro casebre onde vivia apenas um casal indígena: Antônio Pereira e sua mulher Lourença da Silva. Na fazenda da Canabrava, outro lar habitado apenas por ameríndios: Faustino e Inácia, sua mulher, acompanhados de 4 tapuias: Domingas, Joana, Leonarda e Antonio Carvalho — infelizmente o documento não menciona se tais indivíduos eram ou não aparentados. Como o vigário, autor deste Rol, costuma sempre declarar o parentesco de seus fregueses, provavelmente estes 4 índios não tinham qualquer vínculo parental — ao menos de acordo com o referencial de parentesco canônico seguido pelo referido sacerdote. Na Ribeira do Piauí observamos outro padrão inusitado de estrutura domiciliar: via de regra, a primeira pessoa que encabeça a lista de moradores de uma casa era tido como o chefe ou o “cabeça do fogo”, como se dizia na época. Em 10% das 162 fazendas estudadas, eram os próprios escravos que encabeçavam a lista dos residentes nos domicílios: em 13 fazendas havia apenas escravos sem pessoas livres, em 3 fazendas, além dos escravos, índios e mestiços. Na Fazenda do Macaetá, viviam 6 escravos, 1 escrava e o índio João Correia. Na Fazenda dos Algodões, além de 6 escravos, 3 escravas, residia o índio José e uma mulher Joseja, de cor não declarada. Na Fazenda Nazareth, finalmente, assistiam 6 escravos, o índio Luiz, um forro de nome José Fernandes e um viandante chamado Antônio Alves. Desafortunadamente a documentação também aqui não nos permite saber qual a hierarquia interna destas propriedades: quem dirigia a empresa, se os escravos, índios ou os outros camaradas. Se não os escravos, porque apareceriam estes encabeçando a lista dos moradores destas fazendas?

Contradizendo as opiniões de diversos historiadores e economistas, relativamente à presença indígena no Piauí Colonial e nas zonas sertanejas em geral do Nordeste, nossos dados permitem-nos concluir que:



1) Aires de Casal equivocou-se quando supôs que “a redução ou repulsa das várias nações de índios do Piauí não custou tanto tempo nem tantas fadigas e dispêndio de cabedal e gente como em outras partes”<sup>43</sup>. A resistência tenaz dos índios, cristalizada em forma de fuga para outras regiões distantes, em assaltos e incêndio de fazendas, em constantes “guerras de corso” — e isto até às vésperas da Independência — mostram de maneira cabal o quanto foi demorado, custoso e sangrento neutralizar a hostilidade dos primitivos donos da terra. A extrema violência e crueldade dos colonizadores podem inclusive ser interpretadas como resposta à braveza e indocilidade destes silvícolas, considerados então como “os mais bravos e guerreiros que se acharam no Brasil”.

2) A afirmação de R. Simonses de que “os criadores estabeleceram um *modus vivendi* pacífico com os índios” não tem respaldo factual, pois a violência extremada foi a forma mais usual e diária de contacto entre brancos e índios. Os episódios de genocídio das populações aborígenes permeiam todo o século XVIII e a inexistência em nossos dias de sequer um grupo indígena no Piauí fala por si só da violência e do quão deletério foi o contacto dos brancos com os diversos povos tribais que ocupavam aquelas brenhas<sup>44</sup>.

3) Celso Furtado equivocou-se também quando afirma que “o recrutamento de mão-de-obra para a atividade criatória não parece haver constituído problema pois o elemento indígena se adaptava fácil e rapidamente às tarefas auxiliares da criação”. A presença de numeroso contingente de índios domésticos nas aldeias, marginalizados e desprezados pelos criadores sugere que os índios não eram tão desejados e indispensáveis como mão-de-obra. Além disto, nossos dados estatísticos comprovam enfaticamente que os índios sempre foram menos numerosos nas fazendas de gado do que os escravos negros e mestiços. Em 1697 os índios (do sexo masculino) estavam presentes em apenas 24% das fazendas de gado, representando somente 9% da mão-de-obra potencialmente empregada no pastoreio. Em 1762 são ainda menos numerosos: os índios aparecem em 13,9% das propriedades rurais estudadas, perfazendo tão somente 3,6% da população potencialmente ocupável no criatório<sup>45</sup>. Embora sem recorrer aos antigos censos, tanto Darci Ribeiro quanto J. C. Melatti confirmam nossa conclusão: o primeiro diz que “ao criador não interessa o concurso do índio como mão-de-obra”<sup>46</sup> e o segundo, ao pesquisar os índios Krahó do Estado vizinho do Maranhão, informa que aí “a mão-de-obra tanto escrava quanto livre era mais do que abundante... Se não havia por conseguinte na área pastoril trabalho suficiente para todos os civilizados, livres ou escravos, como haveriam eles de desejar mão-de-obra indígena? A frente pastoril não precisava da força de trabalho dos índios: não lhe restava portanto outra alternativa senão aniquilá-los ou afastá-los para longe”...<sup>47</sup>.

4) Finalmente, também incorreta é afirmação de Caio Prado Jr. e de outros, de que no sertão pecuarista “o trabalho é em regra livre. Nestes



territórios imensos, pouco povoados e sem autoridades, é difícil manter a necessária vigilância sobre trabalhadores escravos”<sup>48</sup>. Apenas 23 anos após a descoberta do Piauí, os escravos de ambos os sexos representavam 48% da população total, estando presentes em 87,5% das unidades residenciais. Em 1762, 55% dos habitantes das fazendas estudadas são pretos e mestiços vivendo sob o regime da escravidão, encontrando-se um ou mais cativos em 90% das propriedades pastoris.

Concluo esta comunicação fazendo minhas as palavras de Francisco Xavier Machado, autor da *Memória relativa às Capitanias do Piauí e Maranhão* (1810):

“Pode ser que nesta minha exposição haja alguma alteração ou falta, porém julgo não será considerável. A pressa com que passei por este território me inibiu de poder satisfazer inteiramente minha curiosidade...” Infelizmente ainda não tive a ventura de percorrer estes sertões, nem vasculhar os arquivos locais: tão logo isto aconteça, pretendo continuar a pesquisa etno-histórica referente à cultura, economia e sociedade do Piauí-Colonial.

#### *Anexo*

“Nomes dos Tapuias bravos que têm guerra com os moradores da nova freguesia de N. Sa. da Vitória do Sertão do Piauí.”

Pe. Miguel de Carvalho, 1697

- Na cabeceira do rio Parnaíba: Arôaquizes e Carapotangas;
- No riacho Savauí, afluente do Parnaíba: Aroquanguiras e Nongazes;
- No riacho Irussuí, afluente do Parnaíba Precatis;
- Nas cabeceiras da Goruguca: Acuruás, Rodeleiros e Beíquidos;
- Num riacho afluente do Goruguca: Bocoreimas;
- Num riacho que entra na Parnaíba: Cupequacas e Cupicheres;
- No rio Mearim: Gutamês e Goiias;
- Nas cabeceiras do Rio Preto: Anicuás;
- No rio Parnaíba: Aranhês e Goarás;
- Num riacho afluente do Parnaíba: Corerás, mais abaixo Aititeteus, mais abaixo, Abetiras e Beirtés;
- No rio Moni, Macamasus;
- Na barra do Parnaíba: Tramambés;
- Na serra da Ibiapaba: Anassus e Alongás;
- No riacho de S. Vítor: Aruás;
- Na serra do Araripe: Ubates, Meatãs, Jendóis, Icós e Uriús;
- No rio Guruguea: Corsias e Lanceiros;
- Na cabeceira do rio Piauí: Araiês e Acumês;
- Na cabeceira do Canindé: Coaratizes e Jaicós;
- No rio Canindé: Cupinharós.



“E outras muitas nações há no circuito desta freguesia de que se não sabe nome. As acima ditas são as que nos deram ou de presente dão guerra mais viva” (*Descrição do Sertão do Piauí, op. cit.* p. 389). Obs. Os nomes das tribos e dos acidentes geográficos foram reproduzidos de acordo com a ortografia do documento original.

## NOTAS

(1) — Carvalho, Padre Miguel, “Descrição do Sertão do Piauí remetida ao Ilm<sup>o</sup> e Rvm<sup>o</sup> Frei Francisco de Lima, Bispo de Pernambuco”, in Ennes, Ernesto: *As Guerras dos Palmares*, Brasileira, vol. 127, 1938, p. 362.

(2) — Aires de Casal, *Corografia Brasília*, Ed. Universidade de S. Paulo, Liv. Itatiaia Ed., S. Paulo, 1976, p. 291.

(3) — Furtado, Celso, *Formação Econômica do Brasil*, Editora Fundo de Cultura, S. Paulo, 1964, p. 70-77.

(4) — Nunes, Odilon, *Pesquisas para a história do Piauí*, 2<sup>a</sup> Edição, Ed. Arte Nova, 4 volumes, 1975; *Os primeiros currais* (Geografia e História do Piauí seicentista), Teresina, Monografias do Piauí, Série Histórica, 1972; Mott, L.R.B. “Fazendas de gado do Piauí 1697-1762”, *Revista de História*, Anais do VIII Simpósio Nacional dos Professores de História, 1976, p. 343-369.

(5) — Martins, Oliveira, *Um herói esquecido (João da Maia Gama)*, Lisboa, 1944, vol. 100.

(6) — Mott, Luiz R.B. “La estructura demografica de las haciendas de ganado de Piauí-Colonial: un caso de poblamiento rural centrífugo”, Comunicação apresentada na Conferência Internacional da União para o estudo científico da População, México, Agosto 1977, p. 2. (No prelo na *Revista Ciência e Cultura*).

(7) — Carvalho, Pe. Miguel, (1938), *op. cit.*, p. 370 3 379.

(8) — *Idem, ibidem*, p. 371, 372, 380, 381, 386, 387.

(9) — *Idem, ibidem*, p. 389.

(10) — Nunes, Odilon, (1975), *op. cit.*, p. 63.

(11) — Pereira d'Alencastre, José Martins: “Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí”, *Revista do Instituto histórico e geográfico Brasileiro*, tomo XX, 1<sup>o</sup> trimestre, 1857, p. 18-19.

(12) — apud Porto, Carlos Eugênio: “Realidade e muito sobre os índios do Piauí”, *Revista Atualidade Indígena*, ano I, n<sup>o</sup> 5, jul-agosto 1977, p. 50.

(13) — Nunes, Odilon (1975), *op. cit.*, p. 53.

(14) — Arquivo histórico Ultramarino, Piauí, Caixa 1.

(15) — Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Lata 66, Documento 1.

(16) — Carvalho, Pe. Miguel (1938), *op. cit.*, p. 388-389.

(17) — *Descrição da Capitania de S. José do Piauí*, de autoria do Ouvidor Geral Antônio José de Moraes Durão, 1772. Arquivo Histórico Ultramarino (Lxa.), Piauí, Caixa 3, fl. 4. (No prelo).

(18) — von Spix, J.B. & von Martius, C.F.P. *Viagem pelo Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1938, p. 448-449. O Pe. Manuel Aires de Casal fornece alguns detalhes a mais relativamente a esta aldeia: “São Gonçalo do Amarante, aldeia e paróquia de índios, situada num terreno escolhido e fecundo, onde outro povo laborioso, fazendo florescer a agricultura, poderia viver em abundância e ser rico. Fica cinco léguas arredada da embocadura do Canindé e obra de vinte ao norte da Capital. Foi fundada pelos anos de 1766 para habitação de 900 gueguês que ocupavam o terreno onde o Parnaíba tem as sua cabeceiras, e 1600 acroás, que viviam mais para o meio-dia. Passado algum tempo todos desertaram; porém indo-selhes ao alcance, foram de novo conquistados e restabelecidos no mesmo lugar onde hão ido sempre em decadência”. *Op. cit.*, p. 296.



- (19) — Azeredo Coutinho, J.J.C. *Obras Econômicas*, Cia Ed. Nacional, S. Paulo, 1966, p. 98-99.
- (20) — Furtado, Celso (1964), *op. cit.*, p. 75-76.
- (21) — *História Geral da Civilização Brasileira*, "As áreas de criação de gado", Teresa S. Petrone, Dif. Européia do Livro, São Paulo, 1960, tomo I, vol. 2, p. 222.
- (22) — Símonsens, R. *História Econômica do Brasil*, t. I, Brasileira vol. 100-A Biblioteca Pedagógica Brasileira 1944, p. 284.
- (23) — Martins, Oliveira (1944), *op. cit.*, p. 28.
- (24) — Carvalho, Pe. Miguel (1938), *op. cit.*, p. 387.
- (25) — Pereira da Costa, F.A. *Cronologia histórica do Estado do Piauí, desde os seus primitivos tempos até a Proclamação da República em 1889*. Pernambuco, Tipografia do oJornal de Recife, 1909, p. 79. Arq. Hist. Ultr. Piauí, Cx. 3.
- (26) — Arquivo Histórico Ultramarino, Piauí, Caixa 1, Ofício do Ouvidor: Geral Mateus Pinheiro da Silva sobre os índios Gueguês, ao Rei (6/11/1747).
- (27) — Aires de Casal (1976), *op. cit.*, p. 291.
- (28)8 — "Descrição da Capitania de S. José do Piauí" (1772), *op. cit.*, fl. 6.
- (29) — Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, 7-4-73, Informação a respeito de desordens dos escravos levantados e gentios bárbaros, (1/10/1811 e 13/10/1811).
- (30) — Ribeiro, Darci: *Os índios e a civilização*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1977, p. 50-51.
- (31) — "Descrição da Capitania de S. José do Piauí" (1772), *op. cit.*, fl. 18.
- (32) — Carvalho, Pe. Miguel (1938), *op. cit.*, p. 370-389.
- (33) — Arquivo Histórico Ultramarino, Pianí, Caixa 3.
- (34) — Arquivo Histórico Ultramarino, Piauí, Caixa 3, 29/5/1763.
- (35) — Mott, Luiz R.B. "Fazendas de Gado do Piauí (1697-1762)", *op. cit.*, p. 344 e ss.
- (36) — Darci Ribeiro diz que a zona pastoril 'se constituia em sociedade melhor estruturada, que crescera vegetativamente, não carecendo de mulheres índias...' *op. cit.*, p. 51). Não podemos concordar com tal afirmação pois ao menos nos primórdios da colonização não foi isto exatamente o que aconteceu: do total de 40 mulheres existentes na fazenda do Piauí, 23 eram índias, 8 mastiças, 7 pretas, 1 mulata e 1 branca. Havia 1 mulher par 10homens.
- (37) — Carvalho, Pe. Miguel, (1938), *op. cit.*, p. 370.
- (38) — *Idem, Ibidem*, p. 384.
- (39) — A respeito dos "Rois de Desobriga" e outros documentos civis e eclesiásticos ricos de informações relativamente à composição da população do Brasil-Antigo, cf. Mott, Luiz R. B. "A demografia histórica e a história demográfica do Brasil: Fontes documentais e bibliografia", Comunicação apresentada no 3º Encontro regional da ANPUH, Santos, setembro 1976 (no prelo nos *Anais da Revista de História*).
- (40) — Arquivo Histórico Ultramarino, Piauí, Caixa 3, (29-5-1763).
- (41) — Arquivo Histórico da Secretaria de Estado das Relações Exteriores (Itarati), Lata 267, maço 2, pasta 1, "Resumo de todas as pessoas livres e cativas, fogos, fazendas da cidade, vilas e sertões da Capitania de São José do Piauí".
- (42) — Mott, Luiz R. B. "La estructura demográfica de las haciendas de ganado de Piauí-Colonial: un caso de poblamiento rural contrífugo", *op. cit.*, p. 13 e ss.
- (43) — Aires de Casal, (1976), *op. cit.*, p. 291.
- (44) — O poeta Hindeburgo Dobal Teixeira descreve com grande dramaticidade a violência com que foram massacrados os índios Pimenteiras no ano de 1776: cf. poema "El Matador", *Revista Atualidade Indígena*, ano I, nº 5, julho-agosto 1977. p. 52-53.
- (45) — Infelizmente não há informação precisa de quais serviços eram encarregados os índios residentes nas fazendas de criatório. Azeredo Coutinho (*op. cit.*)



diz que eram os silvícolas excelentes peões, muito destros na arte de laçar e de trabalhar aqueles gados, apanhando-os (na catinga), recolhendo-os nos currais e conduzindo-os em boiadas para as povoações e cidades. Diz ainda que índios eram empregados na preparação de carnes secas e salgadas, a principal indústria da vila de Parnaíba, no delta do rio do mesmo nome. Celso Furtado, como vimos, diz que os índios eram ocupados “nas tarefas auxiliares da criação”: quais seriam essas tarefas? O que sabemos ao certo é que muitos índios eram empregados no comboio de boiadas das fazendas do Piauí para a feira de Capoame, no recôncavo da Bahia. Assim, entre 10-3-1770 e 18-5-1774, saíram das antigas fazendas da Companhia de Jesus um total de 34 boiadas. Encarregavam-se do comboio dos animais além do vaqueiro-passador, os seguintes especialistas: guias, cargueiros e tangedores. Com excessão do passador (principal responsável pelas boiadas), as demais funções são ocupadas ora por escravos, ora por livres assalariados. Os índios aparecem empregados apenas na função de tangedores, recebendo com estipêndio, no final do comboio, de 10 a 12\$000, pelo transporte da boiada até à feira de Capoame. De um total de 210 tangedores ocupados nas sobreditas 34 boiadas, 51 eram índios (24%).

(46) — Ribeiro, Darci (1977), *op. cit.*, p. 51. Discordamos deste Autor quando sugere que nas fronteiras de expansão pastoril “a violência é aqui atenuada porque ao criador não interessa o concurso do índio como mão-de-obra...” Conforme mostramos, a luta pela conquista dos territórios tribais foi cruentíssima, levando à extinção da totalidade dos grupos indígenas que aí viviam. O único atenuante é talvez o fato de que como diferentemente da maior parte das demais capitanias, o Piauí só foi conquistado nos fins do século XVII, nesta época a legislação protegia um pouco mais os aborígenes do que nos dois primeiros séculos da colonização.

(47) — Melatti, Júlio César: *Índios e Criadores*. Monografias do I. C. S., Rio de Janeiro, 1967, p. 32.

(48) — Prado Jr., Caio: *História Econômica do Brasil*, S. Paulo, 1956, Ed. Brasiliense, p. 45. Melatti baseando-se sobretudo nos relatos de Francisco de Paula Ribeiro (1874), diz que no Maranhão oitocentista nas zonas agrícolas os escravos eram sete vezes superior ao número de indivíduos livres, enquanto que na zona de criatório (limítrofe com o Piauí) os cativos eram quatro ou cinco vezes menos numerosos que os livres. Fiando-se em tais dados Melatti sugere que na zona pastoril predominava a utilização da mão-de-obra livre em detrimento da escrava (p. 28). Diz ainda: “Em nenhuma fonte que consultamos se diz explicitamente da existência de vaqueiros escravos. Supomos que fossem sempre recrutados entre os homens livres” (p. 29). Os escravos quando presentes ocupariam as funções subalternas da criação — eram os chamados “fábricas” ou ajudantes dos vaqueiros. Nossos dados demonstraram realidade diferente no vizinho Piauí: alta porcentagem de escravos ocupados nas fazendas de criação assim como cativos dirigindo diversas propriedades na qualidade de responsáveis principais (e às vezes únicos) pelos rebanhos. A presença de escravos vaqueiros é confirmada igualmente nas fazendas ou estâncias do Rio Grande do Sul: cf. Spencer Leitman, “Slave cowboys in the cattle lands of southern Brazil, 1800-1850”, *Revista de História*, vol. LI, nº 101, 1975, p. 167-177. Sobre a ocorrência de escravos vaqueiros em outros países latino-americanos (Venezuela, Cuba) e mesmo na Luisiana, cf. nota 2 deste mesmo artigo.



## A SITUAÇÃO ATUAL DOS ÍNDIOS TENETEHARA \*

*Edson Soares Diniz e Laís M. Cardia*

(Universidade Estadual "Júlio de Mesquita Filho", Marília)

### INTRODUÇÃO

Tenetehara é a autodenominação que engloba os índios Guajajara e Guajá do Maranhão e os Tembé do Pará, pertencentes ao tronco lingüístico Tupi. Esta comunicação visa a mostrar alguns aspectos da situação atual dos Tenetehara-Guajajara. Estes indígenas convivem com civilizados<sup>1</sup> há mais de três séculos, estando em processo de integração. Apesar da longa convivência com elementos portugueses e depois brasileiros, esse grupo tribal é um dos poucos, em território nacional, que têm aumentado seu contingente populacional e mantido seus padrões culturais básicos, seus componentes estão distribuídos em reservas localizadas nos municípios de Bom Jardim, Barra do Corda, Grajaú e Amarante, tutelados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cuja administração é feita localmente por sete postos indígenas.

### OS INDÍGENAS

Wagley e Galvão, na primeira parte da década de 1940, foram os primeiros a fazer pesquisa de campo entre os Tenetehara-Guajajara, especificamente na área banhada pelo rio Pindaré<sup>2</sup>. Aqueles por nós visitados, vivem junto aos postos indígenas Pindaré, Guajajara e Bacurizinho. Suas reservas estão localizadas, respectivamente, nos municípios de Bom Jardim (rio Pindaré), Barra do Corda e Grajaú (rio Mearim). No caso da reserva indígena administrada pelo posto indígena Pindaré, embora esteja localizada no município de Bom Jardim, de fato, devido à proximidade (apenas 12 quilômetros) e à facilidade de transporte (fica à margem da rodovia BR-136),

---

\*) — Comunicação apresentada à Sessão de Comunicação Coordenada, intitulada "Terra, Organização Social e Identidade Indígenas", durante a 30ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada em julho de 1978, no *Campus* da Universidade de São Paulo. A pesquisa de campo em que se baseia, foi efetuada em janeiro e em setembro-novembro de 1977.



a maior convivência é com os moradores da cidade de Santa Inês, sede do município do mesmo nome.

De acordo com um censo realizado pelo Serviço de Proteção aos Índios (PI), em 1940, a população Tenetehara-Guajajara atingia 2.000 pessoas<sup>3</sup>. Em 1967 o montante populacional girava em torno de 4.000 indígenas<sup>4</sup>. Nos dias de hoje, esse contingente demográfico atinge cerca de 5.000 indivíduos.

A interação entre índios e civilizados ocorre através dos vizinhos das reservas, funcionários dos postos indígenas e seus familiares, ocasionais visitantes e moradores das sedes dos municípios onde residem. A principal tônica do processo de integração econômico-social dos Tenetehara-Guajajara, à sociedade envolvente, é a ambivalência de comportamento cultural. Esta é a resultante inevitável dos traumas que vêm enfrentando, nesse prolongado convívio interétnico. A economia foi, certamente, a parte mais afetada pelo embate intercultural, refletindo suas conseqüências em todo o sistema social indígena.

#### SITUAÇÃO ECONÔMICO-SOCIAL

Na época de pesquisa de Wagley e Galvão<sup>5</sup> a região habitada pelos Tenetehara-Guajajara ainda era isolada pela distância, carecendo dos principais meios de comunicação. Na atualidade, com a abertura de rodovias interestaduais e intermunicipais, foi possibilitado o tráfego tanto no período chuvoso quanto no seco<sup>6</sup>. Evidentemente que, com o aumento populacional da sociedade envolvente e a mudança proporcionada pela nova situação, as condições econômico-sociais foram sensivelmente dinamizadas.

Os Tenetehara-Guajajara, nos dias de hoje, mesmo descaracterizados culturalmente, conseguem manter sua individualidade. Assim, a língua, a chefia idealmente hereditária, o sistema de parentesco do tipo Hawaiano, a família extensa matrilocal, a descendência bilateral, a poliginia ao lado do casamento predominantemente monogâmico, e o xamanismo continuam operativos. Ainda há restrições às uniões entre primos paralelos e cruzados e outros parentes próximos (tios maternos e paternos), sendo desejável que o casamento ocorra entre pessoas da mesma aldeia.

A economia de subsistência, baseada na agricultura de coivara, na caça e, secundariamente, na coleta e na pesca, é mantida. Mas, a vivência intersocietária levou-os, inevitavelmente, a tornarem-se participantes marginais da economia regional<sup>7</sup>. Em conseqüência disso, dedicam-se à confecção de artesanato para venda e, eventualmente, executam serviços braçais para civilizados vizinhos, serviços esses restringidos por influência do órgão protecionista. Pode-se afirmar que a comercialização do artesanato, muito embora seu preço seja diminuto, constitui uma fonte contínua de obtenção de dinhei-



ro, usado para a compra de bens manufaturados<sup>8</sup>. Essa comercialização é feita na cidade, porém compradores profissionais vão periodicamente às aldeias adquirir novos estoques. Outra fonte de renda, surgida nos últimos três anos, é resultante da aposentadoria, proporcionada pelo Funrural, às pessoas maiores de 65 anos.

#### INVASÃO DE TERRAS INDÍGENAS

Na área administrada pelo posto indígena Pindaré, os regionais invadem para morar, para fazer roças e para extrair madeira e babaçú. Igualmente furtam gado bovino, pertencente ao posto indígena. Os civilizados moradores da reserva indígena estavam cientes que deveriam retirar-se. O prazo havia se esgotado em 31 de dezembro de 1976. Todas essas tensões, levam à situações conflituosas entre índios e civilizados, havendo ameaças e agressões recíprocas. Os documentos consultados na sede do posto indígena Pindaré e as informações obtidas revelam que aí as disputas são as mais sérias das três áreas visitadas<sup>9</sup>.

No tocante ao território do atual posto indígena Guajajara, encontramos um memorando de 6 de agosto de 1971, em que um funcionário pedia providência ao Encarregado, uma vez que lavradores civilizados, em reincidência, fizeram roças nas proximidades da então existente aldeia Uchoa. O atual chefe desse posto indígena informou que, na época do estabelecimento dos limites da reserva indígena que administra, foram encontradas roças que adentravam a linha divisória. Presentemente, porém, afirmou que não há mais problemas de invasões.

No que diz respeito à área do posto indígena Bacurizinho, encontramos a cópia de um telegrama datado de 21 de junho de 1954, encaminhado pelo Encarregado do então Serviço de Proteção aos Índios em Grajaú, à direção desse órgão. Tratava-se de denunciar uma fazendeira que havia contratado engenheiro para demarcar suas terras, dentro das quais encontravam-se as aldeias Bacurizinho, Bananal, Olho d'Água, Pedra e Sobralzinho<sup>10</sup>. Em 4 de dezembro de 1973, o atual Encarregado deu conhecimento ao Delegado da 6ª Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio, em São Luiz, que o proprietário da Fazenda Santa Maria, ao efetuar a demarcação, invadiu 1.500 metros além dos "picos" colocados pelo Serviço de Proteção aos Índios em 1959, os quais assinalavam a divisa da área indígena. Os índios, nessa ocasião, ficaram revoltados com isso e levaram o invasor e seus empregados à presença do Encarregado e, depois de serenados os ânimos, disseram que da próxima vez resolveriam a questão à sua maneira. Em 6 de junho de 1975, esse funcionário voltou a oficialar ao seu superior hierárquico. Comunicava que o mesmo fazendeiro insistia em demarcar sua fazenda com a anexação de uma aldeia e de um centro de lavoura. Também desta vez os índios ofereceram resistência. A situação é tensa, atualmente são três os fazendeiros que pretendem que suas fazendas atinjam parte da terra indígena.



As terras da reserva Bacurizinho ocasionalmente, são invadidas por caçadores “civilizados”. Da última vez, em setembro de 1977, ao serem surpreendidos pelos moradores da aldeia Ipú, retiraram-se imediata e pacificamente.

A invasão das terras dos Tenetehara-Guajajara não é característica da atualidade. Estes indígenas sempre reagiram, enfrentando decididamente os invasores, mas nem sempre obtendo êxito. Referindo-se ao início da década de 1940, Wagley e Galvão assim se expressaram: “(...) no Médio Pindaré e Alto Grajaú, os atritos entre brasileiros e Tenetehara, devido à questão de invasão de terras têm sido freqüentes. Mesmo em Colônia Pimentel, não raro, grupos de brasileiros, em desafio à autoridade do Encarregado, penetram em território Tenetehara”<sup>11</sup>.

## CONCLUSÃO

Ao lado de mudanças culturais no sentido da sociedade dominante, percebe-se também uma tendência ao reavivamento dos padrões tradicionais da cultura indígena. Não só através da manutenção da língua<sup>12</sup>, mas também do xamanismo e da “festa do moqueado” (ritual de iniciação das jovens). Mas, um dos aspectos que mais evidencia a solidariedade tribal é a defesa de suas terras frente aos invasores e a consciência de que elas são fundamentais para sua sobrevivência como grupo.

Wagley e Galvão concluíram sua monografia, em língua inglesa, afirmando que dentro do tempo de duração de uma geração ou pouco mais, o processo de mudança da cultura, da indígena para a cabocla regional, estaria completado. Porém, na edição em português, reconheceram que foi prematura a afirmativa. De fato, a experiência etnológica nos tem mostrado que outros grupos tribais que enfrentaram situações de contato interétnico semelhante, continuam mantendo os aspectos fundamentais de seu sistema organizatório e sua identidade étnica, apesar de sua incorporação parcial nas subculturas regionais com que convivem.

No caso específico dos Tenetehara-Guajajara, decorridos mais de trinta anos da pesquisa de Wagley e Galvão, com exceção da assimilação ocorrida em casos individuais, como grupo eles mantêm seus padrões culturais básicos, mesmo sem abdicar do uso de bens manufaturados a que já se acostumaram. Um fato que ilustra a relação dialética entre o conservantismo e a mudança cultural é o ritual xamanístico. Assim, enquanto o espírito do *Kaipora* masca e fuma maconha, o espírito do *Karaiú* (civilizado) bebe cachaça.

## NOTAS

1) Empregamos os termos “civilizados”, “brancos”, “brasileiros” e “regionais” com o mesmo sentido, isto é, não-índios e pertencentes à sociedade envolvente.

Cf. Wagley, Charles e Galvão, Eduardo — *Os Índios Tenetehara (Uma Cultura em Transição)*. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1955.

3) Cf. Wagley e Galvão, *op. cit.*, p. 22.



4) Bendor-Samuel, David — “Levantamento da Situação dos Guajajara” (Relatório datilografado existente na Funai, em Brasília).

5) Cf. *op. cit.*

6) A estação seca ou “verão” se estende de julho a novembro e a estação chuvosa ou “inverno” vai de dezembro a junho.

7) Os municípios em que estão situadas as reservas indígenas aqui mencionadas, têm suas economias baseadas, predominantemente, na agricultura e na pecuária e, secundariamente, em indústrias ligadas aos setores agrícola e extrativista vegetal. Bom Jardim possuía, em 1970, uma população de 24.991 habitantes; Barra do Corda 57.058 habitantes e Grajaú 33.130 habitantes (dados fornecidos pelo I.B.G.E. de São Luiz).

8) Há indivíduos que melhor entendem o sistema de trocas comerciais dos civilizados, manipulando o sistema indígena em seu próprio proveito.

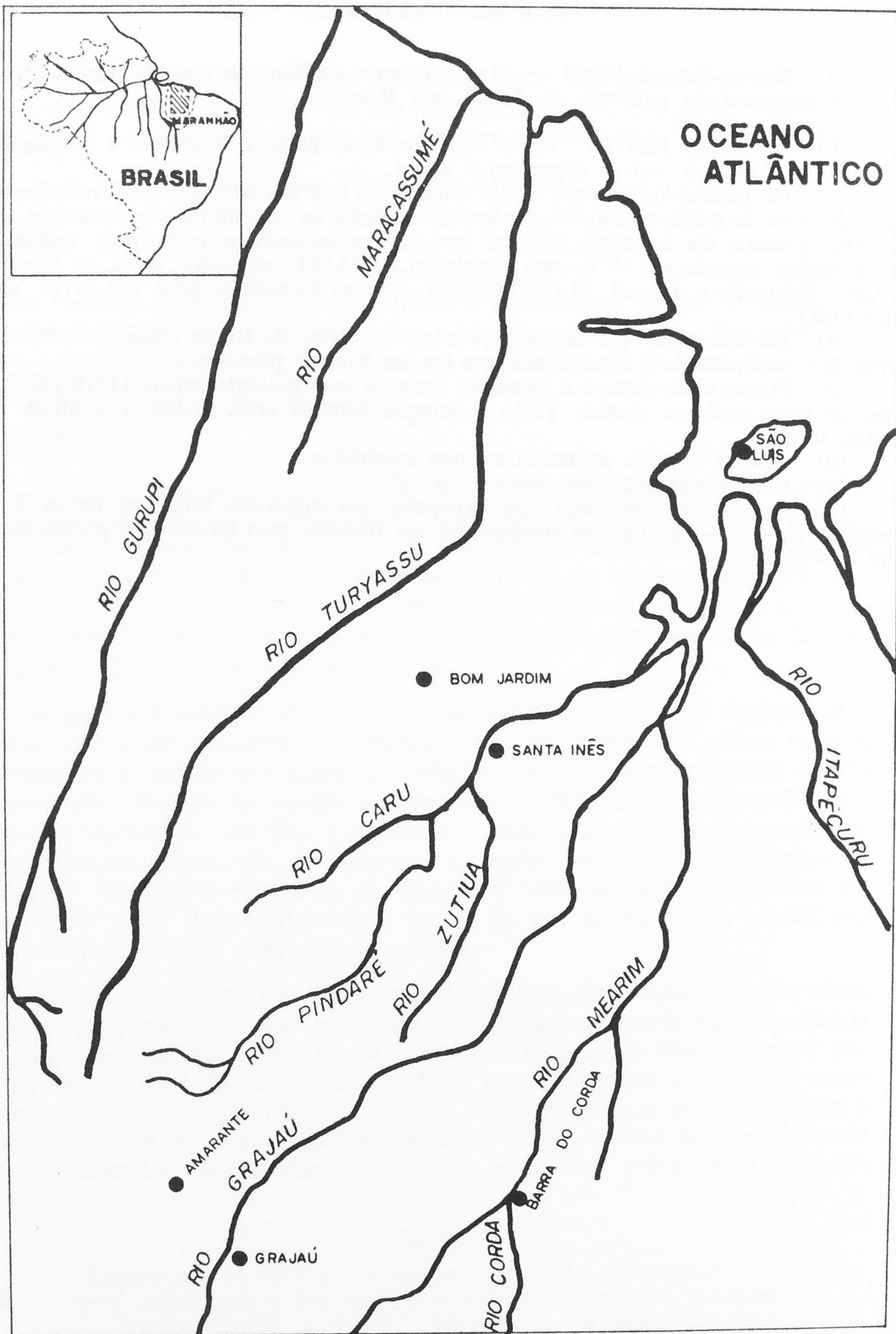
9) Fomos informados e a imprensa noticiou com bastante ênfase (1976-1977), que no posto indígena Angico Torto a situação litigiosa entre índios e brancos é muito tensa.

10) Apenas as duas primeiras existem atualmente.

11) Cf. Wagley e Galvão, *op. cit.*, p. 27.

12) As escolas atualmente são lecionadas por monitores bilingues, índios Tenetehara-Guajajara que fizeram treinamento em Brasília, para tornarem-se professores em suas aldeias.





Localização geográfica dos Tenehara





Localização dos Tenetehara em relação a outros grupos tribais







## NOTAS SOBRE A PRODUÇÃO DE CERÂMICA CHIMU

*Vera Penteado Coelho*

(Museu Paulista, Universidade de São Paulo)

Ao iniciar nosso trabalho como arqueóloga na Universidade de São Paulo, uma das tarefas que tínhamos a realizar era o estudo e classificação de coleções de objetos do Peru pré-hispânico. O fato de estas coleções serem relativamente pequenas foi muito propício para nosso trabalho, pois assim pudemos fazer descrições quase artesanais de cada peça, bem como refletir sobre cada uma delas considerada individualmente. Tal possibilidade não se apresentaria se tivéssemos a nosso cargo uma coleção maior, pois então haveria problemas de classificação e tipologia mais urgentes a serem tratados.

É possível que um trabalho como o nosso possa chocar alguns colegas que perguntarão o porquê de se dedicar tempo, atenção e dinheiro a peças que não vieram de escavações sistemáticas.

A arqueologia moderna se propõe coletar dados com a maior riqueza possível de referências contextuais e com o maior refinamento metodológico de que se for capaz. E quando se fazem trabalhos de gabinete, a ênfase é colocada na tipologia e na estatística.

Estudos sobre conjuntos de peças ou peças isoladas são raros.

Mas seriam eles necessários?

A nosso ver, sim.

Na pesquisa de campo, reconstrói-se parte da história de um grupo a partir de evidências materiais, da mesma maneira que um detetive, baseando-se em pequenos sinais, é capaz de desvendar um caso muito intrincado.

Na pesquisa de gabinete, usando o mesmo tipo de raciocínio, poderíamos chegar também a alguns resultados. A tarefa é necessária, pois grande quantidade de coleções aguarda nos depósitos dos museus a sua vez de dizer algo sobre as culturas que representam.

Havia nas coleções que estudamos um desafio ao qual não nos quisemos furtar: o de tentar decifrar uma pequena parte da mensagem que se poderia captar de alguns de seus objetos.



Logo à primeira vista, pudemos fazer uma observação muito pouco ortodoxa: tínhamos diante dos olhos peças muito bem realizadas do ponto de vista artístico, ao passo que outras, por sua feiúra e descuido no acabamento, parece que estavam a desmerecer a boa fama que gozava a habilidade artística dos antigos peruanos.

“Bem acabado” e “mal acabado”, “feiúra” e “beleza” devem ser, é claro, tomados como critérios muito relativos. Se compararmos a mais bela vasilha Mochica com uma estatueta da dinastia T'ang, esta última sairá ganhando. Mas se compararmos uma panela utilitária Kaingáng com a mais feia peça Chimu da coleção Uhle, ainda é esta última que ficará com todas as glórias.

Para evitar que os nossos pontos de vista sejam confundidos com os de um antiquário, julgamos necessário esclarecer um pouco melhor o que estamos entendendo aqui por uma “boa peça”, ou seja, uma peça bem acabada, e o que entendemos por uma peça mal acabada. Estes termos só podem ser compreendidos se compararmos conjuntos de peças dentro do contexto que estamos estudando.

Em primeiro lugar podemos comparar a produção de cerâmica Chimu com sua antecedente Mochica. É fácil notar que a tradição de Chimu retomou muitos aspectos de Mochica: a preferência pelo escultórico, o repúdio às cores vibrantes da costa sul do Peru, o uso da alça em forma de estribo, e, principalmente, a preferência por um certo repertório de temas, são algumas das características que podemos encontrar na cerâmica de ambas as culturas.

Mas se compararmos conjuntos de peças Mochica e Chimu vamos notar grandes diferenças. Em ambas foi usado o molde como recurso para uma produção mais rápida. Mas em Mochica, as “cicatrices” ou seja, as marcas que o molde deixou na peça, foram habilmente disfarçadas pelo ceramista. Em alguns casos é possível notá-las através de um exame muito cuidadoso e em outros, elas não são perceptíveis para o observador menos avisado, pois foram tapadas e disfarçadas posteriormente de maneira bastante cuidadosa.

No caso da cerâmica Mochica, só puderam ser definidas com mais clareza as etapas do processo de fabricação e a qualidade do acabamento por meio do exame de peças quebradas e do exame radiográfico.

Em seu trabalho sobre a cerâmica Mochica, Christopher Donnan definiu e ilustrou as etapas de fabricação de vasos com alça em forma de estribo. (Donnan, 1965, p. 115-134.)

A vasilha é construída em 5 etapas, a saber:

- 1 — corpo globular feito em molde bivalvo;
- 2 — terminação do corpo pelo processo do “coiling”;



- 3 — construção da parte inferior da alça;
- 4 — construção da parte superior da alça;
- 5 — união da alça ao corpo da vasilha.

A junção das diferentes partes é feita acrescentando-se um reforço de argila, e alisando-se o exterior para evitar as marcas.

Adrian Digby, para estudar melhor o processo de fabricação de cerâmica no antigo Peru, usou o artifício de mandar radiografar algumas peças depois de enchê-las com mercúrio. (Digby, 1947, pp. 604-8). Como explica nesse trabalho,

"The opportunities for variations in the technique of attachment of the narrow spouts and structural addenda to a vessel are obvious, but the difficulty of examining them is considerable. A lot may be done by studying sherds and broken vessels, but complete vessels, especially if they are of artistic merit, are taboo to the destructive activities of the true scientist." Digby, *op. cit.*, p. 606.)

Radiografando as vasilhas, é possível ver claramente a maneira como as diferentes partes foram unidas entre si, estabelecendo entre elas uma hierarquia de qualidade, conforme as marcas das junções foram ou não disfarçadas, e conforme a alça revele ou não uma simetria entre as partes e um equilíbrio em relação ao corpo da vasilha.

Na maioria das peças Chimu, estes recursos técnicos não seriam necessários, pois nela houve muito pouca preocupação do ceramista em disfarçar as marcas deixadas pelo molde e as uniões entre as partes da alça. Em Mochica, ao contrário, a maioria das peças mostra um acabamento mais cuidado e elegante.

A cerâmica da costa norte do Peru é essencialmente plástica, sem, com isso, tornar-se independente da forma das vasilhas, e sem, portanto, poder ser denominada com propriedade de "escultural". As soluções para conciliar o tema escultórico com a forma da vasilha são mais ou menos felizes.

Aí podemos encontrar um segundo aspecto para definir o que estamos entendendo por peças bem ou mal acabadas. Em uma peça de cerâmica Mochica há um espaço para a representação plástica de um tema, ao qual se justapõe a alça da vasilha, que adquire com maior frequência a forma de um estribo. As duas partes da vasilha não guardam entre si uma inter-relação, não havendo interferência de uma sobre a outra.

Já em Chimu a conciliação dessas partes nem sempre é feliz: na maioria das vezes a representação plástica é alterada ou sacrificada para poder se conciliar com a forma da vasilha ou com a alça.



Um outro ponto para se definir a boa ou má qualidade das peças de cerâmica na costa norte do Peru é o que se refere à maneira de se modelar a representação figurada.

Alguns temas que aparecem em Mochica são mais tarde retomados por Chimu; daí a comparação entre duas maneiras de representar o mundo real poder ser feita de maneira mais objetiva.

Mochica revela maior cuidado nos detalhes da figura. Ao representar, por exemplo, um personagem antropomorfo, o ceramista não omite nenhuma parte do seu corpo ou sua indumentária. À parte escultórica é acrescentado um acabamento pictórico para dar maior ênfase a detalhes, como os traços faciais, adornos e indumentária.

A cerâmica Chimu não só omite o acabamento pictórico, como reduz a figura a suas partes essenciais, omitindo, por exemplo, a representação dos membros ou simplificando em excesso a parte escultórica, a ponto de torná-la padronizada: uma mesma convenção pode servir para representar patas de aves, de lhamas ou pernas humanas.

Em outras palavras, é possível sentir mais claramente em Chimu as concessões que os artistas fizeram para conseguir maior produção de peças.

As palavras de Michael West sobre a cerâmica Chimu poderiam muito bem ser aplicadas a uma indústria mais moderna:

"The ceramic industry had been transformed into an assembly line production under the aegis of the Chimu specialists and pottery no longer reflected the skillful execution that was so characteristic of the earlier Moche period.

Although a high level of technical accomplishment had been reached by the Chimu, craftsmanship tended to become standardized and creativity and originality declined; the emphasis was on quantity rather than on quality". (West, 1967, p. 167).

"Chimu ceramics, probably more than any other craft product, are the best indices of the methods and techniques of mass production employed by the society technicians." (West, 1967, p. 172).

De acordo com os critérios de qualidade assim definidos, podemos comparar várias peças Chimu entre si, distinguindo entre elas o grupo das bem feitas do grupo das mal feitas. Sempre que necessário, iremos nos reportar a Mochica como ponto de referência para a qualidade. A comparação não é arbitrária, visto que Chimu retoma em muitos pontos uma tradição cerâmica que teve seu apogeu com Mochica.

Para especificar melhor estes conceitos, escolhemos das coleções dois grupos de peças Chimu que pudessem ilustrar de maneira clara nosso ponto de vista.



Do primeiro grupo constam duas peças que se podem considerar bem acabadas (v. pranchas 1 e 2). Nestas peças a cerâmica acusa grande influência da metalurgia.

No caso da prancha 1 isto se traduz pela forma do bojo com ângulo na parte equatorial, a alça de secção quadrangular, as figuras zoomorfas em relevo e a figurinha aplicada na parte superior da alça. Fica bem clara uma preferência pelo contorno retilíneo, próprio da metalurgia, em detrimento das curvas mais suaves e da flexibilidade de linhas próprias da argila.

O bojo da vasilha é dividido em duas partes por uma linha equatorial muito acentuada, formando dois hemisférios cuja união é obtida mediante um ângulo de arestas vivas. O movimento da alça e, em especial a escolha da forma quadrangular para a secção inferior, revelam o mesmo repúdio à maleabilidade do barro.

Na prancha 2 o tratamento da superfície e o colorido é que lembram de maneira mais clara o modelo em metal, embora a forma da alça e a figura zoomorfa aplicada também indiquem claramente sua fonte de inspiração.

Em nenhuma delas a imitação desmerece a qualidade artística da peça. Trata-se de cópias deliberadas; o artesão deve ter gasto grandes esforços para conseguir a semelhança com o modelo em metal, já que tanto a forma como a cor não são próprias da cerâmica. O cuidado empregado para conseguir esta imitação atesta um quê de virtuosismo na cerâmica Chimu.

Em ambos os casos podemos considerar que estamos diante de peças muito bem feitas por dois motivos.

Em primeiro lugar, a intenção de imitar a metalurgia foi bem sucedida, e em segundo lugar, para consegui-la foi necessário desenvolver uma técnica altamente sofisticada, pois há considerável dificuldade em se transpor para a argila a rigidez das formas do metal, bem como sua coloração característica.

Além disso, o aparecimento de formas alógenas em Chimu representa uma inovação considerável entre os temas da cerâmica peruana. E se freqüentemente observamos que Chimu copia o repertório de temas Mochica com tendência a simplificá-los ou abreviá-los, temos aqui um fato que testemunha em favor da força criadora e da capacidade técnica de Chimu.

Os artistas que executaram as peças descritas acima procuraram realizar dois tipos de proezas artesanais: no primeiro caso, imprimindo à argila uma rigidez própria do metal, agindo contra a maleabilidade caracterís-



tica do material que tinham em mãos e, no segundo caso, obtendo sobre a argila uma coloração que não é a sua própria. Não só tais problemas foram solucionados, mas obtiveram-se também resultados elegantes e bonitos.

Na prancha 3 vemos um vaso com alça lateral, representando um personagem antropomorfo que segura uma criança; a alça tem uma pequena figura ornitomorfa, e o gargalo situa-se sobre a cabeça da figura principal. As figuras antropomorfas receberam um tratamento bastante descuidado. Para representar o personagem principal o artista viu-se diante do problema de conciliar a vasilha com o corpo do personagem. Não se pode dizer que a solução tenha sido encontrada, pois ela foi vislumbrada apenas de maneira parcial. De fato, a figura antropomorfa é apenas sugerida pela representação da cabeça e dos braços; o tronco tem volume, movimento e dimensões artificiais e o restante do corpo (pernas e pés) não foi representado.

Ao mesmo tempo que certas partes do corpo são excessivamente simplificadas, podemos notar um excesso de detalhes na representação de ornamentos: colar, tembetá e braceletes. Os traços faciais também são claramente especificados, embora o acabamento não seja cuidadoso: podem-se ver claramente as marcas deixadas pela espátula no nariz e na testa.

As proporções entre as diferentes partes do corpo não são exatas para nenhum dos personagens antropomorfos. No caso da figura principal a cabeça tem aproximadamente a mesma dimensão que o tronco e no caso da figura menor a cabeça ocupa aproximadamente o mesmo espaço que o tronco e as pernas reunidos. O personagem principal apresenta uma desproporção muito grande entre braços e antebraços. A figura menor tem as duas pernas e os dois pés voltados para a direita; os dedos dos pés são representados por meio de linhas incisadas em número de quatro para o lado direito e duas para o lado esquerdo.

Provavelmente estamos aqui muito mais diante de um fenômeno de simplificação deliberada das figuras, feita para obter maior rapidez na produção, que diante de uma deformação dos personagens com vias a satisfazer critérios de gosto artístico mais sofisticado.

Em cerâmica Mochica há representações do mesmo tema (Coleção Uhle do Museu Paulista 36 —RGA 3565 — nº 36), sem que as figuras mostrem a mesma negligência com os detalhes.

As exigências de produção deveriam ter sido em Chimú bastante fortes já que não houve preocupações de dar a cada uma das peças um acabamento diferente, a fim de melhor poder individualizá-las.

Os dois personagens antropomorfos representados na prancha 4 não guardam, provavelmente, grande semelhança com seus modelos reais.



As figuras são, nesse caso, bastante simplificadas; a cabeça e o tronco têm, aproximadamente, as mesmas dimensões. Nenhum dos personagens tem o braço direito. Os braços esquerdos de ambos são representados por meio de linhas curvas sem a articulação correspondente ao cotovelo. A articulação entre mão e antebraço não existe, sendo que as mãos têm apenas 4 dedos representados por meio de incisões. As pernas são indicadas por meio de linhas curvas aplicadas sobre a vasilha, havendo enorme contraste entre pernas e pés.

Aqui podemos perceber que o ceramista se viu diante de dois problemas técnicos que foram resolvidos apenas parcialmente.

O primeiro foi o de representar figuras antropomorfas em pleno relevo, de corpo inteiro e em tamanho pequeno. Não calculou bem suas possibilidades de ocupação de espaço, pois, ao representar a cabeça em tamanho maior do que lhe era possível, ao chegar à representação do corpo e dos membros, viu-se reduzido a um mínimo, optando então por reduzir a altura do tronco, suprimir um braço, diminuir a extensão e o volume da perna.

O segundo problema era o de conseguir equilíbrio para a parte superior das figuras, que, devido à flexibilidade da argila, dificilmente se podem manter sem apoio na posição vertical. Foram encontradas duas soluções diferentes para cada um dos personagens: o da direita aparece apoiado na proa do barquinho e o da esquerda é sustentado por uma alça que lhe chega quase que à altura dos olhos. Esta alça interfere na figura, comprometendo a curva da parte posterior da cabeça e unindo-se mal a ela. Trata-se de uma solução que, embora eficiente do ponto de vista técnico, não foi feliz no tocante ao resultado estético.

A lhama cuja cabeça está representada na prancha 5 não é propriamente um belo exemplar de sua espécie. Tem apenas uma fileira de dentes representados por meio de incisões. O nariz contrasta com o restante do focinho pela cor (preto mais carregado que o restante da superfície) e pela forma, já que mais se assemelha a um nariz humano. É possível pensar que esta parte foi acrescentada ao focinho já pronto e terminada à espátula por um artesão diferente daquele que fabricou o restante da peça. As marcas deixadas pelo molde são muito nítidas, especialmente na parte mediana do focinho e na secção longitudinal da base.

As semelhanças com o modelo real não foram guardadas em aspectos como a forma dos olhos e das orelhas; a reprodução do movimento do animal também foi sacrificada em atenção a exigências técnicas. Quem já teve oportunidade de observar uma lhama, sentiu-se logo atraído pela graça de movimentos do animal, que se manifesta sobretudo no andar e no porte altaneiro. Esta última impressão é causada em especial pela inclinação do



pescoço e pelo ângulo que este forma em relação à cabeça. Ora, na prancha 5 vemos que esta característica não foi representada na cerâmica: por necessidade de adaptar a base da vasilha (que faz também o papel de pescoço do animal) à superfície na qual se apoia, sua inclinação foi reduzida ao mínimo, subtraindo assim a graça que podemos encontrar em seu modelo real.

O artesão que executou a peça que mostramos na prancha 6 representou a figura de um cachorro sem poder conciliá-la totalmente com a forma da vasilha. O corpo do animal coincide com o bojo da vasilha, ou melhor, sobre o bojo foram representadas suas patas, costelas e coluna vertebral. A curvatura correspondente à parte inferior do corpo foi omitida por necessidades impostas pela forma da vasilha. Assim, na parte correspondente à porção inferior do dorso, temos uma saliência em lugar da ligeira reentrância que seria de se esperar em uma representação mais naturalista. Daí resulta uma posição pouco natural. A proporção entre corpo e cabeça não é a real; as patas, as costelas e a coluna, se foram estilizadas intencionalmente, tiveram um resultado final pouco compensatório do ponto de vista estético: as patas têm volume e curvatura pouco naturais e a coluna mostra um tipo de protuberância exagerado.

A alça em forma de estribo serve de ponte entre a cabeça e o corpo; embora sirva a propósitos exclusivamente técnicos, e seja indispensável ao equilíbrio da peça, revela seus fins de maneira demasiado óbvia para que possa ser considerada elegante.

O pássaro da prancha 7 teve sua figura bastante estilizada e aqui, mais uma vez, notamos que as proporções das partes do seu corpo não têm nada a ver com a realidade. Suas asas são pequenas e estreitas demais, a largura das patas e o diâmetro dos olhos não mostram diferenças consideráveis de dimensões. A forma e posição das patas não guarda nenhuma semelhança com as de pássaros existentes na natureza. O pescoço é composto de duas partes que se unem quase em ângulo reto, o que rouba à figura toda noção de movimento, além de dar a ela uma atitude pouco natural.

A superfície não apresenta um tratamento cuidadoso, e as marcas deixadas pelo molde nas duas extremidades da figura não foram disfarçadas.

O animal que vemos na prancha 8 não é caracterizado de maneira suficientemente clara para poder ser identificado. Podemos pensar em um felino ou um cachorro, sem, todavia, chegar a uma precisão maior. A conciliação entre a vasilha e a figura não é feita de maneira totalmente satisfatória. Acrescente-se a isso o fato de que aqui o artesão limitou a figura ao campo decorativo pontilhado situado na porção superior da vasilha. Esta redução do campo figurativo, aliada a certas peculiaridades da



representação zoomorfa, contribui para o efeito final medíocre que a peça nos causa. A cabeça é modelada, sobressaindo-se do corpo, que se confunde com o bojo ovalado da vasilha. As patas dianteiras, excessivamente curvas e finas, ligam-se diretamente ao pescoço e configuram-se como ângulos retos. As patas traseiras representadas segundo a mesma convenção, diferenciam-se das dianteiras pela posição invertida: em um caso o vértice é posto na parte superior e em outro, na parte inferior do campo decorativo.

A marcas de molde, como em casos anteriores, não foram eliminadas; situam-se, respectivamente, sob a cabeça e sob a alça posterior.

Em resumo, podemos dizer que entre as peças mal acabadas que descrevemos existem certos denominadores comuns. O principal deles é a falta de cuidado nos detalhes, que reflete a produção em série.

A importância dessa produção “classe B” não é pequena e já foi observada dentro de outros contextos:

“Any examination of the specimens that museum curators do *not* exhibit will convince anyone that our own times and culture have no monopoly on bad artists and poor craftsmanship.” (Muller, 1973, p. 41).

A frase de Muller contém uma crítica, embora muito velada e discreta, às pessoas que trabalham em museus. De fato, na organização de exposições ou nas publicações de catálogos ou de outros estudos são sempre escolhidas as peças mais bonitas e mais bem feitas do ponto de vista artesanal. Ora, para se realizar um estudo da produção artística de determinada cultura, devemos procurar ter uma visão de conjunto; se nos concentrarmos nas obras primas não obteremos mais que uma idéia falsa e distorcida da realidade que nos propomos tratar.

Podemos notar que é na cultura Chimu que se concentra o maior número de cerâmicas “classe B”.

Como enquadrar este fenômeno em um contexto mais amplo? Em primeiro lugar, pensando que essa produção é típica de uma cultura urbana.

Embora não tenham sido reunidos em um trabalho sistemático, há suficientes dados sobre a existência de diversas classes sociais em Chimu.

Rowe refere-se à lenda reproduzida em Cabello de Balboa segundo a qual as pessoas de classes sociais diferentes teriam tido diferentes origens míticas:

(...) “evidentemente las diferencias entre las clases sociales eran grandes inmutables en la costa norte porque la leyenda de la creación contada en Pacasmayo habla de dos estrellas que dieron lugar a los reyes y nobles, y dos astros al común del pueblo.” (Rowe, 1970, p. 342).



O alto nível técnico alcançado na metalurgia, na tecelagem e na arquitetura permite também fazer inferências sobre a existência de classes sociais: obras muito bem acabadas pressupõem a existência de artesãos especializados trabalhando em "ateliers" dedicados à produção exclusiva de um tipo de artesanato.

O estudo das habitações de Chan-chan também acrescenta dados sobre a hierarquia social Chimu. Michael West menciona pelo menos dois tipos de casas nesta cidade, de acordo com o espaço maior ou menor que elas ocupam, concluindo que há um tipo popular, ocupando terreno relativamente pequeno, e um tipo de "elite" ocupando território bastante maior.

Não é absurdo pensar que esta se compunha de indivíduos com poderes aquisitivos diferentes, embora todos representassem potenciais consumidores de cerâmica. Assim sendo, a cerâmica é fabricada para atender a um mercado de consumo que não é homogêneo, levando-nos a pensar que sua qualidade não pode ser uniforme.

Por outro lado, uma boa parte da fabricação de cerâmica se destinava a servir como oferta funerária, e é lícito supor que houvesse entre os Chimu enterros de classe A e B, com peças de acabamento mais ou menos refinado, dependendo da capacidade aquisitiva do consumidor.

A demanda de cerâmica deve ter sido grande na época. As provas disso estão na intensificação do uso do molde e na padronização de determinadas partes da figura (vimos, por exemplo, que nas figuras antropomorfas e zoomorfas o mesmo tipo de linha serve para representar as pernas). A grande demanda ligada à produção em série ocasiona uma queda na qualidade artística dos objetos.

O uso do molde para dar a forma das peças e dos diversos tipos de carimbos para decorá-las faz com que as vasilhas sejam produzidas rapidamente e em muito maior quantidade. E se as exigências quanto ao acabamento são menos severas, podemos pensar que um mercado consumidor de proporções consideráveis podia ser abastecido pelos Chimu.

De fato, Rowe menciona exportação de cerâmica Chimu para lugares relativamente distantes como Ica e Cajamarca. Devemos ter em mente que essa exportação se torna possível graças a certos instrumentos que facilitam a fabricação das peças, e graças também à ausência de cuidados excessivos no acabamento de cada uma.

É possível que a semelhança entre certos aspectos da produção de cerâmica Chimu e a produção de bens de consumo de nossa própria sociedade tenha ocasionado um certo desinteresse dos arqueólogos pelo estudo daquela cultura peruana. De fato, não é agradável encontrar em uma pesquisa arqueológica um aspecto tão pouco fascinante da cultura ocidental como a produção de objetos mal acabados em grandes quantidades.



Apesar dessas características e da feiúra desses objetos, eles poderiam exercer sobre nós uma grande atração, visto que refletem de maneira muito clara o contexto econômico e social dentro do qual foram concebidos.

A ausência de beleza e de acabamento aprimorado, sendo um traço tão típico de Chimu, permitindo inferências tão interessantes sobre sua indústria é, por isso mesmo, responsável por um grande poder de atração ao qual poucos arqueólogos responderam (a bibliografia sobre Chimu é relativamente pequena).

Rowe tem razão quando afirma que:

“El material Chimu tardío es muy abundante, tanto en el Peru como en los museos de otras partes del mundo, y resulta un verdadero impacto el descubrir, examinando la bibliografía arqueológica, que a excepción de estudios superficiales de cerámica, no se ha hecho nada. No hay que buscar lejos las razones: las atracciones hacia el gran arte de los períodos anteriores; la fascinación de contemplar algo verdaderamente antiguo, y la preocupación de la mayoría de los peruanistas con colecciones de cerámica son las principales razones.

El estudio de material tan abundante y accesible parece un problema tan obvio e importante que yo pienso más bien que la mayoría de mis colegas han asumido tacitamente que alguien debe haberlo hecho ya, y que realmente sabemos todo acerca del Chimu tardío. La costa norte está cubierta de ciudades semejantes a Chan Chan (Climor), como la ciudad de la Barranca, en Pacasmayo, con templos, casas, canales de irrigación y cementerios, muchos de ellos del período Chimu Tardío y algunos más tempranos. Fuera de unas pocas tumbas excavadas por Bennett y algunos planos levantados por Squier, Bandelier y Kroeber todo se halla sin estudiar”. (Rowe, 1970, p. 347).

Os dados que apresentamos aqui são fruto da observação de um pequeno conjunto de objetos, mas cremos que nossas afirmações podem ser aplicadas, *mutatis mutandis*, a outras coleções de cerâmica Chimu.

Com isto pensamos em primeiro lugar valorizar o trabalho de gabinete, que, a nosso ver, pode produzir certas conclusões válidas para a arqueologia e, em segundo lugar, tirar do esquecimento peças necessárias para a boa compreensão de certos aspectos culturais de povos antigos.

Se com isto pudermos desmitificar um pouco a visão da arqueologia como o estudo das “obras primas” e dar uma idéia do valor que os objetos feios têm para o conhecimento do passado, nossos objetivos terão sido alcançados.



## BIBLIOGRAFIA

- DIGBY, Adrian. Radiographic examination of Peruvian pottery techniques. Actes du XXVIIIe. Congrès International des Américanistes, pp. 604-608. Paris, 1947.
- DONNAN, Christopher: Moche ceramic technology. *Nawpa Pacha*, 3, pp. 115-134. Berkeley, 1965.
- KROEBER, Alfred Louis e MUELLE, Jorge Clemente: Cerámica paleteada de Lambayeque. *Revista del Museo Nacional*, t. XI, nº 1, pp-24. Lima, 1942.
- MUELLE, Jorge Clemente: Acerca del estilo Chimu medio. *Revista del Museo Nacional*, t. XXVIII, pp. 182-197. Lima, 1954.
- MULLER, John: Structural studies of art styles. IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Chicago, 1973.
- ROWE, John Howland: El reino de Chimor in Rogger Ravines, editor, "Cien años de arqueología en el Peru". pp. 321-355. Lima, 1970.
- WEST, Michael: Chanchan, an ancient urban metropolis: results of a settlement pattern study. University of California, Los Angeles. PH. D., 1967, Anthropology. Cópia xerox de University Microfilms, Ann Arbor, Michigan.





Prancha 1 — Vaso com alça em forma de estribo, corpo carenado, motivos zoomorfos (caranguejos e macacos) na parte superior.

Museu Paulista da USP 98 — RGA 3634 — nº 103 — Fotografia: Antonio Macedo





Prancha 2 — Vaso com alça em forma de estribo, corpo globular, parte externa da superfície imitando o acabamento do metal.

Museu Paulista da USP 100 — RGA 3643 — nº 112 — Fotografia: Antonio Macedo





Prancha 3 — Vaso com figuras antropomorfas representadas de maneira simplificada.  
Museu de Arqueologia e Etnologia da USP — Fotografia: Yolanda Andreatta





Prancha 4 — Vaso com figuras antropomorfas representadas de maneira bastante simplificada.

Museu de Arqueologia e Etnologia da USP — Fotografia: Yolanda Andreatta





Prancha 5 — Vaso com representação zoomorfa (abeça de lhama).  
Museu de Arqueologia e Etnologia da USP — Fotografia: Yolanda Andreatta





Prancha 6 — Vaso com alça em forma de estribo, representação zoomorfa.  
Museu Paulista da USP 90 — RGA 3628 — nº 97 — Fotografia: Antonio Macedo





Prancha 7 — Vaso de corpo globular, figura ornitomorfa  
Museu Paulista da USP 93 — RGA 3632 — nº 101 — Fotografia: Antonio Macedo





Prancha 8 — Vaso de corpo ovoide, figura zoomorfa.  
Museu Paulista da USP 91 — RGA 3629 — nº 98 — Fotografia: Antonio Macedo



## EDUCAÇÃO TRADICIONAL E ENSINO DA MÚSICA E DANÇA EM SOCIEDADES TRADICIONAIS AFRICANAS

*Gerhard Kubik*  
(Universidade de Viena)

Há poucos anos atrás uma preleção sobre este assunto não teria sido uma tarefa fácil na África, pois muita gente não sabia que tal coisa existia. Educação tradicional na África negra figura entre aqueles aspectos da vida cultural que eram os mais suprimidos por parte de instituições colonialistas. Só recentemente sente-se um renascimento do interesse em sistemas educacionais tradicionais na África, e isto se reflete num certo número de publicações que têm aparecido (Bibl. 1-5).

Educação de música e dança não existe em isolamento abstrato, mas é sempre parte de um sistema com significação social mais larga. Na Europa, o aprendizado de instrumentos musicais (com todas as técnicas rigorosas de controle de respiração e de dedos, leitura de notações em pentagrama) também é uma expressão de um sistema cultural, no qual disciplina, eficiência e moldes associados de comportamento têm alto significado em valores sociais. De forma similar, na África, a educação de música e dança faz parte de um vasto conceito educacional dirigido à socialização de indivíduos, muito embora os *objetivos educacionais* possam ser inteiramente diferentes daqueles da Europa.

Há educação de música e dança formal e informal na África negra. Os principais processos da educação informal de música e dança são imitação e aprendizado por absorção lenta. Educação musical formal é caracterizada por uma diferenciação nítida entre o corpo de ensino (professor individual ou professores) e os aprendizes ou alunos, e pelo fato de que há reuniões regulares entre os dois. Educação musical formal pode ser organizada numa base pessoal, isto é, quando um mestre de música mostra as técnicas da sua música a vários aprendizes, que usualmente tocam no grupo dele. Pode ser institucionalizada como nas escolas de iniciação (Bibl. 5).

Escolas de música, no sentido de que música era ensinada tão somente como tal, não existiam na África tradicional. Na África não havia escolas de música, mas *escolas* nas quais música e dança desempenhavam um papel importante. Um exemplo é a escola de iniciação *mukanda* de Angola e da Zâmbia (Northwestern Province). Um outro exemplo é as escolas de iniciação *likumbi* dos rapazes Makonde de Moçambique e Tanzânia, e as es-



colas comparáveis *jando* dos Yao de Moçambique e Malawi. Ensino e aprendizagem nas escolas *mukan̄da*, *likumbi* e *jando* são baseados no canto como meio de comunicação, reforçado por dança e outros modos de ação. (Bibl. 6-9). O significado dos cantos didáticos nem sempre é inteiramente compreendido pelos iniciandos, porém ao assimilarem inconscientemente o conteúdo das canções, eles gradualmente se identificam com as novas modalidades de comportamento que se espera deles na sociedade.

Interesse etnomusicológico em escolas de iniciação tradicionais é compensador, porque permite descobrir os modos tradicionalmente aceitos de educação musical formal e informal que são muito efetivos na África Negra. Treinamento em música e dança tem um fundamento não-musical que dá vida e significação às formas musicais transmitidas.

A substância desta transmissão é basicamente uma *linguagem musical*. O que é aprendido não é tanto uma reprodução exata de obras famosas (como é o caso na educação musical ocidental) mas um conjunto de conceitos, técnicas e convenções de comportamento musical que capacitam o indivíduo a *recriar música*. Existe de certa forma uma margem mais larga para interpretação na prática musical africana do que há no ocidente. Isto não quer dizer que “obras” não sejam objeto do ensino da música. Os alunos realmente aprendem *somente* as “obras” (canções e peças instrumentais) e *não* “exercícios”. Porém as “obras” não são transmitidas como entidades rígidas. Existe uma margem para variação e a criação de variantes. Uma exceção são algumas tradições de música de corte (isto é, a música do reino de Buganda na África oriental), onde canções são aprendidas “nota-por-nota” e não é permitida muita variação.

No processo de ensino, fórmulas mnemônicas ou didáticas desempenham um papel importante. Elas podem ser silábicas, ou verbais, tal como “*mu chana cha Kapekula*” (nas campinas ribeirinhas de Kapekula), uma fórmula verbal do sueste de Angola para ensinar um certo ritmo de acompanhamento do lamelofone *likembe* (Bibl. 10).

No ensinamento de fórmulas de dança, símbolos silábicos similares são usados. Isto é um sistema de *notação oral* largamente usado na África Negra e há milhares destas sílabas de ensino ou fórmulas verbais nas várias línguas. Estas fórmulas representam o timbre e a estrutura rítmica das fórmulas musicais associadas com muita precisão. Algumas sílabas são de natureza ideofônica.

Existem tipos de música na África que parecem estar muito ocidentalizados, porém os métodos de ensino permanecem tradicionais. Os alunos também passam a ter *status* diferentes, isto é, principiam, bom dançarino, excelente dançarino. Nas tradições africanas de danças com máscaras



ou promoção de categoria individual em música e dança podem seguir fórmulas claramente definidas dentro de uma ordem hierárquica.

Algumas vezes o aprendizado de música é associado com magia. Alguns tocadores de harpa de Zande (na República Centro-africana e no Sudão) precisam primeiramente obter poderes através de uma ligação misteriosa com a perigosa *mami wata* (=mammy water, uma sereia). Há feitiços e simbolismos poderosos (Bibl. 11).

A qualidade de membro de um grupo musical é baseada em *status* musical, conhecimento e poder. Em muitos grupos musicais africanos os recém-chegados começam com as partes de orientação rítmica tocando matraca (segundo as sílabas *cha cha cha cha...*) ou um sino. Desta forma, um conceito muito importante no aprendizado da música africana é testado e reforçado: o senso de orientação na dimensão temporal, alguma coisa que o musicólogo norte-americano Richard A. Waterman chamou de “senso de metrônomo”. (*metronome sense*) (Bibl. 12-13).

Grande parte da música na África ocidental e central é organizada de acordo com as chamadas fórmulas de orientação rítmica (*timeline patterns*). Estas são as fórmulas curtas, rítmicas, geralmente de uma só nota, que são repetidas de modo constante na apresentação, com a finalidade de orientar os participantes e funcionar como uma espécie de guia orientador. Geralmente um sino ou uma garrafa, ou um atabaque de afinação muito aguda ou mesmo o batimento de palmas são os instrumentos das fórmulas de orientação rítmica. O sino toca uma fórmula rítmica invariável, mantendo um tempo constante através de toda a apresentação. O início da fórmula recorre a intervalos regulares, e a interrelação entre as partes constituintes é mantida do começo ao fim. Desta forma, o cantor ou tocador de atabaque do grupo pode encontrar sua orientação ou “ponto de apoio” (*bearings*) prestando atenção às batidas do sino.

Fórmulas de orientação rítmica na música africana geralmente têm uma estrutura interna irregular. Alguns autores chamam-nas de fórmulas “aditivas” em contraste com o princípio divisor de muitos ritmos ocidentais. Investigações esclareceram, no entanto, que os músicos africanos não concebem estas fórmulas como sendo “aditivas”. Na África ocidental e central é importante que o músico compreenda quando, isto é, em que pontos dentro do fluxo constante de uma série das menores unidades, ou *pulsões elementares*, ele realmente bate. As batidas podem ser explicadas em termos de distâncias variáveis entre as unidades de ação.

Duas fórmulas são de importância interétnica e interterritorial na África ocidental e central:



1) *A fórmula rítmica de doze pulsações*

Versão a: (12) [x . x . x x . x . x . x] (sete batidas)  
 Versão b: (12) [x . x . x . . x . x . .] (cinco batidas)

2) *A fórmula rítmica de dezesseis pulsações*

Versão a: (16) [x . x . x . x x . x . x . x x .] (nove batidas)  
 Versão b: (16) [x . x . x . x . . x . x . x . .] (sete batidas)

A estrutura interior de fórmulas de orientação rítmica, conforme concepção pelos próprios músicos, vem à luz por meio da análise de *sílabas mnemônicas* associadas com os mesmos. Sílabas mnemônicas ou didáticas são importantes nos processos de ensino da música africana. Elas podem ser reconhecidas como espécie de *notação oral*. Parece que existe uma relação firme e bastante standardizada entre sons falados, timbre e ação motora, válida através de vastas áreas da África ocidental e central. Um exemplo é uma fórmula mnemônica bem conhecida dos Yorubá da Nigéria:

[ kɔŋ    kɔŋ    kɔlɔ    kɔŋ    kɔlɔ ]

É empregado para representar a fórmula rítmica da África ocidental de sete batidas (doze pulsações). Músicos da Nigéria freqüentemente batem esta fórmula no menor atabaque do grupo *dùndún* denominado *kàràngó*.

A fórmula tradicional mnemônica conduz muito eficientemente as qualidades intrínsecas desta fórmula de orientação rítmica. Cada unidade silábica caracteriza um particular e distinto tipo de ação. Ela simboliza o timbre de cada nota, e indiretamente, a maneira de bater. As notas (ou batidas) representadas por kɔŋ têm um timbre “duro”. A estrutura composta pelos cinco kɔ (respectivamente kɔŋ) da fórmula mnemônica é mais ou menos como a espinha dorsal da fórmula, enquanto as batidas lɔ representam um timbre “macio” e podem até ser omitidas sem destruir a estrutura.

Ao observar-se a recorrência dos símbolos kɔ e lɔ dentro da fórmula total, sua estrutura bipartida torna-se óbvia. A fórmula consiste de duas seções internas, cada uma começando com um kɔ e terminando com lɔ. A função do som ŋ também é muito específica: ŋ é um som sem uma batida e pode ser um símbolo de duração.

A fórmula de orientação rítmica de dezesseis pulsações é menos comum na África ocidental, porém é muito importante em música tradicional de Angola, na Zâmbia ocidental e no Zaire do sul. É também bem conhecida em música popular brasileira onde provavelmente chegou vindo de Angola, enquanto a fórmula de sino de doze pulsações, tão importante nos



cultos de Xangô de Salvador, Bahia, veio ao Brasil procedente da África ocidental.

Em Angola a fórmula de orientação rítmica muitas vezes é chamada de *kachacha*.

É freqüentemente batida juntamente com a sua fórmula complementar:

$$(16) \quad \begin{array}{l} [x . x . x . x x . x . x . x x .] \quad (\text{baqueta da mão direita}) \\ [. x . x . x . . x . x . x . . x] \quad (\text{baqueta da mão esquerda} = \\ \text{fórmula complementar}) \end{array}$$

O tocador segura duas baquetas e bate esta fórmula no corpo de um atabaque. Esta fórmula também tem sido muito usada para acompanhamento de música de *likembe* lamelofone em Angola e Zaire.

A África negra é um território que compreende as mais diferentes culturas, com um largo espaço para variações. O que, por exemplo vale para a região de Yoruba, no sul da Nigéria, já não é válido para Angola e para o Zâmbia. Mesmo ao interior dos modernos Estados Africanos, continuam a existir sistemas culturais de populações diferentes.

Qualquer que seja o aspecto das culturas africanas a ser estudado é preciso nunca esquecer que na África negra existe um pluralismo irreduzível nas manifestações culturais. Regiões, às vezes muito grande, apresentam semelhanças; já outras regiões permanecem isoladas.

Isto, vale também para o estudo da educação tradicional na África negra. Não existe um sistema pan-africano de educação tradicional. O que existe é um pluralismo de caminhos, ao longo dos quais se alcança a socialização da juventude. Ensino de música e dança é indispensável nas concepções educativas e nos métodos de educação tradicional na África negra.

#### BIBLIOGRAFIA

- 1) MWONDELA William: *Mukanda and makishi: Tradicional educacion in Northwestern Zambia*. NECZAM, Lusaka, 1972.
- 2) KUBIK Gerhard: "Sozialisierungsprozess und Gesänge der Initianden in mukanda-Schulen (Südost-Angola) in: *In Memoriam António Jorge Dias*, I. Lisboa, 1974.
- 3) MLUANDA Martin: "The Luguru traditional moral schools", *Review of Ethnology*. Vol. 3, nº 8, 1971.
- 4) MLUANDA Martin: "The Zigua traditional moral schools", *Review of Ethnology*. Vol. 3, nº 25, 1974.



- 5) OCITTI J.P.: *African indigenous education as practised by the Acholi of Uganda*. East African Literature Bureau, Nairobi, 1973.
- 6) KUBIK Gerhard: *Die Institution mukanda und assoziierte Einrichtungen bei den Vambwela/Vankangela und verwandten Ethnien in Südostangola*. Feldforschungs-dokumente August-Dezember 1965, Dissertation, Universität Wien, 1971. (794 páginas de texto, volume separado de fotografias).
- 7) DIAS Jorge e Margot: *Os Macondes de Moçambique, III, Vida Social e Ritual*. Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, Lisboa, 1970.
- 8) KUBIK Gerhard: *Jando — Boys' circumcision school of the Yao, Malawi*. Encyclopaedia Cinematographica, nº D 1244 (Filme de 16 mm e publicação), Göttingen, 1978.
- 9) KUBIK Gerhard: "Music and dance education in *mukanda* schools of Mbwela and Ukangela communities", in *Proceedings of the Lusaka Conference on Music Education*, June 15-22, 1971, Lusaka (Zambia). Reprinted in *Review of Ethnology*. Vol. 4, nº 7-9, 1974.
- 10) KUBIK Gerhard: "Patterns of body movement in the music of boys' initiation in south-east Angola" in *The Anthropology of the Body*. A.S.A. Monograph 15, Academic Press, London, 1977.
- 11) KUBIK Gerhard: "Oral notation of some West and Central African timeline patterns". *Review of Ethnology*. Vol. 3, nº 22, 1972.
- 12) KUBIK Gerhard: "Harp music of the Azande and related peoples in Central African Republic", *African Music*, Vol. 3 nº 3, 1964.
- 13) WATERMAN Richard A.: "African influences in American Negro Music", in *Sol Tax: Acculturation in the Americas*, New York 1952.
- 14) DAUER Alfons M.: "Kinesis und Katharsis: Prolegomena zur Deutung afrikanischer Rhythmik", Sonderbeilage zur Zeitschrift *Afrika heute*. nº 20, 15 Oktober 1969, Bonn.



## FAVELA: "IGUAIS E DESIGUAIS" \*

*Ana Maria de Niemeyer*

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas)

### INTRODUÇÃO

Os estereótipos negativos em relação à vida da Favela e aos seus moradores, os favelados, estão presentes tanto na ideologia da política habitacional do Estado, quanto nas representações espontâneas dos habitantes de cidades como São Paulo e Campinas. A rotulação desses núcleos como foco de vadiagem, promiscuidade, delinquência e sujeira, é combatida pela literatura sociológica recente sobre Favela, continuando uma tradição iniciada por pesquisadores que trabalharam sobretudo no Rio de Janeiro.<sup>1</sup> Paralelamente, esses estudos analisam criticamente as teorias subjacentes a conceitos como marginalidade e cultura da pobreza que, em última instância, reforçam o estigma sobre o favelado, cuja manutenção serve aos interesses da classe dominante. Um dos pontos centrais negados é a homogeneização implícita na visão estereotipada sobre Favela. Apóiam sua argumentação em dados concretos sobre ocupação, renda, nível de alfabetização etc., que mostram o quanto essa moradia popular é diversificada internamente. Enfatizam, além disto, a semelhança estrutural do favelado com os demais trabalhadores braçais que vivem em outros tipos de habitação. Concordam, também, em pontos fundamentais tais como: em primeiro lugar, que a prática da moradia em Favela corresponde a uma economia feita pelo trabalhador basicamente em aluguel e transporte. Ora como existe uma desvalorização da mão-de-obra não especializada em relação aos preços das mercadorias essenciais, os trabalhadores recorrem à moradia mais barata e

---

(\*) — O presente artigo é uma segunda versão da comunicação que apresentei à 30ª Reunião Anual da SBPC, em São Paulo, em julho de 1978. Está baseado em partes do material empírico recolhido durante as etapas iniciais do meu trabalho -1972-1977- (parcialmente financiado pela FAPESP), período em que participei do programa de pós-graduação em Antropologia Social do IFCH da UNICAMP. Esse artigo foi discutido com Verena Martinez-Allier a quem quero agradecer não só esta colaboração, mas também a orientação de minha pesquisa durante a fase em que fui aluna do conjunto de Antropologia. Da mesma forma as sugestões dos colegas deste conjunto tem sido de extrema utilidade.



procuram através do trabalho infantil, do trabalho feminino, das horas extras e de uma série de práticas sociais (biscates, “rolos” — i.e., trocas — aluguel de cômodos de barracos, etc.) completar o mínimo necessário para sua sobrevivência e de sua família <sup>2</sup>. Em segundo lugar, afirmam que a ocupação ilegal de um terreno de propriedade particular é o que define a especificidade da Favela entre outros tipos de moradia da classe trabalhadora.

Esses estudos, entretanto, não se têm detido especialmente na definição do favelado e da Favela pelos próprios moradores desses núcleos populacionais, assim como também não tem sido registrada a sua percepção em relação à homogeneização que lhes é atribuída pelos “de fora” da Favela. Por outro lado, não tem ocorrido uma preocupação em analisar detidamente o ponto de vista dos “de dentro” sobre a ilegalidade, definida pelas regras de propriedade privada do sistema capitalista, quanto à sua situação de “morador”. Enfim, a organização interna do espaço de uma Favela não tinha, até então, surgido como objeto particular de uma pesquisa. São justamente essas questões e a ênfase sobre espaço que fazem parte de um estudo que venho desenvolvendo sobre a prática e a ideologia de moradia de trabalhadores não especializados migrantes em São Paulo desde 1972 <sup>3</sup>.

Aqui, entretanto, pretendo discutir um aspecto focalizado no meu estudo que é a questão de homogeneização presente na visão “de fora” sobre Favela<sup>4</sup>. Para tanto, tomarei o exemplo de uma das Favelas que estudei e me deterei somente na avaliação de funcionários do poder público que atuavam nesta Favela por ocasião de uma tentativa de remoção (1972). A opinião de trabalhadores não favelados (recolhida em material de jornal), também será levada em consideração. Paralelamente, analiso o projeto de desfavelamento da Prefeitura de São Paulo, para o período de 1972. A idéia é apenas identificar, para os objetivos deste artigo, contúdos de uniformização presentes na definição de Favela pelo poder público. Não se trata, pois, de uma análise aprofundada da ideologia habitacional do Estado. Este conjunto de dados será confrontado com a resposta que os trabalhadores da Favela estudada dão à visão — e atuação — dos “de fora” sobre sua condição de moradia <sup>4</sup>. Como contrapondo à visão estereotipada “de fora” sobre a Favela e à resposta dos favelados, utilizarei dados a respeito de uma vida popular da COHAB em Campinas, estudada nos anos 1972/73 por Suely K. Almeida<sup>5</sup>.

#### A VISÃO DOS “DE FORA” SOBRE OS FAVELADOS E OS MORADORES DA VILA POPULAR.

##### 1. A percepção destes grupos por setores da classe trabalhadora.

Em 1972, quando teve início a tentativa de remover a favela que estudei, o poder público promovia um programa de desfavelamento destinado



a eliminar várias Favelas localizadas junto à marginal do rio Pinheiros nos limites dos bairros Cidade Jardim, Pinheiros, encravadas, portanto, em bairros de classe dominante. Prevvia-se o deslocamento das famílias para um conjunto de barracões, construídos pela Prefeitura e situados junto à Rodovia Raposo Tavares. Os trabalhadores moradores dos bairros próximos a esse local, manifestaram-se na ocasião contra a vinda dos favelados. Conseguiram do Administrador Regional de Pinheiros a paralização das obras. Segundo o testemunho desses moradores, esta teria sido apenas a vitória de uma "batalha", pois a guerra só seria ganha quando a Prefeitura mandasse desmontar todos os barracões<sup>6</sup>. Os argumentos usados repetem uma constante encontrada nos movimentos populares de resistência à vizinhança com Favelas e que são comuns na periferia de São Paulo. Os favelados são vistos como marginais e desordeiros, e sua presença traria insegurança para o bairro, comprometendo inclusive a imagem do local como habitado por gente trabalhadora.

A propósito da vila da COHAB em Campinas, Suely K. Almeida chama atenção para a existência de "um conjunto de atributos que formam a imagem que os habitantes de Campinas constroem sobre a vila popular: perigosa, desordeira, moradia de favelados e de mocambeiros, moradia de preto. Esta imagem valoriza negativamente a vila e ao mesmo tempo homogeniza seus moradores"<sup>7</sup>. Da mesma forma em abril de 1975, moradores do conjunto residencial da COHAB em Carapicuíba — São Paulo — manifestaram-se contra a instalação de favelados vindos de Barra Funda nas quatro mil casas abandonadas que compõem uma ala do local. A justificativa era a de que os favelados representariam um perigo pois trariam para o conjunto um aumento de criminalidade<sup>8</sup>.

Esses conflitos entre os próprios trabalhadores apontam para a presença de mecanismos que atuam além da condição de moradia, esta podendo representar, muitas vezes, apenas um espaço circunstancial de localização daqueles. Trata-se de questões que não entram no objetivo desse ensaio, como por exemplo, problemas relacionados à solidariedade e à competição entre os próprios trabalhadores. Por outro lado, uma discussão sobre esse tema teria que levar em conta outros fatores, inclusive o próprio contexto repressivo e de fechamento político da conjuntura dos anos 1972 — 1975. A ausência de canais de reivindicação legítimos tem impossibilitado a luta por direitos básicos e possivelmente explica a acentuação de conflitos como aqueles e de mecanismos de diferenciação que surgem entre os trabalhadores favelados por ocasião de uma remoção.

## 2. A visão do poder público.

Uma paisagem uniforme resulta de uma "Vila Habitacional Provisória", quando formada por idênticos barracões de madeira que abrigam, cada um,



várias unidades familiares separadas internamente, uma das outras, por paredes de madeira. É o que se observa, por exemplo, na Vila para onde foi removida a Favela em agosto de 1977. Aliás também chamada de Favela pelos moradores.

No projeto elaborado em 1971, são definidos alguns conceitos que transcrevo com a finalidade de esclarecer a discussão que se seguirá:

*“Habitação é o meio ambiente material e artificial onde o ser humano, individualmente ou em grupos, desenvolve atividades primárias, complementares, de relacionamento social e de intercomunicação.*

*Habitação sub-normal é aquela que não apresenta níveis mínimos de segurança, durabilidade, tamanho, salubridade, nem condições de vivência grupal e de desempenho de atividades primárias e complementares. Em São Paulo existem três tipos diferenciados de habitações sub-normais ou inadequadas: barracos de favela, cômodos de cortiço e casas precárias de periferia.*

*Favela, constitui-se como um dos agrupamentos de habitação sub-normal e se caracteriza como um conjunto de casas em que a madeira, a lata, o zinco e o papelão aparecem como materiais construtivos, irregularmente distribuídos ou em terrenos abandonados, ou em litígio, de propriedade do poder público, geralmente insalubres, desprovidos de recursos de infra-estrutura. Os barracos são construídos pelos próprios interessados (moradores ou locadores) de forma rústica e primitiva, sem levar em consideração os mínimos padrões construtivos. Oferece aspecto paisagístico em dessonância com as estruturas arquitetônicas das grandes cidades, onde comumente aparecem como fenômeno significativo do processo de urbanização ao lado das outras formas de habitação sub-normal. *Desfavelamento* é o processo pelo qual se proporciona as famílias residentes em favelas melhores condições de moradia e mudança dos seus padrões “de habitabilidade”<sup>9</sup>.*

Para os objetivos do presente artigo importa reter somente alguns dados dessa conceituação: em primeiro lugar, a definição de Favela pelo aspecto físico das moradias e pela ilegalidade de ocupação de terreno; em segundo lugar, a contraposição de dois padrões de habitabilidade, um considerado normal e outro sub-normal, sendo o primeiro o correto. Parece-me que, subjacente está a idéia de que o trabalhador que vive em Favela não tem conhecimento do padrão normal de morar. O seguinte trecho parece confirmar esta minha hipótese:



As correntes migratórias "desprovidas totalmente de recursos e de oportunidades de trabalho regular, instalam-se precariamente nas áreas desocupadas que podem encontrar e dão origem à formação de favelas. A falta de instrução, de qualificação e de experiência de vida anterior em metrópoles, conduzem-nas à utilização de formas precárias de acomodação.

Em seguida é proposta uma solução: "propõe-se a criação de Vilas de Habitação Provisória — V.H.P. — para a qual serão transferidas as populações residentes em favela que, ali serão objeto de um processo educativo de inserção no contexto urbano". As V. H. P. se constituirão em estágio habitacional intermediário, antecedendo ao ingresso numa das alternativas a serem oferecidas pelo sistema de Provisão de Habitação" <sup>10</sup>.

A população migrante ignora, desta forma, seguindo-se a lógica deste argumento, o padrão normal, portanto metropolitano, de moradia. Para se integrar na metrópole precisa sair do barraco, da Favela, e passar por um processo educativo. <sup>11</sup>

Ao examinar alternativas para a construção das V.H.P., o projeto discute as vantagens e desvantagens da Vila de alvenaria, de casas de madeira, de barracos melhorado, de transferência de barracos. Entre as justificativas apresentadas a favor e contra cada caso, selecionei alguns argumentos. No que se refere as vantagens das Vilas de alvenaria para a clientela, um argumento levanta a possibilidade de que "a mudança súbita de barraco para casa de alvenaria é uma operação impacto que por sua natureza pode vir a gerar condicionamentos para outras mudanças no comportamento desta faixa populacional". Quanto às desvantagens das Vilas formadas pela transferência dos barracos da Favela, o documento refere-se ao fato de que o "barraco não oferece condições de meio ambiente doméstico-familiar" <sup>12</sup>.

Estes dois exemplos são suficientes para colocar a hipótese de que ao se fazer uma análise da ideologia subjacente ao projeto encontrar-se-ia uma postura que acredita na determinação fundamental de modos específicos de comportamento pelo *habitat*. Neste sentido, seria possível dizer que há uma reificação dos estereótipos negativos presentes nas representações espontâneas dos moradores da cidade sobre Favela e barraco. Os exemplos que seguem confirmam essas hipóteses. Assim ao avaliar a desvantagem das Vilas construídas com "barracos melhorados", há uma ponderação que diz que ocorrerá a "conservação de um preconceito da própria população favelada que evita identificar-se como tal"; e que "como a opinião pública é desfavorável à Favela, haverá o enquistamento e a segregação da população da Vila" <sup>13</sup>. Estes mesmos argumentos são empregados na avaliação dos pontos negativos trazidos pela Vila de casa de madeira: "imediate identificação com a favela por parte da comunidade maior, pelo aspecto físico que ela apresenta" <sup>14</sup>.



Por último, os argumentos propriamente de ordem econômica que, certamente, são os que pesam mais na decisão, dão mais vantagens, à transferência para barracos. Estes representam uma “economia de tempo para implantação das Vilas, considerando que a reconstrução dos barracos exige menor tempo que uma construção de alvenaria ou casa de madeira ou barraco melhorado”. O custo de implantação será menor: “mão-de-obra menos onerosa e material já existente”.<sup>15</sup>

Ainda dentro desta perspectiva ao avaliar a vantagem de construção de uma vila com “casas de madeira”, há uma referência à “facilidade em mudar a natureza do centro ou da destinação da área que ocupa, dada a facilidade relativa de retirada da madeira”<sup>16</sup>.

Nos limites da presente discussão, comento apenas o que observei na V. H.P. para onde foram transferidos os moradores da Favela. Os favelados estão morando em grandes barracões que comportam algumas unidades familiares. Para que se possa ter uma idéia certa do significado para a Prefeitura desta alternativa seria necessário que se fizesse uma pesquisa maior.

Aqui fica colocado, como hipótese, que o menor custo deve ter condicionado a escolha do barraco. O resultado real deste tipo de solução é de que há uma identificação do local com Favela. Fica patente, além disto, a reprodução por parte do Estado das condições precárias de moradia desse setor da classe trabalhadora.

Resta avaliar como esse processo que venho focalizando ao nível das normas presentes no projeto da Prefeitura para 1971 ocorreu de fato em 1972. Nesta data, os funcionários encarregados da organização da mudança na Favela cadastraram os moradores procedendo a uma identificação dos barracos e de seus ocupantes. Cada barraco recebeu um número, pintado na porta, que correspondia a uma ficha de identificação da Prefeitura. Paralelamente as mulheres, os homens-pais de família e os solteiros foram convocados, em separado, para reuniões de esclarecimento. Ao mesmo tempo, procurava-se dar uma identidade pessoal a cada morador promovendo uma campanha de documentação.<sup>17</sup> Algumas proibições foram levantadas pelas “autoridades”, tais como a construção de cercas.

A pedido de alguns moradores compareci numa reunião para as mulheres da Favela convocada pela Prefeitura. A idéia era a de que eu transmitisse aos funcionários seus argumentos e sua opinião quanto à remoção. Argumentei dizendo que como estudante não tinha força nenhuma. A resposta que ouvi: “uma mentira da senhora, vale por dez verdades minhas.” Esclareço que nessa ocasião, primeiro ano do meu estudo na Favela, junto com o grupo de pesquisadores da U.S.P., os favelados ainda acreditavam que nós tínhamos alguma vinculação com a Prefeitura, apesar de nossas explicações quanto a nossa identidade de estudantes. Portanto, quando se analisa



os discursos que foram emitidos nos primeiros tempos de nosso trabalho, deve-se levar em consideração a estratégia desenvolvida pelos moradores diante dos "de fora" na situação de ameaça de expulsão.<sup>18</sup>

O relato da reunião tornará mais clara esta afirmação. O local do encontro foi um barracão construído para esta finalidade numa Favela vizinha que também seria removida. Este barracão servia também como modelo ilustrador daqueles que seriam construídos na Raposo Tavares. Na reunião estavam presentes umas quinze moradoras, duas funcionárias da prefeitura, eu e mais uma outra pesquisadora, e, do lado de fora, um policial. O objetivo foi a transmissão de esclarecimentos pelos dirigentes da reunião aos presentes, quanto aos critérios que seriam adotados para a seleção daqueles que iriam para a Vila de Habitação Provisória. Explicou-se também a intenção da Prefeitura: ajudar os favelados durante um tempo até que, no futuro, tenham melhores condições financeiras. Desta forma, se agora ficam sem pagar aluguel, numa moradia melhor do que a Favela (sic), poderão economizar para dar entrada num terreno e posteriormente construir uma casa. Isto vai depender, entretanto, do trabalho e da boa vontade de cada um. (Subjacente a esta afirmação até está a concepção do favelado como "vagabundo" e a opinião de que é pelo trabalho que se consegue passar da condição de favelado para o de proprietário.) Respondendo à pergunta de uma das moradoras presentes sobre se serão ou não permitidos "quintalinhos", uma funcionária afirmou que quintais serão proibidos, já que tudo será igual para todo mundo. Não poderá ser feita nenhuma modificação nos barracões. Ninguém vai poder cercar nada. A moradora argumenta dizendo que na Favela, como eles sabem, ela tem um quintal cercado e que esta é uma condição imprescindível para ela morar, pois seu marido não vive sem uma plantação e seus filhos não podem ficar misturados com as outras crianças da favela porque eles são de paz e não gostam de confusão. Além disso, ela enfatiza que quando eles visitaram seu barraco puderam observar como tudo lá era limpo. (Al. fem. 40 anos, casada, 8 filhos, lava e passa roupa para os peões da favela. 1972.) O comentário posterior das outras moradoras presentes à reunião é de que Al. de fato estaria preocupada com a perda do negócio de aluguel e venda de barracos e não com a roça do quintal e com os filhos.

Essa reunião é um exemplo de contexto em que os trabalhadores se defrontam com o sistema de classificação usado pelos "de fora" para situá-los socialmente, assim como da forma com que traduzem dentro do seu próprio código a informação que recebem. Do seu estoque de códigos retiram, aqueles que devem ser utilizados no momento adequado, dependendo de com quem está falando e em que situação.

O uso da categoria limpeza por Al, para marcar sua individualidade, quando está reunida, enquanto "favelada", com outras moradoras da Favela com quem normalmente não se encontraria em conjunto, por causa de



rivalidades internas, exemplifica o que venho afirmando. A higiene era uma condição valorizada pelas "autoridades" ali presentes. Naquele momento, importava, pois, atribuir a si sinais considerados positivos pelos dirigentes da reunião. Dentro da mesma perspectiva dizer "que não gosta de confusão" implica em contrapor uma imagem de si positiva diante do senso comum que classifica o favelado como "bagunceiro". O objetivo final de *Al.* naquela situação era o de conseguir vantagens individuais diante da situação de força em que se encontrava.

### 3. A prática de moradia na vila da COHAB em Campinas.

Os critérios de seleção dos candidatos ao plano habitacional das vilas da COHAB em Campinas, explicitados nos termos de compromisso, estabelecem um nível de renda *X* e ausência de propriedade de imóvel residencial. A instituição homogeniza, assim, formalmente, os moradores da vila. Segundo Suely K. Almeida este fato se "expressa, por exemplo, no arranjo arquitetônico das vilas, cujas casas são iguais, variando apenas em algumas poucas cores e números de quartos"<sup>19</sup>.

Porém creio que a variável que determina fundamentalmente a uniformização das casas da vila popular é de ordem econômica, transcendendo uma possível intenção da COHAB em planejar "casas iguais para pessoas iguais", como me parece que sugere a análise dessa pesquisadora. A rigidez e pobreza de inovação do terreno e na concepção das casas do conjunto é explicada pela necessidade de se extrair o maior lucro possível do produto. Dentro desta lógica, o preço do terreno tem um peso bastante grande o que explicaria uma economia e uso standartizado de espaço.<sup>20</sup>

A aparente igualdade de critérios econômicos que selecionariam os candidato à moradia na Vila popular, esconde uma série de expediente informais que contrariam as normas da Instituição. Ocorrem por exemplo, casos de família que chegam a morar na Vila apesar de não preencherem os requisitos formais, através de relações políticas que mantêm com pessoas influentes ou com funcionários da COHAB. (Esta prática foi extensamente analisada por Lícia Valadares no caso da transferência de favelados para os conjuntos populares, como a Cidade de Deus, no Rio de Janeiro<sup>21</sup>). Porém, este não é único aspecto que quebra as diretrizes da COHAB, pois o mesmo acontece com o aluguel de casa (ou parte delas), a construção de mais cômodos e várias outras reformas, realizadas nas casas da Vila. "Por exemplo, se no planejamento arquitetônico e familiar da COHAB a casa é prevista para ser a residência de uma unidade doméstica, não é incomum encontrarem-se duas ou até três unidades domésticas, aparentadas, residindo na mesma casa". Essas são práticas quotidianas que apesar do não oficial da COHAB reafirmam concretamente a experiência social dos trabalhadores migrantes<sup>22</sup>.

A reorganização gradativa dos grupos familiares migrantes nas cidades é uma constatação que pode ser apoiada nos estudos de Suely K. Almeida na vila popular planejada em Campinas, de Célia L. Ramos em bairros po-



pulares espontâneos, também em Campinas, nos de Eunice Durham em moradias populares em São Paulo, e no meu trabalho e no da equipe da USP em duas Favelas de São Paulo. No caso da Favela que focalizado neste artigo, penso que sua história confunde-se com a dos grupos familiares que ali residem. Para muitos esta Favela representa o primeiro espaço onde se dá a reorganização da família migrante.<sup>23</sup>

Essas observações podem ajudar a levantar alguns pontos relativos à questão da relação legalidade x ilegalidade entre esses trabalhadores. Chamo a atenção para um único ponto: existe uma contradição entre as normas ideais da política habitacional do poder público e a sua prática. Assim, de fato, ocorrem com a colaboração das autoridades situações ilegais de ponto de vista ideal. A resposta dos moradores da Favela e da Vila representaria uma captção desta contradição e conseqüentemente uma atuação de acordo com aquela prática.

#### 4. Favela — "Um lugar sem endereço."

Aquela remoção prevista em 1972 não aconteceu. A Prefeitura mudou seus projetos. Mas os números nos barracos ficaram. Novos moradores chegaram. As cercas aumentaram. E também as vendas e os jogos de sinuca. Os números da Prefeitura, símbolos de regras externas de identificação, passaram a ser reinterpretados pelos favelados. Transformaram-se em símbolo de legitimidade, pois mostravam antigüidade de moradia no local. Este é um princípio que confere internamente uma série de direitos, quanto por exemplo à ocupação de trechos do terreno da Favela. Um novo critério passou a ser usado pelos moradores para marcar diferenças, internas: "aqueles que têm número no barraco" e "aqueles que não têm." A antigüidade de moradia no local também é um princípio que é reconhecido pelos "de fora". Os funcionários da Prefeitura, como já foi mencionado, ao proceder a um levantamento nesses núcleos, procuram iniciar o contacto pelos moradores mais antigos. O número do barraco passou, então em casos como este, a atestar o tempo de residência.

Um segundo exemplo aponta uma interpretação simbólica não só do número do barraco, mas do próprio barraco. Um morador, (ED. CB., 26 anos, casado, 1 filho, servente de pedreiro — novembro 1974), trouxe do lixo de uma construção civil onde trabalhava, uma placa que anunciava um prédio da Construtora CAL, com os seguintes dizeres: Vila Mediterrânea. CAL. Ao lado aparecia o símbolo da Construtora — uma concha shell. A placa foi colocada na frente de seu barraco, tendo sido acrescentado por ele, a tinta, o número que recebera da Prefeitura. O que resultou num segundo sentido da primeira mensagem: barraco nº 50. Vila Mediterrânea. CAL. (embaixo o símbolo da concha Shell). A impressão de quem olha a placa de relance, é a de que o nome do barraco é Vila Mediterrânea.



Este exemplo e o do uso estratégico da categoria limpeza por uma favelada (como o citado acima), lembram a possibilidade de um jogo com regras, símbolos e categorias de classificação, retirados do código cultural dos “de dentro” e dos “de fora”. O mesmo pode ser dito em relação à reorganização do espaço de casas planejadas da vila popular. A consequência do processo é um padrão diferente do primeiro. Os elementos “de fora” são reelaborados entrando numa nova combinação, cujo resultado testemunha a prática de moradia real dos moradores dos núcleos populares como a Favela e a Vila.<sup>24</sup>

A questão do endereço, entretanto, carrega consigo uma conotação exclusiva da moradia em favela. É o único índice que permite a identificação do trabalhador, quando fora da Favela, como “favelado”. Situação que acarreta no ato um descrédito de sua pessoa.

Três exemplos de casos concretos e a avaliação de um favelado sobre o que significa ser “favelado” são suficientes para apoiar esta afirmação.

O dono de uma das vendas da Favela, (JS. masc. casado, 5 filhos. Janeiro 1975) pediu que eu preenchesse para ele um formulário que visava a obtenção de um atestado de residência para a polícia. Documento este que seria depois apresentado no Instituto Nacional de Previdencia Social. Recém chegado da Bahia (meses antes deixara esta Favela, vendendo seu barraco e a venda de então), onde não foi bem sucedido, de volta instalou-se num novo barraco não numerado, pois, naquele momento (1974) a tentativa de remoção, já tinha sido frustrada. Ele me ditava, então o que eu deveria escrever. No momento de preencher o endereço ficou a dúvida entre ele e outros vizinhos seus, que bebiam no bar na ocasião; se colocassem só o nome da rua, mas sem número logo veriam que era “maloca”. Um dos frequentadores do bar sugeriu que ele colocasse o número do seu barraco. Porém logo arrematou, dizendo que se ficasse sem número também não tinha importância porque a polícia também é “fraco”, (sic) já que “ganha salário como nós”. Observa-se nesse caso um contexto em que um critério externo de identificação pessoal poderia ser usado pelo favelado (caso ele tivesse colocado o número do barraco do vizinho) para a construção de uma identidade social positiva.<sup>25</sup> Porém dependendo da situação de força em que se encontram frente a frente policiais e favelados, a mesma questão pode assumir uma outra significação.

No Juizado de Menores, um trabalhador que procurava retirar seu filho menor preso depois de uma batida policial nas ruas de Pinheiro, foi identificado como favelado no momento de preencher uma ficha de identificação. O escrivão indagava o endereço do trabalhador que respondia o nome da rua, procurando esquivar-se da insistência daquele em perguntar o número. Em dado momento o escrivão concluiu e escreveu sem ouvir a confirmação: “Favela...”. Neste momento, a identidade do trabalhador sofreu uma de-



terioração trazida pelo estigma favelado. Fato que o colocava numa situação de maior fraqueza diante daquele contexto repressivo.<sup>26</sup>

O terceiro exemplo localiza-se em agosto de 1977 por ocasião da remoção da Favela. Perguntei a um morador (A., masc., casado, 5 filhos, vigia noturno do escritório de uma multinacional localizada em Pinheiros), se ele sabia porque desalojavam os moradores. (Neste momento seus pertences estavam sendo transportados para um caminhão da Prefeitura sob a vigilância de um motorista, funcionário da Prefeitura, que ajudava a mudança.) A., respondeu que o motivo transmitido pelas autoridades foi que eles estavam atrapalhando a vista do Jockey Clube. As pessoas acertavam o binóculo em direção daquele bairro e deparavam com a Favela. O Jockey, então, teria dado uma verba para a Prefeitura esvaziar a Favela. E concluiu sua resposta à minha pergunta: "a senhora sabe: um bairro de gente rica não pode ter Favela".

Finalmente a avaliação sobre a vida em favela deu-se em 1974, quando um morador tentava "reequilibrar" em São Paulo. Ele vinha, também, de uma má experiência de volta para a Bahia. Mal sucedido, retornou à Favela.

"A pessoa que mora em favela, é o seguinte: ele não tem certas capacidades, quer dizer que uma pessoa pergunta, vamos supor: eu vou em qualquer serviço... não é nada, não é serviço não, porque se eu tirar uma carta de motorista, qualquer coisa, eles querem saber onde eu vou morar, se eu falo que eu moro aqui, não tiro carta".

"Eu tenho que dar outro endereço prá ver se dá. Eu nunca que dou meu endereço quando tiro um documento ou qualquer coisa. Porque eles acham que o camarada é sem importância, e como de fato é mesmo. O camarada que mora num estado desse é sem importância. Porque que muitos e muitos por aí compra um terreno devagarzinho e economiza e vai pagando um terreno devagar fazendo força, constrói sua casinha, fica lá sossegadinho com sua família." (El., masc., faxineiro, 23 anos.)

A casa própria por um lado representa uma segurança, pois não poderá mais ser expulso da moradia como ocorre na Favela, por outro lado ela possibilita acesso a crédito<sup>27</sup>. Proprietário, o trabalhador passa a ter valor. El. referindo-se à necessidade de comprar a crédito mostra como é obrigado a dar outro endereço que não o da Favela. Pois, caso se refira à moradia em Favela, passará a ser, no ato, um indivíduo desacreditado, sem "valor". E ele confirma esta avaliação dizendo como é mesmo sem valor uma pessoa que mora num estado desses. Esta sua percepção sugere algumas reflexões. De um lado, ele está se referindo ao estigma-favelado. É uma constatação que ele faz da existência do preconceito. Ao mesmo tempo, mostra a face concreta da vida em favela: "um lugar de passar tempo" que permite economia. Por outro lado, ao concordar com o preconceito é obrigado a encontrar sinais que o diferenciem dos outros moradores "sem valor" das favelas. Talvez aí esteja uma das chaves para compreender elementos



da “consciência do oprimido”. Dentro da condição de dominado, em contextos políticos específicos, não há outra saída do que a de “aceitar” a atribuição de valores negativos ao seu grupo. Para que seja possível sua reprodução física enquanto força de trabalho, sua reprodução ideológica e cultural (talvez se possa dizer também a reprodução de sua identidade) a conjuntura atual muitas vezes só lhe deixa uma saída individual.

Neste quadro ele precisa diferenciar-se dos demais frente àqueles que têm nas mãos os instrumentos necessários para a sua sobrevivência. Para tanto afirma atributos que sabe considerados positivos pela classe dominante. Entretanto ocorrem situações em que os favelados resistem à mudança forçada. Nestes casos, a condição de favelado não é negada, mas sim enfatizada estrategicamente, pois transformada em motivo de luta <sup>28</sup>.

##### 5. Cercas e muros: Separação entre os “iguais” e os “desiguais”.

Dentro desse conjunto de dados e de reflexões como entender a questão das cercas na Favela e a dos muros e da reforma das casas na Vila da COHAB?

Houve um momento na história da Favela em que moravam naquele terreno só pessoas conhecidas, entre si, todas “iguais”, pobres, igualmente “fracos de capital”. As regras internas de posse dos trechos do terreno ocupados por indivíduos ou grupos domésticos, eram reconhecidos pelo grupo de iguais e respeitadas. Não existia a necessidade de cercas em volta dos barracos. <sup>29</sup>. Quem chegou primeiro monopolizou a possibilidade de vender barracos e trechos do terreno. Entretanto, com a vinda gradativa de novos moradores caracterizou-se, segundo a definição dos “de dentro”, o local enquanto Favela.

“Favela é quando existe às vezes bastante barracos, pessoas diferentes dos outros, pessoas bagunceiras que gosta de brigar, que gosta da valentia, não procura meio social... Estão todos que são os bom; acontece ter três bom, mas lá mora dez ruim, os três bom são ruim a mesma coisa... e Continuando, o favelado refere-se ao tempo em que chegou no local “... bom como de fato antigamente aqui, eu conheci aqui, cheguei em 1969. Apesar de que não era favela, porque favela, é quando existe bastante barraco, como está aqui agora. Vamos supor, tem um terreno vago, tem um barraco, dois, três ou quatro quer dizer que não é favela... Tudo sossegado”. (El. 1974).

Ao mesmo tempo, este crescimento que traz consigo os “bagunceiros”, também torna presente a ameaça de despejo. A remoção quando realizada, obedecerá a critérios de fora: as regras internas de posse, de vizinhança etc... não serão reconhecidas. A competição interna será acirrada, as soluções serão individuais. Frente aos “de fora”, às “autoridades”, será necessário marcar as diferenças entre os “iguais” e os “desiguais”. É o que revela



a seguinte avaliação de um morador antigo da favela: . . . "É esta malandragem aí. E a gente às vezes está aqui, elas estão aí, folgada aí com este povo do mundo aí, não procurando respeitar quem tem filhos, quem tem filha casada. . . Olha aí . . . pandeiro, harmônica. . . quer dizer que um de nós não pode dizer nada" . . . Ele aponta para todo um lado da favela onde ficariam estes "desiguais", "porque ali tem pessoas desiguais" . . . "agora aqui é o meu lado, a senhora não viu que eu fiz esta cerca até lá, dividi. Agora meu local, que eu só mando, é aqui, meu quintal, meus trens. . . É nós ia tirar o nosso local de saída para cá, que eu ia combinar com todos os vizinhos aqui, mas depois que vi que tavam desiguais, eu falei: — sabe de uma coisa, então, eu vou repartir, deserdei aqui assim prá lá. Fechei aqui a frente aqui, plantei minhas plantas peguei o outro genro dali, o outro daqui e pronto. . . Agora aqui é só três famílias. Agora prá lá. . . fica todo mundo. . ."

(L. masc., 43 anos, casado, nove filhos, faxineiro de residência, vende e aluga barracos e cômodos de barracos — Novembro 1972).

A cerca marca a posse. Dentro das regras internas de apropriação de um "terreno vago" o que está "dentro da cerca é da pessoa". Qualquer desrespeito é considerado "invasão" segundo o consenso dos moradores. Além disto, este limite no espaço marca, simbolicamente, uma divisão entre "iguais" e "desiguais". Ora, esta atribuição negativa a um setor da Favela pode ser situacional. Lembro que é justamente desses moradores do outro lado que o informante depende para seu comentário de barracos.

Verifica-se pois que os atributos não necessariamente correspondem a características objetivas das pessoas, lembrando Goffman: "O que deve ser verificado é a linguagem de relação e não de atributo. Uma vez que um atributo que estimatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele, em si mesmo, não é nem honroso, nem desonroso"<sup>30</sup>. Constata-se por outro lado, que em termos de dinâmica social temos uma categoria de pessoas consideradas indesejáveis às quais designamos esses atributos como rótulos. Em termos teóricos, isto quer dizer que as categorias ("eu" e o "outros") precedem a sua definição ("o outro" é "marginal") através do uso de atributos. Estes estão ligados ao conjunto das relações sociais da sociedade mais ampla. Observa-se também que a desigualdade parece ser um traço distintivo aplicado situacionalmente. Além disso, o mecanismo de diferenciação parece atuar somente no nível interno das disputas nas favelas, e em contextos precisos. Existe um nível mais amplo em que todos os de dentro da favela são iguais. É o que revela a avaliação de uma moradora (An., fem. 40 anos casada, quatro filhos. Toma conta de filhos dos moradores que trabalham fora — 1974), sobre um outro morador com o qual tem rixas tradicionais: ". . . igual a ele nós só temos a pobreza, mas não somos marginal".



No caso da vila da COHAB, a autora da tese “Entre nós, os pobres, eles, os negros” relata que para a maioria dos moradores “em termos a qualidade da moradia e da redução da despesa familiar com habitação, a vila representou uma vantagem real. E quase todos avaliam-na positivamente, mesmo os que acham que lá é preciso ter cuidado na “seleção das amizades”. Este último ponto contém dimensões diversas. Assim, aqueles que lamentam a inevitabilidade do convívio com pessoas negativamente valoradas, observam, por exemplo, que gostam da sua casa — “porque é minha” — mas não que gostam da vila, “pois era “tudo misturado”, o que não podia ser evitado, pois as pessoas juntavam-se no ônibus, agrupavam-se em torno do verdureiro etc...<sup>31</sup>.

... “os únicos momentos de encontros públicos em que os moradores podem reunir-se como “moradores da vila” são quermesses, comícios e feiras dominicais. Nos dois primeiros a frequência é mínima. Nas últimas, as pessoas vão fazer compras e “palestram” muito pouco, e apenas com os conhecidos que lá encontram. As relações da vila não são relações comunitárias. A ênfase é na individualidade da casa... dado importante sobre a vila, da qual se supõe uma homogenidade”...<sup>32</sup>.

Ao nível simbólico, a reforma da casa (principalmente a construção do muro) expressa, além de um elemento de diferenciação social dos moradores, um desejo de eliminar a “dubiedade da propriedade”<sup>33</sup>. Isto porque enquanto não for saldada toda a dívida com a COHAB a casa da vila não é considerada de propriedade do morador. A possibilidade de despejo por não pagamento de prestações é uma ameaça sempre presente.

Resumindo alguns pontos de comparação entre a Favela e a Vila popular: inicialmente, na Vila como na Favela, o trabalhador pode encontrar-se numa situação peculiar frente ao *status* de proprietário. Aqui, como lá, as cercas e os muros servem como marcas espaciais de individualização e de definição de posse e propriedade. Por outro lado, na Favela é a atribuição de rótulos positivos e negativos aos outros, resumindo papéis sociais e atributos, que informa o mecanismo de diferenciação interna. De um lado estão os “pais de família”, “as mulheres casadas”, “os trabalhadores”, e de outro, os “rapazes solteiros”, as “mulheres amigas”, “as raparigas”, os marginais e os “vagabundos”. Adicionados a estes papéis podem aparecer atributos positivos como “honesto” e “limpo”, e atributos negativos como “desonesto” e “sujo”. Além disto, os trabalhadores da favela que reúnem aqueles atributos e papéis positivos que os diferenciam dos maloqueiros podem possuir outros atributos positivos que ajudam a reforçar a identidade positiva que procuram apresentar para “os de fora”, quando são “autoridades”, ricos etc... assim, brancos e alfabetizados opor-se-iam a pretos e “ignorantes”.

Na Vila, esse mecanismo está baseado no critério: reforma da casa. A reforma da casa é o sinal básico para as definições das categorias que



classificarão os moradores, embora como esclarece Suely K. Almeida, existam também critérios que "remetem à aparência pessoal, como a cor e o modo de vestir" . . .<sup>34</sup>. Na vila também aparecem testemunhos (embora raros) que revelam que lá são "todo iguais". A hipótese que explicaria a ênfase na diferenciação interna talvez resida na conjuntura política dos anos 1972-73, ou no fato da pesquisa ter sido realizada no local de moradia.<sup>35</sup>

#### OBSERVAÇÕES FINAIS

A condição de precariedade quanto a ilegalidade da moradia aparece também nos loteamentos clandestinos na periferia de São Paulo. Entretanto a Favela, ainda assim, apresenta algumas particularidades, uma delas reside, tomando, ainda o exemplo, da Favela estudada, no fato de ser toda uma comunidade que se encontra na mesma situação de ilegalidade diante de um proprietário. Esta seria, então, uma situação de que de fato homogeniza os trabalhadores moradores de Favela, uma vez que podem ser considerados em conjunto como invasores de propriedade privada. Uma segunda seria a ocupação do espaço interno da favela. Os moradores alugam e vendem pedaços de "chão" do terreno. Barracos são cercados. É nessa condição peculiar que reside, do meu ponto de vista, a contradição principal do trabalhador favelado enquanto "morador". Se não, vejamos, ele mora num terreno alheio, onde ocupa, cerca e vende terreno como se fosse proprietário. Esta prática pode ser necessária no caso de alguns moradores para a reprodução de sua força de trabalho numa determinada fase de sua vida. Uma vez que a favela é vista por ele como um "local de passar tempo", ele só permanecerá aí enquanto está se "equilibrando", "economizando", para "sair da favela" e tornar-se proprietário de fato, comprando "um terreninho". Dentro desse projeto, uma Favela que aumenta de população representa uma possibilidade de aumento de renda: para as mulheres que lavam e passam roupa para os moradores e para aqueles que alugam, vendem barracos e negociam material de recuperação. O crescimento significa maior clientela. Entretanto, é justamente a maior densidade de moradores que traz uma dupla ameaça para o local. Em primeiro lugar, a de remoção (por parte de um particular, dono do terreno, ou por parte do poder público), em segundo lugar, a da caracterização do lugar como "favela" do ponto de vista das representações dos moradores da cidade. Neste momento todos os moradores serão englobados dentro do estigma "favelado".

Retendo o exemplo de um momento de remoção, como foi visto aqui, o trabalhador na condição de "favelado", de invasor de terreno particular deverá sair de sua moradia interrompendo bruscamente uma estratégia de sobrevivência a curto prazo e uma estratégia de vida a longo prazo que inclui aquisição de uma casa própria. Segundo uma explicação que ouvi em 1977, o governo tem direito de expulsar o favelado porque ele está no "que não é dele", num lugar onde entrou "de abelhudo". Como não pode pagar aluguel em outra moradia popular não pode se queixar do local para onde será trans-



ferido, uma vez que “cavalo dado não se olha a bunda” (Testemunho de A em 1977, por ocasião da remoção da “Favelinha”). Seu projeto de “proprietário” deverá ser adiado. No novo local, distante do trabalho, gastará em condução e a renda familiar ficará desfalcada da contribuição trazida por uma série de práticas (realizadas em favela) que facilitavam sua sobrevivência. Expulso pela regra máxima de propriedade privada, sua aspiração continua sendo a de atingir este status. Neste sentido, há uma manipulação pela classe dominante desta aspiração. Dois fatos vêm apoiar esta constatação.

Os “engenheiros” que trabalharam na transferência dos favelados asseguraram para um favelado que aquela moradia na Vila poderia ser provisória porque o governo aprecia os que são trabalhadores e pretende ajudá-los. Assim ele tem esperança de conseguir um empréstimo para comprar um terreno próprio. É também uma postura desta ordem que está implícita na argumentação da funcionária da prefeitura durante a reunião relatada páginas atrás. Esse contexto talvez explique porque um dos inimigos dos moradores, no momento de uma remoção forçada, fique localizado no “favelado”. Assim surge o mecanismo de diferenciação interna, visando a construção de uma identidade positiva para as “autoridades”.

Não ser trabalhador aparece, então, como um atributo negativo no estigma “favelado”. Por outro lado, talvez, esses contextos contribuam para a compreensão da inversão que se constata na definição de “Favela” pelo favelado.

Existe uma lógica na definição dos trabalhadores favelados de “forte” e de “fraco” que estabelece uma ordenação na realidade social a partir de um critério fundamental que é a possibilidade de acesso aos meios de produção. Assim, o forte é aquele que tem “bens” e o “fraco” “o que não tem bens” que é “fraco de capital”. Ora, estas categorias têm atributos subsidiários que são usados em contextos específicos; como marcas: os “fracos” são “pretos”, os “fracos” são favelados, “favelado” é ignorante, “briguento”, “ladrão”, “sujo”, “vagabundo”. Por isto é que ficam nas “favelas”, por hábito, muitos têm casa mas não querem mudar; “gostam desse meio”.

A Favela existe porque eles existem. Desta forma o critério definidor fundamental passa a ser o atributo subsidiário. O discurso ideológico consiste, justamente, em inverter, a lógica das definições. O que é efeito passa a ser causa.

#### NOTAS

(1) — Neste sentido ver, para uma avaliação de alguns dos trabalhos mais recentes que criticam os estereótipos sobre Favela: Perlman, Janice, “Favelas do Rio e o mito da marginalidade”, p. 50 in: *Ensaio de Opinião*, 25-5. *Idem*, *O mito da marginalidade, favelas e política no Rio de Janeiro*, R. J., Paz e Terra, 1977.

Valladares, Lícia do Prado, *Opération de relogement et réponse sociale: le cas des résidents des favelas a Rio de Janeiro*. Tese de doutoramento. Universidade de Toulouse-le-Mirail, 1974.



Para uma análise crítica do conceito de marginalidade ver: Kowarick, Lúcio, *Capitalismo e Marginalidade na América Latina*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.

(2) — As categorias dos trabalhadores favelados aparecem entre aspas.

(3) — O trabalho como um todo compreende 3 etapas: uma primeira realizada de outubro de 1972 a setembro de 1973 em duas favelas de São Paulo em conjunto com um grupo de pesquisadores da USP (direção da pesquisa: Lúcio Kowarick e Ruth Cardoso. Pesquisadores de campo que elaboram trabalhos sobre as favelas: Rosa Fischer Ferreira, Álvaro Fernandes R. Neto); uma segunda de 1973 — setembro — até 1975 — março — quando continuei sozinha minha pesquisa individual numa destas Favelas; uma terceira iniciada após a remoção da favela em 1977 e que está sendo desenvolvida na Vila para onde foram transferidos os moradores. Nesta etapa também será incluída uma pesquisa na casa própria de ex-moradores da Favela.

(4) — Alguns pesquisadores vêm-se preocupando com a representação de trabalhadores favelados sobre Sociedade e Poder e sobre a favela como solução de sobrevivência. Neste sentido, ver, respectivamente:

Cardoso, Ruth C. L., "Favela: conformismo e invenção" pág. 36-43 in: *Ensaaios de Opinião*, 2-2, R. J., Inúbia, 1977.

*Idem*, "Sociedade e Poder: As representações dos favelados de São Paulo", pág. 38-44 in: *Ensaaios de Opinião*, 2-4, R. J., Inúbia.

Ferreira( Rosa F., *A favela como solução de vida*, Tese de mestrado USP, 1977.

Kowarick, Lúcio, "Usos e abusos: reflexões sobre as metamorfoses do trabalho" pág. 9 in: Kowarick, L. e outros, *Cidade Usos & Abusos*, S. P., ed. Brasiliense, 1978.

(5) — Almeida, Suely K., "Entre nós, os pobres, eles, os negros", Tese de Mestrado, UNICAMP, 1976.

Existe um projeto comum, meu e de Suely K. Almeida, de escrevermos um artigo cotejando, com a possível profundidade, dados paralelos obtidos por nós duas, em pesquisas independentes. No presente artigo é alinhavado certo número de dados desse cotejo. A responsabilidade por essas interpretações é, aqui, exclusivamente minha.

(6) — "Uma vitória contra os favelados? Por enquanto".

O Estado de São Paulo, 14-12-1972.

(7) — Almeida, *op. cit.*, p. 15, 16.

(8) — "Carapicuíba não quer receber os favelados".

O Estado de São Paulo, 12-4-1975.

(9) — Prefeitura do Município de São Paulo, SEBES, *Projeto de Desfavelamento*, Junho de 1971. P. 3.

(10) — *Idem*, p. 5, 6.

(11) — Em 1977 a favela que estudei foi removida para a periferia de São Paulo. No local foram construídos barracões de madeira. Em 1974 tinha surgido um estudo da Prefeitura de São Paulo que representava uma elaboração teórica mais aprofundada do que aquela apresentada no projeto de desfavelamento para 1971, objeto de análise desse artigo; (ver: Prefeitura do Município de São Paulo, Boletim HABI — Caderno Especial — 01-1974). Parece, entretanto, que a remoção e a instalação no novo local deram-se segundo as diretrizes delineadas naquele projeto de 1971. Esta é uma questão que pretendo verificar na minha atual fase de pesquisa.

(12) — Prefeitura do Município de São Paulo, *Op. cit.*, p. 9, 14.

(13) — *Idem*, p. 13.

(14) — *Idem*, p. 12.

(15) — *Idem*, p. 13, 14.

(16) — *Idem*, p. 11.

(17) — Para uma definição do conceito de identidade pessoal ver: Goffman, E., *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, R. J., Zahar, 1975.

(18) — A metodologia adotada na interpretação do material empírico recolhido por mim na pesquisa tem sido a análise de casos concretos que ocorreram no espaço



de três anos. Os discursos dos agentes, por exemplo, são colocados no contexto de cada caso concreto. (Este tipo de análise foi possível porque, durante os anos de pesquisa, convivi quase quotidianamente na favela, tendo inclusive ensinado numa escola no interior desta). Assim, cada categoria social, envolvida num caso concreto, tem sua Deste modo pode-se mostrar o caráter estratégico, dentro de uma política dos “de dentro” versus os “de dentro” e os “de fora”, ligada à especulação do espaço, do conteúdo dos discursos de cada categoria social.

Um conjunto de situações concretas, ocorridas ao longo de um tempox e ligadas entre si por um núcleo constante de participantes, permite que se desvende as contradições presentes em cada uma, que se analise as resoluções destas, em cada caso específico. Em seguida será possível elaborar uma articulação destas contradições com aquelas presentes no contexto social e político da conjuntura nacional de cada período que se está analisando.

(19) — Almeida, *op. cit.*, p., 16.

(20) — Ver o trabalho de. Maricato, Ermínia, *A Proletarização do Espaço sob a Grande Indústria. O caso de São Bernardo do Campo na região da Grande São Paulo*. Tese de Mestrado. FAU. USP. 1977, p. 75.

(21) — Valladares, Lícia do Prado, *Passa-se uma casa. Análise do Programa de remoção de favelas no Rio de Janeiro*, R. J., Zahar, 1978.

(22) — Almeida, *op. cit.*, p. 18, 19.

(23) — Leitão Ramos, Célia, *A gente do Londres*, tese de mestrado. UNICAMP, 1976. Durham, Eunice, *A caminho da cidade*, S. P., ed. Perspectiva.

(24) — Ver um processo semelhante descrito por Eunice, Durham a propósito da reinterpretação dada pelos consumidores aos “produtos” da indústria cultural. Durham, E., “A dinâmica cultural na sociedade moderna”, p. 32-35 in: *Ensaio de Opinião 2-2*.

(25) — Para uma definição do conceito de identidade social e de estigma: Goffman, *op. cit.*

(26) — Note-se que o menor só foi solto porque a testemunha que acompanhou o favelado era da classe dominante.

(27) — G. Bolaffi, refere-se à vantagem objetiva trazida pela casa própria na questão do acesso a crediário. Bolaffi, Gabriel, “Habitação e Urbanismo”, p. 73-83 in: *Ensaio de Opinião 2-1*, Inúbia.

(28) — Lícia Valladares faz uma análise de diversas tentativas de resistir à remoção ocorridas no Rio de Janeiro. Ver *op. cit.*, item 1. Ver também artigo de Santos, C. N. F. “Três movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro”, p. 29 in: *Religião e Sociedade*.

(29) — A propósito de comportamentos de territorialidade: Sommer, R. *Espacio e Comportamiento Individual*, Madrid, I. E. Adm., 1974

(30) — Goffman, E. *op. cit.*

(31) — Almeida, *op. cit.*, p. 30.

(32) — *Idem*, p. 37.

(33) — *Idem*, p. 63.

(34) — *Idem*, p. 72.

(35) — *Idem*. p. 56, 61.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Suely K. de, *Entre nós, os pobres, eles, os negros*. Tese de Mestrado, IFCH, UNICAMP, 1976, 165 p.
- BOLAFFI, Gabriel, “Habitação e Urbanismo”, p. 73-83 in: *Ensaio de Opinião, 2-1*, R. J., Inúbia, 1975.



- CARDOSO, Ruth C. L., "Favela: conformismo e invenção" p. 36-43 in: *Ensaio de Opinião*, 2-2, R. J., Inúbia, 1977.
- CARDOSO, Ruth C. L., "Sociedade e poder: As representações dos favelados de São Paulo" p. 38-44 in: *Ensaio de Opinião*, 2-4, R. J., Inúbia, 1978.
- DURHAM, Eunice R., "A dinâmica cultural na sociedade moderna" p. 32-35 in: *Ensaio de Opinião*, 2-2, R. J., Inúbia, 1977.
- FERREIRA, Rosa F., *A favela como solução de vida*, Tese de mestrado, USP, 1977.
- GOFFMAN, E., *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, R. J., Zahar, 1975, 158 p.
- KOWARICK, L., "Usos e abusos: reflexões sobre as metamorfoses do trabalho", pág. 9. In: Kowarick, L. e outros, *A Cidade, usos & abusos*, S. P., ed. Brasileira.
- MARICATO, Erminia T. M., *A Proletarização do Espaço sob a Grande Indústria. O caso de São Bernardo do Campo na região da Grande São Paulo*. Tese de Mestrado. FAU. USP, 1977, 98 p.
- PERLMAN, Janice, *O mito da marginalidade. Favelas e política no Rio de Janeiro*. R. J., Paz e terra, 1977.
- PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, SEBES, *Projeto de Desfavelamento*, Junho de 1971.
- PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO, *Estudo sobre o fenômeno favela no Município de São Paulo*, Boletim HABI — Caderno Especial — 01-1974.
- SANTOS, Carlos Néson F., "Três movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro", p. 29-60 in: *Religião e Sociedade*, S. P., Hucitec, 1978.
- SOMMER, Robert, *Espacio y Comportamiento Individual*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1974, 322 p.
- VALLADARES, Lícia do Prado, *Opération de Relogement et Reponse Sociale: le cas des residents des favelas a Rio de Janeiro*. Tese de doutoramento. Universidade de Toulouse-le-Mirail, 1974.
- VALLADARES, Lícia do Prado, *Passa-se uma casa. Análise do programa de remoção de favelas no Rio de Janeiro*, R. J., Zahar, 1978, 142 p.
- Jornais*: "Uma vitória contra os favelados? Por enquanto".  
O Estado de São Paulo, 14-12-1972.  
"Carapicuíba não quer receber os favelados".  
O Estado de São Paulo, 12-4-1975.







## ENSINO PÓS-GRADUADO, TEORIA E PESQUISA ANTROPOLÓGICA \*

— Uma experiência na Universidade da Bahia —

*Pedro Agostinho*

(Departamento de Antropologia e Etnologia, Universidade Federal da Bahia)

### 1. A EXPERIÊNCIA UNIVERSITÁRIA.

Ao iniciar em 1971 meu trabalho docente na Universidade Federal da Bahia, a orientação que adotei partia da constatação de que era quase nulo o conhecimento dos estudantes a respeito dos problemas indígenas, e de que, apesar de haver no Estado pelo menos seis grupos de índios, era também quase nulo o que deles se sabia. Tornava-se, portanto, necessário criar uma consciência crítica e cientificamente preparada para as questões envolvidas, e tratar de obter melhores informações sobre esses grupos, seu estado de aculturação e sua situação de contacto. De um deles — o dos Pataxó de Barra Velha — a ignorância ia ao ponto de nem sequer figurar nas listagens mais fidedignas de populações indígenas (Ribeiro 1970, Malcher 1962, Kietzman 1967); e, à exceção do artigo de Hohenthal (1960) e da monografia de Bandeira (1972), pouco mais rico era o que havia relativo aos Tuxá, Pankararé, Kaimbé, Kariri e “índios dos Postos Caramuru e Paraguaçu”. Sobre “índios de Olivença” existiam umas poucas referências em Kietzman (1967), a que se juntou depois uma carta de Nimuendaju datada de 1939 (Edelweiss 1971), e quanto aos de Missão de Aricobé só muito mais tarde me chegaram, oralmente, vagas informações. Diante desse quadro, tentei integrar as atividades docentes e as de pesquisa, que naquele tempo se desenvolviam em nível de graduação, com o objetivo de criar a tal consciência crítica de que falei e de organizar uma equipe capaz de levar a cabo investigação abrangente da totalidade daqueles grupos.

O primeiro passo — ainda, como disse, com estudantes não graduados — foi realizar um curso de introdução à etnologia indígena e ao estudo do contacto interétnico, com a duração de um semestre, valendo-me, para

---

(\*) — Comunicação apresentada na XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (Recife, Pe., 1978). Mesa Redonda sobre *Ensino, Teoria e Pesquisa na Pós-Graduação*, organizada por Roberto Cardoso de Oliveira.



este último ponto, das obras de Ribeiro (1970), Schaden (1964) e Oliveira (1962) em uma aproximação inicial. Para o semestre seguinte — e levado pela inexperiência a não contar com a instabilidade e falta de continuidade das turmas, devidas à recém-implantada reforma universitária —, pensei analisar um conjunto significativo de monografias, filiadas tanto à corrente culturalista quanto à sociológica das pesquisas sobre contacto interétnico.

No esperado semestre, entretanto, aguardava-me a desagradável surpresa de encontrar uma turma totalmente estranha, e sem o ponto de apoio que desejara construir com o curso anterior. Mas havia também outra surpresa, e esta agradável: a de encontrar um grupo pequeno de alunos, todos eles de Ciências Sociais, fazendo o último semestre da Faculdade e com o que, nas condições vigentes, se pode considerar uma boa formação. Graças a isso, era possível deixar de lado o inoperante processo de aulas expositivas — único que, apesar de tudo, me parece viável para cinquenta ou mais pessoas na sala de aula — e organizar um seminário permanente. Nele, foi então estudado o dito conjunto de monografias (Wagely & Galvão 1959; Oliveira 1960, 1964, 1968; Laraia & Da Matta 1967; Melatti 1967), e ainda um artigo sobre potencial de integração do índio à sociedade nacional (Oliveira 1967). Tentando levar mais avante a ruptura com o sistema de aulas expositivas e de provas, proporcionar aos estudantes o contacto direto com as condições de grupos indígenas “integrados”, e conseguir elementos preliminares sobre aquele a cujo respeito a ignorância era maior, combinei com os estudante que, em vez de um exame, faríamos o reconhecimento geral da aldeia de Barra Velha e o censo Pataxó. A premência de tempo levou a que o questionário de recenseamento fosse preparado com a colaboração de apenas um estudante, pois os outros se encarregaram de, com a cobertura oficial da direção da Faculdade, obter meios e transporte para o trabalho de campo. Ele foi realizado em dezembro de 1971, e no semestre seguinte, em que por acaso grande parte da turma cursou Prática de Pesquisa sob minha orientação, redigimos em colaboração um relatório, que pensamos publicar (Agostinho *et alii*, 1972). A possibilidade de realizar mais tarde um estudo de maior fôlego fez arquivá-lo, só tendo vindo à luz seu primeiro capítulo, hoje ultrapassado (Agostinho 1974).

Passei nessa altura a ensinar no Mestrado em Ciências Humanas da UFBA., e procurei dar ali continuidade ao que principiara na graduação. Os dois primeiros seminários que conduzi versaram também sobre contacto interétnico, mas por essa época publicou-se na Bahia o artigo de Oliveira (1970) sobre campesinato indígena, que abriu novas perspectivas teóricas para o estudo de grupos indígenas em posição estruturalmente idêntica à dos Pataxó. Assim, um estudo sistemático da teoria das sociedades camponesas impôs-se como condição prévia para a continuação do trabalho.

Faltava-me, entretanto, qualquer tipo de experiência no assunto, e, pior, faltava um mínimo de bibliografia pertinente e verba para adquiri-la.



Foi possível, entretanto, dispor dela com o auxílio do Dr. Johannes Augel, da Universidade de Bielefeld, Alemanha, que remeteu um extenso levantamento bibliográfico sobre camponeses, e cópias xerox dos artigos especializados que selecionei a partir dele. Quando tive o material em mãos, era tempo de dirigir um novo seminário, com a segunda turma admitida ao Mestrado, à qual pertenciam alguns dos estudantes que haviam estado em Barra Velha: deste modo, bibliografia, pessoal e interesses teóricos, norteados pela necessidade de compreender uma realidade concreta, viram-se felizmente combinados. Em contrapartida, não houve tempo para leituras prévias, e sim apenas para dar aos temas de seminário uma sequência lógica, que levasse do geral ao particular, e, neste, a pontos considerados cruciais para aquela compreensão. Os seminários basearam-se cada um na leitura obrigatória, por todos, de um texto-base, e no seu exaustivo exame, apoiado ou não por materiais complementares<sup>1</sup>.

O grau de familiaridade com o texto-base era exatamente o mesmo para o professor e alunos, e àquele coube apenas o papel de, com maior experiência, guiar a sucessão de leituras e a sua discussão. Devo dizer que isso resultou numa experiência intelectualmente muito mais estimulante — para mim e para os outros — do que se tivesse seguido um caminho tradicional. Esses percalços, sintomáticos de região cientificamente periférica, têm suas compensações, e desde o começo ficara claro para a turma que condições presidiriam ao curso. Como prova final (exigida pelos regulamentos) houve um exercício de descrição etnográfica e análise de uma sociedade camponesa, aliás fictícia. Não podendo ir ao campo, e querendo aplicar a teoria à interpretação de dados empíricos, tomei três romances de Julio Dinis (*As pupilas do senhor reitor*, *A morgadinha dos canaviais* e *Os fidalgos da casa mourisca*) e considereei que, em conjunto, representariam uma experiência de quem observou determinadas facetas de certa sociedade camponesa, logo após a revolução que instituiu o liberalismo econômico em Portugal, e alterou fundamente as relações econômicas e sociais vigorantes no campo. Além disso, cada participante apresentou um trabalho de base teórica, que no semestre seguinte o seminário se dedicou a discutir; e três de seus membros retomaram Júlio Dinis, tendo preparado uma descrição interpretativa em vésperas de ser divulgada. E assim, de semestre para semestre, tenho procurado entrar num aspecto novo da problemática das *part-societês* camponeses, estimulando os integrantes da equipe do Projeto de Pesquisa sobre Populações Indígenas da Bahia a participar, mesmo quando não inscritos como alunos regulares de Mestrado. Alguns destes, optando por Antropologia como área de concentração, elaboraram suas teses sobre índios-camponeses da Bahia, ou têm planos de fazer.

\* \* \*

O Projeto de que acabo de falar não nasceu como um todo e de uma só vez, e foi sim resultante de uma série de aproximações em que ensino,



pesquisa, preocupações pedagógicas e teóricas e ainda o sentido de responsabilidade prática para com os grupos indígenas estiveram sempre estreitamente interligados. É isso que procurei mostrar historiando a atividade desenvolvida. Pedagogicamente, o esforço principal foi dirigido a suprimir o método expositivo, a substituí-lo pela dúvida e pelo debate, e a atenuar ao máximo a oposição estrutural e formalizada entre professor e alunos, substituindo-a pela existência de um grupo de estudos — e mais tarde de uma equipe de pesquisa — com um mínimo de distinções de *status*, nos quais apenas a maior experiência levasse a conduzir, mas não a dirigir com respaldo na autoridade — no sentido medieval do termo. Procurei fugir, sem prejuízo do rigor, aos perigos de um elitismo intelectualizante. Ou, se mo permitirem, diria que procurei introduzir a *communitas* no interior da estrutura, pois persegui deliberadamente a anti-estrutura que, só ela, me parece compatível com a idéia de Universidade. Creio ter, nisso, alcançado um certo êxito.

Por outro lado, foi a situação de abandono, de miséria extrema dos Pataxó de Barra Velha que nos mostrou a todos que um sentido de responsabilidade prática não bastava: era preciso, dele, passar à ação. E para tanto elaborei o Projeto ao qual antes me referi<sup>2</sup>. Tinha este por objetivo investigar os seis grupos indígenas da Bahia, e de sobre seu estudo científico, rigoroso e autonomamente válido, formular um modelo geral para a política indigenista no âmbito do Estado, presumivelmente aplicável, com correções e reajustamentos, ao resto do Nordeste do Brasil. Ele precisaria ser testado, e nesse teste julgamos essencial a cooperação com a FUNAI: porque daí poderiam emanar recursos e cobertura oficial em campo, e porque através dela se abria a oportunidade de influir na condução da política indigenista de forma condizente com a realidade nordestina. Disso nasceu o Convênio FUNAI-UFB,, que tem estado ativo em termos de pesquisa e de intervenção indigenista. Até ao momento, a pesquisa tem preponderado sobre a intervenção, por ser para esta um prévio requisito, juntando à pré-existente monografia sobre os Kariri, outras sobre os Tuxá, os Pataxó e os Kaimbé, além de relatórios e artigos preliminares a respeito dos Pankararé e dos índios da Reserva Paraguassu-Caramuru (Násser, N. 197 ; Násser, E. 197 ; Carvalho 1977; Soares 197 ; Paraíso 197 ). Existe agora, portanto, um já razoável conhecimento — a ser no futuro melhorado — quanto aos índios na Bahia. Estamos, no momento, valendo-nos da monografia referente aos Pataxó, a calcular que área precisam para sua reserva, e ainda graças àquela pretendemos preparar o roteiro para o que seria uma intervenção indigenista localmente apropriada.

## 2. TEORIA, PESQUISA E AÇÃO.

No que concerne à investigação preocupada com o contacto interétnico, com a apreensão desse fenómeno em suas dimensões sincrônica e diacrônica, e com seu próprio emprego como fundamento de uma política indigenista



racional, no panorama do Nordeste brasileiro a Bahia é uma área que se revela estratégica. Os grupos de índios que subsistem distribuem-se desigualmente por áreas ecologicamente distintas, e representativas dos vários ambientes naturais na Região encontrados. Possuindo coberturas vegetais determinadas pelos gêneros de clima, de solo e de irrigação fluvial (permanente ou intermitente), esses ambientes apresentam variável potencial para a adaptação de grupos indígenas, condicionando no passado a distribuição dos tipos de cultura, e, no presente, as alternativas de aproveitamento econômico da terra, que enfrentam enquanto competem com os membros da etnia dominante na sociedade maior. Estes foram também afetados pela diferenciação ecológica, estando isso expresso pela diversidade das frentes de expansão que em data antiga ou recente atingiram os índios.

No oeste dominam as savanas sob clima *Aw*, propícias a tribos que denominaria de “agriculturas incipientes do cerrado”<sup>3</sup> e a frentes pastoris, limitada que está a tecnologia de coivara à obrigatória e restritiva utilização das matas de galeria. Na parte nordeste do Estado a caatinga ocupa quase por completo a paisagem e favorece também a pecuária, assim como antes a instalação de “agricultores incipientes da caatinga”; hoje, os índios concentram-se nas *baixas* e *brejos*, onde a água e umidade retidas, com os sedimentos trazidos pelo regime torrencial, permitem um cultivo espacialmente acanhado e provavelmente pouco produtivo. Embora submetidas ao mesmo clima *Bsh*, as margens e ilhas do S. Francisco beneficiam-se de maior umidade, e da renovação dos solos pelas aluviões que as enchentes periodicamente depõem. Aí, a agricultura de vazante é viável, criando, aliada aos recursos do rio e da caatinga que o margeia de perto, bases para uma economia mais estável e produtiva. Eram, aliás, canoeiros e talvez portadores de uma cultura “de Floresta Tropical” alguns dos grupos sanfranciscanos, mas foram pastoris os segmentos da sociedade colonial que, com os caminhos das boiadas, mais vigorosamente os atingiram. Até há pouco, partilharam com os não-índios técnicas agrícolas de vazante, tendendo a trocá-las por irrigação artificial e eletrificada. No sul baiano, a floresta tropical dos climas *Af* e *Am* abrigou bandos arredios de coletores e caçadores profundamente internados na mata, dos quais descende a maioria dos índios que ali sobrevivem, sendo que, das populações de agricultores que ocuparam a orla marítima e a beira dos rios, não restou traço. O núcleo dessa área meridional sofreu o impacto de uma frente agrícola monocultora (a do cacau), e sua periferia o da penetração de criadores em pastos plantados e de várias ordens de praticantes do extrativismo.

Desse modo, se os ambientes encontrados na Bahia podem representar amostra válida do Nordeste, suas culturas précabralinas representam as duas categorias principais reconhecidas no Brasil pela tipologia de Steward (1963), assim como estão representados os três tipos de frentes pioneiras da classificação de Ribeiro (1970).



Por outro lado, e diacronicamente, o povoamento do território pelos brancos, em vagas históricas distanciadas no tempo, não foi sempre provocado por iguais motivos econômicos, nem ocorreu sob idênticas circunstâncias de estrutura e conjuntura. Assim, as áreas que têm índios e foram aqui ecologicamente definidas apresentam situações de contacto que derivam de processos históricos particulares, que diferem entre si mas são bastante homogêneos se se tomar cada área como unidade de observação. De maneira muito ampla, podem-se discernir duas zonas e etapas de penetração civilizada: uma, antiga, reunindo o nordeste do Estado e o sistema fluvial do S. Francisco, que data principalmente do século XVII. E a outra, recente, abarcando o interior do sul da Bahia e remontando à segunda metade do século XIX. Portanto, e para os fins que aqui importam, se for aceitável pensar na Bahia como um microcosmo da região nordestina, talvez seja ela também aceitável como tal quanto à duração e características gerais dos processos históricos envolvidos.

Em termos de sincronia referida ao presente, a situação de contacto dos grupos em questão apresenta, concomitantemente, uma homogeneidade e uma variedade que também parece torná-los em amostra significativa em relação ao Nordeste como um todo. Ultrapassado aquele momento crítico em que as tribos oscilam entre a extinção física e a estabilização e até o incremento demográficos, e havendo sofrido aculturação tão intensa que nem as línguas resistiram, seus descendentes encontram-se hoje em uma posição estruturalmente camponesa. Mas, se no geral são índios-camponeses, as condições em que se acham são o bastante variadas para constituírem, as da grupo em um subtipo especial. Desde os Pataxó de Barra Velha ou os Pankararé do Raso da Catarina, que muito pouco participam da economia monetária, aos Tuxá de Rodelas, que são produtores comerciais de cebola e cuja "aldeia" é na verdade uma das ruas do núcleo urbano, há um verdadeiro *continuum*.

Os Pankararé do Brejo do Burgo são camponeses mais e menos pobres (pelos padrões locais), cultivando como os não-índios terras devolutas do Estado, e com os últimos vivendo entremeados; os Kariri e Kaimbé, dispondo de terras em sempre ameaçadas reservas, plantam para subsistência e mercado; por fim, os índios da Reserva Paraguassu-Caramuru quase mais não contam com camponeses, por estar seu território completamente invadido e ocupado pelos regionais. Para eles a alternativa foi a proletarização nas fazendas e povoados, além da prostituição; aliás, mesmo nos casos em que há terra, sua exigüidade, a inexistência de artigos comercializáveis ou a carência de capital fazem da venda externa da força-de-trabalho o meio mais fácil de acesso à moeda. Ao que tudo indica, isso tenderá a aumentar ao longo do S. Francisco, onde a construção de represas, a relocação de cidades, a demanda de mão-de-obra e sua dispensa na conclusão das obras refletem aceleradíssimo ritmo de mudança ecológica<sup>4</sup> e social, devida ao implantar de um sistema de produção industrial de energia. Assim, a combi-



nação de áreas estagnadas ou em lenta transformação e de outras que se alteram radicalmente reforça, mais uma vez, aquele caráter estratégico que me pareceu cabível atribuir à Bahia.

Ela o tem tanto para a investigação pura — que nesta primeira fase tem privilegiado os aspectos ecológicos e econômicos, cruciais para a compreensão de todos os outros —, quanto para o imaginar de uma política indigenista. A variedade, ecológica, histórica e interétnica, que subjaz à presença geral de grupos indígenas numa posição estrutural do mesmo tipo, pode servir à construção pormenorizada de um modelo capaz de dar conta dessa heterogênea homogeneidade. E o Nordeste seria o campo de teste para esse modelo. Linhas de ação pensadas sobre tal modelo e destinadas a reduzir a assimetria econômica, política e social das relações interétnicas poderiam ser também aí desenvolvidas, e experimentadas sobre um universo cuja relevância o transcende a si mesmo.

#### NOTAS

1) Os principais textos utilizados no seminário encontram-se arrolados na bibliografia do presente trabalho.

2) Neste projeto, fixei globalmente os problemas a tratar e os objetivos a alcançar; os subprojetos para os estudos monográficos dos vários grupos foram elaborados pelos estudantes por eles responsáveis.

3) Julgaria oportuno dividir o tipo de cultura Marginal de Steward (1963, V: 669-697), em duas outras categorias: a dos “coletores — caçadores — pescadores” e a dos que chamaria provisoriamente “agricultores incipientes dos campos, cerrados e caatingas”. Nisto, acompanho as idéias propostas anteriormente por Galvão (1973: 12-13).

4) No São Francisco, a regularização do regime fluvial extingue as possibilidades de agricultura de vazante, e os reservatórios das barragens submergirão a maioria das terras cultivadas. A irrigação exige grandes investimentos para drenagem, sem o que a alta evaporação acabará por salinizar os solos. Toda a base econômica dos Tuxá está entrando em colapso, como, aliás, a da cidade de Rodelas, que as águas cobrirão por completo.

#### BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Pedro

1974 — Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. In *Memoriam Antonio Jorge Dias*, vol. II.

AGOSTINHO, Pedro *et alii*

1972 (ms.) — *Identidade e situação dos Pataxó de Barra Velha, Bahia*. Salvador, D.A.E. — FFCH — Universidade Federal da Bahia.

AZEVEDO, Thales de

1975 — *Italianos e gachos. Os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro.



BANDEIRA, Maria de Lourdes

1972 — *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador, UFBA.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de

1977a — Los Kariri de Mirandela: un subsegmento rural indígena. *América Indígena*, vol. XXXVII, nº 1, enero/marzo. Mexico.

1977b — *Os Pataxó de Barra Velha. Seus subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador (ed. xerox).

DALTON, G.

1963 — Economic Surplus, once again. *American Anthropologist*, 65:389-94.

1965 — Primitive money. *American Anthropologist*, 67:44-65.

EDELWEISS, Frederico

1971 — Curt Nimuendajú na Bahia. *Universitas*, nº 8/9, p. 277-280. Salvador.

FITCHEN, G. N.

1971 — Peasantry as a social type. *Symposium: Patterns of land utilization and other papers*. London.

FOSTER, G.

1965 — Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67:293-315.

FIELD, E.

1963 — Studies in Peasant Life. *Biannual Review of Anthropology*. Stanford University Press.

GALVÃO, Eduardo

1959 — Aculturação indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. N. S. Antropologia, nº 7, Belém do Pará.

1973 — *Índios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistência*. Salvador, UFBA.

GROSS, D. & UNDEWOOD, B. A.

1971 — Technological change and caloric cost: sisal agriculture in Northeastern Brazil. *American Anthropologist*, vol. 73, june: 725-740.

HERSKOVITS, M. G.

1954 — *Antropología Económica*, México, FCE.

HOHENTHAL, Jr., W. O.

1960 — As tribos indígenas do Médio e Baixo S. Francisco. *Revista do Museu Paulista*: 37-86. São Paulo.

KIETZMAN, D. W.

1967 — *Indians and culture areas of twentieth century Brazil*. In Hopper, G. H. (ed.) — *Indians of Brazil in the twentieth century*, p. 3-51. Washington, I.C.C.R.



KRADER, Lawrence

1970 — *A formação do Estado*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

KULA, Witold

1974 — *Teoría económica del sistema feudal*. Mexico-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI.

LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto

1967 — *Índios e castanheiros*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

MALCHER, José M. Gama

1964 — *Índios. Grau de integração na comunidade nacional; grupo lingüístico; localização*. Rio de Janeiro, C.N.P.I.

MARX, Karl

1963 — *O capital* (ed. resumida de J. Borchardt). Rio de Janeiro Zahar Editores.

1975 — *Formação econômica pré-capitalista*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

MELATTI, J. C.

1967 — *Índios e criadores*. Rio de Janeiro. UFRJ. — Instituto de Ciências Sociais.

NÁSSER, Elizabeth Mafra Cabral

1975 — *Sociedade Tuxá*. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador. (Mim.).

NÁSSER, Nássaro Antônio de Souza

1975 — *Economia Tuxá*. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador. (Mim.).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

1960 — *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.

1962 — Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina*, ano V, nº 3 (julho-setembro). Rio de Janeiro (v. Oliveira 1968: Apêndice).

1964 — *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

1967 — Problemas e hipóteses relativas à fricção interétnica. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*. Vol. IV, nº 1: 41-95. Rio de Janeiro.

1968 — *Urbanização e tribalismo*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

1970 — Por uma sociologia do campesinato indígena do Brasil. *Universitas* 6/7: 433-441. Salvador.

ORANS, M.

1972 — "Surplus". Cahen, Y. A. (ed.) — *Man in adaptation. The cultural present*. Chicago — N. York, Atherton, p. 204-214.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro

1976 — *Relatório sobre história e situação da reserva dos Postos Indígenas Caramuru e Catarina Paraguassu*. Apresentado à FUNAI. Projeto de Pesquisa sobre as Populações Indígenas da Bahia. Convênio FUNAI-UFBA., Salvador. (Dat.).



QUEIRÓS, G. P. de & CARVALHO, M. R. G. de & SIMÕES, R.

- 1975 — *Um subsistema camponês: tentativa de análise*. Trabalho apresentado no "Seminário sobre sociedades camponesas". Mestrado em Ciências Humanas, UFBa. (Ms.).

RIBEIRO, Darcy

- 1968 — *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.  
1970 — *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SAHLINS, Marshal D.

- 1970 — *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

SCHADEN, Egon

- 1965 — Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. *Revista de Antropologia*, vol. XIII, São Paulo.

SOARES, Carlos Alberto Caroso

- 1977 — Os Pankararé do Brejo do Burgo. *Boletim do Museu do Índio, Antropologia*, nº 6, fevereiro.

STEWART, Julian H.

- 1955 — *Irrigation civilizations: a comparative study*. Washington.  
1963 — South American Cultures: an interpretative summary. *Handbook of South American Indians*, Vol. V: 669-772. New York, Cooper Square Publ., Inc.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo

- 1961 — *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro, MEC-Serviço de Documentação.

WOLF, E.

- 1970 — *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro, Zahar editora.



## A PESQUISA COMO BASE PARA O ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO \*

*Eduardo Diatay Bezerra de Menezes*  
(Universidade Federal do Ceará, Fortaleza)

### I — JUSTIFICATIVA

“... sous les régimes de gauche comme de droite, l'école a été construite par des conservateurs, du point de vue pédagogique, qui pensaient bien davantage au moule des connaissances traditionnelles dans lequel il fallait façonner les générations montantes qu'à former des intelligences et des esprits inventifs et critiques” (Jean Piaget — *Psychologie et Pédagogie*).

Confesso de entrada uma certa perplexidade em face do tema que me foi proposto. Talvez fosse mais correto afirmar que me sinto um tanto contraditório já que, em outros Simpósios ou Reuniões semelhantes a esta de que tenho participado nestes últimos tempos, eu tenho procurado sublinhar explicitamente a tese de que a Universidade já não constitui hoje o espaço onde se produz o conjunto de conhecimentos e técnicas que compõe aquilo que se chama convencionalmente de Ciência Contemporânea. Mas de outro lado parece bastante salutar introduzir um pouco de desordem e de contradição: talvez isso traga alguma luz para estes tempos obscuros que temos vivido ultimamente. Ou como diriam as bruxas shakespearianas: “O belo é feio, e o feio é belo. Agitemo-nos por entre a névoa e o ar impuro!” (*Macbeth*).

Em decorrência talvez da herança positivista que ainda influencia o ambiente intelectual dentro do qual nos movemos — e que, num de seus dogmas, pretende fixar limites permanentes entre as diversas disciplinas

---

\*) Comunicação apresentada no Simpósio sobre “Pesquisa e Ensino em Antropologia”, presidido pelo autor, durante a XI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Recife, de 7 a 9 de maio de 1978, e do qual foram debatedores: João Baptista Borges Pereira, José Bonifácio Martins Rodrigues, Otávio A. Velho, Cecília Vieira Helm, Antônio Augusto Arantes, Sílvio Coelho dos Santos e Roberto Mota. Os trabalhos deste Simpósio fundiram-se com os de uma mesa-redonda semelhante, presidida por Roque de Barros Laraia.



—, eu me sinto mais ou menos intruso nesta discussão, uma vez que sou rotulado de sociólogo e só possuo reduzida experiência de ensino de antropologia. A cautela me aconselha, pois, que eu me situe consistentemente na perspectiva genérica das Ciências Sociais, mesmo porque acredito sem hesitações que a postura epistemológica mais fecunda é aquela que adota uma ótica interdisciplinar sem prejuízo das necessárias especializações.

Desse modo, os pontos que pretendo levantar aqui percorrerão uma via que não poderá deixar de padecer o efeito do duplo constrangimento que acabo de mencionar: de um lado, a desconfiança que nutro em relação à Universidade atual como produtora do conhecimento científico e, de outro, as conseqüências da divisão social do trabalho universitário.

Finalmente, adotarei como fio condutor de minhas reflexões, aqui, o princípio posto em evidência por Bachelard, segundo o qual a razão arquetônica da ciência desdobra-se numa razão polêmica.

## II — QUESTÕES PRELIMINARES

“L’Education traditionnelle de certains grands pays a mis tout l’accent sur les humanités et sur les mathématiques, comme si les deux qualités dominantes de l’homme rationnel étaient de se mouvoir aisément dans l’histoire et dans la déduction formelle. (...) Or, si le but de l’éducation intellectuelle est de former l’intelligence plus que de meubler la mémoire, et de former des chercheurs et pas seulement des érudits, il y a là une carence manifeste de l’enseignement traditionnel” (Jean Piaget — *Ibid.*).

Acredito que a primeira indagação preliminar a qualquer discussão que se circunscreva ao âmbito das relações entre o ensino e a pesquisa é a de procurarmos saber a que resultados pretendemos chegar com os nossos cursos de pós-graduação em Ciências Sociais. Num dos raros trabalhos dedicados a um exame de natureza sociológica do ensino pós-graduado nessa área e dentro do contexto latino-americano, Jorge Graciaréna<sup>1</sup>, adotando o critério de levar em conta as suas funções ou finalidades, destaca a existência de seis tipos de mestrados: a) o primeiro tipo é aquele que constitui *uma etapa preliminar e necessária para o doutorado*, — é o caso, conforme exemplifica, da *maitrise* francesa; b) o segundo tipo é uma espécie de *grado de gracia* que pode ser outorgado aos alunos do doutorado que não logram uma avaliação satisfatória de sua tese (ex.: na Universidade de Liverpool); c) o terceiro tipo parece o predominante no Brasil: é o caso em que o mestrado constitui *um programa terminal* e



que comporta normalmente três direções — a profissional, a docente e a de pesquisa; d) o quarto tipo funciona como *uma etapa de conversão* de graduados de uma carreira que desejam especializar-se noutras; e) o quinto tipo é o mestrado especializado em *estudos de área*, de que um exemplo típico seria um mestrado em Ciências Sociais sobre América Latina que existe nalguns países (Inglaterra, França, etc.); f) enfim, um tipo de mestrado em *estudos interdisciplinares*, como por exemplo aqueles em torno de problemas que requerem tratamento unitário, mas apoiado numa perspectiva multidisciplinar: planejamento econômico ou educacional, estudos urbanos e regionais, etc.

Necessária mas não totalmente articulada com a questão anterior está a indagação acerca do foco predominante que se procura imprimir ao ensino de pós-graduação. Com efeito, embora exista uma relação determinando que uma vez fixados os objetivos ou finalidades deva surgir uma estrutura curricular<sup>2</sup> que lhes corresponda, eu gostaria de sublinhar o fato de que tal estruturação decorre também em boa medida do modo pelo qual os meios são percebidos pelos organizadores do programa, para não falar em outros condicionantes mais circunstanciais.

Assim os nossos cursos de mestrado oscilam geralmente entre duas focalizações polares: ou percorrem o caminho mais tradicional e centram o núcleo da formação em torno de uma ciência ou área de conhecimento (antropologia, ciência política, sociologia, etc.), ou, ao contrário, concentram as atividades sobre áreas-problema. Como, porém, essas duas possibilidades não são mutuamente exclusivas, pode ocorrer que os dois enfoques assumam uma perspectiva complementar num mesmo programa de mestrado.

Como parece existir forte tendência a adotar uma das duas alternativas extremas, não seria demasiado chamar a atenção para os riscos ou limitações que pode sofrer cada uma delas. A primeira inclina-se para o cientificismo e tende a enfatizar o desenvolvimento da ciência mais do que o da sociedade a que ela serve. Já a segunda apresenta a tendência para a superficialidade, ocultada no manto multidisciplinar<sup>3</sup>.

Contudo, postas essas duas questões preliminares para início de discussão, passemos ao tema central de minha comunicação.

### III — PESQUISA, BASE DO ENSINO PÓS-GRADUADO

“Si l'on désire, comme le besoin s'en fait de plus en plus sentir, former des individus capables d'invention et de faire progresser la société de demain, il est clair qu'une éducation de la décou-



verte active du vrai est supérieure à une éducation ne consistant qu'à dresser les sujets à vouloir par volontés toutes faites et à savoir par vérités simplement acceptées" (Jean Piaget — *Ibid.*).

Em que sentido entender a proposta desta comunicação: "A pesquisa como base para o ensino de pós-graduação"? Desde logo, é mister salientar que se insinua aí um suposto que comporta simultaneamente uma como demissão em face do atual estado de nosso ensino de graduação. O suposto, talvez inconsciente, é o de que a pesquisa constitui algo da competência do ensino pós-graduado; e a demissão está em aceitar como uma fatalidade a situação a que foram relegadas as atividades de investigação com a transformação cada vez mais nítida do ciclo profissional de graduação em agência de treinamento de mão-de-obra.

Com efeito, nossa instituição universitária, salvo as honrosas exceções de praxe, assenta sobre estruturas incongruentes. Porque a ela são atribuídas tarefas mais ou menos incompatíveis é que ela própria constitui estruturação duplamente tensional. De um lado, ela se pretende a matriz de produção e difusão do saber científico — o que já de si me parece pouco verdadeiro; e, de outro, ela é encarregada da formação de profissionais (técnicos e docentes) de nível superior para as funções que o desenvolvimento nacional está a exigir, tarefa esta que se funda basicamente num que-fazer prático e num saber acabado, pouco compatível com a primeira. Constitui esta, portanto, a sua tensão no plano interno. E, num plano externo, que não pretendo seja isolado do anterior (pois que com ele se articula organicamente), ela mantém uma relação crítica com a sociedade cujas exigências acentuam a incongruência da dupla tarefa que a Universidade procura alimentar. Residem aí certamente as razões mais profundas da controvérsia entre ensino e pesquisa no âmbito da Universidade.

Fecho esse parêntese e retomo a questão de saber em que sentido deve ser entendida a proposta desta comunicação. Que significa, de fato, tomar a pesquisa como fulcro do ensino pós-graduado?

Numa primeira aproximação, significa encará-la como um recurso ou procedimento didático a fim de ampliar a eficácia da aprendizagem neste nível de formação acadêmica. Isso implicará, portanto, uma série de consequências tendente a afastar nossos programas de mestrado de uma prática pedagógica tradicional: um ensino não "codificado" ou canônico; não apego a manuais ou mesmo a sua rejeição; mudança freqüente na tematização; maior participação dos estudantes; ampliação das alternativas ou possibilidades de escolha; etc.

Mas, ao mesmo tempo, existe maior risco de enfatizar certos temas em detrimento de outros igualmente prioritários ou relevantes. E, portan-



to, — o que é mais grave —, *maior subordinação aos modismos* e ao colonialismo cultural exercido pelos grandes centros (nacionais ou estrangeiros), que terminam por nos impor o contexto e a forma dos estudos.

Numa segunda aproximação, que deriva de uma epistemologia construtivista e dialética, o ensino passa a ser encarado como consequência da atividade de pesquisa que, por sua vez, ocupa uma posição nodal e predominante. Já não estaríamos aqui no mero domínio do recurso didático. Mais que isso, a nova postura radica na crença fundamental de que as funções essenciais da inteligência consistem em compreender e inventar, o que significa construir estruturas estruturando a realidade. Por outro lado, é bom lembrar que tais funções são indissociáveis<sup>4</sup>. Portanto, isso traria como consequência uma radical reestruturação do programa de estudos (o que estabelece um ponto de contato com a questão dos aproches predominantes de nossos mestrados, de que falei no segundo tópico desta comunicação), e que implicaria uma união estreita do ensino com a pesquisa, devendo os estudantes serem associados a esta última desde o início, especialmente no que diz respeito a novos problemas ou àqueles não resolvidos ainda.

No quadro composto pela atual Universidade, dentro da formação social de que fazemos parte e da etapa histórica que vivemos, confesso que não me sinto muito otimista quanto às possibilidades reais de pôr em prática tal programa. E até duvido se a sua realização é mesmo tarefa desse tipo de Universidade. Nutro fortes desconfianças de que ela está estruturada para cumprir outras finalidades... Mas para não fugir ao debate, acrescentarei ainda mais algumas reflexões finais.

#### IV — QUE FAZER?

“It is the business of the future to be dangerous” (A. N. Whitehead).

Sem correr o risco de cometer grande violência, parece ser possível classificar os trabalhadores intelectuais, do ponto de vista de sua produção, em dois tipos fundamentais: os criadores e os comentadores. Os primeiros são aqueles que, armados de algumas especulações ou conjecturas, mas sobretudo, portadores de indagações, põem-se em contato com o real, quer diretamente, quer indiretamente conforme o exija a natureza do objeto questionado pelos problemas que eles se propõem. Os segundos são aqueles que apenas reproduzem, com achegas e comentários e às vezes com alguma originalidade, sob mil formas diferentes, aquilo que outros fizeram ou disseram. (E não seria injusto afirmar que a maioria de nossos



intelectuais ocupa o espaço delimitado por essa segunda categoria). Os primeiros fazem avançar o nosso conhecimento; os segundos apenas reforçam a ciência já canonizada, quando não a esclerosam por dogmatismo ou mediocridade.

Isso decorre com bastante plausibilidade das duas formas principais de fontes do saber postas à nossa disposição, com muita ênfase, pela cultura atual: a informação codificada (livros, periódicos, etc.) e a investigação científica.

A questão reside, pois, em: como evitar a dicotomia entre essas fontes de saber e especialmente a tendência a privilegiar quase com exclusividade a sua forma livresca? Ou, complementarmente, em: como dialetizá-las? <sup>5</sup>

Ora, o peso dessa tradição aponta claramente para a enorme dificuldade de pôr em prática um programa de estudos apoiado na investigação. Nossos professores, quando não são constituídos pelos “catedráticos inéditos”, a que se referia José Honório Rodrigues, são freqüentemente pais de unigênitos: suas teses. O hábito da pesquisa não faz parte de nosso cotidiano acadêmico e parece mesmo haver deliberada intenção de impedi-lo, a despeito de a retórica oficial se apresentar prenhe de exaltações em seu apoio.

Enfim, um ensino fundamentado na investigação científica implicaria a exigência de repensar toda a nossa estrutura curricular desde níveis bem anteriores à pós-graduação; implicaria também a necessidade de se rebelar e o dever de desobedecer ao modelo creditício e computadorizado que a reforma burocrática e empresarial de nossa Universidade nos impôs; implicaria, além disso, a ousadia de alterar os parâmetros segundo os quais somos definidos como trabalhos universitários (o *quantum* de horas de aula por semana, a contabilidade da criação, etc.); e muitas coisas mais...

Estaremos nós em condições de fazer isso?

#### NOTAS

1) Cf. *Formación de Postgrado en Ciencias Sociales en América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1974, pp. 52-53.

2) Seria bom lembrar que “estrutura curricular” não é entendida aqui no sentido burocrático de mera lista ou elenco de disciplinas, mas sim, no seu sentido mais amplo original de conjunto de atividades cujo percurso deve ser realizado por quem se submete ao programa.

3) Cf. GRACIARENA, orge. *Op. cit.*, p. 94.

4) Comentando este ponto, afirma Piaget. “para compreender um fenômeno ou um acontecimento, é mister reconstituir as transformações de que eles são a resul-



tante e, para reconstruí-las, é preciso haver elaborado uma estrutura de transformações, o que supõe uma parte de invenção ou de reinação" (Cf. *Psychologie et Pédagogie*. Paris, Denoël, 1969, p. 47).

5) *En passant*, não se pode negar que os procedimentos científicos são aplicáveis mesmos ao material proveniente de fonte livresca (ou lingüística), como é o caso dos estudos mediante "análise de conteúdo", "análise de ideologia", "análise de mitos", etc., assim como dos estudos de semiologia, de semântica estrutural, etc. da mesma forma que a historiografia já o fazia há muito.







# COMUNICAÇÕES

## OS ÍNDIOS CARAJÁ DA CIDADE DE ARUANÃ

Visitei Aruanã no fim do ano de 1978 e princípios de 1979, e deparei com a situação de 28 indivíduos pertencentes a uma comunidade que passo a descrever.

A pequena comunidade Carajá vive dentro da cidade de Aruanã, num terreno de 200 metros de largura por 200 metros de comprimento aproximadamente, tendo nos fundos do terreno a única avenida de duas pistas da cidade e na frente das casas uma rua que corta o terreno e por onde passam carros, bicicletas e transeuntes. O terreno, onde vive essa comunidade tão desprotegida, encontra-se vizinho a terrenos particulares, com o colégio dos Irmãos Maristas de um lado e do outro uma habitação vizinha, oporto em seguida, uma casa de férias em construção, uma futura colônia de férias da Asergo, uma colônia de férias do Sesi em pleno funcionamento e recebendo turistas. Atrás do terreno dos índios pode-se ver o anúncio de um loteamento e defronte às suas casas pode-se admirar, olhando para a esquerda, o letreiro de um dos principais bares de Aruanã.

Os índios mantêm bem viva a língua Carajá e vivem no que lhes restou de terreno ou área territorial, arenosa e impossível para a manutenção de uma roça de subsistência, devido às proporções mínimas de extensão. Esses índios podem ser compreendidos como índios de Aruanã sem terras. Duas mulheres, as mais velhas do grupo, dizem que nasceram nesse local e que as áreas de terra foram se reduzindo sucessivamente. Os índios afirmam que no passado mantinham roças do outro lado do rio Araguaia, e que não mais puderam manter as roças do lado do Estado de Mato Grosso, porque essas terras foram sendo ocupadas por fazendeiros ou posseiros. Segundo informações dos próprios índios, uma última parcela usada para roça teria sido "vendida" a um interessado pelo próprio chefe índio e em seguida revendida a terceiros.

Os índios não plantam porque não possuem terras para a manutenção de roças de subsistência. A única fonte de renda atual e constante, com a qual adquirem o mínimo de alimentos através de compra, é o artesanato adquirido em sua maior parte por pessoa influente da população civilizada, pai de político de Aruanã. Este senhor mantém uma casa de venda do artesanato indígena, para turistas, sobretudo, no centro de Aruanã. Ele compra o artesanato Carajá por um preço pequeno, segundo informações dos próprios índios, ou em algumas ocasiões, adianta, em forma de pagamento, farinha de mandioca ou arroz. Os índios compram na casa comercial do político influente, segundo informações dos próprios índios, porém compram também de outros comerciantes, em certas circunstâncias.

Os turistas da Colônia de Férias do Sesi, na época de temporada sobretudo, vão adquirir artesanato indígena na casa de venda do tal senhor ou nas próprias casas dos índios.



Os Carajá de Aruanã trabalham diariamente dentro de suas casas, fazendo objetos para venda com "penas compradas", pois alegam que necessitam comprar, pois os pássaros estão muito longe da cidade e por isto os caçadores os procuram para negociar.

Portanto essa comunidade não planta, não caça e pouco pesca, devido a todas essas circunstâncias.

A água ingerida provém do rio, após passar pelo centro de Aruanã, contendo toda poluição que uma cidade ribeirinha pode oferecer.

A situação da comunidade é de miséria, com três mulheres e um homem em estado acentuado de desnutrição, alguns casos suspeitos de tuberculose e vários casos de alcoolismo entre os homens atestando o desespero psíquico do grupo. Há alguns meses, uma índia jovem suicidou-se com formicida.

Todos os homens, com exceção unicamente de um velho, bebem pinga e ficam alcoolizados freqüentemente. A aguardente é fornecida pelos seus amigos e compadres. A esposa do chefe Jacinto disse-me: "O Z. trás a pinga ou os índios vão beber em sua casa e quem sofre com isso somos nós, as mulheres e crianças, com ameaças de agressões e morte por parte dos alcoolizados ou entre eles".

Os índios de Aruanã externam o desejo de permanecerem onde estão.

Todos os fatos observados, que retratam a situação desses índios, servem como exemplo educativo para a população brasileira e demonstram o perigo da emancipação, da integração ou da aproximação mal conduzida do indígena em relação à sociedade civilizada.

*João Paulo Botelho Vieira Filho*  
*Escola Paulista de Medicina, São Paulo*



## ANTROPÓLOGOS E LINGÜISTAS REIVINDICAM O DIREITO DE TRABALHAR

No dia 26/11/1979, realizou-se no Museu Nacional (Rio de Janeiro), um encontro de antropólogos e lingüistas para discutirem as dificuldades que são impostas pela FUNAI para permissão de permanência de cientistas em áreas indígenas. Deste encontro, resultou o documento abaixo transcrito, posteriormente apoiado pelas instituições que direta ou indiretamente estão envolvidas com o problema do índio no Brasil.

### DIREITO DE TRABALHO

Nos últimos anos, têm-se agravado as condições e possibilidades de pesquisa junto às comunidades indígenas. Essa questão faz parte de uma problemática bem maior, relativa às atividades científicas em geral e às ciências sociais em particular, já por diversas vezes debatida e trazida ao domínio público.

Todavia, no caso do estudo de populações indígenas, a situação tem certas peculiaridades que convém explicitar.

A primeira delas é que as populações em estudo se defrontam com o perigo constante de sua extinção. Tal situação torna mais flagrante a responsabilidade social do pesquisador, responsabilidade essa sempre na Antropologia Brasileira, independentemente das diversas orientações teóricas de seus praticantes. Trabalhar com populações indígenas exige o constante envolvimento do pesquisador com o grupo estudado e o interesse por seu destino.

Concomitantemente, no caso das populações indígenas, o fato de serem tuteladas do Estado, diferentemente de outros grupos minoritários, cria-se a necessidade de uma instância mediadora. Essa mediação torna mais complexo ainda o exercício da profissão, acarretando muitos problemas, evidenciados nos últimos meses, de forma particularmente acentuada, com as crescentes dificuldades criadas pela FUNAI para o acesso de profissionais ao seu campo de trabalho.

Uma das causas principais desses problemas reside na indefinição e ambigüidade com que se delimitam os campos de atuação do pesquisador, da FUNAI e das diferentes agências envolvidas nesse processo.

É imperativo esclarecer que, por lei, a FUNAI é a mediadora do relacionamento entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional. Essa mediação ela a exerce como tutora e, portanto, responsável pelo bem-estar das sociedades indígenas. Nesse exercício, a FUNAI tem seu próprio espaço de trabalho, na medida em que ela representa



o Estado brasileiro perante os índios; ela cria, assim, uma visão restrita e caracteristicamente estatal. Por ser restrita, essa visão é parcial e fragmentária. Cabe aos antropólogos, lingüistas e outros pesquisadores ((como sempre coube, desde os tempos da criação do antigo Serviço de Proteção aos Índios) complementar esta visão e, indiretamente, este trabalho de aperfeiçoamento da tutela, dando-lhe um caráter global, através da recuperação das várias problemáticas regionais dos grupos indígenas e, ao mesmo tempo, em todo momento, propiciar um novo espaço de ação, para que as próprias comunidades indígenas participem ativamente da construção do seu futuro.

É a atividade de pesquisa que conduz à identificação do pesquisador com os interesses das população indígenas, interesses esses que vão, em certos momentos, além dos propósitos do Estado. Os conflitos que daí advêm se traduzem, concretamente, no cerceamento da pesquisa em áreas indígenas.

Entraves burocráticos e políticos têm sistematicamente impedido inúmeros pesquisadores nacionais e estrangeiros, sobretudo antropólogos e lingüistas, de uma atuação satisfatória junto às comunidades indígenas.

O mais sério problema burocrático relaciona-se com a grande demora (em média 6 meses) na concessão de autorização para ingresso nas áreas indígenas sob jurisdição da FUNAI. Isso ocorre mesmo nos casos de pesquisadores cujas instituições têm convênios de cooperação com a FUNAI. Assim, o pesquisador nunca está seguro da possibilidade e/ou da época de sua próxima ida ao campo, e, conseqüentemente, da possibilidade de continuidade de sua pesquisa.

As conseqüências dessa situação são múltiplas:

- 1) o pesquisador vê seus planos de trabalho alterados por circunstâncias arbitrárias e inteiramente alheias às necessidades da pesquisa;
- 2) os compromissos do pesquisador com a comunidade indígena, que advêm da própria natureza do trabalho de campo, sofrem interrupções danosas para ambos;
- 3) o treinamento e formação de pessoal acadêmico trabalhando em áreas indígenas é grandemente desestimulado;
- 4) na medida em que os recursos humanos, financeiros e materiais alocados por instituições financiadoras para projetos de pesquisa são subordinados a cronogramas previamente determinados, tanto as instituições como os pesquisadores sofrem prejuízos muitas vezes irreparáveis.

Essa demora para a concessão de autorização será um problema meramente burocrático? Há evidências de que muitas vezes a aparente ineficiência burocrática encobre razões espúrias, da censura política à atuação dos pesquisadores. Várias denúncias apresentadas neste encontro atestam que:

- 1) o desconhecimento da natureza da pesquisa de campo por parte das autoridades burocráticas é responsável por acusações injustificadas à figura do pesquisador e às intenções do seu trabalho que vão desde denúncias de conduta indecorosa até à de procura de tesouros da época da Guerra do Paraguai.



2) de aventureiro, o pesquisador pode passar a inimigo público, se está envolvido em projetos de desenvolvimento comunitário (alfabetização, criação de cooperativas, assessoramento técnico, assistência médica e sanitária, etc) quando então é acusado de subversivo, de interferir na administração da área, ou de insuflar os índios. Nessa situação, vários pesquisadores viram-se até constrangidos pelas forças policiais.

Vê-se, pois, a situação caricatural a que está reduzida a pesquisa em áreas indígenas no Brasil: dificultado o encaminhamento de sua pesquisa, o profissional está marginalizado de seu campo de atuação própria, e, conseqüentemente, impedido de aplicar concretamente os resultados de seu trabalho profissional.

Diante do número crescente de casos em que pesquisadores são proibidos de trabalhar junto às comunidades indígenas, e, o mais grave, quando estes são vítimas de acusações, tanto no nível profissional quanto pessoal, é imperativo que toda e qualquer acusação seja encaminhada segundo procedimento legais que permitam ao acusado o exercício da defesa, e não, como vem ocorrendo, desprovida de qualquer formalização e, portanto, sem possibilidade de recurso legal.

É importante ressaltar que os casos de acusação se apresentam com mais frequência quando os pesquisadores são levados a opinar sobre questões de interesse da população indígena na maioria das vezes a pedido da própria FUNAI, que parece esperar mais um aval a uma determinada política oficial, do que um real assessoramento, voltado para o benefício da comunidade indígena. Ao Conselho Indigenista, que deve voltar a ser o órgão mais atuante na formação de uma política indigenista, e não mero órgão consultivo, caberia o papel de ser o árbitro nas denúncias envolvendo pesquisadores. Para que tal possa ocorrer, deve ser assegurada à comunidade de antropólogos e lingüistas uma representação no Conselho Indigenista, indicada pela Associação Brasileira de Antropologia e Associação Brasileira de Lingüística, a exemplo do que ocorre com as representações do Ministério do Interior, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Ministério da Saúde. A necessidade dessa representação nos órgãos deliberativos se torna mais premente ainda em vista das recentes notícias de um projeto de descentralização administrativa da FUNAI, o que pode significar um retorno ao tempo do Império, quando a sorte das populações indígenas ficou entregue aos interesses regionais, justamente os mais suscetíveis de pressão por parte dos grupos que pretendem a espoliação das terras tribais.

A defesa do direito de trabalho dos antropólogos e lingüistas coincide com a defesa dos direitos das populações indígenas. Não pretendem, porém, antropólogos e lingüistas exercer a função de porta-vozes das comunidades indígenas. Cabe não só a nós e a todos aqueles envolvidos diretamente com essas populações, mas também à sociedade em geral exigir que as comunidades indígenas tenham seus próprios canais de manifestação. As delimitações dos campos de atuação são para nós muito nítidas.

O que se defende neste documento é o nosso direito de trabalho, enquanto antropólogos e lingüistas, o qual não se pode exercer sem o acesso às áreas de pesquisa. É



dever das Associações profissionais, das Universidades e dos demais órgãos de produção de conhecimento não só manifestar-se, cada vez que esse direito for violado, como ainda reivindicar sua participação nos processos oficiais de decisão.

As Associações participantes deste Encontro reivindicam uma atuação direta, junto à FUNAI, das entidades responsáveis pela pesquisa e ensino, a fim de que seja imediatamente normalizada essa situação, intolerável e prejudicial ao desenvolvimento da pesquisa e à aplicação dos resultados no interesse das populações indígenas.

*Luiz de Castro Faria*  
*Presidente da Associação Brasileira de Antropologia*

*Yonne de Freitas Leite*  
*Presidente da Associação Brasileira de Linguística*

*Olavo Brasil de Lima Jr.*  
*Secretário da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*

*Otávio Guilherme Alves Velho*  
*Presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-Rio*



## ENCONTRO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA

Financiado pela Fundação Ford, realizou-se em São Paulo, de 10 a 15 de dezembro de 1979, por promoção da sub-comissão de Educação da Comissão Pró-Índio/SP e sob coordenação da Prof<sup>a</sup> Aracy Lopes da Silva (Dept<sup>o</sup> de Ciências Sociais - USP), o I Encontro Nacional de Trabalho sobre Educação Indígena, que reuniu professores de áreas indígenas das mais diversas regiões do país e cujos trabalhos contaram com a assessoria científica de lingüistas, antropólogos, sociólogos, médicos e juristas. Estiveram representados os mais significativos grupos de apoio ligados à causa indígena: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Comissão Pró-Índio/SP, Comissão Pró-Índio/ACRE, Comissão Pró-Índio/RJ, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Associação Nacional de Apoio ao Índio — secção do Distrito Federal (ANAI-DF), Centro de Trabalho Indigenista, Missão Anchieta, Missão Salesiana (MT) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Na assessoria científica estavam representantes do Museu Nacional (UFRJ), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade de São Paulo (USP), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e RENOV: Relações Educacionais e do Trabalho Ltda.

Os trabalhos se iniciaram com a apresentação, ao plenário, de depoimentos relativos a experiências concretas com educação formal que vem sendo levadas a efeito nas áreas indígenas, pelos participantes, no Acre, em Rondônia, Amazonas, Pará, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, São Paulo e Rio Grande do Sul. Estas apresentações foram acompanhadas de relatórios escritos (que se encontram na sede da Comissão Pró-Índio/SP, à rua Caiubi, 126, Perdizes, 05010, São Paulo; onde podem ser consultados pelos interessados). A partir da problemática contida nestes depoimentos, foram selecionados certos temas para discussão mais aprofundada: A educação indígena no contexto sócio-político brasileiro; educação indígena e política indigenista; política e estratégias visando a uma escola pró-índio; sentido e alcance da alfabetização para um grupo indígena; a questão da língua da alfabetização; relações entre educação/escola/alfabetização; participação da comunidade indígena nos projetos educacionais; interferências da escola na vida da comunidade.

As discussões conduziram à identificação de novos problemas e a certos pontos básicos onde se chegou a um consenso. Estas conclusões serão publicadas em breve, na forma de um relatório final acompanhado de alguns depoimentos ilustrativos da situação da educação indígena no país, nos Cadernos da Comissão Pró-Índio nº 3. Os participantes do I Encontro Nacional de Trabalho sobre Educação Indígena aprovaram um documento final que expressa basicamente a sua posição e que se segue, na íntegra:



A organização do Encontro visou à apresentação de casos e depoimentos sobre situações concretas, de modo a permitir um levantamento real do trabalho educacional com povos indígenas.

Em primeiro lugar, contatou-se uma enorme diversidade de situações, o que demonstrou a necessidade de um debate mais amplo, que leve à reformulação de questões fundamentais para um melhor equacionamento da política educacional indígena.

Ficou evidenciada mais uma vez, a impossibilidade de se encaminhar a questão da educação sem colocá-la no contexto mais global do modelo político-econômico vigente no Brasil, que exige o sacrifício da maioria do povo em prol de um suposto desenvolvimento.

A política indigenista oficial é parte integrante desse modelo, e tem servido, sistematicamente, como instrumento de dominação e destruição dos povos indígenas. Dentro desse contexto, a educação institucionalizada, respaldada pelo Estado, é veículo privilegiado de dominação ideológica, pois desrespeita os povos indígenas, mascarando-a através de um paternalismo autoritário que aparentemente protege, quando na verdade cerceia e destrói.

A política oficial desconhece a realidade do processo educacional próprio das sociedades indígenas. Tal processo é garantia da manutenção de uma identidade étnica diferenciada, e sua redução ao ensino oficial não pode ser admitida porque nega o direito desses povos à auto-determinação.

O Encontro revelou que todas as tentativas de uma atuação alternativa na área educacional indígena têm sofrido sistemática rejeição por parte da política oficial. Os mecanismos dessa rejeição são os mais diversos: vão desde o abandono do trabalhador doente em áreas indígenas, às constantes transferências de pessoal de uma área para outra, de pressões, ameaças, até o afastamento de pessoal ou expulsão pura e simples de qualquer elemento comprometido com a educação indígena. Citamos como exemplo, entre muitos, o caso ocorrido recentemente com o casal Roberto Zwatsch e Lori Altmann, que trabalharam junto aos Suruí, no Território de Rondônia, mediante convênio com a FUNAI e que foram expulsos por determinação arbitrária do administrador do Parque Indígena Aripuanã.

Outro caso aberrante o da retirada da Professora Suzana Grillo Guimarães do Parque Indígena do Xingu, apesar dos insistentes pedidos feitos ao Presidente da FUNAI, pela própria Comunidade Xinguana, para que ela permanecesse na área. Vários casos evidenciam ainda uma total incoerência das várias instâncias do órgão tutelar.

A situação atual é instável e caótica que leva ao temor do completo esfacelamento da obrigação estatal de defesa dos povos indígenas. Tal temor se concretiza face às recentes medidas de descentralização administrativa da FUNAI, que na prática, levarão à entrega da questão educacional indígena a interesses regionais historicamente reconhecidos como contrários e prejudiciais à especificidade das culturas indígenas.



Os participantes desse Encontro concordam em que:

- 1 — deve-se exigir que a voz dos índios seja ouvida e respeitada nas decisões de seu próprio destino;
- 2 — deve-se lutar pelo reconhecimento da especificidade da educação indígena;
- 3 — deve-se apoiar toda e qualquer iniciativa organizada pelos povos indígenas para defesa de seus mais legítimos direitos.

*Aracy Lopes da Silva*

*Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo*







## FILMES ETNOLÓGICOS DA DISCOTECA MUNICIPAL DE SÃO PAULO

Através da Prof<sup>a</sup> Thekla Hartman, do Museu Paulista, recebi há aproximadamente 4 anos, uma relação de filmes de natureza etnológica, pertencentes ao acervo da Discoteca Municipal de São Paulo. Na ocasião, tomei a iniciativa de destruir cópias mimeografadas da mencionada relação aos professores da USP mais diretamente interessados no assunto. Reexaminado este documento, considereei que, se divulgado mais amplamente, poderia ser útil, pelo menos como informação, a toda a comunidade científica do Brasil, em especial, às gerações mais novas de antropólogos. Daí a sua transcrição nesta Revista.

Da relação constam 21 filmes sendo 13 de 16mm., 4 bitola larga (sonorizados) e 3 *Pathé Baby* de 9,30 mm. Com exceção de 1, todos esses filmes foram realizados na década de 30 por Mario de Andrade, Oneyda Alvarenga, Dina e Claude Lévi-Strauss, Artur Pereira e, principalmente, por Luiz Saia.

### 16 mm

1 — Filme nº 5, com o seguinte rótulo:

"Carnaval do Recife — Dança das Praias — Índios Pancanis, Pernambuco — Barca, João Pessoa, Paraíba — Rei do Congo, Pombal, Paraíba, 1938".

Segue-se nota manuscrita: "Ver o filme dos Caboclinhos".

Filmado por Luis Saia.

Duração: 10 minutos.

Observações: Na parte do Rei Congo há dança a ser identificada. Baião? Coco?  
De onde? Itabaiana — Paraíba?

2 — Filme nº 6, com o seguinte rótulo:

"Caboclinhos Índios Africanos, João Pessoa, Paraíba — Cabacinhos 'Tupi Guarani', João Pessoa, Paraíba — Caboclinhos, Itabaiana, Paraíba — 1938".

Segue-se a seguinte nota manuscrita: "Muitos filmes formadores deste rolo (o que se refere aos caboclinhos de Itabaiana), traziam a indicação de possuir um Coco de Itabaiana, que nele não existe. Talvez seja a dança que aparece misturada ao Rei Congo de Pombal, em outro filme".

Filmado por Luis Saia.

Duração: 8 minutos.

Observações: A última dança, provavelmente, foi cortada — a sequência tem meio minuto, quando muito.



- 3 — Filme nº 7, com o seguinte rótulo:  
“Vaqueiros na Pega de Bois, Fazenda São José, município de Patos Paraíba — Bumba-meu-boi, Souza, Paraíba — boi-Bumbá, Pai do Campo, Belém do Pará, 1938”.  
Segue-se a seguinte nota manuscrita: “Um dos filmes deste rolo (o que se refere ao Bumba de Souza) trazia a indicação de conter um Coco de Itabaiana que nele não existe. Filme Caboclinhos é o que começa com o Carnaval do Recife”.  
Filmado por Luis Saia.  
Duração: 8 minutos.
- 4 — Filme nº 8, com o seguinte rótulo:  
“Coco, Praia de Tambaú, João Pessoa, Paraíba — Coco ou José, S. Francisco (Baía da Tradição), Paraíba — Coco, Baía da Tradição, Paraíba — 1938”.  
Filmado por Luis Saia.  
Duração: 8 minutos.  
Observações: Manchas no coco ou José de S. Francisco.
- 5 — Filme nº 9, com o seguinte rótulo:  
“Catimbó do Mestre Luis Gonzaga Ângelo, João Pessoa, Paraíba — Babassuê, Terreiro de Sátiro Ferreira de Barros, Belém do Pará — 1938”.  
Filmado por Luis Saia.  
Duração: 8,30 minutos.  
Observações: Há manchas na parte do Babassuê.
- 6 — Filme nº 10, com o seguinte rótulo:  
“Tambor-de-Mina, Terreiro de Maximiliana Silva, S. Luis do Maranhão — Tambor-do-Crioulo, Terreiro não indicado, São Luis do Maranhão — Catimbó, S. Luis do Maranhão — 1938”.  
Filmado por Luis Saia.  
Duração: 5 minutos.
- 7 — Filme nº 6, com o seguinte rótulo:  
“Os trabalhos do Gado no Curral de uma Fazenda do sul de Mato Grosso — 1935”.  
Filmado por Dina e Claude Lévi-Strauss.  
Duração: 2,30 minutos.
- 8 — Filme nº 17, com o seguinte rótulo:  
“Festa do Divino Espírito Santo, Mogi das Cruzes, São Paulo, 30 de maio de 1936 (Congada, Moçambique, Cavallhada, Aspectos religiosos da festa)”.  
Filmado por Dina Lévi-Strauss.  
Duração: 5,30 minutos.
- 9 — Filme nº 18, com o seguinte rótulo:  
Cerimônias funerárias dos Bororo (I): Danças Ewaguddu e Paiwe, Rio Vermelho, Mato Grosso, dezembro de 1935”.  
Filmado por Dina Lévi-Strauss.  
Duração: 14 minutos.



- 10 — Filme nº 19, com o seguinte rótulo:  
 “Cerimônias funerárias dos Bororo (II), Dança do Rio Vermelho, Mato Grosso, dezembro de 1935”.  
 Filmado por Dina Lévi-Strauss.  
 Duração: 5,30 minutos.
- 11 — Filme nº 20, com o seguinte rótulo:  
 “A vida de uma Aldeia Bororo, Rio Vermelho, Estado de Mato Grosso, dezembro de 1935”.  
 Filmado por Dina e Claude Lévi-Strauss.  
 Duração: 8,30 minutos.  
 Observações: Há uma emenda errada: o título “caça” está fora de lugar, sendo necessário fazer a transposição.
- 12 — Filme nº 21, com o seguinte rótulo:  
 “Les Kadu ... 1º) La Sena Bodoquema et le village balike; 2º) Les maisons collectives; 3º) Fête de ... 4º) Technique du tissage (Hannac et cointure); 5º) Technique du ... — Mato Grosso, Décembre 1935”.  
 Filmado por Dina e Claude Lévi-Strauss.  
 Duração: 10 minutos.
- 13 — Filme nº 22, com o seguinte rótulo:  
 “Les Kaduveo — 6º”  
 Filmado por Dina Lévi-Strauss.  
 Duração: 7 minutos.

*BITOLA LARGA* (sonoros)

- 1 — Congada de Mogi das Cruzes, 18mm, nº 1, 1 A, sonoro (positivo e negativo).  
 2 — Cavallhada de Mogi das Cruzes, 130mm, nº 2, 2 A, sonoro (positivo e negativo).  
 Observação: O negativo da cavallhada está inaproveitável, gelatina derreteu.  
 3 — Festa do Divino em Mogi das Cruzes — Moçambique, 319mm, nº 3, 3 A, (positivo e negativo).  
 4 — Festa do Divino em Mogi das Cruzes — Congada 347mm, nº 4, 4 A, 4 B (positivo, negativo imagem, negativo som).  
 5 — Pequeno rolo sem indicação, positiyo.

*PATHE BABY, 9,30mm*

- 1 — Festa do Divino em Mogi das Cruzes, São Paulo, 1936 (Congada e Cavallhada).  
 Tirado por (ilegível) sob orientação de Oneyda Alvarenga.  
 2 — Cateretê, Liga Operária de Varginha, Minas Gerais, 15 de setembro de 1947.  
 Tirado por (ilegível) sob orientação de Aneyda Alvarenga.  
 3 — Festa do Divino em Santa Isabel, São Paulo, 4 de junho de 1933 (Moçambique e Cavallhada). Tirado por Artur Pereira.

João Baptista Borges Pereira  
 Departamento de Ciências Sociais, Universidade de S. Paulo







DISSERTAÇÕES DE MESTRADO DE ANTROPOLOGIA DEFENDIDAS  
NO MUSEU NACIONAL (UFRJ)

— Período: 1970/77 —

1. Título: *Frente de Expansão e Estrutura Agrária\**.  
Autor: Otávio Guilherme C. A. Velho  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
2. Título: *Índios Camponeses (Os Potiguara da Baía da tradição)\**.  
Autor: Paulo Marcos Pires Amorim.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
3. Título: *A Utopia: Urbana: Um Estado de Ideologia e Urbanização\**.  
Autor: Gilberto Cardoso A. Velho.  
Orientador: Shelton H. Davis.
4. *Mercados Metropolitanos de Trabalho Manual e Marginalização\**.  
Autor: Luiz Antonio Machado Silva.  
Orientador: Roger B. Walker
5. Título: *A Nação dos Homens-Uma Análise Regional de Ideologia*.  
Autor: Lygia Maria Sigaud.  
Orientador: David Maybury-Lewis.
6. Título: *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*.  
Autor: George de Cerqueira Leite Zarur.  
Orientador: Júlio César Melatti.
7. Título: *O Sábado e o Tempo*.  
Autor: Wagner Neves Rocha.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
8. Título: *A Mudança (Um Estudo de Migração Interna)\**.  
Autor: Cláudia Menezes Paes de Oliveira.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
9. Título: *Imagens da Educação*.  
Autor: Maria Madalena Diégues Quintella.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.



10. Título: *Trabalho e Modernização na Indústria Têxtil. Um Estudo de Caso sobre Atitudes Operárias em Minas Gerais.*  
Autor: Maria Andréia Rios Loyola.  
Orientador: Leôncio Martins Rodrigues.
11. Título: *A Arte do Ouro: Um Estudo sobre os Ourives de Juazeiro do Norte.*  
Autor: Maria Rosilene Barbosa Alvim.  
Orientador: Neuma Aguiar.
12. Título: *O Mito da Democracia no País das Bandeiras*  
Autor: Neide Estercei.  
Orientador: Francisca Isabel Schurig Vieira Keller.
13. Título: *Orientações Valorativas dos Jovens Judeus Paulistanos para com a Sociedade Nacional.*  
Autor: Elizabeth Fröllich Mercadante.  
Orientador: Manuel T. Berlinck.
14. Título: *Em Busca da Integração: A Política de Remoção de Favelas no Rio de Janeiro.*  
Autor: Gisélia Potengy Grabois.  
Orientador: Francisca Isabel Schurig Vieira Keller.
15. Título: *A Colonização Alemã no Vale do Itajaí-Mirim\*.*  
Autor: Giralda Seyferth.  
Orientador: Luiz de Castro Faria.
16. Título: *Trabalho e Subsistência. Almofala: Aspectos da Tecnologia e das Relações de Produção:*  
Autor: Luiz de Gonzaga Mendes Chaves.  
Orientador: Neuma Aguiar.
17. Título: *Os Sítiantes e a Herança\*.*  
Autor: Margarida Maria Moura.  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
18. Título: *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito\*.*  
Autor: Yvonne Maggie Alves Velho.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
19. Título: *A Missão Herdada: Um Estudo sobre a Inserção do Imigrante Portugues.*  
Autor: Maria Helena Beozzo de Lima.  
Orientador: Francisca Isabel Schurig Vieira Keller.
20. Título: *Os Homens de Deus: Um Estudo Sobre o Sistema de Crenças e Práticas do Catolicismo Popular em Algumas Áreas do Brasil Rural.*  
Autor: Alba Maria Zaluar Guimarães.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.



21. Título: *Classes Esquecidas: Os Alunos Excepcionais do Estado da Guanabara*.  
Autor: Dorith Wolf Schneider.  
Orientador: Neuma Aguiar.
22. Título: *El Cuerpo Humano, La Enfermedad Y Su Representación: Un Abordaje Antropologico en Sobradinho, Ciudad Satélite de Brasília*.  
Autor: Martín Alberto Ibáñez- Novión.  
Orientador: Roberto Cordoso de Oliveira.
23. Título: *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal: Tentativa de Interpretação de um Movimento Messiânico*.  
Autor: Eurípedes da Cunha Dias.  
Orientador: Roberto Cordoso de Oliveira.
24. Título: *Era Uma vez... Ou Um Exercício em Análise Simbólico-Estrutural de Dois Contos de Encantamento*.  
Autor: Sonia Maria Coqueiro Garcez.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
25. Título: *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios\**.  
Autor: Luiz Felipe Baêta Neves Flores.  
Orientador: Luiz de Castro Faria.
26. Título: *O "Vapor do Diabo": O Trabalho dos Operários do Açúcar\**.  
Autor: José Sérgio Leite Lopes.  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
27. Título: *O Palácio do Samba: Estudo Antropológico da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira\**.  
Autor: Maria Júlia Goldwasser.  
Orientador: Francisca Isabel Schurig Vieira Keller.
28. Título: *Escola de Samba, Ritual e Sociedade\**.  
Autor: José Sávio Leopoldi.  
Orientador: Neuma Aguiar.
29. Título: *Escola Intramuros: Um Estudo sobre Ideologia no Sistema de Ensino*.  
Autor: Maria Consuelo Corresen.  
Orientador: Francisca Isabel Schurig Vieira Keller.
30. Título: *Talhado. Um Estudo de Organização Social e Política*.  
Autor: Josefa Salete Barbosa Cavalcanti.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
31. Título: *In Odio Habere. O Tabu do Corpo*.  
Autor: José Carlos Souza Rodrigues.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.



32. *Terra de Trabalho. Trabalho Familiar de Pequenos Produtores \**.  
Autor: Afrânio Raul Garcia Jr..  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
33. Título: *Fronteiras do Silêncio - Um Estudo de Desvio e Ritualização*.  
Autor: Rosine Jozef Perelberg.  
Orientador: Gilberto Cardoso Alves Velho.
34. Título: *O Pão da Terra - Propriedade Comunal e Campesinato Livre na Baixada Ocidental Maranhense \**.  
Autor: Laís Mourão Sá.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
35. Título: *A Ideologia dos Publicitários*.  
Auto: Zilda Kacelnik.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
36. Título: *Terra da Pobreza — Um Estudo Antropológico de Uma Comunidade Rural Piauiense*.  
Autor: Maria José Carneiro Silva.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
37. Título: *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapiti*.  
Autor: Eduardo Batalha Viveiros de Castro.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
38. Título: *O Bacural — étude de cas d'un marché situé dans une usina du Nord-Est du Brésil*.  
Autor: Marie-France Garcia.  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
39. Título: *Anões Contra Gigantes: O Movimento de Defesa da Ecologia no Bairro da Gávea, Rio de Janeiro*.  
Autor: Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes.  
Orientador: Gilberto Cardoso Alves Velho.
40. Título: *La morada de la vida. Trabajo Familiar de Pequeños Productores del N. E. de Brasil*.  
Autor: Beatriz Maria Alásia de Heredia.  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
41. Título: *Os Testemunhas de Jeová — Uma Análise de Alguns Aspectos Simbólicos relativos à ideologia do grupo*.  
Autor: Almir Abreu dos Santos.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
42. Título: *Todo Ano Tem: As Festas na Estrutura Social Camponesa*.  
Autor: Regina de Paula Santos Prado.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.



43. Título: *O Diaconato Indígena: Articulação Étnica no Recôncavo do Tumucumaque Brasileiro*.  
Autor: Roberto Maria Cortez de Souza.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
44. Título: *O Carnaval Devoto: Um Estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém*.  
Autor: Isidoro Maria da Silva Alves.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
45. Título: *Terra da Promissão - Luta pela Subsistência de um Povoado na Frente de Expansão do Sudoeste do Maranhão*.  
Autor: Terezinha Helena de Alencar Cunha.  
Orientador: Francisca Isabel Schurig Vieira Keller.
46. Título: *O Futebol Brasileiro - Instituição Zero*.  
Autor: Simoni Lahud Guedes.  
Orientador: Luiz de Castro Faria.
47. Título: *Migrante Estacionales de la región del agreste del Estado de Pernambuco*.  
Autor: Roberto Ricardo Ringuelet.  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
48. Título: *Laranja e Lavoura Branca - Um Estudo das Unidades de Produção Camponesa da Baixada Fluminense*.  
Autor: Eliane Cantarino O'Dwyer Gonçalves Bastos.  
Orientador: Moacir Gracindo Soares Palmeiras.
49. Título: *Parentesco Religioso Afro-Brasileiro no Grande Recife*.  
Autor: Waldenir Caldeira de Jesus Coelho de Araujo.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
50. Título: *O Homossexual visto por Entendidos*.  
Autor: Carmem Dora Guimarães.  
Orientador: Gilberto Cardoso Alves Velho.
51. Título: *A Pauta da Ilusão - Um Estudo Antropológico da Música Popular Brasileira*.  
Autor: Júlia Elizabeth Volpato de Almeida Lévy.  
Orientador: Roberto Augusto Da Matta.
52. Título: *Folha no Chão - Etnografia de Uma Sociedade de Jornaleiros*.  
Autor: Filippina Chinelli.  
Orientador: Luiz de Castro Faria.
53. Título: *Os Companheiros - Trabalho na Pesca de Itaipu*.  
Autor: Elina Gonçalves da Fonte Pessanha.  
Orientador: Luiz de Castro Faria.

(\*) — Dissertações publicadas.

Gilberto Cardoso A. Velho  
Museu Nacional (UFRJ)







DISSERTAÇÕES DE MESTRADO DE ANTROPOLOGIA DEFENDIDAS  
NA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

— Período: 1974/1979 —

1. Título: *Peões, Pretos e Congos: Relações de Trabalho e Identidade Étnica*.  
Autor: Carlos Rodrigues Brandão.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
2. Título: *Proibições Alimentares numa Comunidade de Pescadores*.  
Autor: Maria Gomes e Souza Peirano.  
Orientador: Kenneth Iain Taylor.
3. Título: *Um Estudo de Tomada de Decisão (Decision Making) na Pesca Artesanal: Icarai (Ceará)*.  
Autor: Maria das Graças Pinho Tavares.  
Orientador: Kenneth Iain Taylor.
4. Título: *Nautica e Classificação Ictiológica em Icarai, Ceará — Um Estudo de Antropologia Cognitiva*.  
Autor: Tullio Persio Maranhão.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
5. Título: *Guarani e Kaingang no Paraná: Um Estudo de Relações Intertribais*.  
Autor: Maria Lígia Moura Pires.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
6. Título: *A Musicologia Kamayura: para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingú*.  
Autor: Rafael José de Menezes Bastos.  
Orientador: Roque de Barros Laraia.
7. Título: *Representação Urbana: O Caso de Brasília*.  
Autor: Orlando Pilati.  
Orientador: Klaas Axel Anton Wessel Woortmann.
8. Título: *As Facções e a ordem Política em uma Reserva Tukúna*.  
Autor: João Pacheco de Oliveira Filho.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.
9. Título: *A Ilha Encantada: Medicina e Xamamismo numa Comunidade de Pescadores*.  
Autor: Raymundo Heraldo Maués.  
Orientador: Alcida Rita Ramos.
10. Título: *Cura no Vale do Amanhecer*.  
Autor: Ana Lúcia Galinkin.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.



11. Título: *Trabalhadeiras e "Camarados": Um Estudo sobre o Status das Mulheres numa Comunidade de Pescadores.*  
Autor: Maria Angélica Motta Maués.  
Orientador: Klaas Axel Anton Wesel Woortmann.
12. Título: *A Sala de Espera: Um Estudo da Ideologia do Velho Asilado.*  
Autor: Maria Luiza Gusmão de Moraes.  
Orientador: Julio Cezar Melatti.
13. Título: *Produção Camponesa em Lagoa da Pedra: Etnia e Patronagem.*  
Autor: Maria Otilia da Costa Telles.  
Orientado: Klaas Axel Anton W. Woortmann.
14. Título: *Kaxinawá: de Seringueiro "Caboclo" a Peão "Acreano".*  
Autor: Terri Valle de Aquino.  
Orientador: Julio Cezar Melatti.
15. Título: *Kura Bakairí/Kura Karáíwa: Dois Mundos em Confronto.*  
Autor: Edir Pina de Barros.  
Orientador: Julio Cezar Melatti.
16. Título: *A Família Operária e a Reprodução da Força de Trabalho.*  
Autor: Ana Maria Quiroga Fausto Neto.  
Orientador: Klaas Axel Anton Wesel Woortmann.
17. Título: *Alimentação e Saúde: Um Estudo de Ideologia da Alimentação.*  
Autor: Antonio Greco Rodrigues.  
Orientador: Roque de Barros Laraia.
18. Título: *Riqueza de Pobre — Um estudo em Antropologia da Saúde.*  
Autor: Ana Maria Costa.  
Orientador: Roque de Barros Laraia.
19. Título: *Na Trilha das Crianças: Os Erês num Terreiro Angola.*  
Autor: Odep José Trindade Serra.  
Orientador: Roque de Barros Laraia.
20. Título: *Uma mão lavando a outra e as duas banhando o rosto: Um estudo de redes de Parentesco como uma solução estratégica dentro do contexto da Migração.*  
Autor: Dominique Claudia Ridley.  
Orientador: Klaas Woortmann.
21. Título: *Reses e Homens: Um Estudo de Prática Terapêutica numa comunidade Rural.*  
Autor: Gilda de Castro Rodrigues.  
Orientador: Roque de Barros Laraia.
22. Título: *De viciado a convertido: A experiência de salvação evangélica no Desafio jovem do Brasil.*  
Autor: Carlos Hernán Yañes Boluarte.  
Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.

Roque de B. Laraia  
Universidade de Brasília



DISSERTAÇÕES DE MESTRADO DE ANTROPOLOGIA DEFENDIDAS  
NA UNIVERSIDADE DE CAMPINAS

— Período: 1976/1978 —

1. Título: *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*.  
Autor: Anaiza Vergolino Silva.  
Orientador: Prof. Dr. Peter H. Fry.
2. Título: *A Gente do Londres. Organização Social de um Bairro Campineiro*.  
Autor: Célia Leitão Ramos.  
Orientador: Prof. Dr. Peter H. Fry.
3. Título: *Família e História: Estudo de um caso e de uma questão*.  
Autor: José Luiz dos Santos.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Verena S. G. Martinez.
4. Título: *Entre nós, os pobres, eles, os negros*.  
Autor: Maria Suely K. de Almeida.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Verena S. G. Martinez.
5. Título: *A pintura do corpo e os ornamentos xavantes: Arte Visual e Comunicação Social*.  
Autor: Regina A. Polo Müller.  
Orientador: Prof. Dr. Peter H. Fry.
6. Título: *O Bordão do Pobre — um estudo sobre o gado como estratégia econômica para uma população minifundiária no Rio Grande do Sul*.  
Autor: Sérgio Alves Teixeira.  
Orientador: Prof. Dr. Luiz R. B. Mott.
7. Título: *Caridade e Demanda: Um Estudo de acusação e conflito na umbanda em Marília*.  
Autor: Yoshiko Tanabe Mott.  
Orientador: Prof. Dr. Peter H. Fry.
8. Título: *Os atos e os autores: representações jurídicas de papéis sexuais*.  
Autor: Mariza Corrêa.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Verena S. G. Martinez.
9. Título: *Análise de um mito contemporâneo — MDB e ARENA traduzidos*.  
Autor: Maria Aparecida L. de Carvalho.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Manuela C. da Cunha.



10. Título: *Mal necessário: estudo sobre o confinamento da prostituição na cidade de Campinas.*  
Autor: Regina Mazzariol.  
Orientador: Prof. Dr. Peter H. Fry.
11. Título: *De Senhores a Trocadores de Cebola — Estudo sobre as Representações de Fazendeiros na Região de Cravinhos*  
Autor: José Carlos Sabóia Magalhães Neto.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Verena S. G. Martinez.
12. Título: *O Mundo do Volante — Trabalhadores Rurais de Cravinhos.*  
Autor: Lúcia Helena F. Sabóia.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Verena S. G. Martinez.
13. Título: *A Imagem Refletida — Contribuição ao estudo dos papéis da mulher casada.*  
Autor: Ercy Parreira Guimarães.  
Orientador: Prof. Dr. Peter H. Fry.
14. Título: *Representações de Doenças e Instituições de Cura numa Aldeia de Pescadores.*  
Autor: Marcos de Souza Queiroz.  
Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Manuela C. da Cunha.

Peter H. Fry

Universidade Estadual de Campinas



# NOTICIÁRIO

## OS 160 ANOS DO MUSEU NACIONAL

Comemorando os seus 160 anos, o Museu Nacional promoveu, no período de 21 a 23 de junho de 1978, um seminário sobre pesquisa etnológica no Brasil, com o patrocínio do CNPq, Academia Brasileira de Ciências e Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (Regional-Rio) e organizado pelos professores Yonne de Freitas Leite, João Pacheco de Oliveira Filho e Eduardo Viveiro de Castro. Segundo seus organizadores, este seminário teve como proposta "reunir os professores e pesquisadores dos programas de pós-graduação em Antropologia das diversas unidades do país que trabalham na área de etnologia das sociedades indígenas brasileiras".

Na ocasião, foram apresentados e debatidos quatro temas: *A Construção da pessoa nas sociedades indígenas do Brasil — Identidade e estrutura social — A contribuição de Curt Nimuendaju e Eduardo Galvão à etnologia brasileira — A etnologia e a situação atual do índio: problemas e perspectivas.*

Como convidados, participaram dos debates os seguintes antropólogos: Anthony Seeger, Roberto da Matta, Eduardo V. de Castro, Heloisa Fénelon Costa, Berta Ribeiro, Luiz de Castro Faria, Yonne F. Leite e João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional); David Maybury-Lewis (Harvard); Gerardo Reichel-Dolmatoff (UCLA, Universidad Colombiana de los Andes); M. Manuela C. da Cunha (UNICAMP); Roberto Cardoso de Oliveira e Roque de Barros Laraia (Unb); Darcy Ribeiro; Silvio Coelho dos Santos (UFSC); Cecília Helm (UFP); Paulo Marcos Amorim (UFRJ); Pedro Agostinho (UFBa); Cláudia Menezes Paes de Oliveira (Museu do Índio); Lux B. Vidal e Renate B. Viertler (USP).

\*

## CREDENCIADA A PÓS-GRADUAÇÃO DE ANTROPOLOGIA DA USP

Depois de 8 anos de efetivo funcionamento dentro da nova sistemática de pós-graduação adotada no País, o curso de mestrado e doutorado em Antropologia Social da USP foi credenciado pelo MEC, a partir de junho de 1979, através da homologação do parecer (favorável) do Conselho Federal de Educação 676/79.

\*

## PARTICIPAÇÃO DA ABA NA REUNIÃO DA SBPC

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) participou da 31ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada em Fortaleza,



de 11 a 18 de junho de 1979, patrocinando a realização de dois debates e duas mesas-redondas: *A África Revisitada: O Cafundó e Outras Estórias* (co-patrocínio da Associação Brasileira de Lingüística), *Antropologia das Sociedades Complexas, Alternativas para uma Política Indigenista e Atividades Intelectual na Universidade Brasileira* (co-patrocínio da Sociedade Brasileira de Física e Associação Brasileira de Lingüística).

\*

### PRÊMIO INTERNACIONAL A ANTROPÓLOGO DA UNIVERSIDADE DE BRASILIA

*A Internacional Organization for the Elimination of all forms of Racial Discrimination* (EAFORDS), com sede em Londres, levando em consideração os estudos recentes do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira sobre os índios brasileiros, contemplou-o com o prêmio internacional *Award for the Promotion of Human Understanding/1978*. A solenidade de entrega teve lugar no auditório suspenso da UNB, dia 5 de julho de 1979.

\*

### ENCONTRO DE EDITORES DE PERIÓDICOS NA ÁREA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Com o patrocínio da CAPES e Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura, reuniram-se de 5 a 6 de novembro, em Fortaleza, editores e diretores de revistas na área de Ciências Sociais, colocando em debates questões relativas à publicação, editoração, circulação e, principalmente, a recursos financeiros desses periódicos. Os debates evoluíram no sentido de se delinear uma política de amparo técnico e financeiro às publicações por parte das agências financiadoras oficiais de pesquisas. Esta proposta parte do princípio de que a publicação dos resultados da pesquisa, cada vez mais difícil nas condições atuais, deve ser vista por essas agências como parte integrante da própria pesquisa; portanto, os financiamentos devem ser estendidos à publicação. Convidados, fizeram-se representar nessa reunião pelos seus editores, os seguintes periódicos: *Anuário Antropológico* (Universidade de Brasília), *BIB* (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), *Cadernos* (Centro de Estudos Rurais e Urbanos — USP), *Cadernos do DCP* (Universidade Federal de Minas Gerais), *Dados* (Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro), *Índice de Ciências Sociais* (Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro), *Religião e Sociedade* (Centro de Estudos da Religião — USP), *Revista de Antropologia* (Universidade de São Paulo), *Revista Brasileira de Estudos Políticos* (Universidade Federal de Minas Gerais), *Revista de Ciências Políticas* (Fundação Getúlio Vargas) e *Revista de Ciências Sociais* (Universidade Federal do Ceará).



# IN MEMORIAM

OSWALDO RODRIGUES CABRAL

1903-1978

Sexta-feira, 17 de fevereiro de 1978, vítima de enfarte, faleceu o Professor Oswaldo Rodrigues Cabral, na cidade de Florianópolis. Contava o Mestre 74 anos, nascido que foi em Laguna, SC., em 12 de outubro de 1903, e encontrava-se em pleno exercício de suas atividades intelectuais.

Formado em medicina, na ex-Universidade do Brasil, em 1929, Oswaldo Rodrigues Cabral radicou-se inicialmente em Joinville (SC). Nessa cidade escreveu sua primeira obra de importância, Santa Catarina — História e Evolução, publicada em 1937 pela Cia. Editora Nacional, na célebre e marcante coleção Brasileira.

No ano anterior, 1936, em decorrência de convite para dirigir a Assistência Médica Municipal, Cabral havia transferido seu domicílio para Florianópolis. Logo integrou-se no pequeno grupo de intelectuais que então se reunia na Biblioteca Pública, sob a coordenação de seu dedicado Diretor, *Carlos da Costa Pereira*, para discutir assuntos históricos, políticos e aqueles relacionados com a dramática conjuntura européia.

Foi estimulado pelas discussões havidas nesse grupo, do qual participava vez ou outra o então Interventor Nereu Ramos, e considerando a aceitação pela crítica de seu livro Santa Catarina, que Oswaldo R. Cabral iniciou um trabalho paciente de pesquisa nos arquivos existentes nas diversas repartições da cidade e nas coleções de jornais, localizados na Biblioteca Pública. Ajudado por sua esposa Sra. Olívia Ramalho Cabral, os dados coletados pouco a pouco foram originando um enorme e bem organizado arquivo sobre a história e a evolução sócio-econômica e cultural de Santa Catarina. Este paciente trabalho, feito em uma época em que a cidade de Florianópolis não tinha mais que 30.000 habitantes, representa e ilustra bem a capacidade de trabalho e a visão científica de Cabral. Por ele, compreende-se que o historiador não surgiu como por encanto. Ao contrário, foi fruto que amadureceu pelo trabalho pertinaz, contínuo e decidido.

E exatamente quanto a esta capacidade de trabalho e de perseverança na busca continuada e exaustiva dos fatos que pudessem elucidar o passado, que sua figura deve ser lembrada. Neste sentido, creio que todos que com ele conviveram, perceberam essa tenacidade e muitos por ela foram contaminados.

Cabral, auto-didata em História e Antropologia, realizou uma obra científica nessas duas áreas do conhecimento humano que em nada ficou a dever ao que à época de melhor se produzia no resto do País. Para tanto, por sua conta e risco, criou uma



sistemática de trabalho e se auto-impôs um rigor metodológico que só encontra paralelos nos trabalhos que hoje se produzem nos melhores centros universitários.

Foi decorrente da seriedade que dedicou ao trabalho intelectual, especialmente a cautela com que tratava e apresentava os dados sócio-culturais e históricos, que adquiriu respeito nacional. Cabral foi membro de quase trinta instituições científicas, nacionais e internacionais. Integrou os quadros da Sociedade Brasileira de Sociologia, da Associação Brasileira de Antropologia, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Comissão Nacional de Folclore, da Academia de História de São Paulo, para referir algumas dessas instituições. Efetivamente, Oswaldo Rodrigues Cabral foi o intelectual que melhor projetou Santa Catarina, nesses últimos 40 anos. A sua obra, constante de mais de cinquenta livros, além de dezenas de artigos, demonstra cabalmente seu prestígio e sua capacidade de trabalho. Nesse sentido, Oswaldo R. Cabral, nesta época em que tanto necessitamos de exemplos efetivamente válidos, para orientar as novas gerações, deve ser valorizado e reconhecido. Lamentavelmente, em que pese algum apóio recebido de áreas governamentais, a obra de Oswaldo Rodrigues Cabral é pouco conhecida, especialmente em Santa Catarina. Quem, por exemplo, nas regiões dos campos de Lages e Vale do Rio do Peixe, já leu "João Maria — interpretação da Campanha do Contestado", livro também albergado pela coleção Brasiliana? Quem conhece "Casas, Sobrados e Chácaras"? Quem já leu "Os Açorianos"? Quais as escolas que dispõem em suas bibliotecas de um (um apenas!) exemplar da "História de Santa Catarina", em uma das suas diversas versões?

Sim, reconhece-se em círculos restritos que Oswaldo Rodrigues Cabral produziu excelente obra intelectual. Mas, isto não basta. É preciso que esta obra intelectual chgue a todo povo e assim contribua para a formação da gente catarinense isto porque Oswaldo R. Cabral, além de intelectual, foi um Mestre. Mestre que marcou seus alunos e os campos científicos que abraçou. Oswaldo Rodrigues Cabral, por isso mesmo, merece que sua obra esteja em toda escola, toda biblioteca, toda livraria. Para assim continuar presente.

Mas não só. No âmbito da Universidade a vida intelectual e científica de Oswaldo R. Cabral precisa ser permanentemente lembrada. O padrão de trabalho que ele criou deve servir de modelo para as novas gerações. Cabral nunca admitiu trabalho fácil, a apropriação de idéias ou textos — tão cómodos, quanto perigosos para aniquilar qualquer esforço sério. Por isso, a Universidade Federal de Santa Catarina, que lhe atribuiu ainda em vida o Título de "Professor Emérito" deveria tornar o Mestre presente em seu dia a dia no Campus Universitário, fazendo denominar o Museu de Antropologia, que vive uma fase de transformação, em Museu Universitário "Oswaldo Rodrigues Cabral".

Em assim fazendo, a Universidade que ele ajudou a construir, estará valorizando, mais uma vez, o trabalho perseverante e sério de quem soube ser um de seus mais brilhantes professores. Estará também, tornando Oswaldo Rodrigues Cabral em ser presente no seu cotidiano, integrando-o de modo permanente e definitivo.

Sílvio Coelho dos Santos  
Universidade Federal de Santa Catarina.



## DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO

1926-1978

Personalidade singular e paradoxal, Douglas Teixeira Monteiro era tímido, porém arrojado e extremamente ativo; sério, porém dotado de fino senso de humor; firme em suas posições, que defendia veementemente, porém contemporizador e aberto ao diálogo. Com amplo círculo de amizade, Douglas se relacionava com todos, independentemente de quarelas religiosas, teóricas ou ideológicas, sabendo como obter das pessoas o melhor de seus esforços para impulsionar as atividades das associações que presidiu — Associação dos Sociólogos do Estado de São Paulo (73/75), Associação Nacional dos Cientistas Sociais ((1975) e Centro de Estudos da Religião (73/75) — e dos inúmeros grupos de trabalho, comissões e órgãos colegiados internos e externos à Universidade de que participou desde 1953, quando iniciou sua carreira universitária junto à FFCL, do Espírito Santo.

O que sempre me impressionou em sua conduta, durante os curtos anos em que tive o prazer de ser seu colaborador e privar de sua amizade, foram seu equilíbrio e serenidade, quaisquer fossem as circunstâncias, que lhe valeram a captação da confiança de seus colegas e alunos. Foi sempre a pessoa que se apresentava aos olhos destes como capaz de se constituir em solução nos momentos de crise e impasse: foi assim como coordenador da Comissão Partidária da Congregação da antiga FFCL da USP, no conturbado ano de 1968; foi também assim como representante de suas categorias docentes (Auxiliar de Ensino entre 1959 e 1972 e Assistente-Doutor entre 1973 e 1978) junto aos órgãos colegiados da FFLCH da USP, em várias ocasiões; foi ainda assim recentemente indicado por seus colegas da área de sociologia para a Chefia do Departamento de Ciências Sociais, sendo apenas Doutor. Mais preocupado com suas pesquisas, que desenvolvia a um ritmo intenso, recusou a indicação.

Douglas não foi, contudo, apenas o homem da organização. Foi também o estudioso dedicado atento aos processos sociais que se desenrolavam na sociedade brasileira, tendo se destacado por seus trabalhos nas áreas da educação, trabalho e religião. Seu interesse pela Sociedade da Religião marca o início — quando se volta à pesquisa da Macumba e Vitória (1) — e o fim de sua carreira acadêmica, quando se dedica, à partir de 1971, ao reexame do surto milenarista do Contestado, que culmina com sua

---

(1) Sobre a qual publicou dois artigos: "Notas sobre o vocabulário da Macumba", *Folclore*, maio-agosto de 1954, Vitória, ES, e "A Macumba de Vitória", *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1974.



tese de doutoramento em 1973 (2). Este é certamente um dos clássicos dos estudos sobre o messianismo, que é abordado a partir da própria cosmogonia do grupo estudado e não a partir dos pressupostos do observador, tendo obtido o prêmio "Governador do Estado" em 1975. Trata-se de brilhante exemplo das potencialidades do método compreensivo quando aplicado com sensibilidade e inteligência; Duglas aliava a paixão pelo seu objeto de análise — seu lema consubstanciava-se na sempre repetida frase de seu mestre Roger Bastide, "Pour faire de la sociologie il faut aimer les hommes" — com a atitude racional do observador que tenta verificar como é possível a alguém acreditar no que acredita dentro de um determinado contexto. Tal procedimento lógico compreensivo inclui necessariamente a afinidade do pensamento com o objeto de reflexão, mas exclui a necessidade da adesão aos seus valores.

A contribuição de Duglas T. Monteiro na área da sociologia da religião não se limita a este trabalho. Ainda sobre o messianismo destaca-se "Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado" (3), menos conhecido, porém da mesma qualidade que o primeiro, enriquecendo o conhecimento do quadro comparativo dos messianismos brasileiros. Deixou ainda vários artigos com penetrantes reflexões sobre a religiosidade popular brasileira, apontando, entre outros aspectos, a emergência de um ecumenismo religioso de caráter espontâneo (4). Mas não se afastou das reflexões teóricas e metodológicas sobre a religião, ao retomar os estudos afro-brasileiros, em sua apreciação da obra de Roger Bastides, publicada postumamente (5).

Os estudos de Duglas T. Monteiro, apesar de numerosos e admiravelmente bem redigidos, não esgotam suas pontencialidades literárias nem sua paixão pelo humano. Estas extravasam-se em trabalhos propriamente literários, entre os quais se destaca a peça teatral "Água da Memória" (6), premiada em 1964 pelo Serviço Nacional de Teatro, resultante das impressões de suas andanças pelo Norte do Paraná, área então por ele pesquisada, e que antecipa a temática de sua futura tese de doutoramento, a rebelião social religiosamente conduzida. Escreveu, também, entre 1973 e 1975, uma série de crônicas para a revista *Mais*, predominantemente sobre temas afetos à religião e deixou inacabada uma nova peça teatral sobre o cotidiano operário.

---

(2) *Os Errantes do Novo Século. Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.

(3) In *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III, *O Brasil Republicano*, 2.o vol., Sociedade e Instituições (1889-1930). Rio de Janeiro|São Paulo. Difel.

(4) São seus principais trabalhos desta fase: 1.o) "Sobre os dois caminhos", Cadernos do ISER n.o 5, novembro de 1976; 2.o) "A cura por correspondência", *Religião e Sociedade*, n.o 1, São Paulo, Hucitec, maio de 1977; 3.o) "Églises Sectes et Agences: aspect D'Un Ecumenisme Populaire", *Diogene*, n.o 100, Paris, Octobre-Décembre 1977.

(5) Prefácio de *The African Religions of Brasil*, de Roger Bastides, Johns Kopkins Univtrsrity, 1978. Publicado também em *Religião e Sociedade*, n.o 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, outubro de 1978, sob o título de "Roger Bastide: Religião e Ideologia".

(6) Ed. Letras e Artes, Rio de Janeiro, 1965.



Ao registrarmos seu trágico falecimento, aos 52 anos de idade, em Recife, no dia 25 de setembro de 1978, onde em visita oficial pelo MEC, fazemos nossas as palavras de um grupo de professores norte-americanos que bem o conheceram, entre os quais Ralph Della Cava: "Nós nos lembraremos sempre de Duglas pelos seus estudos sobre a Religião como um protesto do povo contra a opressão e a injustiça, por sua habilidade para falar com serenidade e permanecer fiel aos seus princípios mesmo sob as mais severas pressões. Ele inspirou todos os que procuraram sua ajuda desinteressada, sua lucidez e sua opinião. Nós iremos nos lembrar com enorme carinho do seu bom humor, sua tolerância, liderança e generosidade".

*Lísias Nogueira Negrão*  
Universidade de São Paulo







# BIBLIOGRAFIA

MARGARIDA MARIA MOURA: *Os Herdeiros da Terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo, Editora HUCITEC, (Ciências Sociais, série Realidade Social), 1978.

Este trabalho de Margarida Maria Moura nos conduz com segurança e serenidade à compreensão de diversos problemas do mundo rural brasileiro. Trata-se, à primeira vista, de apenas mais um estudo de caso, uma investigação limitada a um bairro de sitiantes no Estado de Minas Gerais. Mas o término da leitura nos reserva uma grata surpresa, pois nos oferece informações, interpretações e hipóteses tão fecundas que os imprecisos limites do local estudado jamais suportariam conter. A recusa da autora em adotar uma postura “metodológica” que um certo modismo hoje recomenda (e até mesmo impõe) é tão firme quanto sua decisão de não empregar a terminologia impenetrável que a esta postura corresponde. O resultado é este excelente livro, escrito de forma acessível e precisa, concebido originalmente como dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Produzir numa economia camponesa implica em dispor de mão-de-obra familiar abundante; assim, em cada família camponesa encontra-se uma prole numerosa. Por outro lado, ser camponês é ser proprietário, pequeno proprietário, e a reprodução de uma comunidade enquanto camponesa está na dependência direta das soluções que ela própria engendra para permitir o acesso das novas gerações à terra, sem contudo acarretar excessiva fragmentação do patrimônio territorial. É este o problema que a autora apreende, formula e soluciona com perfeição; é o que se revela como radical, o que está propriamente na raiz da questão, mas somente aos olhos do arguto investigador de campo, senhor dos conceitos, servo do saber.

É necessário considerar, no bairro de São João da Cristina, a produção tal como se desenvolve no interior dos sítios, a divisão do trabalho segundo as linhas de sexo e de idade, a dicotomia casa/roça, a constituição dos núcleos familiares e os laços de parentesco. É esta a via para se atingir a compreensão dos mecanismos que regulam a passagem da propriedade da geração ascendente à geração descendente (herança), bem como a passagem da propriedade dentro de uma mesma geração (transações, monetizadas ou não). A rígida divisão das tarefas segundo os sexos afasta a mulher da produção agrícola e também dos negócios. A casa é o universo feminino por excelência. Desta maneira, “se a mulher não é responsável por nada que se ligue de modo direto à existência física da terra, como atribuir-lhe a posse ou a propriedade desta mesma terra? É justamente a partir desta lógica que as questões de herança como um problema masculino se tornam inteligíveis”. A consequência é a emergência de regras de acesso preferencial do homem à terra, regras que se afastam em maior ou menor grau das disposições do Código Civil Brasileiro (válido para todo o território nacio-



nal), representando soluções originais que só adquirem sentido e significação no contexto do bairro em sua totalidade e ao qual a autora constantemente nos remete.

Prosseguir resumindo as etapas do trabalho de Margarida Maria Moura seria empobrecê-lo. Que o leitor realize a estimulante tarefa de consultá-lo em toda a sua riqueza.

*Renato da Silva Queiroz*

\*

HÉLIA L. DE CASTILLO: *Odontometría y morfología dental de los Guajiros*. Sección de Biología Humana. Universidade Central de Venezuela, 1973. 143 pp., 35 gráficos e 13 figuras.

A autora justifica a escolha do grupo indígena Guajiro, por ser um dos mais numerosos que habitam as zonas marginais do território venezuelano e que mais tem conservado os padrões tradicionais da cultura. São da família Aruaque e da área circuncaribe (Stewrd, 1948).

Situam-se tanto em território da Venezuela como da Colômbia e se deslocam para um e outro continuamente.

Foi feita uma observação inicial sobre a dieta dos Guajiros (economia de pastoreio) que consiste de carne e derivados lábios: queijo, manteiga e carne fresca ou salgada. A pesquisa odontométrica, propriamente dita, foi calcada em dentes maxilares e mandibulares, de preferência em meninos de 10 a 14 anos, admitidos como a dentição definitiva completa e sem a abrasão dentária, comum nos mais idosos do grupo, atribuída ao consumo de alimentos ricos em sílica e areia.

Foram tomados os diâmetros mesio-dental e buco-lingual, apenas de dentes definitivos, é exceção do terceiro molar (chamado "dente do siso"), por sua variável data de aparição.

Importante na pesquisa de cada dente era sua implantação na arcada dentária, normal ou defeituosa.

Generosa bibliografia básica e especializada, incluindo as clássicas contribuições de Dahlberg, com seus *standards* de classificação dentária, ilustra o trabalho. Numerosos quadros tabelas e gráficos enriquecem o texto, de leitura e consulta obrigatória em pesquisas posteriores.

*Maria Júlia Pourchet*

\*



THEKLA HARTMANN: *A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX*. São Paulo, Museu Paulista da Universidade de Paulo, 1975. 229 p., 76 figs. bibliografia. ("Coleção Museu Paulista", Série de Etnologia, vol. 1).

Quando a atividade editorial especializada e a comunicação entre profissionais e adeptos de determinadas ciências sofrem limitações das mais sérias, não é supérfluo noticiar uma obra preparada há dez anos e publicada há quase cinco. O estudo de Thekla Hartmann, apresentado em 1970 como tese de doutoramento em Antropologia à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, é um trabalho antes de tudo pioneiro; passados dez anos, continua sendo único do gênero. Seu objeto são os desenhos e pinturas com que artistas europeus e americanos do século XIX retrataram, geralmente por ocasião de expedições científicas os índios do Brasil e o seu modo de vida.

A autora assinala que o volumoso material iconográfico referente a índios brasileiro ainda não havia sido levantado e analisado. Salvo alguns estudos específicos de Ehrenreich (1894) e Ten Kate (1912) e um mais recente trabalho coletivo sobre Maximiliano de Wied, editado por Roder e Trimborn (1954), "falta qualquer tentativa de sistematização que vise a reunir o material pictórico existente e submetê-lo a uma crítica de natureza etnológica" (p. 5). Entre as razões desse descaso, a autora sugere alguns caracteres do próprio objeto retratado, o índio, ou melhor, a imagem mental e, conseqüentemente, pictórica do índio que os artistas europeus criaram. Nos Estados Unidos, onde por sinal os estudos iconográficos inúmeros, certos traços somáticos, a indumentária, o complexo do cavalo e da guerra, inerente às tribos das planícies, tornaram-se temas prediletos dos artistas românticos; tais temas, em breve associados a conceitos ideais de bravura e altivez, foram por sua vez e indevidamente generalizados, através dos meios de comunicação, para o conjunto dos índios norte-americanos. Isso gerou uma verdadeira tradição pictórica, que incluiu retratistas como George Catlin e que sua vez seria objeto de estudos iconográficos e etnológicos.

No Brasil, os artistas do século passado depararam com "a falta de um conjunto de traços somáticos distintivos do índio brasileiro em relação ao europeu. O artista recorre então às diferenças culturais entre branco e índio, expressas em termos de barbárie, conceito do qual a nudez, as deformações corporais, as práticas de antropofagia faziam parte" (pp. 7-8). Ou seja, se de um lado isto levou ora a negligenciar, ora a deturpar a representação do tipo físico indígena, condicionou, de outro, certo interesse pela cultura material do índio. O benefício para os estudos etnológicos decorre do fato de que "Os artefatos nas gravuras, como uma coleção de museu, são verdadeiras fontes primárias, com produto da cultura que documentam. Sendo concretos, objetivos e aparentemente neutros em significado ao observador não treinado, estão menos sujeitos (do que as descrições dos aspectos não material da cultura) a distorções pessoais ou etnocêntricas" (p. 11).

Mas as coisas não são tão fáceis como esse enunciado poderia dar a entender e a autora o percebe. Transferindo para as artes plásticas a concepção whorfiana de reali-



dade como “fluxo caleidoscópico de impressões que deve ser organizado por nossas mentes”, ela identifica os mecanismos pelos quais a realidade sensível é selecionada, categorizada e finalmente filtrada pelos recursos físicos, psíquicos, culturais e mesmo pelas técnicas de reprodução gráfica de que o artista dispõe. Entre tais filtros destaca-se o etnocentrismo, que age em diversos momentos da elaboração da obra de arte, ora “valorizando”, ora “depreciando” o objeto, mas sempre traduzindo-se numa deformação da realidade, contra a qual o etnólogo deve acautelar-se. Essas distorções e os conseqüentes problemas de interpretação multiplicam-se quando se trata de ilustrações publicadas, nas quais o original do artista foi reproduzido, geralmente sem nenhuma garantia de fidelidade, por um gravador mais preocupado com as exigências estéticas do público. Uma das contribuições mais importante da autora, nesse trabalho, é a análise das diferenças entre os originais e as reproduções publicadas, conduzidas com erudição e sensibilidade em todos os casos em que os originais são conhecidos.

Além da *Introdução* (pp. 5-20), em que são tratados os problemas teóricos e práticos do estudo etnológico da iconografia indígena, o trabalho consta de seis capítulos, quatro apêndices documentais, 76 ilustrações e uma bibliografia de 193 entradas. O Capítulo I (pp. 21-49) trata de “Alexandre Rodrigues Ferreira e seus dois desenhistas”; a obra do naturalista baiano pertence, cronologicamente, ao final do século XVIII, mas a sua inclusão justifica-se pelo seu valor intrínseco e pelo caráter precursor que os seus desenhistas, Freire e Codina, têm em relação à iconografia oitocentista. O Capítulo II (pp. 51-66) estuda “Os Tukuna nas representações gráficas” de A.R. Ferreira, Spix, Bates, Marcoy e Osculati. O Capítulo III (pp. 67-73) critica “Os desenhos de índios na obra de Debret”, apontando a sua falta de valor etnográfico. O Capítulo IV (pp. 75-94) trata de “Rugendas, Wied, Spix e Martius no leste brasileiro”, merecendo especial destaque a discussão das diferenças entre os desenhos originais de Wied e as gravuras publicadas. O Capítulo V (pp. 95-115) discute “A expedição Langsdorff e seus artistas”, demonstrando de forma cabal a primazia de Hercules Florence entre os artistas que retrataram índios brasileiros no século XIX. Registre-se que novos estudos são agora possíveis, pois grande quantidade de desenhos inéditos da mesma expedição, de autoria de Florence, Rugendas e Taunay, acaba de ser editada por H. Becher (D.E. Berthels, B.N. Komissarov e T.I. Lysenko, *Materialien der Brasilien-Expedition 1821-1829*. Berlim, D. Reimer, 1979). O Capítulo VI (pp. 117-129) refere-se aos “Kayoá, Kaingang e Kadiwéu na iconografia indígena”, analisando a obra de dois artistas pouco conhecidos, Franz Keller-Leuzinger e John Henry Elliott, relativa a esses grupos do Brasil meridional. A partir dessa análise, a autora conclui que “A documentação iconográfica apresentada para o setor guaikurú deste capítulo, assim como as fontes escritas arroladas, parecem confirmar a existência de uma primitiva regularidade na decoração do corpo, substituída posteriormente pela assimetria naquela superfície, assimetria que, em fins do século passado, transferiu-se definitivamente para o rosto...” (p. 126). Sugere então algumas possíveis relações entre essa evolução artística, a organização social e os efeitos do contato interétnico que caracterizaram os Guaikurú desde o século XVIII. Excelente exemplo de como



o estudo iconográfico, orientado por uma perspectiva histórica, permite enriquecer a compreensão dos processos sociais e culturais.

Por dever de ofício e para que o leitor possa tirar proveito integral da obra, cabe assinalar algumas falhas de revisão no Índice das Ilustrações (pp. 165-6). No Índice por Autor, a figura que corresponde a Betes é a de número 26 (não 24) e a Debret corresponde, além das figuras 30 e 34, a de número 32. No Índice por Tribo, deve ser acrescentada aos Botocudos a figura 32; aos Guaikurú a 24; aos Múra a 23 e aos Purí a 49, não correspondendo aos Tukuna as figuras 23 e 24. Falta também indicar, nesse índice, que as figuras 33 e 34 correspondem a índios da Califórnia e que os das figuras 37, 38 e 39 não puderam ser identificados. Essas falhas devem ser apontadas porque, sendo as figuras desprovidas de legendas, o índice é necessário ao consultar a obra.

Para concluir, assinalemos que a autora se refere repetidamente ao problema da iconografia indígena nos textos escolares de nível médio, deplorando que autores e editores perpetuem neles imagens arbitrárias e obsoletas. Crítica muito oportuna, mas que não deveria limitar-se ao livro didático; quantos estudantes universitários e "leigos cultos", ao manusear recente tradução brasileira d'*A Sociedade contra o Estado*, de Clastres, não estão convencidos de que o grotesco "índio flechador" de Debret é um autêntico caçador Guaiakí?

Antônio Porro

\*

LUIZ AUGUSTO MILANESI: *O Paraíso via Embratel*: o processo de integração de uma cidade do interior paulista na sociedade de consumo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. 224p. (Col. Estudos brasileiros, 32).

É fato conhecido que a TV modificou hábitos e costumes das populações urbanas e seus agregados periféricos. Mas de que maneira se realizou essa mudança, é a proposta pesquisada por Luiz Milanesi em "O paraíso via Embartel".

O autor, professor de orientação bibliográfica na Escola de Comunicações e Artes da USP, utilizando métodos da antropologia social, levanta minuciosamente o desenvolvimento de todos elementos constitutivos da cultura popular de uma pequena comunidade interiorana do Estado de São Paulo, no caso, Ibitinga.

Partindo da pesquisa sistemática da imprensa periódica ibitinguense, o autor dissecou no espaço de 60 anos, todos os aspectos de cultura e lazer vividos pela população, acompanhando o processo de transformação gradual sofrido por cada aspecto estudado. Além dos jornais, entrevistas com antigos moradores e questionários foram empregados para obtenção dos dados levantados. Estes, elaborados criticamente, dão uma visão da passagem de uma sociedade de economia rural para a economia capitalista, trans-



formando a cultura popular em cultura industrializada, através dos meios de comunicação.

A imprensa, além de fornecedora de informações, é também analisada como um dos elementos de manifestação cultural, ao lado do circo, teatro, cinema, música, rádio, religião, moda e comportamento, televisão e outras formas de lazer e comunicação, que incluem bailes, festas populares, conversas na calçada, esportes, etc. O rádio é o primeiro elemento desagregador da cultura popular espontânea, transformando-a em cultura de massa, fenômeno substituído com maior intensidade pela televisão, alterando com tal profundidade a vida da população, que quando inquiridos sobre o que fariam se não houvesse mais televisão, os indivíduos tiveram uma reação de espanto e perplexidade.

Como o autor explica no prefácio, Paulo Emílio Salles Gomes, orientador da tese de mestrado que deu origem ao presente trabalho, dizia conhecer Ibatinga através da leitura dos manuscritos. E essa mesma sensação é transmitida ao leitor, que passa a conviver com Ibatinga do passado e presente, conhecimento este que pode ser explorado par qualquer outra cidade do interior de São Paulo e muitas do Brasil.

Escrito com claresa, o livro prende o interesse do leitor pela descrição viva e brilhante dos fatos narrados. Cabe menção especial à boa divisão dos capítulos e seus subtemas, que facilitam a leitura, bem como à bibliografia não pretenciosa, mas com uma boa seleção de obras brasileiras.

*Diva Andrade*

\*

EDSON SOARES DINIZ: *Uma Reserva Indígena no Centro-Oeste Paulista*. (Aspectos das Relações Interétnicas e Intertribais. Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, vol. 3, 158 pp., il São Paulo, 1978.

“Uma Reserva Indígena no Centro-Oeste Paulista” é resultado de pesquisa de campo na reserva indígena do Araribá (Avaí, SP), habitada pelos índios Guarani (Tupi) e Terêna (Aruak). A monografia contém, também, dados colhidos em bibliografia e documentos. São focalizados os Guarani, cujos primeiros contingentes aportaram ao “Sertão de Bauru” em fins do século passado e os Terêna que, incentivados pelo SPI, começaram a chegar na década de 1930.

O livro é constituído de oito capítulos, a saber: 1. Sétima Região Administrativa; 2. Reserva Indígena do Araribá; 3. Guarani e Terêna; 4. Atividades Econômicas; 5. Instituições de Parentesco; 6. Chefias; 7. Crenças; 8. Relações Intertribais e Interétnicas. Conclusão; fotos; bibliografias e nove apêndices.

Apesar do longo convívio interétnico e da localização da reserva no Estado mais desenvolvido da Federação, os seus habitantes consideram-se índios e assim são iden-



tificados também pelos seus vizinhos. Ambos os grupos tribais são focalizados frente ao contato com os civilizados e ao convívio intertribal. Segundo o autor: "...esboçou-se um perfil dos ajustamentos resultantes da interação entre os membros de ambos os grupos e destes com os civilizados".

O objetivo principal do autor foi mostrar a situação atual de dois grupos tribais, com padrões culturais diferentes, obrigados por circunstâncias externas a conviver em uma mesma reserva indígena e a enfrentar uma idêntica situação de contato interétnico.

A primeira parte da monografia refere-se a um levantamento da situação econômico-social, aspectos físicos e demográficos atuais da área onde se encontra a reserva indígena do Araribá e um histórico dos municípios de Avaí e Duartina, ambos localizados na micro-região homogênea de Bauru, com os quais os indígenas mantêm maior contato. Apresenta, ainda, uma cronologia histórica da instalação da reserva com dados relativos à sua criação; à composição da população; aos trabalhos agrícolas realizados pelos índios e às atividades desenvolvidas pelo posto indígena, no período de 1911 a 1974.

Na segunda parte são focalizados os dois grupos indígenas, numa perspectiva histórica que permite visualizar as migrações e as conseqüências advindas com a intensificação do contato. Trata ainda das atividades econômicas, mencionando que além da agricultura de subsistência, os indígenas dedicam-se à sericicultura. Por outro lado tanto indivíduos Terêna como Guarani, vendem sua força de trabalho para os fazendeiros e sitiantes vizinhos. Com o dinheiro arrecadado, compram utilidades incorporadas pelo longo contato, fato que propicia uma relativa integração na sociedade brasileira regional. Ainda na segunda parte da monografia, são tratados os seguintes assuntos: instituições de parentesco; chefias; crenças e xamanismo.

Na terceira parte, o autor trata das relações intertribais e interétnicas. Coloca as situações resultantes dessas relações, destacando as semelhanças e os contrastes existente entre os Terêna e os Guarani. Refere-se também ao fato de que, embora haja uma descaracterização sócio-cultural, ambos os grupos tribais "...mantêm uma escala suficientemente alta de coesão tribal que permite tratá-los como duas unidades étnicas específicas". No convívio com o "civilizado" regional, existem manifestações recíprocas de preconceito, embora não sejam agressivas. O contato trouxe uma ambivalência de comportamento que se torna manifesta em várias ocasiões.

*Laís M. Cardia*

\*

FELIX ZUBLILLAGA. *Las lenguas indígenas de Nueve España en la actividad jesuita del siglo XVI*. Caracas, Universidad Católica Andres Bello (Instituto de Investigaciones Históricas), 1975. 55 p.

A revisão da história da catequese religiosa e das relações Igreja-Estado na América Colonial tem ocupado a atenção de muitos estudiosos, religiosos ou leigos.



Para exemplificação citem-se: Thales de Azevedo (*Igreja e Estado em tensão e crise*), Lewis Hanke (*Aristóteles e os índios americanos*), Joseph Höffner (*Colonialismo e evangelho*), Eduardo Hoornaert (*História da igreja do Brasil*), Enrique Dussel (*História de la iglesia en america Latina*), Clovis Lugon (*A república comunista cristã dos guaranis*), Bartomeu Meliá (*Para una Historia de la evangelización en América Latina*).

Felix Zublillaga, da Companhia de Jesus, se especializou na história da igreja da “Nueva España”, tendo publicado em 1969 como edição do *Archivum Historicum Societatis Iesu*, um alentado estudo sobre *La provincia jesuitica de Nueva España — su fundamento económico: siglo XVI*;

No trabalho apresentado cuida especialmente da catequese religiosa entre os grupos indígenas Otomies, Tarasco, Nahuatl e Sinaloenses, enfatizando o papel da língua na evangelização.

Desde o início da colonização, os jesuítas se aperceberam da necessidade do estudo e aprendizagem das línguas ditas nativas para poder melhor levar a cabo as tarefas inerentes à igreja.

Já em 1577, quando da primeira congregação provincial mexicana, o Pe. Mercuriano informava: “En estas residencias podrán los nuestros deprender las lenguas y exercitalas y ayudar alli y la comarca, con nuestros ministerios a los naturales”. A convivência diuturna dos padres com os indígenas permitia ao recém-chegado à América o aprendizado preciso das línguas Otomí e Nahuatl. O padre já citado afirmava que “sin aver aprendido lengua de índios, sino que también pasen de latinidad a artes y de philosophía a theología, sin averla aprendido” não deveriam ser ordenados os postulantes à carreira eclesiástica.

Os primeiros contatos dos jesuítas com os nativos no altiplano mexicano deu-se em 1572. Logo trataram de fundar um colégio e, seguindo as instruções de Francisco de Borja, não deveriam “tomar de repartimento que llaman de la doctrina christiana, ny cura de almas, sino ayudar más bien con misiones, según la forma de nuestro ynstituto, sin tomar ello stipendio alguno, aunque sea lícito tomar para sustentación la limosna necesaria”.

Logo acorrem à Companhia alguns “lenguas” que se tornaram indispensáveis na catequização: irmãos Juan de Tovar e Alonso de Santiago e padre Hernán Gómez, este último mui conhecedor das línguas Náhuatl, Otomí e Mazahua.

Em 1584, o Pe. Acquaviva escrevia: “Yo he hallado hasta dieciocho lengua en toda la provincia: quatro otomies, quatro tarascas y las demas mexicanas. Destas, los quatro de la mexicana, no han acabado sus estudios de theología, aunque están ordenados; pero, con todo eso, ayudarán este año que les falta, aqui en México, a los índios que aqui residen, que son muchos. En la Puebla de los Angeles es necesario un obrero por lo menos, para cinco o seis mil índios que alli hai en los obrages de



paños. En los dos seminarios de Thepoçotlán y Pázcaro on necesarios dos, por lomenos, en cada uno: el uno para maestro de la lengua, el otro para tratar y ayudar los índios. En Guajaca (Oaxaca) es necesaria también otra lengua para los mismos índios dela cuidad”.

O uso e importância da língua nativa na catequização são documentados constantemente. A carta ânua de março de 1480 informava acerca da missão de Pátzcuáro: “Aprenden algunos de los nuestros lengua tarasca, que corre en aquella provincia, y confiesan ya y predicán en ella. Cada dia se ve mayor aprovechamiento en la juventud con la escuela de niños índios, procurando promoverlos adelante en la latinidad. Anse echo de aquel colegio muchas misiones por todo aquitl descrito con mucho fructo”. Em outra carta ânua, a de abril de 1552, que alude aos trabalhos desenvolvidos no colégio de Valladolid (atual Morelia), encontramos: “Después que se puso aqui un padre que sabe la lengua de los índios desta provincia se ve en ellos (índios) muchos acrecentamiento en virtud, y oyen de muy buena gana los sermones que el dicho padre les predica, todos los domingos; y salen de ellos, de ordinario, muchos deseo de confesarse, de suerte que nunca faltan confesiones, y algunas de ellas generales”.

O certo é que ao utilizarem as línguas indígenas americanas para nelas exercerem seu apostolado, os jesuítas deixaram documentos lingüísticos de alta valia, semelhante, *mutatis mutandis*, aos estudos modernos feitos pelo membro de *Summer Institute of Linguistics*, que estão a documentar com proficiência e acuidade um sem número de línguas indígenas.

Erasmu d'A. Magalhães

\*

MAX H. BOUDIN. *Dicionário de tupi moderno (dialeto tembé-ténêthar do alto rio Gurupi)*. São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. 2 vols. 344 + 393 p.

Ao lado dos principais centros de investigação de línguas indígenas brasileiras (Museu Nacional, Museu Paraense Emílio Goeldi, etc.) surgem figuras isoladas que estão a enriquecer a bibliografia especializada.

Dentre estas últimas é forçoso citar o nome de Max Boudin, professor com grande experiência em pesquisa de campo, autor de muitos estudos, entre outros: “Singula-ridades da língua Ia-té “(1950)”; Apontamentos para um estudo da língua Kre-Yé, dialeto Timbira do alto Gurupi “(1950)”, Os índios Fulniô “(1964)”. O simbolismo verbal primitivo — análise estruturalista de um dialeto tupi-guarani “(1963)”.

O último trabalho citado constitui, sem sombra de dúvida, complemento indispensável do dicionário aqui resenhado, estudando o dialeto Tembé (Língua Tenetehara —



Família Tupi-Guarani — Tronco Lingüístico Tupi) não só pelo processo expositivo, como também pelo processo explicativo.

O dicionário, que compreende dois volumes (Tembé-Ténêthar-Português e Português-Tembé-Ténêthar), contém mais de 10.000 verbetes, apresentados através de duas colunas, de 46 linhas cada uma, por página.

O trabalho faz parte de um plano de estudos realizado no decurso de dois anos de convívio entre os índios do alto e médio rio Gurupi. Tinha ele, por finalidade, o levantamento exaustivo das línguas indígenas faladas na referida área, ou seja, os dialetos tupi dos Urubus e dos Tembê, e a língua dos remanescentes Timbira (grupo Jê), atualmente localizados no posto indígena "Pedro Dantas".

A leitura dos verbetes está a demonstrar que não se trata de um dicionário que apresenta um simples elenco vocabular.

Cada palavra está estudada em sua dupla esfera de significação, abarcando inclusive os campos semânticos, o que permite bons subsídios para as investigações que dizem respeito às relações língua e cultura.

O autor segue de perto os ensinamentos de Ernst Cassirer: "Para compreender a linguagem, não se deve deter em suas formas, porém procurar a lei interna de sua formação. Não é lícito considerá-la como uma coisa acabada, como um produto. Pelo contrário, temos que ver nela uma produção, um trabalho do espírito, que se repete eternamente" (*Psicologia del lenguaje*).

Não poucos verbetes acupam toda uma coluna (Aipo-isso, isto; Amo-aipo — quem (relativo); Hetá-muitos; Kwêhé-há tempo, faz tempo, muito tempo; Mani'ôk — mandioca; Ni — nunca, nem; Pitun — noite, trevas, escuridão, anoitecer; Rehé — com (sem movimento), contra ((em movimento) em lugar indefinido por causa de, em direção a; etc.) e às vezes 2 colunas ou mais (por exemplo: Ikó — morar, viver, ser, estar; Ka'á — mata, folha erva, vegetal; Rekó — ter, considerar como, reter, conter; Tatá — fogo; Tuwa — rosto, semblante, frente, fachada, lado; Wira — pau, madeira, árvore).

O leitor interessado terá na obra material para suas pesquisas de índole diacrônica. Isto é possível na medida em que o autor remete e reproduz, de modo pertinente, os ensinamentos e apontamentos de Antonio Rois de Montoya, o clássico estudioso do guarani do primeiro século da colonização, de Paulo Restivo, continuador da obra do primeiro, e de Batista Caetano de Almeida Nogueira, o grande conhecedor brasileiro do guarani.

Para anotações que interessam à geografia lingüística ou à lingüística comparada, há em cada verbete a palavra correspondente em guarani, haurida em Saturnino Muniagurria e Anselmo Jover Peralta, autoridades incontestes na língua "nativa" falada pelo grosso da população paraguaia.



A parte final do segundo volume está ocupada por uma "Gramática sinótica" (p. 365-93), onde são estudados os substantivos, os adjetivos, os pronomes pessoais, os verbos e os advérbios.

É de se esperar que o autor dê continuidade a seu trabalho e publique, em tempo mui breve, a sua interpretação lingüística da cultura tupi: *Palavras e coisas tupi-guarani do Brasil*.

Erasmu d'Almeida Magalhães

\*

VLADIMÍR KOZÁK, DAVID BAXTER, LAILA WILLIAMSON and ROBERT L.

CARNEIRO: *The Héta Indians: fihs in a dry pond*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 55, part 6, pp. 349-434, 68 figuras no texto. Nova York 1979. (preço: US\$6.15)

A 3 de janeiro de 1979 morria em Curitiba Vladimír Kozák. Pobre, doente, mal conhecido no Brasil onde, desde 1925, pintava, fotografava e filmava índios. Agora, logo após a sua morte, sai a monografia sobre os extintos Héta (Botocudo, Kurutó, Aré, vuparé, Xatá) da terra dos Dourados, noroeste do Paraná, aos quais visitou cerca de 20 vezes a partir de 1955. Robert L. Carneiro, o merecido incentivador de Kozák e editor do trabalho, observa na introdução: "O presente trabalho constitui decididamente a maior coleção de informações até agora publicadas sobre os Héta e devido ao seu virtual extermínio, trata-se do último conjunto substancial de dados que sobre eles aparecerá" (p. 355, tradução nossa).

Informações mais detalhadas sobre a vida e os feitos do pesquisador checo encontram-se no longo necrológio que lhe dedicou Edilberto Trevisan no volume 36 do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense e que inclui uma lista de 19 filmes etnográficos deixados dos Kozák.

Esta primeira e última monografia sobre os Héta foi feita a oito mãos. Robert L. Carneiro narra a longa e complicada história de sua confecção. Em 1967, a Fundação Glenbow de Calgary, Alberta, comprou uma coleção de artefatos indígenas e de aquarelas de Kozák. Encarregado da catalogação do material, David Baxter começou a corresponder-se com o pesquisador e em 1969 passou quatro meses em Curitiba inventariando todos os filmes de Kozák. Confrontando a documentação fílmica e as notas de campo do autor sobre os Héta, Baxter redigiu um manuscrito de 44 páginas, enviando-o em 1971 para Robert L. Carneiro que se propôs a publicá-lo depois de uma revisão. Em 1973, Baxter retirou-se do projeto por sobrecarga acadêmica e Carneiro pediu a sua assistente de pesquisa que continuasse o trabalho. Laila Williamson mergulhou na tarefa, rastreando na bibliografia tudo o que fora escrito sobre os Héta, buscando detalhes etnográficos na correspondência Kozák-Carneiro e



em velhas fotografias que acompanhavam as cartas, formulando por escrito as questões que surgiam ao velho pesquisador.

Kozák não viveu o suficiente para ver a monografia publicada, mas acompanhou à distância, sempre em contato com Robert L. Carneiro, a sua impressão.

O título da monografia, que mais adequado não poderia ser, foi extraído de uma observação de Kozák: "Durante gerações estes índios viveram dos produtos da floresta primeva que também os protegia dos estranhos. Desaparecida a floresta, entretanto, os índios ficaram como *peixe numa lagoa seca*. Não tinham mais os meios de sobrevivência e, por não lhes ser benigno o mundo civilizado, eles morreram" (p. 365, tradução e grifos nossos).

A importância da obra é constatada por Carneiro na seguinte passagem: "Dado o grande interesse teórico atual pelas sociedades caçadoras e coletoras, a informação sobre os Héta aqui publicada deverá ser útil para ajudar a delinear este modo de vida. Se os Héta eram caçadores e coletores autóctones ou se foram agricultores forçados pelas circunstâncias a voltar ao nível de caça e coleta não altera o fato de que, ao serem descobertos há um quarto de século, eles subsistiam inteiramente de alimentos silvestres e estavam bem adaptados a um modo de vida nômade num ambiente de floresta" (p. 355, tradução nossa).

As notícias sobre os índios da área e os primeiros contatos com os Héta na década de 1950 são minuciosamente descritos nos primeiros dois capítulos. As condições de contato foram de tal ordem que agora o conhecimento dos Héta se resume praticamente ao nível adaptativo da tribo.

O grosso da monografia volta-se para os aspectos ergológico e tecnológico da vida héta. Vale lembrar que os Héta foram vistos apenas durante três dias, em fevereiro de 1956, no seu ambiente natural, a floresta. Kozák filmou-os ali, mas o tempo não foi suficiente para um estudo etnográfico mais detalhado. Kozák passou a trabalhar com um outro grupo, bem menor, que entre 1956 e 1961 acampara nos arredores de uma fazenda cujo proprietário fora o primeiro a ter contato direto e amistoso com eles a partir de 1954. Ali, Kozák conseguiu as notícias sobre o modo tradicional de vida, já não seguido, e os informantes prestaram-se a reencenar frente ao pesquisador técnicas tradicionalmente empregadas que o conhecimento do metal já ameaçava apagar da lembrança. Cuidados especiais mereceram na monografia as descrições de confecção e uso dos instrumentos líticos, particularmente do machado de pedra e das armas, do enorme labrete de resina polida, dos colares e dos frágeis abrigos desses índios. Fotos soberbas de extraordinária nitidez e riqueza de detalhes etnográficos acompanham passo a passo tais descrições. Com a mesma preocupação documentária são examinadas as fontes de subsistência dos Héta e o preparo dos alimentos. Em apêndice, o ensino interpretativo da tecelagem desses índios por um dos maiores especialistas no assunto, Junius Bird, baseado inteiramente em filmes de Kozák.



Apenas oito páginas da monografia referem-se ao ciclo de vida (nascimento, perfuração do lábio casamento e funerais), à medicina e às crenças: aqui se destacam os dados relativos à ritualização da caça ao urubu-rei. Tendo tido acesso às gravações magnetofônicas de Kozák, Desidério Aytai vem desenvolvendo a análise etnomusicológica dos cantos héta e, nas publicações do Museu Municipal de Paulínia ns. 5 e 6 de 1978, o canto do urubu-rei é dissecado dentro dessa abordagem.

Não se sabe o que admirar mais nesta pequena obra prima: a qualidade da documentação obtida por Kozák ou a insana trabalhadeira que os co-autores americanos tiveram para redigir o material a partir dos filmes e torná-lo acessível a um público amplo. Edilberto Trevisan, já mencionado, acena com uma tradução brasileira. Esperamos que o plano se concretize. As características dos extintos Héta e as desta monografia tornam obrigatório o seu conhecimento por qualquer estudioso de antropologia.

*Thekla Hartmann*

\*







## REVISTA DE ANTROPOLOGIA

(números atrasados ainda disponíveis)

VOLUME	MÊS	ANO
1) Volume 2, nº 1	Junho	1954
2) Volume 2, nº 2	Dezembro	1954
3) Volume 3, nº 1	Junho	1955
4) Volume 3, nº 2	Junho	1955
5) Volume 4, nº 1	Junho	1956
6) Volume 5, nº 2	Dezembro	1957
7) Volume 6, nº 1	Junho	1958
8) Volume 7, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1959
9) Volume 8, nº 1	Junho	1960
10) Volume 9, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1961
11) Volume 10, nº 1	Jun.-Dez.	1962
12) Volume 11, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1963
13) Volume 12, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1964
14) Volume 14, nº 1	Junho	1966
15) Volumes 15/16	—	1967/68
16) Volumes 17/20	1ª Parte	1969/72
17) Volumes 17/20	2ª Parte	1969/72
18) Volume 21	1ª Parte	1978
19) Volume 21	2ª Parte	1978

Preço do n.º atrasado:

Brasil: CR\$ 200,00

Exterior: US\$ 20,00

Endereço para pedidos:

Seção de Publicações da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
da Universidade de São Paulo

Caixa Postal 8105

01000 — São Paulo — Brasil.

Obs.: Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais que acompanham os pedidos devem ser pagáveis na praça de São Paulo e emitidos em nome da Reitoria da Universidade de São Paulo.



Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia

Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Caixa Postal 8105

01000 — São Paulo — Brasil.

Preço do Volume (assinatura):

Brasil: CR\$ 120,00

Exterior: US\$ 15,00

Obs.: *Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais devem ser pagáveis na praça de São Paulo, emitidos em nome da Reitoria da Universidade de São Paulo e enviados à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP). Caixa Postal 8105 — 01000 — São Paulo — Brasil.*

Pede-se permuta.

Piedese canjè.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.