VOLUME 24 1981

Revista de Antropologia

SUMÁRIO

BARTOMEU MELIÁ: El "modo de ser" Guaraní en la primera documentación jesuitica (1594-1639) 1
SYLVIA CAIUBY NOVAES: Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo (A propósito de um processo de constituição de identidade) 25
JOÃO PAULO BOTELHO VIEIRA FILHO: Problemas da aculturação alimentar dos Xavantes e Bororo 37
ORLANDO SAMPAIO SILVA: Os Yanoama: denominações de um "povo" sem esperança 41
THALES DE AZEVEDO: Variações sobre o "caráter nacional" brasileiro 51
JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo 63
JOÃO CARNEIRO: Negritude e América Latina 75
JOSEPH M. LUYTEN: O japonês na literatura de cordel 85
ANTONIO AUGUSTO ARANTES e MARILIA DE ANDRADE: A demanda da igreja velha: análise de um conflito entre artistas populares e órgãos de Estado 97
JOSÉ REGINALDO PRANDI: A mulher e o papel de dona-de-casa: representações e estereótipos 109
PEDRO AGOSTINHO: Sobre a urgência de um Museu Naval no Nordeste 123
JOSÉ LUIZ DE MORAIS: Projeto Paranapanema: avaliação e perspectivas 141

COMUNICAÇÕES 153
NOTICIÁRIO 171
BIBLIOGRAFIA 191

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

ISSN 0034 - 7701

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Antônio Guerra Vieira
Vice-Reitor: Prof. Dr. Antônio Guimarães Ferri
Secretário Geral: José Geraldo Soares de Mello

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Ruy Galvão de Andrada Coelho
Vice- Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira
Assistente Técnico para Assuntos Acadêmicos: José Aldo Pasquarelli
Assistente Técnico para Assuntos Administrativos: Célio Machado da Silva

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Chefe: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira
Vice-Chefe: Prof. Dr. Juarez Rubens Brandão Lopes

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

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

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

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

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).

ÍNDICE

BARTOMEU MELIÁ: El "modo de ser" Guaraní en la primera documentación jesuitica (1594-1639) 1

SYLVIA CAIUBY NOVAES: Tranças, cabeças e couros no funeral Bororo (A propósito de um processo de constituição de identidade) 25

JOÃO PAULO BOTELHO VIEIRA FILHO: Problemas da aculturação alimentar dos Xavantes e Bororo 37

ORLANDO SAMPAIO SILVA: Os Yanoama: denominações de um "povo" sem esperança 41

THALES DE AZEVEDO: Variações sobre o "caráter nacional" brasileiro 51

JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo 63

JOÃO CARNEIRO: Negritude e América Latina 75

JOSEPH M. LUYTEN: O japonês na literatura de cordel 85

ANTONIO AUGUSTO ARANTES e MARILIA DE ANDRADE: A demanda da igreja velha: análise de um conflito entre artistas populares e órgãos de Estado 97

JOSÉ REGINALDO PRANDI: A mulher e o papel de dona-de-casa: representações e estereótipos 109

PEDRO AGOSTINHO: Sobre a urgência de um Museu Naval no Nordeste 123

JOSÉ LUIZ DE MORAIS: Projeto Paranapanema: avaliação e perspectivas 141

COMUNICAÇÕES

Teses e dissertações de Antropologia defendidas na Universidade de São Paulo (em ordem cronológica) — período: 1978/1981 — *Kazuko Oniki*. 153

O índio perante o Direito — *Silvio Coelho dos Santos* 159

Grafia dos nomes tribais — relatório do grupo de trabalho — *Nelson Rossi*.. 169

NOTICIÁRIO

XII Reunião Brasileira de Antropologia 171

Associação Brasileira de Antropologia (Estatuto) 174

Novas regionais da ABA e seus regimentos 180

Temas de Antropologia no IV Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais 187

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ DE SOUZA MARTINS: O Cativeiro da Terra (*Flávia R. Borges Pereira*) 191

CRISTINA ARGENTON COLONELLI: Bibliografia do Folclore Brasileiro (*Erasmo D'Almeida Magalhães*) 194

LIA FREITAS GARCIA FUKUI: Sertão e Bairro Rural — parentesco e família entre sitiantes tradicionais (*Renato da Silva Queiroz*) 195

OTTO ZERRIES: Unter Indianern Brasiliens. Sammlung Spix und Martius 1817-1820 (*Thekla Hartmann*) 198

GERHARD KUBIK: Angolan Traits in Black Music, Dances and Games of Brazil — a study of African cultural extensions overseas (*Kilza Setti*). 201

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 24 1981

ARTIGOS

EL "MODO DE SER" GUARANÍ EN LA PRIMERA DOCUMENTACIÓN JESUÍTICA (1594-1639)

Bartomeu Meliá, s.j.

INTRODUCCION

El conocimento del "modo de ser" y realidad cultural de los Guaraní es una cuestión preliminar y obvia para el análisis del proceso colonial, del que el proceso reduccional jesuítica no es sino una variante (1).

Para este conocimento etnográfico de los Guaraní, la documentación jesuítica, aunque no única — está también la de otros clérigos, así como la de pobladores, soldados y funcionarios de la colonia — es ciertamente la que registra la mayor y más importante cantidad de datos.

FUENTES DOCUMENTALES

Lo mejor de la documentación etnográfica de los jesuitas respecto a los Guaraní se concentra de hecho entre los años 1594 y 1639, tomando como referencia límite dos documentos importantes: la carta del padre Alonso Barzana a Juan Sebastián (1594) (2) y la *Conquista espiritual* del padre Antonio Ruiz de Montoya (1639) (3). Es el período en el cual se dan los primeros contactos de los jesuitas con las naciones genéricamente conocidas como Guaraní, cuando se realizan "entradas" en regiones hasta entonces poco o nada "batidas del español" y se establecen nuevas reducciones.

La información etnográfica se halla, sobre todo, en aquellas cartas en las que se narra la fundación de las sucesivas reducciones (4). Estas cartas de "fundación" presentan la característica de contar los sucesos diversos que acaecían en los primeros contactos entre jesuitas y Guaraní, por *vista de ojo* y de forma bastante directa e inmediata. Estas cartas son la fuente primera y principal. Y de paso hay que notar que es la menos citada — y probablemente tambien la menos conocida — por los mismos historiadores.

Junto a las cartas delos misioneros particulares que vivían *in loco* los sucesos del proceso reduccional, deben ser vistas las llamadas *cartas anuas*

de los superiores provinciales (5). Estas incluyen con frecuencia largos fragmentos de cartas remitidas por los propios misioneros particulares del lugar y presentan la ventaja de ofrecer un cuadro general de las situaciones distintas en que se encuentran los jesuitas según los distintos lugares y momentos de su relacionamiento con los indios. En una misma *carta anua* se puede leer la excelente acogida de los Guaraní a los jesuitas en un lugar, mientras que en otro jesuitas son asesinados por los Guaraní, lo que indica la complejidad de factores que determinaban el comportamiento indígena frente a las nuevas formas de vida introducidas por los padres. Las *cartas anuas* presentan ya, eventualmente, una elaboración secundaria de la actividad misionera entre los indios, con acentuadas intenciones apologéticas, pensando incluso en un lector europeo que debe quedar edificado con tanto heroismo de los jesuitas y maravillado con el modo de ser tan curioso de aquellos "bárbaros". Respecto a las cartas de los misioneros particulares, estas *cartas anuas* provinciales representan una versión más ideologizada.

Otra fuente documental para la etnografía guaraní de la época, de la cual prácticamente no se ha sacado todavía ningún partido, son los trabajos lingüísticos del padre Montoya, en especial el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) y las páginas dedicadas a los *nombres de parentesco* que figuram en el *Catecismo de la lengua guaraní* (1640) (6). Está implicita en estos trabajos la mejor etnografía de los Guaraní tal como se vivíam ellos mismos en su lengua, lugar privilegiado en el que se se dice la cultura de un pueblo.

La *Conquista espiritual* (1639) del mismo Antonio Ruiz de Montoya es la única crónica contemporánea de las primeras reducciones (7). Viene a ser un memorial casi autobiográfico de las actividades de Montoya entre los Guaraní que ilustra con detalle las diversas situaciones políticas y culturales a través de las cuales se procesaba la reducción.

Posteriormente a esta fecha referencial de 1639, la misma documentación jesuítica pierde relevancia en términos etnográficos (8). El período de entradas y primeiros contactos está práticamente cerrado y los cambios que se operan en las reducciones se refieren a traslados y reubicación de pueblos de indios ya reducidos. Consecuentemente los jesuitas hablan cada vez más de la evolución, progresos y problemas de los pueblos y doctrinas, mientras que las referencias al estado "primitivo" de los Guaraní se hacen menos frecuentes.

METODOLOGIA ETNOHISTÓRICA

De la lectura de las fuentes citadas pueden extraer-se datos suficientes y apropiados para la reconstrucción de la realidad cultural guaraní previa a los primeros contactos coloniales o por lo menos concomitante con ellos?

En la documentación ciertamente no se encuentra lo que pudiera ser considerado un tratado etnológico sobre cultura guaraní. No se cuenta para los Guaraní con aquella documentación relativamente bien sistematizada con que fueron dados a conocer los Tupinambá del área de colonización portuguesa y francesa (9).

De todos modos, las referencias respectto a los Guaraní de los siglos XVI y XVII, aunque dispersas y por lo mismo difíciles de ser inventariadas y detalladas, no dejan de ser numerosas y ricas en contenido. Incluso, a pesar de lo dicho, no faltan algumas páginas en las cuales se presenta un cuadro general de cómo el jesuita llegó a ver lo que pensó más característico del modo de ser de los Guaraní. Así en la carta de Barzana (1594) se aborda expresamente algo de "su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos..." (10); el capítulo X de la *Conquista espiritual* responde precisamente al título de "ritos de los indios guaranís" (11); un informe de un jesuita anónimo, que sea talvez el padre Marciel de Lorenzana, presenta en 1620 una apretada síntesis del estado cultural y político en que se encuentran los indios relacionados con la colonia paraguaya (12); y está también un fragmento de una carta de Montoya que trata un poco más detenidamente de las "fábulas y supersticiones que esta gente tiene" (13).

Pero lo más importante en la documentación conocida no son estos esbozos de cultura guaraní algo sistematizados, sino el conjunto de datos en los que el modo de ser indígena aparece en acción, como prática propiamente cultural que es al mismo tiempo práctica política de los Guaraní frente a ese otro sistema que se introduce entre ellos y pretende mudarlos. En la confrontación los dos sistemas se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan. Es por ello por lo que las cartas, las de fundación sobre todo, tienen que ser leidas a modo de diario de campo que recoge impresiones inmediata, casos particulares, anécdotas, contrastes llamativos, sin que haya habido tiempo para formular un visión de conjunto y muchos menos sistematizar los conocimientos en una totalidad integrada, como podría desear un etnólogo actual. Aun así, muchos de estos escritos misioneiros superan, como hacia notar Malinowski a propósito de misioneiros de otras latitudes y de época mucho más moderna, a la mayoría de relatos tenidos como científicos, en plasticidad, vivacidad y realismo (14). Los detalhes, las reflexiones directas, los imponderables de la vida real que se acumulan en las páginas misioneras son tantos que constutuyen una buena base para una reconstrucción de la realidad, con tal de que se aplique una metodología y reglas de interpretación adecuadas.

Tal vez la clave hermenêutica más importante para abordar la lectura de la documentación jesuítica es la que tiene en cuenta su "reduccionismo" (15). Los jesuitas que escriben sobre los Guaraní están actuando existencial e ideológicamente en un proceso de "reducción a vida política y humana" del indio guaraní, como condición para la reducción a la fe y vida cristiana.

Desde el punto de vista etnográfico el reduccionismo opera sobre todo de dos modos fragmentando la realidad y traduciéndola a otras categorías. De hecho las dos operaciones se condicionan mutuamente. Los datos consignados en los documentos escritos son fragmentarios, no sólo porque no abarcan todos los aspectos de la vida real delos Guaraní — limitación inherente de suyo a cualquier intento de documentación etnográfica —, sino porque no dejan de ver esa realidad ya traducida según las categorías propias del observador que en ningún momento se desprende de su condición de "reductor". Al hacer la traducción de la realidad guaraní a la mentalidad misionera de aquel momento histórico, esa realidad enseguida es relativizada connotada y modificada a partir de un sistema de significado ajeno. Los problemas de fragmentación y traducción reductiva son comunes a casi toda la literatura etnográfica, y no exclusivo de esta literatura jesuíta aqui considerada. Lo específico de la "reducción" jesuítica está en el modo concreto como serán determinados los aspectos de la realidad guaraní que deben ser reducidos, como serán conceptuados y como serán tratados "políticamente", es decir, a través de actos que pretenden decididamente el cambio cultural. La realidade guaraní es vista, no tanto en sí, cuanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es hecho el hombre "reducido". Al hombre guaraní real se le pretende sustituir el hombre "reducido". Esta ideologia connota y especifica la documentación jesuítica sobre los Guaraní, aunque en distinto grado según los aspectos tratados. De este modo se puede considerar que el "reduccionismo" no se extiende ni es aplicado uniformemente de la misma manera sobre todo el campo etnográfico. Había formas de la realidad guaraní que aparentemente contrastaban poco o apenas interferían en la proyectada reducción. Tales eram ciertos comportamientos rutinarios o elementos de cultura material, los cuales podían ser considerados como más neutros y así son presentados más objetivamente. Otras formas en cambio eran inmediatamente juzgadas como incompatibles con la "vida política y humana". Tales eran la desnudez, la poligamia, las "borracheras" y los ritos "superticiosos", las "hechicería" y la antropofagia, y así eran vistas e ideologizadas negativamente. De hecho, sin embargo, siendo la "reducción" un proyecto global, afectaba prácticamente la totalidad de la cultura guaraní, como puede verse en lo que se refiere a casas y aldeas, actividades de subsistencia, sistema de parentesco, organización social, formas de gobierno, etc. Todo era juzgado y "criticado" desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero sí lo relativiza (16).

Hay que notar también que entre los jesuitas de la misma época se dan diferencias notables en la manera de ver y conceptuar la realidad guaraní, dependiendo ello en parte del modo que tiene cada misionero de situarse dentro de aquella realidad, de sus puntos de vista personales, de su capacidad de adaptación, de su mayor o menor equilibrio emocional, sin que se

deba descontar el cansacio, el hambre, la enfermedad o las incomodidades del día, que no poco influyen en cualquier escritor (17). Mientras un misionero describe la gran abundancia de los Guaraní, otro no comenta sino su penuria y lo desabrido de sus comidas (18). Es un ejemplo entre otros de la subjetividad documental del misionero.

Admitida la posición reduccionista, que afecta tanto al contenido como a la forma de la documentación jesuítica colonial, sería todavía posible revertir los datos de que se dispone hacia la búsqueda de una totalidad guaraní? En otros términos, se puede, con los elementos etnográficos de la documentación jesuítica, reconstruir una etnología guaraní?

De dos recursos parece que se puede echar mano. Uno consiste en la lectura atenta delas mismas fuentes, comparando textos análogos, analizando las divergencias, intentando desideologizar los trechos más prejuiciados, valorando la mayor o menor autenticidad de los diversos autores, a fin de reencontrar las constantes de la visión que los jesuitas hayan podido tener de los Guaraní.

Con el otro recurso se intenta semantizar distintamente los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la totalidad cultural de los Guaraní actuales. No se trata de buscar simples coincidências ni de superponer rasgos semejantes, ya que entre los Guaraní actuales y los "históricos" media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos, sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní. Los conocimientos que se tienen de la cultura guaraní actual, gracias a los trabajos de Nimuendaju, Cadogan y Schaden, permitem apelar a este recurso con seriedad (19).

ÑANDE REKO

Discernidas pues las fuentes y determinado el recurso metodológico, ¿cómo se presenta en ellas la realidad cultural guaraní? Sin entrar en el análisis diferenciado de los principales aspectos fundamentales de la cultura guaraní, lo que rebasaría los límites de este ensayo, se puede detectar en la documentación examinada una categoría que parece realmente esencial en el pensamiento y en la expresión de los Guaraní "históricos" y que también aparece con la misma importancia en los Guaraní actuales. Es la noción de *ñande reko,* que puede ser traducido como "nuestro modo de ser", pero que encierra también otros significados.

Hay que decir que este "modo de ser" guaraní viene elicitado sobre todo cuando se da la confrontación de los modos de ser, el de los Guaraní y el traído por la colonización hispánica, de la cual el de los jesuitas es sólo una variante. Las formulaciones más explícitas del modo de ser guaraní aparecen en aquellas situaciones críticas en las que los indios se sienten ame-

nazados en su propia identidad; es en el momento en que van a ser "reducidos", cuando ellos más se declaran irreductibles, y justifican su posición — y su reación — apelando a sua "modo de ser", es dicer, a su cultura particular y diferente y a su identidad específica.

Vease por ejemplo cómo se articula, en 1628, la oposición guaraní a la entrada "colonial" del misionero en términos precisamente de irreductibilidad cultural. Habla Potirava, intentando convencer a Nesu, dirigente religioso de aquel lugar, para que rechace la intromisión misionera: "Yo no siento mi ofensa nila tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así liaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad?... No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valie que la selva? Pues ¿por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que es peor a nuestros sucesores, a este dismulado cautiverio de reducciones...?" (20).

La autenticidade de este discurso viene apoyada en el hecho de que también Montoya, en su *Conquista espiritual,* lo trae. Su versión es distinta, pero mantiene las mismas ideas fundamentales (21).

Cuando un jesuita intenta fundar reduciones en el Itatín "uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volvise para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser (su frase es ésta) al que sus abuelos heredaron..." (22).

Vários pasajes de la ya citada *Conquista espiritual* expresan dramáticamente en qué términos se daba el conflito cultural y político, lo que permite inferir cómo los Guaraní, sobre todo los "hechiceros", en realidad los chamanes, conceptuaban su cultura en contraposición con la nueva y extranjera.

"Los demonios nos han traído a estos hombres — decía uno de estos dirigentes a su gente —, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas". Y enfrentado con los mismos misioneros jesuitas, "salió diciendo a voces: Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo" (23).

Otro chamán, siempre en la versión del padre Montoya, se expresaba de este modo contra la reducción: "Vivamos al modo de nuestros pasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura, que dejadas las costumbres y buen modo de vivir

de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir" (24).

Como puede verse en los textos citados, hay una referencia continua al *modo de vivir* y al ser propio de los Guaraní. Esta referência normativa a un modo de ser específico está en el centro de todas las argumentaciones de aquellos Guaraní "históricos". Los jesuitas, al recoger estos propósitos, tienen interés en señalar que este lenguaje es del todo auténtico, al añadir ellos mismos entre paréntesis que "así llaman ellos a su modo de ser antiguo" y que "su frase es ésta".

La palabra que se adivina directamente detrás de estas expresiones en castellano es el término *teko*. Según Montoya, en su *Tesouro de la lengua guaraní,* se atribuyen a *teko* estos valores semánticos: "ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito". Las ejemplificaciones lexicográficas que añade Montoya explicitan todavía más su sentido: *"Teko'a*: cogerle su costumbre, imitar... *Teko katu*: buena vida, libre. *Teko katu* dicen a los salvajes, que viven como bestias. *Teko katu ahẽ*: éste es un salvaje... *Tek yma*: proceder antiguo. *Teko yma nde heja aguyjetei*: es bien dejar las costubres antiguas. *Oñemboeko yma angaipávari*: ha hecho callos en el pecado" (25).

El traductor de la *Conquista espiritutal,* allí donde el castellano decía "costumbres" y "modo de vivir", restablece la expresión *ñande reko* — o formas derivadas —, sabiendo perfectamente que ella reproduce adecuadamente la expresión original del discurso indígena y que es bastante improbable que se pueda haber usado otro modismo en su lugar.

Ñande ruveta ha'e ñande mongakuaa haguéram ñote ke jaiko xe ryvy reta... Mba'e ramo pãnga ãva'e ñande Pa'i nombokatui *ñande reko* ijojaeteramo jepe ñande ypykue jeesaereko hague rehe? Mba'e ramo pãnga ko ñande jekohu aguyjei katu habangue omokañy mota rau ñande hegui *teko pyahu* ase moãngapyhy katu habeỹ rehe ñande mbojepokuaa aubo. Kone ñande rekorã xe ryvy reta?" (26).

Al recuperarse en este texto la expresión guaraní, aparece todavía más clara la confrontación de los modos de ser, de dos culturas: el *ñande reko* tradicional y el *teko pyahu,* el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los Guaraní.

El capítulo que en la misma *Conquista espiritual* llevaba el título de "Ritos de los indios guaranís", recibe la siguiente versión: *Ikarai e'ỹ va'e rekokue rau,* que significaría literalmente: Detestable antiguo modo de ser de los no cristianos (27).

La existencia y la conciencia expresa de un modo de ser guaraní específico es un dato que aparece con bastante frecuencia en la documentación examinada.

Aquí conviene anotar que la referencia a un *teko* como forma de vida propia y como definición de identidad es también una constante en la expresión de los Guaraní actuales, especialmente cuando marcan su diferencia frente a otras sociedades que continuan amenazando su libertad y su derecho a ser ellos mismos.

Los paí-Tavyterã, que no son otros que los antiguos Guaraní del Itatín, designan su auténtico y verdadero modo de ser como *teko katu*. "Por lo que hemos podido escuchar, los Paí conciben ei *teko katu* como regla de lo que el Paí es ỹ hace, o mejor dicho, de lo que debe ser y debe hacer. El *teko katu* lo constituyen una serie de ideas, de categarías, de leyes y normas, pautas de comportamiento y actitudes que son las que definen el modo de ser paí. Para el Paí el *teko katu* es una especie de conciencia que configura además su identidad... Cuando el Paí se piensa como tal Paí, lo hace según el sistema y palabras del *teko katu*" (28).

En Montoya el significado primero de *teko katu* es también: "buena vida, libre", pero ejemplifica enseguida: "*teko katu* dicen a los salvajes que viven como bestias" (29). Con ello no hace sino confirmar que los Guaraní no reducidos y que tampoco querían reducirse, definían su autenticidad y su identidad en términos de *teko katu,* sólo que a través de un proceso semantico que la historia colonial reproduce frecuentemente, lo más cualificado de una cultura, en este caso el *teko katu,* pasa a ser objeto de desprecio y tenido como signo de salvajismo y barbarie.

UN ESPACIO CULTURAL

Aun teniendo en cuenta que los discursos indígenas han sufrido transposiciónes e inflexiones reductivas, todavía es posible observar que el *teko* guaraní es presentando según dos categorías principales: la espacialidad y la tradución.

El modo de ser guaraní estaría ligado esencialmente al modo como los indios vivían su espacio geográfico. Datos de la época confirman el hecho de que los Guaraní estaban "vivendo a su antigua usanza, en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a lengua, dos, tres y más, unos de otros" (30). Es esta forma de organizarse en el espacio la que los dirigentes guaraní consideraban como una estructura esencial de su cultura, aunque tal vez no tenían de ella una conciencia tan explícita antes de que se los indujera, más o menos impositivamente, a "reducirse", es decir, a aceptar una nueva configuración espacial (31). Ciertamente la "reducción"como pueblo y el espacio que ella producía, se diferenciaban profundamente del *tekoha* guaraní, el lugar donde hasta entonces se había realizado y producido la cultura guaraní. Entre los Paí actuales, el *tekoha* consiste en el complejo de casas-chacras-monte dentro del

cual vive una comunidad semi-autónoma. El *tekoha,* según estos Guaraní actuales, es "el lugar donde vivimos según nuestras costumbres" (32).

El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los *tekoha* tal como se conocen a través de la etnografia moderna, de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló.

En aquel "informe de un jesuita anónimo" de 1620 se dice de los Guaraní que "es gente labradora, siempre siembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chácara ... Habitan en casas bien hechas, armadas encima de buenos horcones, cubiertas de paja; algunas tienen ocho y diez horcones y otras más o menos conforme el cacique tiene los vasallos porque todos suelen vivir en una casa... Sus poblaciones antes de reducirse son pequeñas porque como siempre siembran en montes quieren estar pocos porque no se les acaben y también por tener sus pescaderos y cazaderos acomodados" (33).

Montoya es más escueto, pero por esto mismo resalta todavía más la relación entre estructura espacial y forma de gobierno. "Vivían y viven hoy los gentiles en poblaciones muy pequeñas, pero no sin gobierno. Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar ..., con ella agregan gente y vasallos" (34).

Un *tekoha* pai actual se presenta con las siguientes características: "Su tamaño puede variar en superficie... y, en la cantidad de familias (de 8 a 120 en los casos extremos), pero estructura de función se mantienem igual: tienem liderazgo religioso propio (*tekoaruvixa*) y político (*mburuvixa, yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* y *mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (*aty guasu*). El *tekoha* tiene una area bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos y ríos y es propiedad comunal y exclusiva (*tekohakuaaha*) ... El *tekoaruvixa* es autoridad religiosa, siempre varón y generalmente de edad y es el vicario y lugarteniente de Dios — Creador, *Name Ramói Jusu Papa,* quien es el *tekoaruvixa pavẽ*... El es también responsable del bienestar moral (*teko ñemboro'y*) y social (*teko johayhu, teko joja*) en su *tekoha* y tiene la obligación de purificarse junto con su comunidad en los rezos (*oñemboro'y ojehe oñembo'épe*). Por eso la principal condición para ser *tekoaruvixa* es su bondad reconocida (*marangatukue, arandukue ha ipoxy'ỹngue*)" (35).

Aunque, tal vez no se puedan aplicar sin más todas las características del *tekoha* pai actual a las formaciones guaraní antiguas- había ya entonces como ahora diferencias "dialectales" entre las distintas naciones

guaraní — el texto etnográfico moderno aquí transcrito hace entender más específicamente cómo la categoría de *tekoha,* lugar de modo de ser, de cultura, de *teko,* significa y prudece al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní. En otros términos: la categoria de espacialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica. Aunque parezca un paralogismo, hay que admitir con los mismos dirigentes guaraní que sin *tekoha* no hay *teko*.

Este el razonamiento de Potirava: "La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados" (36).

TIERRA SIN MAL

Dentro de la categoría de la espacialidad guaraní entraría también aquel modo particular de vivirla que es la migración. En los textos históricos aquí considerados el *teko* guaraní se afirma como localización libre frente a la concentración impuesta por el sistema de encomiendas o por la reducción; el aspecto migratorio del modo de ser guaraní no aparece claramente, aunque implícitamente no queda excluido. Mudar de lugar para hacer chacres nuevas o para mejor aprovechar los recursos naturales, no exige necesariamente migración propiamente dicha, pero ciertamente la incentiva. De hecho se tienem datos de migraciones todavía en tiempos "históricos" y son numerosas las muestras arqueológicas que atestiguan grandes desplazamientos de las naciones guaraníes. (37).

Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que refiere a los Guaraní de esa época, que "todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno de la Tierra sin mal". (38)

En el *Tesouro* de Montoya la expresión *yvy marane'ỹ* aparece traduzido como "suelo intacto, que no ha sido edificado" y *ka'a marane'ỹ* como "monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado". (39) Estas acepciones indican un uso ecológico y económico que dista bastante del significado religioso y místico de "tierra sin mal" con que reaparece la expresión *yvy marane'ỹ* entre los Guaraní actuales (40).

El tema de la "tierra sin mal" es demasiado complejo para que pueda ser tratado brevemente. Se sugiere, sin embargo, la hipótesis de que, si *yvy marane'ỹ* en la acepción más antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgem, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos desplazamientos de los Guaraní (41). La historia semántica de *yvy marane'ỹ,* de suelo virgem hasta "tierra sin mal", probablemente no está desligada de la historia colonial que los Guaraní han tenido que soportar.

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflitos históricos. *Yvy marane'ỹ* se convertía en "tierra sin mal", tierra física como en su acepción antigua y a la vez tierra mística después de tanta migración frustrada.

POR LOS CAMINOS DE LA TRADICIÓN

Otra categoría con que los Guaraní daban razón de su *teko* era su ser tradicional. Si la espacialidad estructuraba el sistema en términos sincrónicos, la tradición lo colocaba en el eje de la diacronía, lleno de pasado y preñado de futuro. Los Guaraní apelaban continuamente a la experiência coletiva anterior, para usar una expresión de Florestan Fernandes a propósito de la educación tupinambá. (42) En este sentido se puedem interpretar expresiones como "ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres", "el ser que sus abuelos heredaron", "el buen modo de vivir de nuestros antepasados". Es cierto que este modo de hablar, tal como está documentado, aparece casi exclusivamente como reacción contra la novedad subversiva que es la invasión del mundo colonial, pero no se reduce a ella. La tradición no nace en el momento de la confrontación; la tradición, como "normas de comportamiento sacramentados" (43), está presente antes, durante y depués del accidente colonial.

El contenido de la tradición guaraní lo registra, en parte, la documentación jesuitica al recoger detalhes etnográficos de todo ordem que el misionero sólo sabe explicar como costumbre inveterada, hábito antiguo o condición recibida. Son precisamente aquellos comportamientos que más desafían la racionalidad supuestamente universal del misioneiro, los que revelan los aspectos más tradicionales de la cultura guaraní: desnudez, comidas raras, práctica de la "couvade", poligamia, ritos funerarios, antropofagia, hechicería, etc. Para el misionero casi parece establecerse una oposición sistemática entre tradición guaraní y racionalidad. El *teko katu* que Montoya no desconocía significar "vida buena y libre", pasó a ser semantizado en la vida misionera como comportamiento salvaje y hasta bestial: "*teko katu* dicen a los salvajes, que vivem como bes tias". (44) Está claro que con este sentido peyorativo de *teko katu* se pretende denigrar a los "selvícolas", a todos aquellos que en la selva viven todavía como Guaraní libres. Una ideologización análoga fue aplicada a la expresión *teko yma,* "proceder antiguo", dándose de ella las siguientes frases ilustrativas: "*teko yma nde heja aguyjetei,* es bien dejar las constumbres antiguas. *Gueco yma nderari año oiko,* no deja su costumbre antigua. *Oñemboeko yma angaipávari,* ha hecho callos en el pecado" (45). Se ve cómo en la conceptualización misionera existe una tradición antigua, pero que debe ser abandonada; ella viene a ser asimila-

da con el pecado. Por supuesto que las frases seleccionadas por Montoya en su *Tesoro no* tienen valor axiomático, pero no dejan de tipificar lingüísticamente la mentalidad misionera respecto a la cultura tradicional de los Guaraní. Más aún: los indios "reducidos" son inducidos a pensar del mismo modo sobre sus antiguas usanzas, su proceder antiguo, en fin, su tradición. Cuando, por ejemplo, el chamán Guyraverá se va convirtiendo, se dirá de él que "va perdiendo su ser y se va humanando" (46), mientras que el retorno a la tradición es considerado negativamente: "se huyeron tres tropas de indios — cuente um misionero — a sus tierras antiguas a meterse por aquellos montes a vivir como salvajes, sin acordarse más de Dios". (47)

Por supuesto que para los mismos Guaraní el "antíguo modo le proceder" y la tradición tienen otro sentido, como se deja entreleer en los mutilados discursos que los jesuitas transcribieron. La tradición, lejos de ser un desafío a la racionalidad, la sustenta y la justifica. La tradición es algo más que comportamiento habitual y no se reduce a úna repetición rutinaria de actividades. La tradición muestra su carácter normativo basado sobre la sacralidad de las experiencias y las palabras primigenias y tiene también un caráter paradigmático que viene sancionado por los ejemplos de los antepasados. La tradición echa sus raices en la mitología, pero se procesa concretamente a través de quienes la vivieron durante un largo período de tiempo: lo "abuelos". De este modo, en la tradición convergen perennidad e historia.

Concretamente, son dos las herencias tradicionais sobre las que los Guaraní de esta documentación más insistin sin duda por considerarlas más amenazadas en ese momento: la poligamia y la prática ritual.

POLIGAMIA TRADICIONAL

La poligamia — pero no se olvide que se está limitado por el punto de vista misionero — aparece en boca de los Guaraní como la más tradicional de sus estructuras fundamentales.

"Hermanos y hijos míos, ya no es tiempo de sufrir tantos males y calamidades como nos vienen por estos que llamamos Padres; enciérranos en una casa (iglesia había de decir) y allí nos dan voces y nos dicen al revés de lo que nuestros antepasados hicieron y nos enseñaron; ellos tuvieron muchas mujeres, y éstos nos las quitan y quieren que nos contentemos con una; no nos está bien esto; busquemos el remedio de estos males".(48) En los varios discursos de este cacique-chamán que reproduce la *Conquista espiritual* de Montoya, poligamia y tradición se confunden. Discutiendo con los misioneros, les decía: "Vosotros no sois sacerdotes, enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición ... Nuestros antepasados

vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían, sin que nadie les fuese a la mano . . . y vosotros queréis destruir las tradiciones suyas, ponernos una pesada carga como atarnos con una mujer" (49).

La existencia de la poligamia la atestigua Montoya; "conocimos — dice él — algunos de estos (caciques) que tenían a 15, 20 y 30 mujeres". (50) De hecho los misioneros de los pueblos de Loreto y San Ignacio, entre ellos el mismo Montoya, pensaban que la poligamia estaba tan arraigada entre los Guaraní que era mejor no problematizarla de entrada: "todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, (pero) en el sexto (mandamiento) guardamos silencio en público... Duró este silencio dos años" (51).

Hay que notar que los misioneros no conseguían pensar la poligamia sino como libertinaje sexual y desenfreno, cuando la lectura contextual de las expresiones de los Guaraní permite detectar que para ellos es ante todo una forma esencial y tradicional de cultura: "honremos el modo de vivir de nuestros pasados, y acabemos ya con estos Padres, y gocemos de nuestras mujeres y de nuestra liberdad" (52).

Se sabe que la poligamia de los Tupinambá, como sistema de intercambio social de mujeres, estaba también relacionado con la organización social y política y con actividades económicas propiamente femeninas (53).

Montoya relaciona de hecho la poligamia con la economía al decir que a los caciques "sirven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos las apetecen" (54).

La indicación de Montoya sobre que "su autoridad y honra la tenían (los caciques) en tener muchas mujeres y criadas"(55), permite asumir una conclusión como la de Florestan Fernandes respecto a los Tupinambá. "A análise dos dados disponíveis mostra que havia uma ligação muito íntima entre o número de espôsas de um indivíduo e sua posição na hierarquia tribal... a existência de uma conexão causal entre a poliginia e o sistema tribal de relações econômicas. De fato, razões de ordem econômica compeliam o casal a procurar atrair outras mulheres para a sua convivência (56).

Por otra parte, el número de mujeres de 15 a 30 para un hombre era excepcional. Los casos concretos de poligamia que refieren las fuentes dan cuenta de um número más limitado, sin excluir que la mayoría de los Guaraní no tenían sino una sola esposa (57).

No es extraño, pues, por todo lo anotado aquí brevemente, que los Guaraní pretendan preservar la poligamia como un valor cultural que echa sus raices en una tradición aceptada, respetable y nuclear para su sistema (58).

DANZA RITUAL Y RESISTENCIA POLÍTICA

"Oigam-se sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras" (59), fue otro modo de apelar por la tradición. El *mbaraka* (el calabazo de que aquí se habla) y el *takua* como bastón de ritmo, son los dos instrumentos rituales por excelencia, del hombre y de la mujer respectivamente, usados en la danza y el canto. Estos dos instrumentos musicales tenían y tienen todavía hoy una importancia muy significativa en el complejo cultural tupí y guaraní (60). *Mbaraka,* según Montoya, es un "calabazo, con cuentas dentro, que sirve de instrumento para cantar, y de ahí ponen nombre a todo instrumento musico" (61). El baston de ritmo de las mujeres está poco citado entre lo Guaraní y Montoya parece desconocerlo, dando de *takua* solamente los significados botánicos o aquellos relacionados con la cultura material (62).

Es curioso que la documentación misionera no recoge argumentaciones tan explícitas sobre danza ritual y tradición, como a propósito de la poligamia. Parecería que para los misioneros la mayor oposición a la converción y a la reducción era simplemente de ordem moral, concretamente la supuesta lujuria inherente a la poligamia, y no de ordem propiamente religioso. Sin embargo, como se verá, el comportamiento actuado por los Guaraní se presenta como el de un pueblo profundamente religioso que encuentra en la danza ritual una expresión privilegiada de su ser.

"Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa... hasta hoy... tienem sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estes maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen de día y de noche, por lo que vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras"(63).

El discurso de Potiráva, citado ya varias veces, opone la doctrina de los Padres a "los ritos y costumbres de nuestros antepasados" (64), y de nuevo hay que admitir que había captado lo que de más fundamental había en el conflicto entre dos modos de ser, de pensar y de expresarse.

Un payé, Juan Cuara, queriendo levantar la resistencia de los Guaraní guayreños contra la misión, argumentaba de modo parecido: "Vivid según vuestras antiguas costumbres, danzad y bebed. Celebrad el culto de vuestros antepasados"(65).

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores.

"Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales cantares tenemos not cia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre y de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni v ejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima"(66).

Otras rebeliones de los Guaraní contra la dominación colonial se procesaban no pocas veces como vuelta a "sus ritos y ceremonias" (67). El famoso levantamento de Oberá en la región de Guarambaré, en el año 1579, es un buen paradigma de lo que eran los movimientos de liberación guaraní y del lugar que en ellos ocupaba la danza ritual. Por donde pasaba, Oberá era seguido por una grande multitud de indios, que se negaban en adelante a servir a los españoles. Oberá prometía a todos la libertad. Cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días.

"Entre otros cantares que les hacía cantar el más celebrado y ordinario, según alcancé, saber — dirá el poeta Martín Barco de Centenera — era éste: *Overa, overa, overa, pa'i tupã ñandéve, hije, hije, hije.* Que quiere decir: Resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos"(68).

Por supuesto que no son las rebeliones las que causan la danza ritual, siendo ésta una práctica religiosa anterior y no limitada a los momentos de crisis extrañas. Pero la danza sustenta la rebelión, dándole un adecuado cauce simbólico y emocional en la línea de la más auténtica tradición.

Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes deactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anticolonial.

"Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos *ierokyhára* (danzantes) que andaban por los *tetãmini* (aldeas), los engañaban diciendo que este pueblo se había de destruir y que predicaban contra nosotros haciendo burla de lo que enseñábamos y decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes de los *itakyseia* (dueños de las piedras cortantes) y de los *yvytypo* (habitantes de los cerros), y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían y que los primeros que habían de parecer habían de ser los vaqueros y los *yvyrapondára* (carpinteros) y los que se hacían cristianos y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas"(69).

La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos (70) y como fueron revelados por la etnografía más moderna (71). En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como el ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados.

La categoría de los *jerokyhára,* según algunos textos, estaría subordinada a la de los grandes "hechiceros", siendo tal vez algunos de ellos meros ejecutores y guías de la danza. "Despacharon (los hechiceros) -se dice- a toda aquella tierra muchos discípulos suyos que llaman *jerokyhára*... trayendo los que estaban en los pueblos, con danzas, bailes y cantos, diciendo en ellos como aquellos pueblos se habían de acabar y todo lo demás que los hechiceros decían. Con esto la gente comenzó a temer y muchos se iban del pueblo y dejaban perder sus casas, estándose en sus chácaras y pueblecillos" (72).

Una vez más la danza aparece como forma de resistencia contra la nueva cultura de reducción a pueblos e implícitamente como afirmación de la propia identidad.

La existencia de *jerokyhára* de condición inferior a las de los hechiceros "profetas" no relega de ningún modo la danza a un segundo plano, ya que los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes "profetas" que nunca dejan ellos mismos de danzar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser.

La danza ritual, como deja entrever la documentación citada, es el lugar donde se estructuran las más importantes funciones chamánicas, donde los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas, donde se profieren amenazas cataclísmicas, especialmente cuando llegan las invasiones coloniales que pretenden destruir la identidad guaraní.

La importancia que tiene la danza ritual entre los Guaraní actuales, aun admitiendo procesos históricos que hayan podido influir en ella, permite entender por qué la cultura guaraní, ya desde los primeros tiempos en que pudo ser registrada documentalmente, apelaba tan dramática y fuertemente a esta forma de tradición.

"Un problema que a todos preocupa; un peligro que amenaza al grupo, aunque sólo sea en la fantasía del payé; una epidemia; una empresa común; a veces, una simple sensación de malestar general inexplicable y haste el mero placer del espetáculo, reune a los Apapokúva en su casa de danza" (73).

En este ensayo no es posible examinar exhaustivamente la danza ritual en relación con el sistema guaraní total, pero la documentación escogida como base de este trabajo permitiría, a pesar de sus lagunas y prejuicios, deducir algunas de sus formas y sus finalidades principales. El tema llevaría naturalmente al análisis del chamanismo guaraní, para lo cual abundan los datos, por la simple razón de que la actuación le los misioneros se desarrolla en buena parte como confrontación y respuesta a los "hechiceros", una "guerra de mesias", cuyos episodios son narrados con bastante detalhe en las fuentes documentales (74).

Tal vez lo más interesante de la documentac'ón jesuítica del primer período reduccional está en que los Guaraní en ella tratados todavía llegan a transmitir de sí mismos una imagen bastante auténtica estructurada sobre las categorías fundamentales de espacialidad irreductible y tradición firme.

NOTAS

(1) — La importancia de la cuestión ha sido reconocida, auque a partir de planteamientos diversos, por los autores que han tratado más detenidamente de las reducciones del Paraguay: Pablo Hernández (1913), Métraux (1943), Moerner (1953), Furlong (1962), Haubert (1966), Bruno (1966), Susnik (1966, 1971), Necker (1979). "Es de gran importancia formar exacta idea del carácter y cualidades de los indios en general y de los Guaraníes en particular, si se quiere entender y apreciar debidamente la organización social entre ellos introducida por los jesuítas", Hernández, I, 1913:43. "Magnus Moerner, qui, dans une ouvre classique, a fait descendre sur terre les "paradis" jésuites en les situant dans leur contexte économique et politique, a remarqué qu'une compréhension sociologique de ces institutions n'était possible qu'avec une "connaissance exhaustive des conditons ethnographiques". La validité de cette affirmation a été démontrée por la première fois dans les études d'Alfred Métraux, Maxime Haubert et Branislava Susnik. Celles-ci ont notamment montré comment par plusieurs aspects les institutions des réductions ressemblaient à des institutions pré-colombiennes; elles ont aussi mis en évidence le fait que la société *Guaraní* n'était pas une pâte infinement malléable entre les mains des "civilisateur" jésuites et que ceuxci durent s'adapter aux indigènes autant que ces derniers durent s'adapter aux missionnaires", Necker, 1979:3. Sin embargo, a pesar de admitir que se trata de una cuestión fundamental, se carece todavía de una etnología guaraní aceptable. En el caso de algunos escritores eclesiásticos: Hernández, Fulong, Bruno, la presentación del indio guaraní da lugar a verdaderos despropósitos históricos alimentados por prejuicios racistas. "Los indios Guaraníes... eram un pueblo en estado de decadencia, que cada vez iba acercándose más a la degradación que llega a la semejanza con los animales irracionales... (los vicios) los habían reducido a la condición de no tener entendimiento de hombres adultos sino por intervalos. Sólo les quedaba la habilidad para las artes mecánicas", Hernández, I 1913:83. Las páginas que el padre Furlong dedica al indio guaraní están también llenas de contradicciones y asertos gratuitos, explicables en quien considera como ideal de hombre al "europeo" (Furlong, 1962:70-79). El padre Bruno (1966) hereda el mismo tipo de prejuicios.

(2) — Publicada en Furlong, 1968

(3) — Usamos la edición más moderna: Montoya, 1892.

(4) — La mayor parte de esta documentación ha sido publicada en: *Manuscritos da Coleção de Angelis: I. Jesuitas e bandeirantes no Guairá* (1594-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951; II. *Jesuitas e bandeirantes no Itatim* (1596-1760). Rio..., 1952; III. *Jesuitas e bandeirantes no Tape* (1615-1641). Rio..., 1969. IV.

Jesuitas e bandeirantes no Uruguái (1611-1758). Rio..., 1970. De menor importancia etnográfica son los documentos recogidos en la obra de Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. I. Madrid, 1912. Para una historiografía jesuítica más completa, cfr. Efraim Cardozo, *Historiografía paraguaya*. I. Paraguay indígena, español y jesuita. México, 1959. La obra de José Maria Blanco, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodrígues y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhí*. Buenos Aires, 1929, trae documentos de la época de estos mártires de 1628.

(5) — *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires, 1927-29 (*Documentos para la historia argentina*, 19-20). Es todavía inédita la carta anua de 1632-34, del padre Diego de Boroa, Anales de la Prov. del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34, a Nro Muy R. do Padre Mucio Vitheleschi Preposito General de la Com. a de Jhs. Manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Granada (España), Caja, A 40, ff. 249-308. Alguna de estas cartas anuas fue publicada ya en aquella época para "edificación" de todos: Adan Schirmbeck, *Messis paraquariensis a Patribus Societatis Jesu per sexennium in Paraquaria Collecta annis videlicet* 1638, 39, 40, 41, 42, 43. Monachii... 1649.

(6) — El *Tesoro* de Montoya será citado según la edición de Paris-Viena, 1876. Cfr. pp. 318-29 de dicho *Catecismo*. Varios trabajos modernos han tomado el análisis de esta terminología de parentesco para una interpretación del sistema social de los Guaraní; cfr. Fernandes 1963:201.

(7) — Casi un siglo después se hizo de esta obra una versión en lengua guaraní, al parecer destinada a eventuales lectores indígenas: Aba reta y caray eỹ baecue Tupã upe ynemboaguiye uca hague Pay de la Compª de Ihs poromboeramo ara cae... 1733 pipe S. Nicolas pe, que fue publicado bajo el título general de: Manuscripto guaraní da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sôbre a Primitiva catechese dos índios das Missões, composto en castelhano pelo P. Antonio Ruiz Montoya, vertido para guaraní por outro padre jesuita, e agora publicado com a tradução potugueza, notas, e um esbôço grammatical do abáñeê pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira, en Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro VI (Rio 1879): XVIII + 366 pp. Nos referimos a veces a esta versión, porque, a pesar de ser un texto "reduccional", deja transparentar en la lengua guaraní formas de cultura auténticas.

(8) — Dobrizhoffer (I, 1967), ya en pleno siglo XVIII, ofrece todavia datos de primera importancia sobre los Guaraní del *Mba'e verá;* en realidad se trata de la última entrada de los jesuitas en una región poco explorada donde se encontraban los "montеses" del Tarumá, lugar donde se establecieron las kltimas reducciones.

(9) — Trabajando sobre esa documentación, Métraux (1928 a y b) y Fernandes (1963; 1970) escribieron obras hoy clásicas y modelo de síntesis de etnología histórica.

(10) — Furlong, 1968:93.

(11) — Cfr. Furlong 1968:93.

(11) — Montoya, 1892:49-54.

(12) — MCA, I, 1951:166-74.

(13) — Anua de 1628, en MCA, I, 1951:272-75.

(14) — Malinowski, 1976:33.

(15) — Cfr. Melià, 1978:541-48.

(16) — Es un hecho que para aquella época ya había jesuitas que, sabían "colocar suas redes no local certo" (para usar la expresión de Malinowski 1976:26) y otros, no

(17) — Se puede admitir con Malinowski (1976:33) que, "quando um negociante, funcionário ou missionário estabelece relações ativas com os nativos é para transformá-los, influenciá-los, ou usa-los, o que torna impossível uma observação verdadeiramente imparcial e objetiva e impede um contato aberto e sincero", pero contra el mismo etnográfo, pensamos que tampoco es objetiva la posición de aquel que, "vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa, vê os costumes, cerimônias, transações, etc., muitas e muitas vezes".

(18) — "Siembran... Maiz, mandioca y otras muchas raices y legumbres que ellos tienen muy buenas: dase todo con grande abundancia", MCA, I: 166. "Aunque a los Padres les falte como suele casi siempre el socorro de limosna del Rey, no les faltan las limosnas de estos buenos indios que todos los días traen a casa de su voluntad las legumbres, el pescado, la fruta silvestre, la miel también silvestre, con lo que tienen, con lo que a los Padres les sobra..." MCA, I: 214. Pero otro misionero se expresa de este modo: "No hay año ninguno en que estos pobrecitos naturales no padezcan mil calamidades y desventuras de hambre, frío, enfermedades y mortandades de que abundan todas estas pobres tierras, causadas sin duda ya del poco gobierno y traza que tienen en cuidar de sus comidas, pues sólo están solícitos del día de hoy... (Sigue una descripción enteramente prejuzgada sobre práctica indígena de las actividades de subsistencia). La comida es del mismo jaez; la ordinaria es un triste vino que hacen de maiz mascado y cocido en una poca de agua; y este es el sumo regalo, y lo que más apetecen, o unos pocos de fríjoles cocidos con mera agua sin otro recaudo ni especies, y cuando quieren variar es con una harina que hacen de raices podridas de propósito que sólo el mal olor que tiene nos ahuyenta de ella... (El misionero se extiende en comentarios negativos sobre hábitos indígenas que le repugnan y que quisiera mudar). Si queremos regalarlos con la pobreza que tenemos, y quitárnos lo de la boca por dárselo, no lo amostran ni comen. Antes dicen muchos o todos que nuestras comidas les matam... estos desdenes... nacen... no de mala voluntad sino de poco caudal y entendimiento criado entre montes sin otro magisterio que el de los brutos animales", MCA, IV:80-82.

(19) — Cfr. Nimuendaju, 1914 (y 1978); Cadogan, 1959, 1971; Schaden, 1954; Melià-Grunberg, 1976.

(20) — Blanco, 1929:525.

(21) — Montoya, 1892:228,

(22) — Carta Auna de 1632-1634, ms. en la Biblioteca Universitaria de Granada, Caja A 40: f. 273.

(23) — Montoya, 1892:57-58.

(24) — Montoya, 1892:221.

(25) — Montoya, 1876: f. 363-64 v. Transcribiremos todas las citas en guaraní según la ortografía establecida por el padre A. Guasch, sin mudar, por supuesto, la forma de las palabras. Los vocablos no centuados gráficamente son oxítonos.

(26) — Manuscripto 1879:310. Cfr. nota 7. El subrayado de este texto es nuestro.

(27) — Manuscripto 1879:106.

(28) — Melià-Grünberg, 1976:186-87.

(29) — Montoya, 1876: f. 364.

(30) — Montoya, 1892:29.

(31) — Cfr. Melià, 1978 b: 157-67.

(32) — Melià-Grünberg, 1976:218.

(33) — MCA, I: 166-67.

(34) — Montoya, 1892:49.

(35) — Melià-Grünberg, 1976:218-19.

(36) — Montoya, 1892:228-29. Un texto de C. Levi-Strauss, *Tristes Trópicos* (São Paulo 1957:230-31) ilustra, aunque a propósito de una estructura aldeana muy diferente de la de los Guaraní, la importancia de la categoría espacial: A distribuição circular das cabanas em tôrno da casa dos homens é de tal importância no que se refere à vida social e à prática do culto, que os missionários salesianos da região do Rio das Garças logo perceberam que o meio mais seguro de converter os Bororo consistia em fazê-los abandonar sua aldeia por outra em que as casas estivessem dispostas em linhas paraledas. Desorientados com relação aos pontos cardiais, privados do plano que fornece um argumento ao seu saber, os indígenas perdem ràpidamente o senso das tradições, como se seus sistemas social e religioso (veremos que são indissociáveis) fôssem complicados demais para dispensar o esquema que o plano da aldeia tornava patentte e cujos contornos os seus gestos cotidianos refrescavam perpètuamente.

(37) — Métraux, 1927; Susnik, 1975 (especialmente los mapas).

(38) — Clastres, 1978:51.
(39) — Montoya, 1876: f. 209 v.
(40) — Nimuendaju, 1978:116-128.
(41) — Fernandes, 1963:107.
(42) — Fernandes, 1975:34.
(43) — Fernandes, 1975:34.
(44) — Montoya, 1876: f. 364-358.
(45) — Montoya, 1876: f. 364 v./358 v.
(46) — MCA I: 302.

(47) — MCA IV:96. Este modo de pensar sobre la vida libre de los indios perdura hasta la actualidad; los indios son continuamente acosados, capturados y hasta matados, bajo la especie de hacerlos entrar en la civilizasión. Cfr. Melià-Miraglia-Münzel 1973 (especialmente pp. 48-50).

(48) — Montoya, 1892:61.
(49) — Montoya, 1892:58. Cfr. las notas 23 y 24 de este trabajo.
(50) — Montoya, 1892:49.

(51) — Montoya, 1892:55. El sexto mandamiento se refiere generalmente a la fornicación, pero en el contexto se entiende de la poligamia. Antes que los jesuitas, los franciscanos, en su trabajo de reducción de los Guaraní, 'les quitaron muchas supersticiones de que usaban, y abusos que tenían, en especial uno que era que todos generalmentte estaban con cinco, seis y más mujeres; les dieron a entender que no habían de tener más de una mujer legítima, conforme nuestra ley católica y cristiana, lo cual hicieron los Indios" (citado por Necker 1979:77). La documentación jesuítica casino habla de homosexualidad, que probablemente existía entre los Guaraní como entre los Tupinambá; cfr. Montoya, 1878: f. 362 v./356 v. item *tevíro*: *sométicо*. Cfr. también Fernandes, 1963:159-61.

(52) — Montoya, 1892:61.

(53) — Cfr. Fernandes, 1963:239-42; 129-33. La división sexual del trabajo entre los Guaraní ha sido mantenida bastante estrictamente hasta los tiempos modernos, cfr. Müller, 1934:191; Melià-Grünberg, 1976:205-06.

(54) — Montoya, 1892:49.
(55) — Montoya, 1892:55.
(56) — Fernandes, 1963:240-41.

(57) — "Na realidade, os Tupinambá viviam em regime de monogamia ocasional e de poliginia ocasional". Fernandes, 1963:239. Lo mismo puede dicirse de los Guarani.

(58) — En la historia de las reducciones misioneras se tiene no raras veces la impresión de que la conversión cristiana es encarada primordialmente como aceptación del matrimonio monogámico, especialmente entre los caciques. Véase por ejemplo el caso de Guyraverá, en Motoya, 1892:62.

(59) — Blanco, 1929:447.
(60) — Métraux, 1928 a: 215-17.

(61) — Montoya, 1876: f. 212 v. "La condición indispensable para uma danza payé es que por lo menos el payé, tenga una maraca; ésta se fabrica con una calabaza de capacidad variable, pero que suele ser de un litro o más. En su interior las maracas llevan las semillas negras de *ymau*... Estas *mbaraka* son a menudo viejas herencias que pasan de padre a hijo. Me parece que su santidad y fuerza mágica reside especialmente en su "voz", es decir: en su sonido. Yo considero la *mbaraka* como símbolo de la raza guaraní... Tan pronto la *mbaraka* suena, seria y solemne, parece invitar presentarse ante la divinidad; luego suena fuerte y salvaje, arrastrando los danzantes hacia el éxtasis; más tarde, otra vez suave y temblorosa, como si llorara en ella el viejo anhelo de esta cansada raza por "nuestra madre" y por el reposo en la "tierra sin mal", Nimuendaju 1978:99. Este modo de ver las maracas es, sin duda, más objetivo y guaraní que escucharlas, a la manera de algún misionero, como simples "calabazos que atruenan el aire" (MCA IV: 95). La maraca fue incorporada como instrumento músico en la liturgia de las reducciones, como muestra el friso de los

ángeles músicos de la iglesia de Trinidad (ver Furlong 1962:482), pero ya desacralizada y desligada de su virtud chamánica.

(62) — Montoya, 1876: f. 355 v./349 v. "El uso del *takuapu* (*takuára de danza*) es absolutamente común entre las mujeres: la *takuára* es un instrumento todavía más exclusivo de la mujer que el *mbaraka* lo es del hombre. También en este instrumento la "voz" es lo principal, pero tanto en capacidad de modulación como en fuerza mágica y nimbo religioso, queda muy por detrás de la *mbaraka*", Nimuendaju 1978:100.

(63) — Carta del padre Alonso Barzana, de 1594, en Furlong 1968:93.

(64) — Montoya, 1892:228-29.

(65) — Del Techo, 1897, t. III:179-80.

(66) — Carta del clérigo Martín Gonzáles, 5 de julio de 1556, en *Cartas de Indias, Madrid* 1877:632.

(67) — Cfr. Necker, 1979:75.

(68) — Barco de Centenera, Martín de, *La Argentina.* Poema histórico. Reimpresión facsimiliar de la primera editión., Lsboa 1602. Buenos Aires 1912: f. 159. La rebelión de Oberá representó un verdadero peligro para la frágil e insegura colonia española de aquellos años. El episodio figura con detalle en la historia de Lozano (1873-75, t. III:210-27). Métraux (1967:23-26) lo comenta, dándole grande importancia. Crf. Melià 1969, t. I: 4-6. "La agitación socio-religiosa de Overá no era nueva al concepto de los guaraníes; basta comparar el rol de los shamanes en la lucha de los guaraníes del Guayrá por la integridad frente a los invasores, o de los shamanes en la provincia uruguayense de los guaraníes. Hay que considerar los siguientes factores: la influencia de los payés andantes por las aldeas guaraníes y tupinamba en la época de la cultura neolítica; el poder de su oratoria; el concepto siempre vivo de una extraposición de las almas de los shamanes; su poder mágico basado en el principio de los "tupichuá", un poder derivado del dominio de las fuerzas malignas y negativas como garantía de un destino seguro de la comunidad; la misma idea de la búsqueda de una "tierra sin mal", de "yvy mara'eỹ", de una tierra sin peligros cataclísmicos y de una tierra parecida a al destino de las almas definitivamente externadas, creaba una predisposición psicológica para que los guaraníes viéndose amenazados por las vejaciones continuas de los nuevos conquistadores, recurrieran a sus "cantores y hechiceros"; y aun no creyéndoles, como lo sucedió con frecuencia en dichas provincias norteñas, representaba tal agitación un desahogo y creaba una psicosis colectiva por la persistencia del ceremonial de danzas", Susnik, 1965:223.

(69) — MCA III:106.

(70) — MCA IV: 253-54. Cfr. Melià, 1975:126-27.

(71) — Nimuendaju, 1978:87-91; 173-76. Cadogan, 1954 a: 57-60.

(72) — MCA IV:254. Cfr. también MCA IV:272; Montoya, 1892:273.

(73) — Nimuendaju, 1978:104.

(74) — Cfr. Métraux, 1967:23-32; Melià, 1969, t. I:5; 1975: 122-23.

BIBLIOGRAFIA

BLANCO, José Maria

1929 — *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodrigues y Juan del Castillo, de la Compañia de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhí.* Buenos Aires.

BRUNO, Cayetano

1966-67 — *Historia de la Iglesia en Argentina,* ts. I-II. Buenos Aires.

CADOGAN, León

1959 — *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Univ. de São Paulo, Fac. de Fil. Ciênc. e Letras, Boletim 227, Antropologia 5.

1971 — *Ywyra ne'ery. Fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

CARTAS ANUAS

1927-29 — *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañia de Jesús*. 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts. 19-20). Buenos Aires

CLASTRES, Hélène

1978 — *Terra sem mal. O profetismo tupi-guaraní*. São Paulo.

DOBRIZHOFFER, Martín

1967-70 — *Historia de los Abipones*. 3 vols. Resistencia.

FERNANDES, Florestan

1963 — *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo. 2ª ed.

1975 — *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis.

FURLONG, Guillermo

1962 — *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires.

1968 — *Alonso Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián* (1594). Buenos Aires.

HAUBERT, Maxime

1966 — *L'oueuvre missionnaire des Jésuites au Paraguay* (1585-1768). *Genèse d'un paradis*. Université de Paris (thése non publiée). 2 vols.

HERNÁNDEZ, Pablo

1913 — *Organización social de las Doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vols. Barcelona.

LOZANO, Pedro

1873-75 — *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*. 5 vols. Buenos Aires.

MALINOWSKI, Bronislaw

1976 — *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo.

MCA Manuscrito da Coleção de Angelis

1951 — I. *Jesuitas e bandeirantes no Guairá* (1594-1640).

1952 — II. *Jesuitas e bandeirantes no Itatim* (1596-1760).

1969 — III. *Jesuitas e bandeirantes no Tape* (1615-1641).

1970 — IV. *Jesuitas e bandeirantes no Uruguái* (1611-1758).

Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

MANUSCRIPTO

1879 — Manuscripto guaraní da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catechese dos Indios das Missões..., *Annaes da Bibliotheca Nacional VI* (*Rio de Janeiro*): XVII + 366 pp.

MELIÀ, Bartomeu

1969 — *La création d'un langage chrétien dans les Réductions des Guaraní au Paraguay*. 2 vols. Université de Strasbourg (thèse non publiée).

1974 — De la religión guaraní a la religiosidad Paraguaya: una substitución, *Acción* 24 (Asunción): 4-10.

1975 — Roque Gonzáles en la cultura indígena, en (Melià, B. ed.), *Roque Gonzáles de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de* 1600. Asunción: 105-129.

1978 a — El guaraní y su reducción literaria, *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes*. Paris, 2-9 Septembre 1976. Vol. IV. Paris: 541-48.

1978 b — Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial, *Estudios Paraguayos* VI, 1 (Asunción): 157-67.

MELIÀ, B., GRÜNBERG G. y F.

1976 — Los Pai-Tavyterã; etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo, *Suplemento Antropológico* XI (Asunción): 151-295.

MELIÀ, B., MIRAGLIA, L., MUNZEL, M. y CH.

1973 — *La agonía de los Aché-Guayaki: historia y cantos. Asunción.*

MÉTRAUX, Alfred

1927 — Migrations historiques des tupi-guaraní, *Journal de la Société des Américanistes,* N.S. XIX (Paris): 1-45.

1928 a — *La civilisation matérielle des tribus tupi-guaraní*. Paris.

1928 b — *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*. Paris.

1967 — *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris

1979 — *A religião dos Tupinambá e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo. 2ª ed. port.

MONTOYA, Antonio Ruiz de

1876 ——*Gramática y diccionarios* (*Arte, Vocabulario y Tesoro*) *de la lengua tupi ó guaraní*. Viena y Paris.

1892 — *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Pananá, Uruguay y Tape*. Bilbao.

MÖRNER, Magnus

1953 — *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era. Stockholm.*

MÜLLER, Franz
1934-35 — Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im ostlichen Waldgebiet von Paraguay, *Anthropos* XXIX: 177-208, 441-60, 696-702; XXX: 151-64, 433-50, 767-89. Modling.

NECKER, Louis
1979 — *Indiens Guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel
1914 — Die Ságen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní, *Zeitschrift fur Ethnologie* XLVI (Berlin): 284-403.
1978 — *Los mitos de creación y de destruccion del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima.

SCHADEN, Egon
1954 — *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo. (3ª ed., 1974).

SUSNIK, Branislava
1965 — *El indio colonial del Paraguay. I. El Guaraní colonial*. Asunción.
1966 — *El indio colonial del Paraguay. II. Los trece pueblos guaraníes de las Misiones* (1767-1803). Asunción.
1971 — *Apuntes de etnografía paraguaya*. Parte 1ª. Asunción. 6ª ed.
1975 — *Dispersión tupi-guaraní prehistórica. Ensayo analítico. Asunción.*

TECHO, Nicolás del
1897 — *Historia de la provincia del Paraguay, de la Compañia de Jesús*. 5 vols. Madrid.

TRANÇAS, CABAÇAS E COUROS NO FUNERAL BORORO *

— A PROPÓSITO DE UM PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADE—

Sylvia Caiuby Novaes

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

À primeira vista pode parecer paradoxal querer entender o processo de constituição da identidade Bororo a partir dos ritos funerários, uma vez que, em certo sentido, este é o momento que caracteriza uma perda a perda de uma identidade física carregada de sentido. No entanto, exatamente por ser um momento em que a sociedade se vê desfalcada de um de seus membros é que se pode, a meu ver, buscar nos ritos funerários os mecanismos sociais acionados para que a sociedade se recomponha. E neste sentido é possível encontrar neste momento social elementos que contribuem para a compreensão do processo de constituição da identidade do homem Bororo.

O que pretendo neste artigo é analisar alguns dos elementos presentes no funeral Bororo e fornecer algumas sugestões para que se possa, futuramente, fazer uma análise mais profunda da formação da noção de pessoa nesta sociedade.

O funeral é, sem dúvida, o mais importante dos inúmerosos rituais vividos pela sociedade Bororo. A primeira fase dos ritos funerários se inicia com a morte (às vezes com agonia) de um indivíduo e termina com o enterro definitivo de seus ossos, devidamente ornamentados, nas margens de uma baía. Esta primeira fase pode durar até três meses, pois é necessário esperar a decomposição do corpo para que se possa proceder à ornamentação dos ossos.

(*) — Este artigo tinha como título *Funeral and Identity in Bororo Society* e foi escrito para participação no Encontro Anual da *American Anthropological Association,* realizado em Washington, em Dezembro de 1980, no painel intitulado "*The body and the self: the concrete philosophy of person, self and society in Lowland South America*". Como a comunicação foi escrita para ser lida em curto espaço de tempo, uma série de modificações tiveram que ser introduzidas para que pudesse ser reescrita em forma de artigo. Os dados aqui analisados foram colhidos em pesquisa de campo que realizei nas aldeias Bororo, entre 1970 e 1977. Quero agradecer a Renate Viertler por ter me estimulado a publicar o artigo e principalmente, por ter tornado isto possível através das discussões que tivemos a partir da versão original que havia sido elaborada.

O corpo deve ser enterrado em cova rasa, situada no *bororo* — o pátio em frente à casa dos homens, ou no *aije-muga* — uma pequena clareira que fica a alguns poucos metros da aldeia. Diariamente esta cova é regada, para acelerar o processo de decomposição. Durante este período, inúmeros rituais fúnebres são realizados e eles mobilizam praticamente toda a sociedade Bororo: indivíduos que pertencem à aldeia do morto, outros, vindos de outras aldeias especialmente para participar do funeral. Há, durante o funeral, um reencontro da sociedade Bororo, pois dele participam vivos e mortos — evocados através de seus parentes —, homens e heróis — em que se transformam os os indivíduos mortos.

A palavra Bororo usada para designar o funeral é *itaga*, que vem de *ito* — corpo, e ága — *cabeleleira*: *cabeleira* do corpo). Segundo a *Enciclopédia Bororo* (vol. I, p. 647), esta designação de deve ao fato de o funeral ser uma cerimônia em que se celebram as almas e espíritos, em geral imaginados como seres ornados de longas cebeleiras.

Em trabalho anterior (Caiuby Novaes, 1980), procurando me aprofundar nesta designação do funeral, analisei o significado sócio-cultural do cabelo para os Bororo, e mostrei porque ele constitui o sema privilegiado para caracterizar todo o campo semântico do funeral. Procurei mostrar como é possível compreender toda a longa trajetória do funeral Bororo a partir do fio dos cabelos dos enlutados. Pretendo aqui retomar esta análise e me aprofundar em dois outros elementos do funeral que não foram abordados neste primeiro trabalho e que são o *powari-aroe* (cabaça mortuária) e o *adugo-biri* (couro da onça). Mas antes disso, é necessário introduzir alguns dados etnográficos.

Os Bororo atribuem a morte a uma entidade denominada *bope* que é segundo Crocker (1979:256) e Levak (1971:176), um espiríto diretamente associado à natureza. Segundo Crocker, *"The bope might be seen as representing some principle of vitality that destroys in order to create. Not surprisingly, they are identified with human "strengh' or blood which is to say, with rakare"* (1979:256). A morte, por sua vez, implica na perda desta força vital (*rakare*), pois os elementos em que ela se encontra (sangue e semen) deixam de fluir no corpo.

"Após a morte, o Boe se transforma em animais, dentre os quais os caçados para mori *barege morice,* razão pela qual as cerimônias funerárias não podem prescindir da realização de caçadas". (Viertler, 1976: 43).

Sabe-se que um indivíduo morreu quando se ouve, da casa onde ele era velado, os gritos desesperados das mulheres que se lamentam e arrancam seus cabelos. É pela cabeça pelada que se pode distinguir os enlu-

tados. Segundo meus dados de campo, só arrancavam os cabelos pessoas que tinham com o morto algum tipo de identidade: aquelas que partilhavam com ele de uma substância vital comum — *rakare* (como sangue e semen), ou seja, indivíduos que pertencem a uma família nuclear; ou ainda, pessoas que se identificavam com o morto por pertencerem à mesma categoria social: a linhagem. (Para noções mais detalhadas a respeito da noção de *rakare,* vide Crocker, 1967, pp. 55 e seg.).

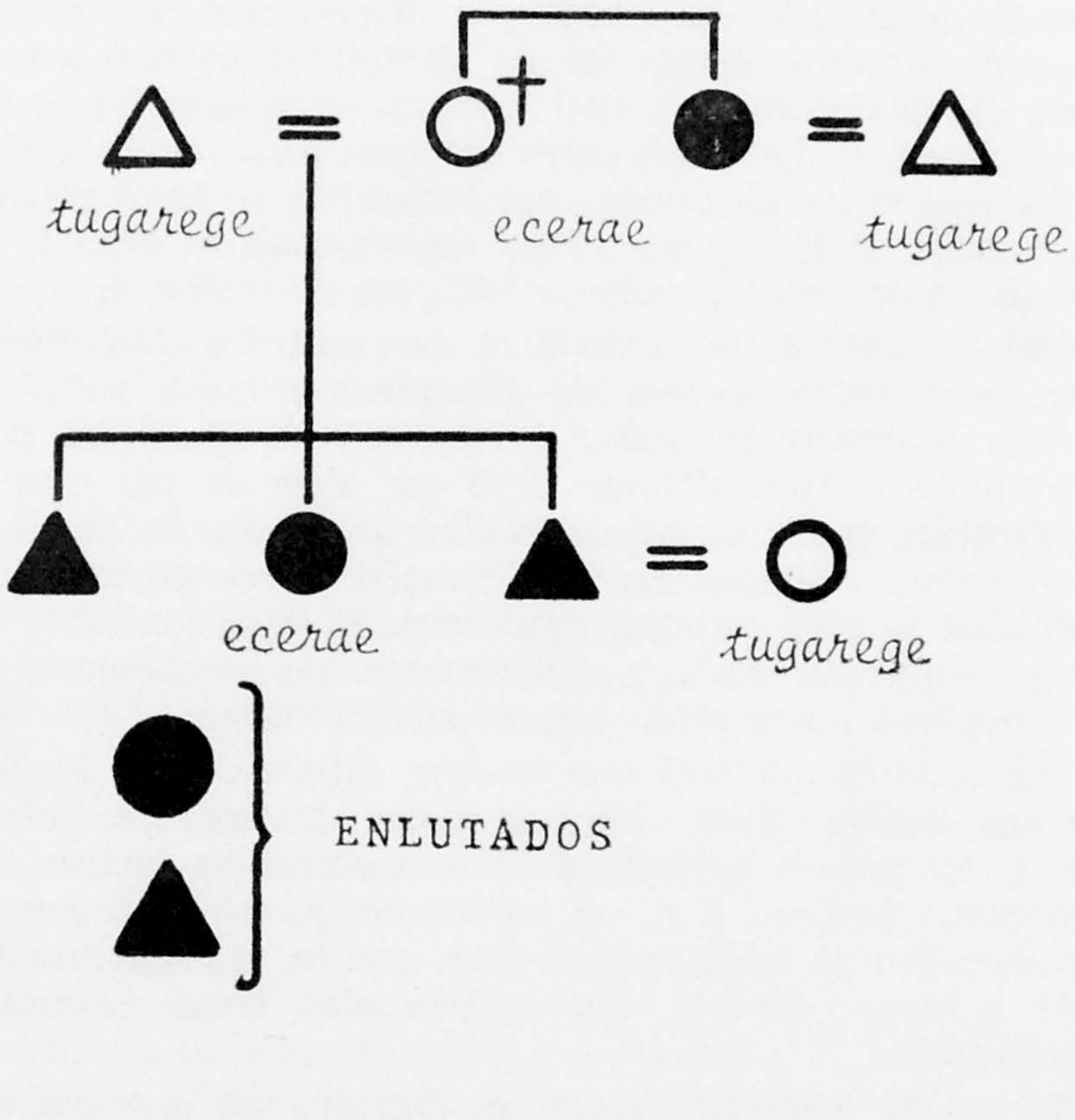
Logo após a morte de um indivíduo, seus parentes clânicos reúnem-se para decidir quem será o *aroe-maiwu* (literalmente 'alma nova') do finado. A escolha deverá recair sobre um homem de prestígio, da metade oposta à do finado. "Todo defunto deve ter, além de um substituto, um casal de pais rituais escolhido pelo conselho de chefes da aldeia para zelar por suas formas materiais de manifestação (encarnação num animal que deve ser abatido pelo caçador, representação das cabacinhas mortuárias e pelo cocar de penas (*parico*) confecionado em sua homenagem, guardados nas choupanas do casal de pais rituais" (Viertler, 1978:64).

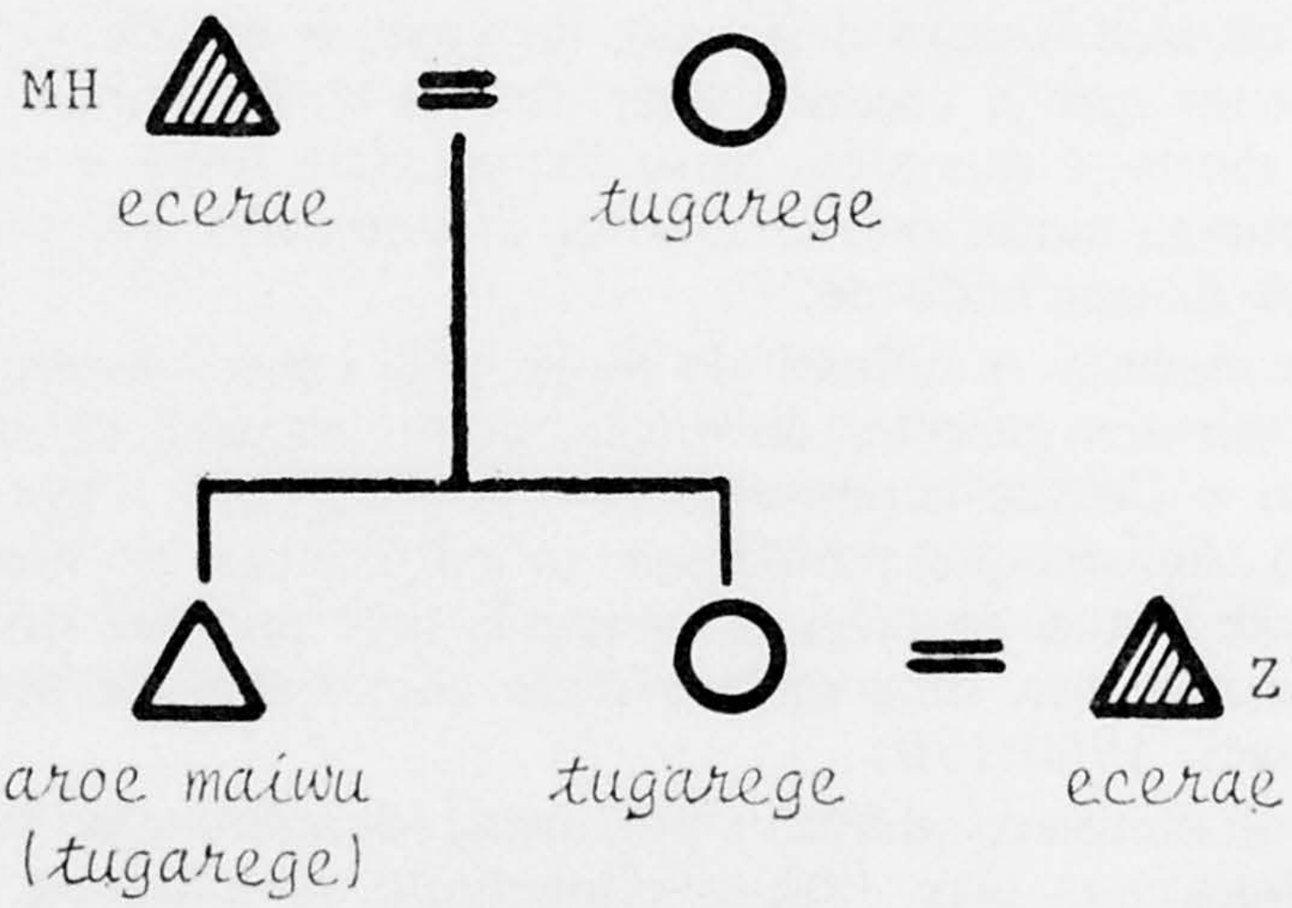
Uma vez decidido que será *aroe-maiwu,* caberá ao seu *inodowu* (ZH ou MH do aroe-maiwu) fazer com as mechas dos cabelos dos enlutados várias tranças, tendo-se o cuidado de não misturar na mesma trança cabelos de diferentes pessoas. É de se notar que quem mexe com o cabelo dos enlutados, a fim de transformá-los em trança, é, idealmente, alguém que pertence à mesma metade que os enlutados, como se pode ver no gráfico reproduzido.

Quando pronta, a trança deverá ser entregue ao *aroe-maiwu,* que a usará enrolada no braço quando estiver caçando o animal de *mori* (termo por meio do qual os Bororo designam, no caso, o ato de vingar o morto). Dizem os Bororo que o caçador tem, através desta trança, uma lembrança visível do morto, e que além disso lhe propicia força e coragem nas caçadas. Ressalte-se ainda que o cabelo, denominado *ao,* passa depois de trançado a ser denominado *ae*.

Uma vez caçado o animal de *mori,* seu couro deverá ser oferecido pelo *aroe-maiwu* aos parentes do morto; como retribuição, o representante receberá arcos e flechas cerimoniais, um *powari-mori* (instrumento musical de sopro), nomes que pertençam ao patrimônio de nomes do clã do morto, a possibilidade de fazer ornamentos com padrões privativos daquele clã e, eventualmente, uma mulher nova com quem ele poderá se casar. (Caiuby Novaes, 1980:176).

O *mori* é efetivado durante um ritual denominado *barege-e-kedodu* (*barege* — feras e— elas, *kedodu*-alimentado — banquete das feras, cf. *Enciclopédia Bororo,* vol. I, p. 229). A respeito deste ritual, dizem os Autores da *Enciclopédia Bororo*: "Não é o caçador (*aroe-maiwu*) que vem untado de urucu e que recebe arco, flechas e enfeites, mas a própria alma do finado que assim no reino das almas terá armas para caçar. Também a pele do felídeo, embora cedida a um parente do defunto, servirá à alma de abrigo contra as intempéries".





ENCARREGADOS DE FAZER A TRANÇA

Segundo meus dados de campo, o couro do animal abatido será dado ao homem mais velho do clã do morto, que deverá passá-lo a todos os outros homens do clã, para que eles possam dormir algumas noites sobre este couro. E só depois que todos os homens do clã do finado tiverem dormido sobre o couro, que este voltará ao homem mais velho que o recebeu, e que passará a ser o seu proprietário definitivo. Processo idêntico ocorre com os dentes do animal abatido como *mori,* e com os quais são feitos colares. Estes colares de dentes são de propriedade feminina e a mulher que os recebe passa-os para suas filhas e irmãs, reais e classificatórias. Mais de um animal poderá ser abatido como *mori;* neste caso, cada couro ficará como um homem e cada colar de dentes com uma mulher.

Minha interpretação da necessidade dos enlutados terem que dormir sobre o couro do animal abatido como *mori* está baseada no fato de que foram eles que — por serem "iguais" ao morto — passaram por um processo de contaminação pela morte deste indivíduo. Se a morte de um parente e a marginalidade que ela implica, impõe ações sobre o corpo dos enlutados (escarificações, arrancar os cabelos, etc.), a saída deste estado marginal impõe também um tipo de relação epidérmica com o elemento que permite a reintrodução dos enlutados na sociedade Bororo: o *mori* (Caiuby Novaes, 1980:186-187).

Só depois do ritual do *barege-e-kedodu,* muitas vezes realizado longo tempo após a morte de um indivíduo, podem os parentes do morto abandonar o luto. Os cabelos longos e desalinhados dos enlutados são então cortados da forma tradicional e espalmados de urucu. (A *Enciclopédia Bororo,* vol. I, p. 562, dá apenas a vaga indicação de que os cabelos dos enlutados são cortados por um de seus parentes).

Resta ainda introduzir alguns dados sobre o *powari-aroe* (*Powari-cucurbitácea; aroe* — defunto, cucurbitácea do defunto). Segundo a *Enciclopédia Bororo,* vol. I, p. 887): instrumento musical de sopro, de palheta batente, conservado como lembrança do defunto.

O *powari-aroe* deverá ser confeccionado pelo pai ritual do morto que é, como se recorda, o homem casado com a mãe ritual, esta do mesmo clã do finado. Os padrões de ornamentação deste instrumento são os do clã do morto. Cada indivíduo morto é relembrado por um destes instrumentos, sendo que cada um deles deve emitir os sons em ritmo peculiar.

Este instrumento é entregue pelo pai ritual ao *aroe-maiwu por ocasião* do *powari-doge aroe,* cerimônia realizada durante o funeral quando são tocadas todas as cucurbitáceas pelos vários *iadu-mage* (representantes), para relembrar todos os mortos da aldeia. (*Enciclopédia* Bororo, vol. I, p. 648). É durante esta cerimônia que o pai ritual ensina ao *aroe-maiwu*

como tocar o instrumento. Findo o ritual, o doador de *powari-aroe* o guardará na casa da mãe ritual e, todas as vezes em que participar de caçada oficial ou de funeral entregará ao *aroe-maiwu*.

Praticamente todos os pertences de um Bororo são destruídos após sua morte durante as várias fases do funeral. Assim, os objetos mais gastos e menos valiosos que ele usou durante a vida são incinerados em fogo próximo a sua choupana, logo após a sua morte (*Enciclopédia Bororo,* vol. I, p. 651). Outros objetos, considerados mais importantes, são queimados após a cerimônia do *aije-doge-aroe* em fogo aceso num canto do *Bororo,* o pátio central (a respeito desta fase do funeral e da destruição dos pertences do morto, vide Caiuby Novaes, 1980:169-170). Caso o morto seja um homem adulto seu arco e flecha serão também quebrados ao meio e queimados nesta ocasião.

É de se notar, entretanto, que apenas alguns objetos não são quebrados, incinerados, ou de qualquer outra forma destruidos após a morte de seu possuidor. São eles:

— o *pariko,* diadema de plumas (vide a respeito deste ornamento Ferraro Dorta, 1980).

— as cabaças, que são de dois tipos: o *powari-mori,* instrumento musical de sopro, recebido como recompensa pelas onças que o indivíduo tenha abatido, como vingança ou retribuição pela morte de outro índio; e o *powari-aroe*, a que já nos referimos.

— o *ae,* trança de cabelos.

— *adugo-biri,* couro de onça pintada considerado o mais valioso, mas que pode também ser substituido por couro de onça parda ou de jaguatirica).

O *pariko* e as cabaças, juntamente com os ossos já ornamentados, são colocados dentro de um grande cesto, denominado *aroe j'aro*. Este cesto deverá ser envolto no couro de onça e amarrado com a trança de cabelos Após o funeral este cesto será levado a uma baía, ou enterrado num cemitério (como fazem atualmente na aldeia do Meruri).

De que modo podemos entender a concepção que os Bororo têm dos processos de formação da noção de pessoa a partir da análise destes elementos presentes no funeral?

Voltando aos elementos a que nos referimos, a trança de cabelos, a cabaça mortuária e o couro da onça, vemos que eles estão, de modos diferentes, intimamente associados ao morto. Não são "vestígios", objetos pertencentes ao morto e que tenham sido preservados, mas, sim, objetos que são confeccionados após a sua morte. São elementos, por as-

sim dizer, "imperecíveis", que atestam a permanência de uma identidade social, esta, sim, concebida como algo que é perene, e que, ao contráro da carne, não desaparece com a morte. São objetos que informam sobre as várias facetas que constituem a identidade Bororo.

Não é meu objetivo descrever e interpretar os inúmeros itens da cultura material presentes no funeral Bororo. Pretendo apenas desenvolver a hipótese inicial (que deverá ser testada em campo) de que cada um dos objetos analisados se refere a um aspecto constitutivo e definidor da identidade do homem Bororo, e que esquematicamente poderia ser assim representada:

AE	POWARI-AROE	ADUGO BIRI
OBE	IEDAGA	BAI/EDA
CORPO HUMANO	CATEGORIA SOCIAL	"LUGAR NO MUNDO" (morada)
transformação	estabilidade	transitoriedade

Começando pela trança de cabelos, o *ae,* podemos dizer que este elemento "fala" do morto através de um processo de metonímia, onde uma trança feita com o cabelo daqueles que lhe são iguais, por partilharem com ele de uma substância vital comum, ou por pertencerem a uma mesma categoria social, relembra ao caçador (*aroe-maiwu*) da sua incumbência de recuperar para aquele grupo de parentes, o indivíduo morto, ainda que sob a forma de um animal. As tranças, feitas com cabelos dos *obe* do morto — cônjuge, filhos, pessoas da mesma linhagem — podem ser equacionadas ao substrato material da identidade Bororo, o corpo físico dos indivíduos.

O corte tradicional de cabelo dos Bororo é o mesmo para homens, mulheres e crianças; ele é o elemento do corpo adequado para identificar aqueles que, são iguais, por pertencerem a uma mesma sociedade por partilharem igualmente da humanidade *Boe* (termo pelo qual os Bororo se autodenominam). Por outro lado, apesar do fato de todas as tranças serem iguais, independentemente do clã a que estivesse filiado o morto ou seu substituto, não se deve misturar na mesma trança cabelos de diferentes pessoas. A meu ver isto está relacionado ao fato de que se, por um lado, os Bororo participam todos de uma mesma essência humana, por outro lado esta essência só pode ser concebida na medida em que se expressa em homens concretos, em indivíduos específicos que não se confundem e nem se misturam aleatoriamente. Creio não ser arriscado dizer que o *ae* se refere à dimensão física da identidade do homem Bororo, que é continuamente renovada através do longo ciclo da vida onde os vivos substituem os mortos.

Também os *powari-aroe,* não podem ser destruídos após a morte de seu possuidor. As cabaças mortuárias estão relacionadas ao aspecto perene da identidade social — a categoria social a que pertencia o indivíduo morto. Se os ossos, elementos imperecíveis do corpo humano, devem ser ornamentados de acordo com padrões muito específicos para serem então colocados no *aroe-j'aro,* também os objetos que se referem aos aspectos perenes da identidade social devem ser aí colocados guardados.

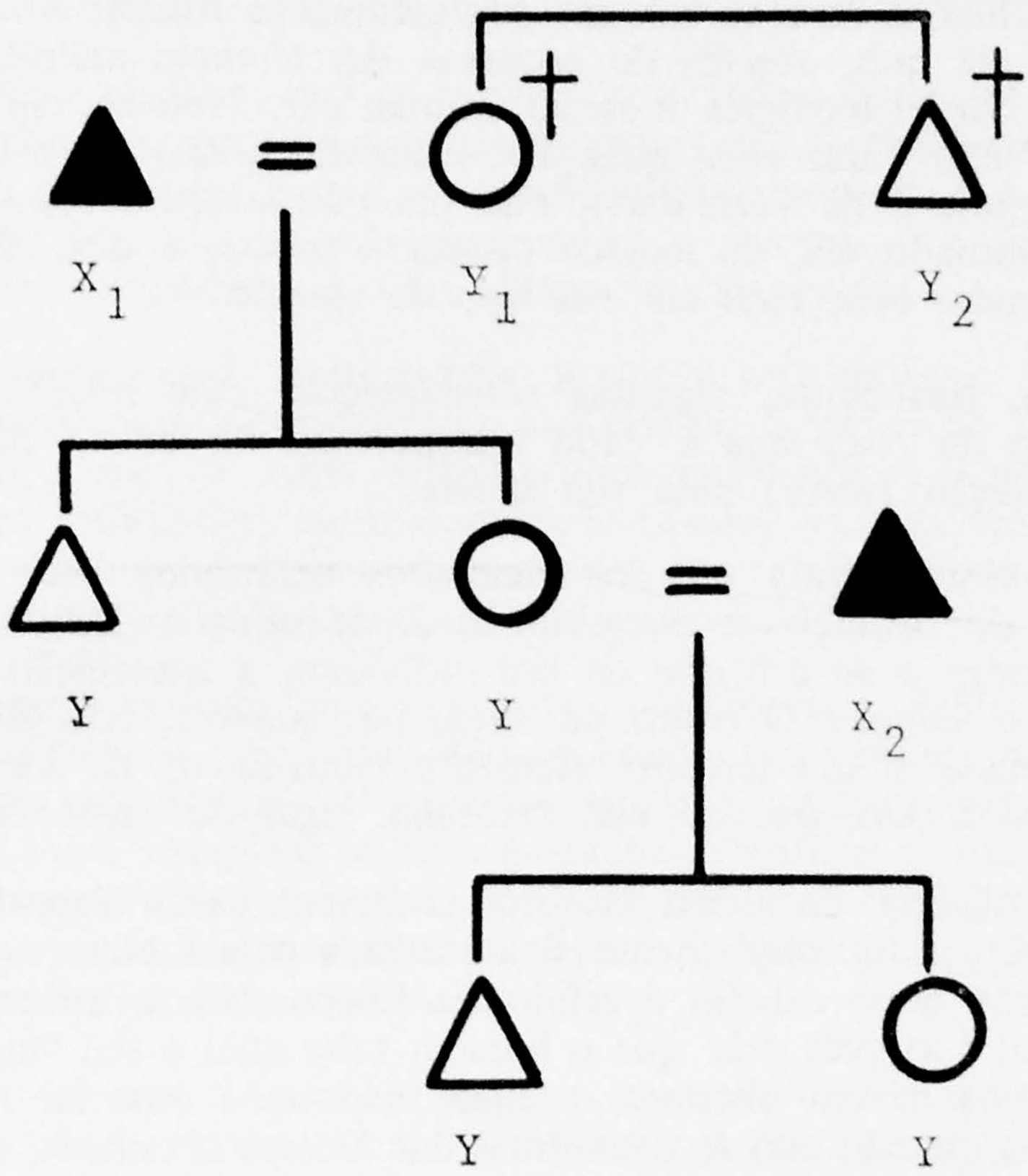
"Os padrões de ornamentação do *powari-aroe* são determinados pela origem clânica do morto" (Bloemer, 1980:131). Já vimos que o *ae* identifica o morto aos seus iguais, ao seu *obe*. O *powari-aroe,* no entanto, relaciona o morto a uma categoria mais específica, o *iedaga,* no sentido que lhe atribui Viertler (1976). E assim como existe segundo esta Autora, uma política de não perder nomes, também as cabaças mortuárias não podem ser 'perdidas', pois isto significaria o fim da sociedade Bororo.

A pequena cabaça mortuária é para os Bororo uma espécie de metáfora do morto. Ela traz, no seu próprio processo de confecção e ornamentação, os mecanismos implícitos no engendramento da identidade social do homem Bororo. Ela reproduz os mecanismos básicos de oposição e complementaridade que organizam as relações entre os indivíduos da sociedade Bororo, ou seja, as relações entre as metades *ecerae* e *tugarege,* entre homens e mulheres, entre vivos e mortos. Ela, em suma, cristaliza, de modo extremamente nítido, a necessidade do "outro" para a constituição do eu social, sendo ainda mais, a expressão da transformação e transcendência deste eu.

Vejamos como isto se dá.

Todas as cabaças são feitas com os padrões de ornamentação do clã do morto, por um indivíduo que não pertence a este clã, mas que está casado com um de seus membros. De modo análogo, o homem Bororo faz filhos para o clã de sua mulher, pois, em virtude da descendência matrilinear, é à linhagem desta mulher que seus filhos serão identificados. Além disso, de acordo com o sistema que prescreve as alianças matrimoniais, o casamento deverá ser realizado entre um homem de uma linhagem (*iedaga*) específica com uma mulher de uma outra linhagem específica, que não vem ao caso aqui explicar. Importa, isto sim, ressaltar que, embora os Bororo tenham um sistema de parentesco bilateral (pois reconhecem socialmente os parentes do lado materno e paterno), a descendência é matrilinear. Neste sentido, fica clara a analogia entre a constituição da identidade social de um indivíduo e a confecção da cabaça mortuária, pois esta deverá ser ornamentada de acordo com os padrões do clã da mulher daquele que a confeccionou.

Em termos esquemáticos teríamos:



△ X1 e △X2, homens de iedaga X, fazem com mulheres de iedaga Y, filhos de ieadaga Y. Do mesmo modo, △ X1 e △ X2 serão encarregados de confeccionar pela morte de O Y1 ou de △ Y2 um *powari-aroe* decorado com motivos privativos do clã Y.

O *powari-aroe* é o elemento que permite perceber que a identidade social só emerge através de um indivíduo concreto, com todas as suas idiossincrasias. Cada indivíduo é único em sua singularidade, assim como cada cabaça deve produzir os sons em ritmo peculiar. Tal como o indivíduo em seu processo de constituição biológica, ela é confeccionada por um homem (o 'pai' do *aroe*) e guardada por uma mulher (a "mae" do *aroe*). E assim como o indivíduo Bororo, a cabaça só aparece socialmente através de um *outro,* do *aroe-maiwu,* representante social do morto, que deverá tocá-la em momentos rituais. É neste sentido que ela permite reproduzir este aspecto marcante da constituição da identidade social do homem Bororo e que é o da sua afirmação através da transcedência. Em termos muito breves e simplificados, poderíamos dizer que o *powari-aroe* é uma expressão material da ideologia Bororo, segundo a qual "eu só existo "no"

outro" e "através deste outro". Assim, é um indivíduo do outro clã que confeccionará os principais ornamentos de meu clã; é ele quem deverá encarnar os heróis de meu clã nas representações rituais; é um indivíduo deste outro clã que, através do esquema das alianças matrimoniais, permite a reprodução biológica e social de meu clã. Note-se, entretanto, que este "outro" não é um *alter* qualquer, elemento presente em todo processo de constituição de identidade, mas um outro específico, que pertence a um determinado clã, da metade oposta à minha, e que, deste tempos míticos, mantém com meu clã este tipo de vínculo.

Restam, finalmente, algumas considerações com relação ao *adugo-biri,* o couro da onça que é dado aos parentes do morto como vingança ou retribuição (*mori*) pela sua morte.

Como vimos, cada um dos elementos analisados está associado a uma esfera de definição e constituição da identidade Bororo. Vimos a associação entre o *ae* e o *obe* de um indivíduo, a associação entre o *po-wari-aroe* e o *iedaga*. O couro de onça, por sua vez, está simbolicamenmente associado a um terceiro elemento constitutivo da identidade Bororo e que é a casa, *bai,* ou *eda* (morada, lugar de existência).

A importância da aldeia Bororo, com suas casas dispostas ao redor de um círculo, já foi amplamente demonstrada pela literatura. A casa e a sua localização neste cálculo é referência básica para a orientação do homem Bororo; é através dela que o homem sabe qual o seu "lugar no mundo". As casas devem obedecer a uma disposição espacial relativamente fixa e mesmo quando não se encontram em aldeias circulares, os Bororo se referem às pessoas como se elas estivessem dispostas ao redor de um círculo.

Assim como as sociedades indígenas do grupo Gê, também os Bororo apresentam, na sua organização social, relação de oposição e complementaridade entre o centro da aldeia (*bororo,* páteo e *bai-mana-gejewu,* a casa dos homens) e a sua periferia, constituída pelas casas; entre a esfera mais associada à vida pública e ritual e a esfera mais tipicamente privada e doméstica; entre cultura e natureza. Mas além disso, os Bororo associam o centro da aldeia aos *aroe* e as suas representações (Levak, 1971: 176), estando as casas mais associadas a uma outra entidade, que é o *bope*.

Os Bororo atribuem ao *bope* as grandes transformações, como nascimentos, mortes e alguns tipos de doenças. De todas estas transformações, a morte é, certamente, a que traz maiores implicações para a sociedade Bororo que, ao se ver desfalcada, designa um indivíduo para substituto social do morto. É o *aroe-maiwu* (um indivíduo da metade oposta a do morto) quem deverá, num certo sentido, "recuperar" o indivíduo morto; sua principal incumbência é caçar um felino de grande porte e oferecer a

pele deste animal aos parentes clânicos do morto. Quanto maior o prestígio do indivíduo morto, mais cuidado se deverá ter para que a escolha do *aroe-maiwu* incida sobre um caçador de reconhecida habilidade.

A relação entre a casa e a pele deste felino pode ser estabelecida em vários planos. Em primeiro lugar, ambos estão relacionados ao *bope*. O *bope* é o principal agente das transformações naturais, e é na casa que elas ocorrem. Na casa, as pessoas procriam e morrem, e é aí que, através das atividades culinárias, os alimentos crus são cozidos.

Em segundo lugar, tanto a casa quanto a pele da onça se constituem como elementos para a circunscrição espacial do homem. Se a casa é abrigo dos vivos, é para o corpo de um grande felino que se dirige a alma do Bororo morto. (Viertler, em comunicação pessoal, ressalta ainda o fato de que a vida do homem Bororo é marcada por três referências básicas: a casa de sua mãe, a casa de sua mulher e a casa dos homens).

Já mostrei em trabalho anterior (Caiuby Novaes, 1980: 47-48, 120-123) o modo como a casa "fala" de seus habitantes, e reflete as transformações por que eles passam. Do mesmo modo, o caçador busca, ao abater o animal de *mori*, examinar as suas entranhas, verificar se há, em seu conteúdo, algum resto de alimento. Desta observação, originam-se alcunhas com as quais serão denominados o caçador, o finado, seus pais e seu representante (*Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 3).

Das formas materiais que atestam a presença de um indivíduo na terra a casa é o último elemento a ser destruído, em geral um longo tempo após o término do funeral.

O que se percebe, através dos elementos aqui analisados, é que o funeral propicia a recuperação do indivíduo morto, através da reorganização dos elementos que o caracterizavam. Sua identidade social passa, como vimos, para o *aroe-maiwu*, o representante escolhido na metade oposta a sua. Em termos materiais há também uma reconstrução cultural do corpo atingido pela morte. Despreza-se a carne, elemento perecível, ornamentam-se os ossos. O crânio é ornamentado de acordo com os padrões clânicos do indivíduo morto e colocado no primeiro compartimento do cesto funerário, separado do segundo por uma pequena esteira (*baku*). Neste segundo compartimento são colocados todos os outros ossos. Dentro do cesto funerário são ainda colocados o *pariko* e as cabaças mortuárias, que se referem, como já explicamos, a identidade social que o morto assumiu ao ser designado *aroe-maiwu* de um outro indivíduo.

Sem a carne os ossos não se seguram, e o couro de onça parece aqui recriar esta necessária circunscrição espacial que é enlaçada pela trança de cabelos dos enlutados.

Mas observe-se que, se os ossos são os do indivíduo morto, todos os outros elementos que compõem o cesto funerário (com exceção do *pariko*) são objetos que atestam a identidade de um outro indivíduo, e que o morto havia assumido. Os Bororo parecem assim recriar indefinidamente os seus indivíduos (e a *pessoa* destes indivíduos) e com eles a sua sociedade.

Como me explicou um Bororo do Meruri:

"Boe nasceu para complicar. Nasceu põe nome, fura beiço dele se for homem. É a mesma coisa que faz quando ele morre. Morreu devia acabar tudo, mas começa tudo outra vez porque tem cabacinha. Boe não quer acabar".

BIBLIOGRAFIA

ALBISETTI, Cesar e VENTURELLI, Jaime Angelo: *Enciclopédia Bororo,* vol. I. Museu Regional Dom Bosco, Campo Grande, 1962.

BLOEMER, Neusa Maria: *Itága, alguns aspectos do funeral Bororo*. Dissertação de Mestrado (mimeo.). Universidade de São Paulo, 1980.

CAIUBY NOVAES, Sylvia: *Mulheres, Homens e Heróis. Dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo. Dissertação de Mestrado (mimeo.).* Universidade de São Paulo, 1980.

CROCKER, J. C.: *The Social Organization of the Eastern Bororo.* Ph. D. dissertation (mimeo.). Harvard University, Cambridge, April, 1967.

CROCKER, J.C.: *Selves and Alters among the Eastern* Bororo. In: Maybury Lewis (Ed.): *Dialectical Societies*. Harvard University Press Cambridge, 1979.

FERRARO DORTA, Sonia: *Pariko*: *Etnografia de um artefato plumário*. Dissertação de Mestrado (mimeo.). Universidade de São Paulo, 1978.

LEVAK, Zarko: *Kinship System and Social Structure of the Bororo of Pobojari*. Ph.D. dissertation (mimeo.). Yale University, 1971.

VIERTLER, Renate: *As Aldeias Bororo*: *alguns aspectos de sua organização social*. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, vol. 2, São Paulo, 1976.

VIERTLER, Renate: O estudo do parentesco e as práticas de nominação. In: *Revista de Antropologia,* vol. 21, 1a. parte, 1978.

PROBLEMAS DA ACULTURAÇÃO ALIMENTAR DOS XAVANTE E BORORO

João Paulo Botelho Vieira Filho

(Escola Paulista de Medicina, São Paulo)

Os Xavante e Bororo situam-se em terras pobres em nutrientes minerais necessários para a vida vegetal e animal, o que pode ser avaliado pelo número de variedades de plantas e animais em comparação com as espécies de solo mais ricas ou preservadas de florestas.

As chuvas que caem sobre o cerrado não encontram a cobertura florestal que evita o impacto contra o solo, de maneira que esse solo não retém os micronutrientes como o de floresta. As plantas, pela absorção, retêm os micronutrientes do solo.

A água das regiões de cerrado — habitat dos Xavante de São Marcos e Sangradouro, e dos Bororo de Merure e Garça — apresenta baixíssima concentração do iodo total, comparada com as águas de outras regiões também pobres nesse micronutriente. Em São Marcos, encontramos um valor menor que 0,004 mcg/litro; em Sagradouro, um valor menor que 0,004 mcg/litro; em Merure, também um valor menor que 0,004 mcg/litro; na aldeia do Garça, um valor menor que 0,004 mcg/litro. Comparem-se estes valores com os de certas regiões do país, cuja água é considerada pobre em conteúdo de iodo. Assim, a título de exemplo, podemos citar no Estado de São Paulo (1): Bebedouro, com 1,12 mcg/litro; Capivari, com 0,75 mcg/litro; Franca, com 0,75 mcg/litro; Jaboticabal, com 0,76 mcg/litros; Leme, com 1,74 mcg/litro; Sorocaba, com 0,30 mcg/litros e São José dos Campos, com 1,42 mcg/litro.

Os índios de cerrados como os Xavante e Bororo, no passado se adaptaram perfeitamente ao cerrado, explorando os recursos naturais disponíveis, caçando, pescando, coletando e mantendo agricultura de subsistência. Eles tinham uma dieta alimentar sasonal (2) e não empobreciam o solo através de agricultura intensiva. Como se sabe, o solo do cerrado é pobre e sujeito a ficar mais pobre se não for preservado.

Sabemos, também, que as plantas e cereais provenientes de agricultura em solos pobres em micronutrientes, apresentam menor concentração de elementos que as plantas e cereais provenientes de áreas mais ricas (1). A agricultura intensiva em solos pobres torna-os cada vez mais pobre em micronutrientes à custa de absorção pelas plantas e retirada da cobertura vegetal. As plantas, cereais e animais passam cada vez mais a apresentar menor concentráção de minerais ou micronutrientes.

Os índios Xavante e Bororo passaram por mudanças estruturais na sua dieta tradicional. Com a invasão de seus territórios por posseiros e fazendeiros, e a ocupação de áreas vizinhas, houve uma diminuição grande da caça e, consequentemente, da alimentação proteica.

Por outro lado, o aumento populacional significativo que os Xavante tiveram não foi compensado por territórios maiores, pelo menos até recentemente. Com área limitadas, ficaram sem possibilidade de migrarem para regiões mais distantes em que a caça estivesse preservada. Só recentemente a reserva extensa de Parabubure foi criada por decreto, embora venha sendo reclamada pelos Xavante há muitos anos, por ter sido seu território e donde foram expulsos, após serem atacados por fazendeiros armados que mataram muitos índios. Sabemos que Parabubure já foi explorada ou invadida por fazendas e, portanto, não se trata de região intocada. (O sistema de caça encurralada pelo fogo usada pelos Xavante, em determinada época do ano, seria uma adaptação para conseguir carne no cerrado mais pobre em vida animal).

Devido ao aumento populacional dos Xavante e ao problema premente de alimentação, a FUNAI pôs em execução grandes projetos de plantação de arroz nas reservas Xavante e Bororo, fornecendo sementes e partes da maquinárias necessárias. Os índios entusiasmaram-se com as plantações de arroz, que vieram minorar o problema da fome e passaram a consumir mais esse cereal. O arroz do cerrado é mais pobre em iodo que o arroz proveniente de várzeas ou solo de florestas ou de derrubada. Por sua vez, os solos de cerrado, submetidos a essa agricultura intensiva, vão ficando cada vez mais pobres em micronutrientes, exigindo mais adubo para produção

Presenciei rapazes solteiros Xavante almoçando somente um grande prato de arroz, e em outras ocasiões, em que vi pequenas diversificações alimentar, presenciei arroz com abóbora e milho; portanto, alimentação rica em amido e pobre em proteínas. Orientei a introdução de folhas de mandioca doce cozida no arroz, com a finalidade de introduzir um pouco de proteínas nessas refeições de amido. Insisti no retórno do guandu e da fava abandonados pelos índios e que pertenciam a sua dieta no passado, o replantio da banana e do mamão, ricos em vitaminas, o desenvolvimento das

roças familiares esquecidas, procurando enriquecer um pouco a dieta tão pobre e enganadora do arroz.

O projeto alimentar dos Xavante e Bororo em roças comunitárias terá quer ser reformulado. Deve-se começar questionando se o projeto de arroz ou de monocultura representa benefício isolado que fornece quantidade e não qualidade. Benéfica e valiosa, para os índios, seria a complementação com projetos de criação animal como frangos em granjas, fornecendo carne e ovos, nutrição proteica a populações que sempre valorizaram a carne na alimentação. Valiosos seriam igualmente os projetos de fomento da pesca e desenvolvimento da piscicultura.

Os índios Xavante e Bororo receberam gado, porém terão que aguardar o aumento numérico que permita retirar reses para alimentação. A criação de gado oferece riscos ou demora de reversão por se tratar de criação animal de ciclo longo de desenvolvimento. Sugeri a introdução do leite do gado na alimentação das crianças, o que foi imediatamente posto em execução pelos missionários salesianos que tratam dos índios com tanto desvelo e bondade. O leite fornecido no ambulatório a crianças foi bem aceito e tenho notícias de que o estado nutricional das crianças de Sangradouro está melhorando.

A aculturação alimentar dos índios propicia o bocio endêmico (5), (6), (8), (9), já observando entre os Xavante (6), (10), Bororo e Kraó (6), e o *diabetes mellitus* (3), (4), (6), (7), (11). O amido em excesso e o açúcar refinado podem conduzir à obesidade e ao *diabetes mellitus,* tão comum entre os índios da América do Norte (4), (11), e já presente entre os índios brasileiros Caripuna, Galibi e Palikur, que se aculturaram quanto à alimentação (7). Uma dieta monótona de amido e pobre, como a dos sertões brasileiros de áreas carentes, conduz à desnutrição com queda de resistência às infecções, aumento da morbidade e da mortalidade.

BIBLIOGRAFIA CITADA

(1) — MEDEIROS NETO, G. Geoquímica do iodo. In: Medeiros Neto G. — *História do bócio endêmico no Brasil, origens e causas.* São Paulo, Secretaria de Cultura, 1975.

(2) — GIACCARIA, B. & HEIDE, A. Atividades de subsistência. In: Giaccaria, B. & Heide, A. — *Xavante, povo autêntico.* São Paulo, Editorial Don Bosco, 1972.

(3) — VIEIRA FILHO, J. P. B. *Análise das glicemias dos índios das aldeias Surui, Gaviões e Xikrin. Rev. Ass. méd. bras.* 21: 253, 1975.

(4) — VIEIRA FILHO, J. P. B. Considerações acerca da incidência de *diavetes mellitus* entre os ameríndios. *Rev. Ass. Méd. Brasileira.,* 2: 447, 1974.

(5) — VIEIRA FILHO, J. P. B. Considerações a propósito da inexistência de bócio entre os indígenas brasileiros. *Rev. Ass. Méd. Brasileira,* 18: 345, 1972.

(6) — VIEIRA FILHO, J. P. B. *Contribuição ao estudo endocrinológico de populações indígenas brasileiras.* São Paulo. Tese de Doutorado em Endocrinologia — Escola Paulista de Medicina, 1979.

(7) — VIEIRA FILHO, J. P. B. O *diabetes mellitus* e as glicemias de jejum dos índios Caripuna e Palikur. *Rev. Ass. Méd. Brasileira,* 23: 175, 1977.

(8) — VIEIRA FILHO, J. P. B. ; VIEIRA, J. G. H. & RUSSO, E. M. K. Determinação dos níveis sanguíneos de tiroxina, triiodotironina, testosterona e sulfato de dehidroepiandrosterona nos sílvícolas Xikrin e Suruí. *Rev. Ass. Méd. Brasileira,* 25: 208, 1979.

(9) — VIEIRA FILHO, J. P. B.; VIEIRA, J. G. H.; RUSSO, E. M. K. & NOVO, N. F. Dosagem de testosterona, do sulfato de deidroepiandrosterona, da triiodotironina e da tiroxina pelo radioimunoensaio, da retenção da triiodotronina entre os silvícolas Paracanãs. *Rev. Ass. Méd. Brasileira,* 26: 205, 1980.

(10) — WEINSTEIN, E. D.; NEEL, J. M. & SALZANO, F. M. *Further studies on the Xavante indians. VI. The physical status of the Xavante of Simões Lopes. Amer. J. Hum, Genet.,* 19: 532, 1967

(11) — WEST, K. M. Diabetes in American indians and other native populations of the New World. *Diabetes.* 23: 841, 1974.

OS YANOAMA: DENOMINAÇÕES DE UM "POVO" SEM ESPERANÇA *

Orlando Sampaio Silva
(Universidade Federal do Pará)

INTRODUÇÃO

Do aspecto geo-morfológico, o Território Federal de Roraima apresenta três zonas características e distintas entre si. Todo o norte — limites com a Venezuela e a Guiana —, o extremo nordeste — limite com a Guiana — e extremo noroeste — limite com a Venezuela e o Estado do Amazonas — são áreas montanhosas, onde se encontram as formações do maciço das Guianas e serra de Parimá, elevações recobertas por florestas de montanhas. Nestas áreas é praticada a garimpagem de diamante e de cassiterita.

Regiões de fronteira, aí habitam grupos locais dos índios Taurepán (ou Taulepang), Mayongong, Ingarikó, Way-Way, Makuxí, Wapixána (ou Wapitxána) e Yanoama.

Ao nordeste do Território, com limite sul a meio caminho entre as cidades de Caracaraí e Boa Vista, está localizada a cobertura vegetal de campos e savanas, denominada localmente de "lavrado". Este é cortado por rios e igarapés que, com freqüência são mascarados por estreitas matas de galeria. No "lavrado" encontra-se a atividade econômica pecuária extensiva praticada no território de Roraima. Os grupos tribais Makuxí, Wapixána (ou Wapitxána) e remanescentes Máku têm suas habitações disseminadas extensivamente, em aldeias, ou isoladas pelos campos e savanas.

Todo o resto das terras de Roraima é recoberto pelo manto florestal de características amazônicas típicas e em seu meio estão os índios Yanoama e os Waimirí-Atroarí. Nos vales dos rios que gizam a floresta da planície é registrado um incipiente extrativismo vegetal. Em decorrência da

---

(*) — Comunicação apresentada no Simpósio sobre Indigenismo, na XI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Recife, de 7 a 9 de maio de 1978.

construção das rodovias Manaus-Caracas e Perimetral Norte, teve início e amplia-se a exploração madeireira ao longo das estradas.

Um dos problemas específicos abordados nesta comunicação refere-se à variedade inusitada de denominações empregadas nas refêrencias ao grupo indígena Yanoama e à necessidade, para a abordagem antropológica, desse tema ser abrangentemente compreendido e sistematizada a terminologia de referência identificadora do grupo como um todo e dos diversos agrupamentos que o compõem. Até agora, quem quer que se preocupe com os problemas dos índios existentes no território brasileiro defronta-se com a dúvida e a insegurança quanto à identificação de um grupo tribal referido por tantas denominações, inclusive nos noticiários e reportagens da imprensa, quando se referem à ocorrência de oncocercose e às repercussões da construção da rodovia Perimentral Norte, ou da exploração de minérios entre os Yanoama. Este trabalho intenta contribuir para sistematizar a questão da diversidade de denominações de referência aos Yanoama, com base em informações bibliográficas e nos dados empíricos levantados no campo.

O outro problema específico aqui tratado diz respeito às dificuldades com as quais os Yanoama se defrontam, no Brasil, pondo em risco sua sobrevivência.

OS YANOAMA

Primeiro Problema

O grupo indígena que habita as florestas do noroeste e parte do centro do Território de Roraima, no norte do Estado do Amazonas e no sul da Venezuela, é referido, na literatura antropológica, por funcionários da FUNAI e por elementos índios integrantes do próprio grupo, sob diversas denominações tais como: Yanoama (1), Yanomami (2), Yanomamo (3), Yanomam (4), Yanomáme, Yanomamo, Yanomama, além de outras que se referem a agrupamentos específicos, tais como Sanomam e Ninam.

Alguns agrupamentos locais integrantes do mesmo grupo tribal — os Yanoama, como serão designados neste texto —, mas que têm seus grupos locais distribuídos por determinadas áreas, são designados também na literatura antropológica, pelas demais fontes não científicas acima indicadas e em referências internas de grupos Yanoama sobre outros grupos Yanoama, como sendo Wayká, Jauarí, Xirianá, Xirixána.

Em nossa hipótese, as denominações Yanomami, Yanomam, Yanomanö, Yanomame, Yanomama, Yanomamo e Yanoama são expressões que refletem variações lingüísticas ocorrentes de área a área ocupadas por

agrupamentos distintos, que falam línguas diversas, embora assemelhadas, e que se filiam à mesma família lingüística.

Migliazza, em trabalho anterior a seu mapa do "*Território de Roraima e Alto Orinoco — População Indígena*" (este de 1970), informa que "As línguas Yanomami do Território são : Ninam, Sanuma, Yanomami e Yainoma. Estes termos são cognatos da palavra Yanomami nas respectivas línguas da família" (1967: 158, *op. cit*).

Há, portanto, uma família lingüística Yanomami (5), ou Yanomam (Ramos, 1975, *op. cit*), ou Yanomamö (Diniz, 1969: 2, *op. cit.*), à qual se filiam as seguintes línguas:

— Yanomami ou Yanomam, falada nas regiões do Rio Catrimani e da Serra do Surucucu (além do norte do Estado do Amazonas e áreas vizinhas da Venezuela);

— Sanomam, ou Sanumá, ou Sanumam, ou Sanimá, falada no extremo noroeste do Território de Roraima, na região do alto rio Auarís (e área vizinha da Venezuela);

— Ninam (Xirixána, Xerixána), falada na região do médio rio Mucajaí, e sua variante Xirianá (Ninam), falada na região do alto rio Uraricaá, ao norte do Território (e na área vizinha da Venezuela);

— Yauarí (denominação provisória por ser uma língua ainda pouco conhecida), falada na região do rio Ajarani e circunvizinhança, em terras cortadas pela Perimetral Norte, onde se encontra instalado um Posto de Controle da FUNAI. Esta língua é apresentada com reserva, de vez que a realização de estudos lingüísticos relativos a ela poderá revelar ser uma língua autônoma filiada à família lingüística Yanomami ou uma variante dialetal provável da língua Yanomami ou Yanomam.

Conforme foi relatado, os índios Yanoama ocupam um extenso território, que abrange áreas florestais do norte do Brasil e do sul da Venezuela. Estando isolados — exceto os poucos grupos locais que nos últimos anos vêm recebendo assistência de missões religiosas e/ou da FUNAI, no Brasil —, é desconhecido o total de indígenas distribuídos pelas malocas em território brasileiro e venezuelano. Entretanto, esta população indígena, que os autores indicam habitar em sua maioria no território venezuelano, é estimada por Taylor (1975: 4, *op. cit.*) em um total entre 12 a 15 mil indivíduos, dos quais, segundo cálculos hipotéticos de funcionários da Fundação Nacional do Índio, em Boa Vista, e do lingüísta missionário da MEVA, Donald Borgmam, 4 a 6 mil habitam em território brasileiro.

Todos os grupos locais Yanoama têm auto denominações particulares. A seguir, são especificadas as denominações adotadas por alguns grupos locais, suas localizações, e populações de parte deles, de conformidade com informações registradas ao longo do desenvolvimento da pesquisa de campo (6).

a) Grupos locais Yanomami ou Yanomam:

Autodenominação	*Nº de malocas(m) Nº de pessoas(p)*	*Localização*
Uakatautêri	61 p	corredeira do Cajubim, no rio Catrimani; missão Catrimani
Opiktêri	69 p	serra do Irmão Carlos, a 7 km do rio Catrimani e 4 km da rodovia Perimetral Norte, altura do km 133
Uaiautêri	33 p	igarapé afluente do rio Catrimani, próximo à serra de Tabatinga
Makutacipitêri	40 p	margem do rio Jundiá, afluente do Catrimani
Manihipitêri	34 p	margem de um igarapé afluente do rio Jundiá (7)
Rayomutêri	30 p	rio Lobo d'Almada
Naitaúxutêri	?	cabeceira do rio Catrimani
Uxiutêri	?	cabeceira do rio Catrimani
Maraxutêri	?	cabeceira do rio Catrimani
Bocaláhudumutêri	5 m	montanhas do Surucucu
Huaam(e) têri	2 m	no Surucucu
Moxaf(i) têri	3 m	no Surucucu
Aikantêri ou Fernantêri	2 m	no Surucucu, próximo à missão evangélica da MEVA
Xideatêri	1 m	no Surucucu
Botom(i) têri	4 m	no Surucucu
Manhebautêri	5 m	no Surucucu
Dabaxinahinobatêri	5 m	no Surucucu

Diversas malocas do rio Catrimani e seus afluentes são referidas como sendo Wayká. Uma delas é o grupo local Uaiautêri, acima registrado. No Surucucu, vários grupos Yanoama são conhecidos como Wayká. Se se

pergunta a esses índio se são Wayká, dizem que não, que Wayká são outros índios, também Yanoama, que estão muito distantes, na mata, já que essa expressão serve para referir a "índio brabo, perigoso" (8).

Na foz do rio Apiaú, baixo rio Catrimani , segundo os informantes, encontra-se um grupo local Yanoama conhecido pela denominação Arapisi.

b) Os Sanumá, do alto rio Auaris, têm uma população de 500 índios.

c) Os Ninam (ou Xirixána, como são denominados por outros grupos tribais da regi o) têm 3 malocas no médio rio Mucajaí, mantendo uma população de 200 pessoas.

d) Alguns grupos da região do rio Ajarani foram dispersados, suas aldeias extintas, muitos índios morreram. São Yauarí os remanescentes que perambulam às margens da Perimetral Norte. Registramos referências à existência de uma aldeia chamada Castanheiras, que ficaria a uma hora de viagem a pé até o Posto Indígena Ajarani, este localizado no cruzamento da rodovia Perimetral Norte com o rio Ajarani. É possível que aquela aldeia seja a mesma referida por outros informantes, que dizem localizar-se na mata próxima do km 30 da Perimetral Norte (9).

Registramos indícios da existência de um linguajar, que seria dominado principalmente pelos chefes tribais, empregado por estes nos cerimoniais de encontro entre os líderes de diferentes grupos Yanoama. Seu uso pelos chefes, em tom ao mesmo tempo discursivo e cantado, assume uma conotação heróica e teria função instrumental viabilizadora nos contatos entre chefes grupais (10).

Os índios Yanoama porém não empregam um nome único que denomine e identifique a totalidade do grupo. Adotamos a denominação "Yanoama", empregada anteriormente por Kenneth I. Taylor (1975, *op. cit.*), pesquisador com larga experiência junto a esse grupo tribal, por uma necessidade didática e de sistematização para a abordagem antropológica. Nessa linha de orientação, a palavra Yanoama denominaria a totalidade do grupo tribal que habita as florestas do centro e noroeste do Território de Roraima, na área vizinha do norte do Estado do Amazonas e, do outro lado da fronteira, no sul da Venezuela, que possui padrões culturais comuns e se distribui em numerosos grupos locais conhecidos por diferentes denominações. Suas línguas filiar-se-iam a uma família linguística comum Yanomani (cf. Migliazza, *op. cit.*), ou Yanomam (cf. Ramos, *op. cit.*), ou Yanomamö (cf. Diniz, *op. cit.*).

Segundo Problema

Os índio Yanoama, face ao próprio isolamento em que vivem em relação à sociedade nacional, estão voltados para formas tribais de econo-

mia. Assim, não penetraram na economia de mercado, exceto indiretamente, através da comercialização da produção artística de alguns grupos locais, por missionários. Conforme Taylor (1975: 4, *Op. cit.*). "os Yanoama do Brasil e sul da Venezuela (também conhecidos na literatura antropológica como Waiká, Xiriana, Shirishana, Guaharibo, Shamatari, etc.) são possivelmente o grupo mais numeroso de índios ainda isolados existentes na América do Sul.

Os Yanoama são horticultores, plantando em suas roças especialmente bananas e mandioca, como também algumas espécies de batatas, taioba, e, em menor escala, cana e algodão. Com arco e flechas, e com o auxílio de cães, eles caçam todo tipo de animais da região, pescam com timbó, e coletam vários produtos (vegetais) da floresta".

Os grupos locais mantêm-se internamente solidários em torno dos chefes indígenas. O xamanismo é uma instituição de extrema importância nessa sociedade tribal.

O sistema de parentesco dos Yanoama tem uma estrutura terminológica do tipo Iroquês e a descendência é patrilineal (11).

Justamente nesta população indígena predominantemente isolada, foram comprovados casos de oncocercose, no rio Tototobi (Estado do Amazonas). no alto Rio Catrimani, no Surucucu e no Rio Auaris, neste último também infestando índios Mayongong. A doença não foi constatada na área da Missão Catrimani e no médio Rio Mucajaí; a população desta última área não está doente, mas recebe visitas de índios portadores da mo léstia, provenientes de zonas de ocorrência, fato que a deixa sob risco de contaminação (12).

Agravando a problemática dos Yanoama, ainda recentemente, com com a construção da rodovia BR-210 — a Perimetral Norte —, algumas de suas aldeias se desorganizaram e cerca de metade de suas populações morreu assolada por gripes, sarampo, tuberculose, doenças do aparelho digestivo, doenças venéreas, dermatoses; índias foram prostituídas, e hoje restam alguns remanescentes, que perambulam pelas margens da estrada, em degradação, psicológica e socialmente alienados. O processo de extinção, portanto, continua e prosseguirá se não forem postas em prática, de imediato, medidas enérgicas de salvamento da população Yanoama (13).

Ainda permanecendo na maioria de seus aldeamentos em acentuado estágio de pureza cultural, os Yanoama têm seu território presentemente cortado por uma rodovia pioneira (a Perimetral Norte), à margem da qual alguns indígenas desse grupo têm sido engajados como mão-de obra secundária, em serrarias existentes no trecho anterior ao Rio Repartimento no sentido de quem penetra no território indígena. Na área do Surucucu,

eles se defrontam com a frente econômica mineradora (14), com cujos garimpeiros têm entrado em conflito.

A garimpagem de cassiterita do Surucucu foi paralizada logo após a ocorrência de sério conflito entre índios e garimpeiros, com feridos graves em ambos os lados. Pelas informações obtidas, porém soube-se que a garimpagem, em breve seria substituida pela exploraçao empresarial da cassiterita por empresas nacionais e norte-americanas consorciadas.

Os Yanoama do Mucajaí têm mantido contato com os moradores brasileiros do baixo rio, ou descendo o Mucajaí até atingir as populaçoes neobrasileiras, ou elementos destas subindo o rio até às malocas. Os Xirixana já têm mesmo sido utilizados como mão-de-obra pelos regionais em trabalhos de roças. Têm trocado canoas de sua fabricaçao por diversos objetos dos "civilizados", como, p. ex., roupas e muniçao. Embora esses índios já conheçam o valor do dinheiro, a remuneração de seu trabalho nas roças se processa mediante a doaçao de simples bens manufaturados de origem "civilizada".

Missionários protestantes norte-americanos da MEVA (Missão Evangélica da Amazonia) realizam um trabalho catequético e assistencial voltado para alguns grupos Yanoama, a saber: no rio Mucajaí, junto aos Xirixána; no Surucucu, junto a grupos locais, conhecidos como Wayká, e no rio Auaris, junto aos Sanumá sendo também atingidos pela açao missionária, nesta última área, os índios Mayongong.

A missão Catrimani, dos religiosos católicos da Ordem da Consolata, procede a um trabalho exemplar de assistência medicamentosa e social aos Yanoama do rio Catrimani, oferecendo um modelo de atuaçao missionária, no qual o princípio ético básico é o respeito à pessoa humana do índio em sua integridade psico-social e cultural.

No ponto em que a rodovia Perimetral Norte transpõe o rio Ajarani, o Posto Indígena da FUNAI vem exercendo uma função de fiscalizaçao sobre as pessoas que transitam pela rodovia, penetrando no território Yanoama, bem como presta assistência medicamentosa a índios doentes, que alí demandam. Quando de nossa visita, encontravam-se hospedados no Posto uma mulher e 3 crianças Yanoama. A mulher e dois de seus filhos com menos de dez anos de idade estavam tuberculosos. Estes índios, como a jovem índia que encontramos na "casa do índio", em Boa Vista, e que havia sido prostituta em Caracaraí, são vítimas das novas relações sociais a que foram levados a participar os Yanoama dessa área, em conseqüência da construção de uma rodovia através de seu território e dos contatos emergentes com a sociedade dominante a quem ficaram expostos.

Objetivando o salvamento biológico e sócio-cultural dos Yanoama, impõe-se a criação de uma reserva indígena, que abranja a totalidade do

território ocupado por esse grupo tribal no Brasil, única forma de propiciar-lhes proteção contra os avanços e ambições dos que aspiram à dominação sobre as terras indígenas e às riquezas do solo e do subsolo nelas existentes.

NOTAS

(1) — Taylor, K. *Projeto Yanoama.* Universidade de Brasília, 1975.

(2) — Migliazza, E. "Grupos lingüísticos do Território Federal de Roraima". *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica,* vol. 2 (Antropologia), 1967.

(3) — Diniz, É. "Aspectos das relações sociais entre os Yanomamö do Rio Catrimani". *Bol. do Museu Paraense Emílio Goeldi,* Antropologia nº 39, Belém, 1969.

(4) — Ramos, D. *Manual para Treinamento na Língua Yanoman.* Universidade de Brasília, 1975.

(5) — Migliazza, E. *Território de Roraima e Alto Orinoco — População Indígena.* Colaboração do Governo do Território Federal de Roraima, 1970.

(6) — No território dos Yanoama, foram visitados o P.I. de Controle Ajarani, da FUNAI, remanescentes de aldeias desorganizadas, ao longo da Perimentral Norte, parte do grupo local Opiktêri, em viagem pela rodovia, a missão católica Catrimani e a aldeia, localizada na sua vizinhança, Uakatautêri, tendo, neste último local, se registrado a visita de nove elementos da aldeia Manihipitêri, encontrando-se entre os visitantes o chefe do grupo.

(7) — O cerimonial de recepção dos visitantes Manihipitêre pelos hospedeiros Uakatautêri, ao qual presenciamos, transcorreu ao longo de uma noite inteira, com discursos cantados e gestos heróicos. O grupo visitante procurava confirmar e estreitar alianças entre os dois grupos.

(8) — Guerras intergrupais em que são contendores grupos locais Yanoama são episódios que integram a vida social desses grupos. Grupos locais amigos fazem alianças contra outros grupos locais inimigos.

(9) — O irmão Carlos, da missão Catrimani, o missionário Donald Borgman, da MEVA, e o sertanista Francisco Bezerra, da FUNAI, forneceram ao pesquisador importantes dados quantitativos bem como sobre denominações.

(10) — O sertanista Francisco Bezerra, com 15 anos de convívio com grupos Yanoama, e que domina a língua Yanomami, diz existir essa "língua geral". Durante a pesquisa, gravamos em fita diálogos formais entre chefes de diferentes grupos locais.

(11) — Cf. Diniz, *op. cit.,* 1969.

(12) — A oncocercose é uma filária da espécie *oncocercavólvulus,* que conduz à degeneração do tecido elático, hérnia, opacificação lateral da vista. Os agentes transmissores são simulídeos (pium) da floresta.

(13) — O Gal. Ismarth de Araújo Oliveira, Presidente da FUNAI, em maio de 1978, informou pessoalmente ao autor que havia acabado de tomar as medidas administrativas objetivando a institucionalização do território indígena dos Yanoama.

(14) — Através da Portaria nº 0422, de 03/09/1976, do Ministério do Interior, e do Decreto s/nº, de 03/09/1976, do Governador do Território Federal de Roraima, foi determinada a paralização da garimpagem na área indígena Yanaoma do Surucucu, bem como a evacuação da referida região.

BIBLIOGRAFIA

DINIZ, É. "Aspectos das Relações Sociais entre os Yanomamö do Rio Catrimani". *Bol. do Museu Paraense "Emílio Goeldi".* Antropologia nº 39, Belém, 1969.

MIGLIAZZA, E. "Grupos linguísticos do Território Federal de Roraima" *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica,* Vol. 2 (Antropologia), 1967.

— Território de Roraima e Alto Orinoco — População Indígena. Colaboração do governo do Território Federal de Roraima, 1970.

RAMOS, D. Manual para Treinamento na Língua Yanomam. Univ. de Brasília, 1975.

TAYLOR, K. *Projeto Yanoama.* Univ. de Brasília, 1975.

— Projeto Yanoama — Fase de Emergência (1975) — Projeto Perimetral-Yanomami. DGPC-FUNAI, 1975.

VARIAÇÕES SOBRE O "CARÁTER NACIONAL" BRASILEIRO*

Thales de Azevedo

(Universidade Federal da Bahia)

A elaboração de "retratos do Brasil" foi uma das preocupações dos nossos pensadores políticos e dos intérpretes da vida em sociedade nos primeiros decênios do século corrente. Para isto contribuíram movimentos nacionalistas e necessidades de definição de objetivos nacionais a alcançar, sobretudo a partir da primeira guerra. Por outro lado, a análise e crítica desses perfis ocupou durante algum tempo os cientistas sociais, mesmo antes que se definissem mais precisamente conceitos como os de unidade cultural e de caráter nacional. É recente a busca da explicitação dos padrões culturais de povos modernos pela exploração teórica e empírica do conjunto de valores, de instituições, de processos que traduzem um hipotético modo de ser peculiar de sociedades constituidas política e economicamente em nações com identidade e autonomia inconfundíveis.

No caso do Brasil, isto se torna particularmente problemático em vista, primeiro, da extenção territorial do país e, pois, do aspecto dispersivo da distribuição e nucleação de uma numerosa população sobre o ecúmeno; segundo, porque as diversas partes do país têm diferentes histórias étnicas, além de diferentes condições ecológicas. Em princípio, o conjunto de padrões culturais, tomando a cultura como a totalidade dos modos de ser — em seus componentes ideacionais, societários, tecnológicos — pode corresponder ao que se convencionou, há alguns anos, designar de *caráter nacional*. A idéia de caráter nacional foi relacionada à de particulares expressões de maneira de reagir a estímulos que se verificam nos grupos sociais e que seriam determinados ou relacionados com correspondentes tipos de personalidades coletivas, enquanto estes tipos estariam na dependência da predominância ou freqüência de valores ideais e de correspondência entre esses valores e os comportamentos dos indivíduos e dos grupos em face de situações tanto normais quanto de crise. Descontado tudo quanto de arbitrário existe nessas conceituações e quanto, por sua vez, corresponde em particulares casos a dados encontrados pelos pesquisadores

---

(*) — Conferência pronunciada na abertura da XII Reunião Brasileira de Antropologia, promovida pela Associação Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro, no período de 14 a 17 de julho de 1.980.

segundo as abordagens que fizeram da psicologia de tal ou qual população, resta o fato de que o conceito de caráter nacional — se bem que possa ter realidade empírica em termos amplos e em perspectiva sincrônica nunca dissociada da ação e da constante mudança própria dos hábitos, dos sentimentos, dos interesses humanos — é dificílimo de ser concretamente aplicado. A determinado momento, faz alguns decênios, as pesquisas de Ruth Benedict entre os índios das planícies norte-americanas, reunidos, por exemplo no livro *Patterns of Culture* (1934) e em vários artigos, constituíram, por assim dizer, um dos pontos de partida para a indagação a nível de nações modernas e populosas da psicologia da totalidade de seus povos. A busca desses padrões logo se mostrou problemática em face de considerações teoréticas e de fatos concretos. A questão inicial e fundamental era decidir qual a abordagem ou ataque teórico a adotar, se o da psicologia social, inclusive na opção psicanalítica, se o culturalista dos sistemas de valores, crenças, normais morais, se o dialético-materialista das infra-estruturas materiais e das superestruturas institucionais e simbólicas ou estruturalista do jogo de funções que constróem os modelos culturais.

Essa diversidade atordoante de maneiras de atacar cada objetiva realidade, seja em sua realidade organizacional e dinâmica, seja na fluida gama de seu patrimônio simbólico, torna-se tarefa extremamente dificultosa e comp'exa. Experimentaram tais dificuldades todos os que se propuseram a identificar por uma outra daquelas perspectivas- a totalidade integral do caráter, da psicologia, ou do *ethos* de tal ou qual povo,classe, grupo étnico ou comunidade. Margaret Mead e Rhoda Métraux no clássico *The Study of Culture at distance* (1953) e Geoffrey Gorer em estudo incluido nesse volume expõem longamente os obstáculos teóricos e empíricos que é necessário superar para ao menos esboçar razoavelmente o perfil cultural de qualquer unidade humana. Nem sempre, verificam, é possível fazê-lo do ponto de vista, do ângulo de uma daquelas posturas teóricas: é conveniente combinar dados obtidos de mais de um ponto de partida teórica e metodológica, reunindo elementos fornecidos por várias técnicas, para chegar ao resultado desejado. No estudo de sociedades complexas e numerosas, seja à distância seja em contato com elas, como no de pequenas comunidades, uma verificação a registrar é ser ilusória a homogeneidade dos sentimentos, das crenças, dos critérios, dos valores a que aderem as populações; mesmo onde a limitação numérica do grupo, seu isolamento e a incidência diminuta de fatores de mudança fazem esperar certa uniformidade de reações, de atitudes, de exteriorizações, se verificam diversidades acentuadas. Outra verificação é a de que aos princípios e normas aprovados, à mentalidade ideal e à personalidade que se diz preferida e dominante nem sempre correspondem condutas coerentes.

A metodologia do enfoque é decisiva para os resultados que se procuram. O psiquiatra Rogelio Diaz Guerrero, no prólogo a seus *Estudios de*

psicología del mexicano (1961) enfatiza muito oportunamente que "a apreciação justa ou injusta, cabal ou incompleta, que se faça do mexicano, dependerá primordialmente da natureza do enfoque conceitual que o investigador utilize". E passa a mostrar como diferirão as abordagens psicanalítica freudiana, fenomenológica, biológica. E chama atenção igualmente para a variação de imagens quando se tem em conta as regiões, a multiplicidade dos grupos nacionais, os indivíduos e até estes em diferentes momentos, donde parecer a muitos impossível obter imagens válidas do "mexicano médio". Essas considerações aplicam-se possivelmente com maior propriedade ao brasileiro, dada a extrema multiplicidade de seus tipos regionais e categóricos. Para abranger essa variedade de imagens e reduzi-las a uma possível imagem média seria preciso o trabalho de uma macrosociologia ou macro-antropologia que, do exame de indicativos colhidos junto a cada grupo típico, tentasse uma média representativa do todo. Isto suporia mobilizar numa operação amplíssima tantas disciplinas e métodos quantos se ocupam do homem em sociedade. Os contribuintes ao *Yale Political Data Program*, cujos trabalhos constam do livro *The Study of Total Societies* (1967), editado por Samuel Z. Klausner, procedendo de múltiplas áreas de investigação dos problemas humanos, trataram do tema do aludido "estudo total" de uma sociedade mediante a utilização dos conceitos e dos instrumentos análiticos seguintes: Boulding percorre a matemática, a economia e a sociologia; Coleman relaciona matemática e sociologia; Etzioni, sociologia organizacional e relacões internacionais; Kardiner, psiquiatria e psicologia; Klausner, sociologia e psicologia; Levy, teoria social; Pool, sociologia e ciência política; Rapoport, biologia, matemática, filosofia, psicologia e sociologia; e Tiryakian, sociologia e filosofia. Mas, repare-se que a participação desses cientistas no programa foi procurada em vista da capacidade que se atribui a cada um deles de combinar disciplinas no esforço do compor imagens de uma sociedade total. O mesmo se verificou nos projetos do *Columbia University Research in Contemporary Cultures* de que dão conta Mead e Metraux. Nada mostraria melhor quão precária é a tarefa de construir um modelo de análise para chegar a resultado, que não seja arbtirário ou subjetivo. E que ultrapasse o nível do impressionismo.

É interessante verificar que, a não ser em relação a tribos e pequenas comunidades, as tentativas de identificar o caráter nacional se tem praticado em larga medida de modo indireto pela análise de mitos, da interpretação semântica da linguagem, pela avaliação do sentido das normas éticas, das funcões da religião e de sua relação com a vida presente ou com o mundo sobrenatural do extra-terreno e do temporal. São produtos de abordagens dessa natureza, por ex., os relativos à Russia, ao japão, à França, expostos no manual *The Study of Culture at Distance*. Ou mais extensamente apresentados em ensaios como *The Chrisantemum and tre Sword*, (1946), de Ruth Benedict.

Uma missão de duas pessoas, Jean Stoetzel e um assessor, um sociólogo, o outro perito em civilização japonesa, realizou uma tarefa extraordinária de análise de vultosa documentação e de questionários, pensando na arrogância e insolência do Japão militarista e imperialista, para produzir em *With out the Chrissanthemum and the sword* (1955) um estudo das atitudes da juventude daquele país no após-guerra. Destaca-se, nesse sentido, Alexis de Tocqueville em relação aos norte-americanos.

Na verdade, para alcançar um aprofundamento analítico de caraterísticas culturais e éticas de uma sociedade, mesmo apenas, em referência a uma instituição ou um código de conduta, como as relações raciais, a idéia de liberdade e autoridade, a orientação das crenças, o senso de comunidade, o meio a que se tem concorrido é reunir especialistas e interessados naqueles temas e fazê-los expor seus achados, seus juízos, seus dados e materiais. Explica-se assim que um tema limitado como o das relações raciais e das avaliações das qualidades, aptidões, personalidades e psicologia coletiva de grupos étnicos exija a multiplicidade de investigações e de particulares análises como as que examinou e sintetizou Gunnar Myrdal em *An American Dilemma* (1944).

Que é que se pode utilizar para fixar, ainda que sucintamente, "os padrões culturais brasileiros"? Se buscarmos análises abrangentes como as que antes mencionamos dificilmente as encontraremos. O que primeiro ocorre são os *retratos* e as *interpretações* do Brasil. O mais antigo, famoso e de maior influência entre aqueles é o *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, (1928), uma tentativa de síntese de caraterística psicológicas do brasileiro a partir do exame de tendências e episódios da vida coletiva desde o período colonial. Nesse quadro, o brasileiro — tanto o indivíduo quanto a coletividade — é marcado pela sensualidade, a luxuria, a cobiça que as condições demográficas e sociais do povoamento supostamente produziram, disso resultando a apatia, a melancolia, sobretudo a tristeza. É evidente que este autor não carateriza qualquer padrão cultural propriamente ou instituição que inspire as condutas; sua avaliação, muito subietiva é de natureza antes psicológica, por isto mesmo contraditória e discutível, embora marcasse muito as auto-avaliações do brasileiro durante bastante tempo. O pessimismo de Paulo Prado afeta e nega o otimismo ufanista de Afonso Celso que, em 1900, havia escrito *Porque me ufano do meu país*, obra de enorme repercussão, muitas vezes reeditada, adotada nas escolas e frequentemente invocada como motivo de confiança na pátria. Afonso Celso parte da enumeração e apreciação dos recursos e belezas naturais do país e chega a um perfil dos predicados superiores do brasileiro, motivo, por sua vez, de orgulho e jactância para os nacionais. Isto se fundamenta nas qualidades positivas e nos feitos das três raças que contribuíram para a formação do povo, — generosas, afetivas, alegres, corajosas, estóicas, se bem que também portadoras de defeitos e vícios.

Repercute fortemente, a partir de 1936, do juízo que Sergio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil,* faz, em perspectiva sociológica e psicológica, da personalidade do brasileiro, que sintetiza no "homem cordial". Essa é a imagem esposada por Gilberto Freyre desde o começo de sua obra em 1930 e poucos, sublinhada em perfis dos baianos *Na Bahia em (1943),* na *Interpretação do Brasil* (1947) e em numerosos outros trabalhos. Os dois prestigiosos pensadores fazem crer ao brasileiro que sua qualidade primordial, de que outras derivam e até se desviam, é o ânimo conciliatório; dessa virtude derivam a recusa das posições radicais e duramente intransigentes, a busca de soluções de compromisso, o horror dos extremos e da violência. Se bem que essas qualidades sejam, em revisões feitas pelos mesmos autores, mais ideológicas do que inteiramente reais, é em apelo a elas, na esfera política, que o historiador José Honório Rodrigues vem atribuir o conservantismo, a pacificação pelos acordos e pela transigência, a obstância da revolução pela contra-revolução com o efeito de que nem mudanças de regíme, nem "revoluções" alteram a ordem social, do regime econômico, o sistema de poder no país.

Permita-se-me um parêntese para recordar que, em trabalho publicado em 1953 sobre "Imagem e Estereótipos Raciais e Nacionais" (cf. meu livro *Cultura e Situação Racial no Brasil,* de 1966 relato sondagem, complementada com dados de diversos pesquisadores, segundo a qual os brasileiros não se consideram arrogantes nem agressivos; os atributos organizados, grosseiros, gananciosos, retrógrados, vingativos, covardes, materialistas, sujos, intolerantes, pretenciosos, insinceros e frios foram escolhidos por número insignificante de informantes. A não ser quanto a admitirem que são preguiçosos e sensuais e que não são organizados, os brasileiros projetam, nas respostas, a imagem do seu *ego,* a sua admiração por si mesmos, numa manifestação de narcisismo e de etnocentrismo que não lhes é privativa. Não apenas afirmam ter tais ou quais virtudes ou qualidades positivas, porém negam que tenham defeitos graves como os que outros povos, em inquéritos como o da UNESCO em 1948, relatado por Buchanan e por Sullivan, um no *Internacional Social Science Bulletin* (1951), outro no livro *Tensions that cause wars* (1950), confessam reconhecer em si mesmos. Os nossos respondentes repetiram, assim, os estereótipos clássicos dos brasileiros que alguns escritores divulgam e procuraram justificar em suas obras: polidos, acolhedores e amáveis, admitia o Conde de Gobineau; cordiais e polidos, segundo Sergio Buarque de Holanda; sensuais, cobiçosos, tristes e românticos na opinião de Paulo Prado; altruístas, sentimentais, generosos, pacíficos, hospitaleiros, desconfiados, tolerantes, trabalhadores, sem espírito de cooperação, displicentes, mas enérgicos, impulsivos, sem continuidade, sensíveis, inteligentes, imaginosos, intuitivos, no parecer de Fernando de Azevedo.

O Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais programou em 1956 uma avaliação do Brasil, isto é, do "crescer da consciência nacional" na

mente dos brasileiros, encarregando da tarefa Djacir Menezes. Partindo dessa interpretação, optou Djacir Menezes por buscar essa consciência nas "obras publicadas pelos autores que, no passado, mais se dedicaram ao estudo das realidades ambientes e mais sensibilidade social tiveram no apanhar as tendências de nossa formação". A hipótese em que se firmou é a de que a consciência nacional "emerge à volta dos problemas que o desenvolvimento provoca e que se reflete subjetivamente nos espíritos mais alertas". Estes foram considerados como os das classes dominantes, "cujos horizontes a cultura alargou"; esse elemento dirigente seria recrutado no "patriciado agrícola" que, segundo Oliveira Viana, organizaria a produção rural e na República, por sua crescente participação na semi-industrialização (sic), "concentra o pensamento previdente e providente". E justifica essa escolha no raciocínio de que "a propriedade da terra, como fator essencial da riqueza, habilita a representar o povo. Eles são uma parcela, mas parcela onde se condensa a consciência do "totus": essas camadas adquirem a convicção de que são elas a 'nação'. Assumem a liderança, cada vez mais confiantes e ativas", delas saindo "grandes figuras" capazes daquela interpretação.

Por essa razão arrolou, entre autores reputados sociológos e políticos, alguns apenas como literatos e poetas. E ainda formulou a distinção entre autores *propositadamente sociológicos* e autores *casualmente* socioló gos, não desdenhando dos *casuais* devido às suas intuições mais genuinamente sociais, "apurando o dado melhormente captado da experiência viva (da *vivência,* como se crismou coisa velha)". Assim o lógico, o objetivo, o concreto e empírico são apreendidos, nos escritores para os quais apelou, de envolta com as intuições, os sentimentos, a compreensão da realidade e dos traços que configuram e caraterizam "o Brasil" para os próprios brasileiros. De natureza semelhante é a coletânea *Orientação do Pensamento Brasileiro* que Nelson Werneck Sodré publicara em 1942, reunindo tópicos de vários pensadores nossos. E aqui se levanta um problema que parece confirmar que a alma, a consciência, a autoconcepção própria não pode ser objeto apenas de uma investigação indutiva e racional, de uma busca metódica, de uma representação sistematizada em aspectos visualizados sensualmente, mas que essa realidade só se alcança, ou para se alcançar carece completar-se subjetiva e sensivelmente pela intuição dos espíritos afinados de diversos ângulos, com o concreto, o cotidiano, o habitual, o popular, o intelectual. É sabido e até aceite por cientistas sociais que se devem excelentes perfis de vários povos, como italianos, franceses, espanhóis, inglêses, a escritores, pensadores, filósofos, não propriamente cientistas, como Luigi Barzini, Sanche de Gramont, Salvador de Madariaga, o último de uma sensibilidade rara. Do mesmo modo, tiveram os portugueses no historiador Oliveira Martins e no antropólogo A. Jorge Dias os intérpretes de sua mentalidade, de seus sentimentos, de sua personalidade cultural. Um dos que bebem em fontes dessa natureza é exatamente, no Brasil, um cientista social objetivo e crítico, antropólogo

experiente na observação de campo, teórico da escola dialético-historicista, Darcy Ribeiro que já em nossos dias verifica quão problemático é retratar "o Brasil" e "os brasileiros" apenas com os instrumentos de análise e de explicação das Ciências Sociais. Contudo de uma *Antropologia Dialética,* que no seu espírito se estrutura da experiência da pesquisa etnológica, da reflexão sobre a realidade procurada e da ação política, antropologia essa, por tudo isto, explicativa e participante, verifica que os ingredientes com o que lhe parece possível surpreender as configurações histórico-culturais por meio das quais os brasileiros se exprimem e se projetam devem ser apreendidos tanto na interpretação ensaística histórica, sociológica, econômica e antropológica quanto, e sobretudo nas criações literárias: "elas nos dão, na forma de romances, amplos painéis das condições de existência do povo e profundas percepções do espírito brasileiro, incomparavelmente melhores e mais agudas que toda produção científica e ensaística" (*Os Brasileiros*. I Teoria do Brasil, 1972).

Diga-se, em abono dessa posição, que em Ordem e *Progresso,* sublinhando por sinal o papel do positivismo em antes ordenar e confirmar o sentido de ordem constante nos brasileiros do que em inovar quanto a esse cimento moral e psicológico da cultura brasileira, Gilberto Freyre elevou a método tanto sociológico quanto antropológico e psicológico de indagação sobre a mentalidade dos brasileiros a combinação de depoimentos, entrevistas, avaliações de cientistas com as impressões, os sentimentos, as intuições e percepções de perto de 300 políticos, eclesiásticos, militares, jornalistas, lavradores, professores, mães de família. Essa combinação de empiricismo com uma sociologia empática e proustiana, que lhe é própria e inédita, permitiu-lhe as análises de formas e processos que marcaram as mentalidades dos brasileiros nascidos entre 1850 e 1900 e as instituições, a legislação, as ideologias da fase de transição da propaganda à instauração da nossa república.

Djacir Menezes também, não querendo fixar um simples retrato, uma imagem momentânea e estática do Brasil, isto é, do seu ser e do seu modo de ser, convida os leitores, ao contrário, a pensar e discutir os pontos de vista esposado por uma gama variada de autores cujo pensamento apresenta em forma de resenha. Mas para que se estime a dificuldade da tarefa, veja-se que o autorizado ordenador desse material não encontra outro meio de projetar aquelas visões do país e de sua cultura senão dispondo a matéria em seis categorias: 1. As instituições e o meio social; 2. Eleições, rebelião e partidos; 3. Retratos do Brasil; 4. O ensino e as elites; 5. A tese republicana; 6. A crítica inconformista. Essa disposição ou arranjo dos textos, aliás breves, de nunca mais de uma dezena de páginas de ensaios e estudos de variada natureza, evidencia a dificuldade de elaborar sínteses e de alcançar conclusões que valham como compêndios da totalidade. Esta é, em essência, realmente fugida, arbitrária, cambiante

ainda quando dela se possam discernir algumas linhas dominantes e permanentes de sentidos e sentimentos, de tendências e dinâmicas, de valores e normas éticas que em linguagem antropológica se poderiam reduzir ao caráter nacional.

Mesmo esse apanhado torna-se problemático quando tentado a partir da perspectiva da psicologia social por outro acreditado cientista. Quem o procurou fazer de forma sistemática, analítica e crítica, foi Dante Moreira Leite, em *O Caráter Nacional Brasileiro* (em tese de doutoramento de 1954, reeditada em 68 e 76) que teve de se valer dos mesmos materiais, isto é, de "retratos do Brasil", "interpretações", impressões e opiniões de escritores, de viajantes, de cientistas sociais. E conclui que, ao sabor das correntes filosóficas e ideológicas que atuaram sobre a nossa intelectualidade desde a colônia, os brasileiros — não somente essas intérpretes, mas o povo, sem o qual não se forma uma consciência nacional — oscilaram entre visões pessimistas e realistas e concepções idealistas, ingênuas e otimistas, assim como entre sentimentos e percepções que variam de região para região. Essas diversas visões são verificadas por todos os que se têm aproximado do tema.

O sócio-psicólogo Moreira Leite, postando-se do ponto de vista de que a noção de caráter nacional é uma super-estrutura de momentos e movimentos histórico-econômicos, faz um apanhado de fases que teriam marcado aquela consciência de maneira mais ou menos explícita:

I — A fase colonial de descoberta da terra e movimento nativista, estendendo-se de 1500 a 1822;

II — O Romantismo, com a independência política e a formação de uma imagem positiva do Brasil e dos brasileiros, de 1822 a 1880;

III — As ciências sociais e a imagem pessimista do brasileiro, de 1880 a 1950;

IV — O desenvolvimento econômico e a superação do que se considera a idelogia do caráter nacional, de 1950 a 1960.

Na primeira fase, o mais notório é expresso particularmente por poetas — uns críticos como Gregório de Matos, outros exaltados de admiração — que falam das belezas e da opulência do meio tropical, do interesse pela vida do indígena, do desejo de ver o progresso ao país, da crítica aos governos da metrópole e de alguns comportamentos considerados característicos dos colonos, como Caldas Barbosa que sublinhou a meiguice brasileira. O amor à liberdade, o apego à terra e a valores individuais próprios do índio, tomado como símbolo da independência e da altivez dos

nativos, o emprego de brasileirismos na linguagem assinalam a influência do romantismo na formação da alma nacional como resultado da independência política, da luta contra a escravidao e de um nacionalismo voltado para uma visão realista do pais. José de Alencar, Gonçalves Dias, Castro Alves traduzem esses sentimentos. A estes sucede o pensamento mais sistematico e cientifico dos que examinam objetivamente como se caracteriza o brasileiro: Silvio Romero polariza essa indagaçao, ao apreciar o papel do meio, do clima da raça ou das raças que concorrem no caldeamento do povo; dedica, na *Historia da Literatura* (1888), um capitulo à psicologia social do brasileiro, em que examina os fatores mesologicos, evolutivos, etnicos que determinam a personalidade do nacional em suas multiplas expressoes regionais: "um certo abatimento intelectual, uma irritabilidade, um nervosismo, um hepatismo que se revela nas letras — o que tudo nao degenera em delirio, porque o exterior do pais é risonho, as montannas reduzidas e poeticas e nao colossais e fantasticas como as da India, por exemplo". Acredita, com a ciencia do seu tempo, entretanto, que o clima é responsável pela vida curta e pela morbidez do povo, pela precocidade dos talentos e sua extenuaçao pronta, a facilidade de aprender e a superficialidade das faculdades inventivas. Silvio Romero pensa assim opor um nacionalismo realista a um nacionalismo ingenuamente otimista. O periodo do nacionalismo ufanista, de que Afonso Celso é o epigono com o livro *Porque me ufano de meu pais* (1900), é logo seguido em Euclides da Cunha, com *Os Sertões* (1902), obra em que opoe a debilidade fisica e psicologica do mestiço à fortaleza do sertanejo, do paulista, do homem do campo, em que a luta contra o meio caldeia a alma e a fortaleza como a matriz de uma possivel futura raça brasileira, forte e estoica. Esses e outros autores distinguem as qualidades de cada raça que se mistura no Brasil, registrando uma combinaçao de virtudes e franquezas como a coragem, a hospitalidade, o amor da ordem, a paciência e resignaçao junto com a falta de iniciativa, de firmeza, de decisao. A tal imagem de qualquer forma de certo vigor, Monteiro Lobato e Menotti del Picchia opoem o Jeca Tatu e o Juca Mulato debeis, indiferentes ao meio, sentimentais, delicados, porem doentios e apaticos devido à sua pobreza e abandono. E Mario de Andrade antepõe à figura de Macunaima, o contraditório "herói sem nenhum caráter". E dedica esse inquieto e irreverente arquétipo justamente a Paulo Prado, que pintara um brasileiro vencido pela tristeza e pelo desânimo. O evolucionismo biologista de Nina Rodrigues e de seus seguidores os faz ver na mestiçagem o fator da degenerescência psíquica e da inclinação para a doença e os vícios, imaginando — com Oliveira Viana, por exemplo — que no branqueamento pela arianização encontrará o Brasil a sua força e o seu futuro. Nos anos 30 e 40, Arthur Ramos, liberto dos preconceitos evolucionistas, vê ainda em elementos primitivos do inconsciente coletivo de negros e índios um fator de debilidade do brasileiro, que lhe parece superficial, instável, primá-

rio, narcísico, voltado antes para as coisas concretas — possível herança do suposto espírito prático do português, que outros investigadores já haviam notado — do que para a indagação profunda e cientifica. Em *Conceito de Civilização Brasileira* (1936) e noutras obras traça mesmo "um retrato psicológico do brasileiro" com "os contornos de sua alma, que, em consequência do choque das *culturas* negra e índia com a *civilização* européia dos lusitanos, se mostra imprevidente e dissipado, fatalista, ostentatório e com o gosto das exterioridades e do sexo, além de inobservante da lei.

Numa derradeira fase, já sob o influxo de buscas científicas, objetivas, metódicas — que não deixam de levar em conta, apesar de tudo, as impressões e intuições de anteriores observadores nacionais e estrangeiros — a idéia de caráter nacional é submetida às análises que afetam antigos estereótipos e levam à verificação de duas ordens de fatos: a pluralidade cultural inevitavelmente produzida pela diversa origem das populações e pelo isolamento de várias áreas, e pela preponderância destas no conjunto da vida do país e um substrato comum, unificante que faz com que a variedade mesma seja um dos cimentos da globalidade. Essa diversidade na unidade havia já sido percebida e posta em relevo por Charles Wagley (*Regionalism and Cultural Unity in Brazil,* 1948), vindo a ser detalhada por M. Diégues Junior (*Regiões Culturais do Brasil*,1960), donde resultar que grandes padrões nacionais são diferentemente percebidos e aceites em cada região, como insistentemente tem afirmado Gilberto Freyre. Esses contrastes e esses vários Brasis são parte relevante, igualmente, das interpretações feitas por observadores vindos do exterior como Roger Bastide, Claude Levy-Strauss, Stefan Zweig, Jacques Lambert.

É neste quadro compósito que se reconhecem elementos unficadores, não uniformizadores, em que os brasileiros de díspares origens e heranças culturais se encontram. Para a caraterização de tais elementos têm contribuido, na fase de que nos ocupamos, muitos cientistas, de entre os quais se salientam, pelo impacto de suas propostas, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo, Viana Moog. As tentativas de sínteses de Dante Moreira Leite e de Darcy Ribeiro conduzem ao estabelecimento de que o caráter nacional é uma ideologia que serve a interesses e aspirações de diversos momentos históricos. Mesmo admitindo, com esses autores, certo sentido alienante ao que se convenciona chamar de "'cultura brasileira", é fato empírico, que as múltiplas forças diversificadoras produziram no país um arquipélago cultural, que a sociedade e a cultura brasileira nascem como fruto ultramarino de uma tradição européia em que domina a herança lusitana; esses fatores de diferenciação emprestam coloridos variados ao painel cultural brasileiro, gerando ao mesmo passo assincronias e situações de marginalidade e de dependência sócio-cultural. "Ao longo de seus quase cinco

séculos de história, a cultura brasileira" — estabelece Darcy — "apresenta as maiores variações" sem se descaracterizar de todo nem se deixar transformar por aportes novos ou por tradições que as circustâncias e as conjunturas reavivam. Verifica o mesmo autor que é principalmente nas camadas subalternas e como cultura vulgar que parece exercer-se a criatividade mais intensa e marcante, como agora se verifica na música, no esporte, na religião, em estilos de convívio e de solidariedade, na linguagem, como em recursos para a sobrevivência.

Em trabalhos dos últimos anos, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roberto da Matta, procurando interpretar e situar funcionalmente o mandonismo na vida política e no convívio cotidiano, expresso muitas vezes na conhecida locução do "você sabe com quem está falando?", contribuem com elementos indispensáveis à fixação científica, sociológica e política, do caráter nacional. Mas estas, como todas aquelas outras imagens, têm sido postas em dúvida por vários autores. Limeira Teio, em um *Retrato Sincero do Brasil* (1949), por exemplo, contesta como ingênua e romântica a caraterização da tristeza brasileira traçada por Eduardo Prado, acusando o autor de subjetivo e sentimental em seu método de indagação. Posições idênticas, mais veementes, são as de Nelson Werneck Sodré em *A Ideologia do Colonialismo* (1961) e Alvaro Vieira Pinto em *Consciência e Realidade Nacional* (1960) que sublinham, do ponto de mirada marxista, o que consideram a "consciência ingênua" e acrítica que tem elaborado e esposado as identificações do caráter nacional convencionais (ver M. I. P. Queiroz, *O mandonismo local na vida nolítica brasileira,* 1976, e R. da Matta, *Carnavais, malandros e heróis,* 1979).

O que destas divagações queremos concluir ou propor é que estamos agora imersos, ao que parece, numa realidade que destoa em muito do que se tem como caraterístico da alma nacional. As pesquisas históricas e sociológicas, as indagações psicológicas, a experiência política, os eventos cotidianos por todo o país põem em séria dúvida a tristeza, a cordialidade, o espírito de conciliação que alguns analistas e intérpretes da história e da sociedade brasileira têm como específicos e diagnósticos do nosso *ethos.* Data de muitos anos toda a literatura voltada expressamente para o tema. Já não é possível desenhar um perfil do brasileiro que não leve em conta traços de intolerância, de frieza e dureza, de cobiça e egoísmo, de desdém pelos costumes e pela lei, ao lado do conformismo, da ingenuidade e do fatalismo, da emotividade facilmente excitável e explorável: atente-se para o que hoje sabemos do regime da escravidão, da repressão política desde a colônia, da discriminação de várias naturezas, da corrupção, dos linchamentos, da violência que se compensam e transfiguram nas expressões do carnaval, na torcida do futebol, nos surtos místicos, na entrega à fatalidade das loterias, na alienação da vida política, fenômenos muitos dos quais inexistentes ou apenas incipientes a quando da elaboração dos referidos "retratos".

Uma eventual retomada do tema pela antropologia social não pode isentar-se de levar em conta alguns problemas teóricos. Um desse refere-se à delimitação da unidade cultural que vai examinar, questão para a qual se voltou Raoul Naroll ao propor, em 1964, uma série de critérios para a classificação das unidades culturais ("On Fthnic Unit Classification", *Current Anthropology,* Vol. 5, nº 4), matéria para a qual chamaram atenção Fredrik Barth e outros em 1969 ao procurarem fixar as fronteiras dos grupos étnicos (*Los Grupos Étnicos y sus Fronteras,* compilador Fredrik Barth, Fondo de Cultura Econômica, México 1976). Tanto Narol quanto Barth e os demais autores preocupam-se em estabelecer quais dados culturais devem ser tomados em consideração na identificação daquelas unidades em sociedades tribais ou em nações e estados modernos. Outro problema a resolver é o da escolha dos índices de que se valem os indivíduos e as coletividades para sua própria identidade como culturas autônomas e distintas de outras. Harold R. Isaacs dedica, em 1975, um estudo ao que chama de ídolos da tribo, tais como as características corpóreas, o lugar de nascimento, o idioma, a religião, a nacionalidade e outros atributos que vêm a compor, com a história e os mitos de origem, o complexo cultural que dá a cada etnia uma consciência própria (*Idols oh the Tribe. Group Identity and Political Change, Harper Colophon* Books. Harper and Row, Publishers. New York, Hagerstown, San Francisco, London 1977). Tão necessário quanto isto, para a construção de um modelo de análise desse objeto, é rever com Moreira Leite a história do conceito de "caráter nacional" afim de selecionar o método de abordagem que ao pesquisador pareça mais adequado. E, finalmente, decidir-se da conveniência e oportunidade de voltar a essa temática como uma contribuição à problemática que hoje nos chama à ação.

ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS DAS POPULAÇÕES NEGRAS NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO *

João Baptista Borges Pereira

(Departamento de Ciências Sociais, da Universidade de São Paulo)

INTRODUÇÃO

Os estudos resenhados neste artigo resultam de pesquisas em andamento ou já realizadas no programa de pós-graduação do Departamento de Ciências Sociais, com vistas, sempre, à elaboração de dissertações de mestrado e teses de doutoramento. Preliminarmente, deve-se esclarecer que o Departamento de Ciências Sociais, da Universidade de São Paulo, reúne programas de pós-graduação, em níveis de mestrado e doutorado, nas áreas de Antropologia Social, Sociologia e Ciência Política. Cada uma dessas áreas possui coordenação, corpo de professores e orientadores, programas de cursos e pesquisas que lhe são próprios. Examinado dentro deste quadro preliminar ou deste contexto acadêmico, nota-se que o interesse pelo estudo do negro varia de área para área. Assim, pode-se afirmar que, atualmente, estes estudos estão sendo desenvolvidos sistematicamente na área de Antropologia e episodicamente na de Sociologia, ao passo que, na área de Ciência Política, nenhum trabalho se propõe a explorar tal tema. (Este desigual interesse de diferentes disciplinas pelo mesmo tema, já é um dado significativo. que talvez mereça alguma reflexão). Assim mesmo, salvo raríssimas exceções, os trabalhos sociológicos foram ou estão sendo feitos por pesquisadores e professores intimamente ligados à Antropologia, que foram levados à área de Sociologia mais por razões de ordem burocrática. Este o motivo por que, debaixo do rótulo da Antropologia, estão incluídos neste inventário os raros estudos realizados ou em realização na Sociologia.

(*) — Este artigo reúne, em forma adaptada e com novos dados, duas comunicações: a primeira — "Comunidades Rurais Negras: três estudos de caso" — foi apresentada no 4º *Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação*, realizado no Rio de Janeiro, de 29 a 31 de outubro de 1980. A segunda, com o mesmo título deste artigo, foi feita na *VI Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social do Brasil*, realizada em Niterói, de 17 a 21 de novembro do mesmo ano.

OS ESTUDOS EM RESENHA

Os estudos sobre o negro podem ser enfeixados dentro de quatro conjuntos, cada qual se caracterizando por girar em torno de núcleo de interesses razoavelmente definidos: 1) o negro e a comunicação; 2) o negro em contexto religioso; 3) o negro no sistema de relações raciais; 4) o negro em condições de vida rural.

1) Os trabalhos do primeiro conjunto ligam metodologicamente o segmento de cor, não apenas aos clássicos mecanismos de comunicação de massa (rádio, tevê, imprensa), mas, também, à literatura (ficcional, documental e científica) e à comunicação ligada às artes expressivas (música, teatro etc).

O rádio, a tevê e o teatro são examinados, simultaneamente, como expressões da estrutura ocupacional urbana brasileira e como mecanismos fabricadores e propagadores de representações sobre situações, coisas e pessoas. Ao tomarem esses espaços sociais como sub-expressões da estrutura ocupacional, tais estudos permitem recortar metodologicamente um *campus* estrutural, onde se pode, com maior rigor teórico e empírico analisar os múltiplos fenômenos associados à integração do negro em determinadas esferas da moderna sociedade brasileira. E ao examina-los como fabricadores de mensagens, esses estudos permitem surpreender a atuação desses mecanismos de comuniçação nos domínios das representações específicas sobre o negro, isto é, permitem apreendê-los como veículos que, na atualidade, captam, fixam e propagam para auditórios cada vez mais amplos, idéias, imagens e estereótipos sobre o negro, enquanto criatura humana, enquanto estilo de vida. Esta linha de pesquisa foi inaugurada, em 1966, com estudos da relação, em vários planos, do segmento de cor com as estações de rádio de São Paulo (1). Prosseguiu, anos depois, com uma monografia que transpunha do rádio para a televisão, as mesmas questões, mas levando em consideração o significado para o negro da substituição na mensagem da voz pela imagem (2).

Inspirado teórica e metodológicamente nesses estudos, e após algumas tentativas que resultaram em projetos (3), há, em andamento, pesquisa focalizando o teatro negro e o negro no teatro brasileiro.

É, principalmente, no plano da construção e difusão de representações que as pesquisas colocam as relações entre o negro e a literatura. Assim, Teófilo de Queiroz Junior mostra como, desde Gregório de Matos — o Boca do Inferno — até Jorge Amado, passando entre outros por Guimarães Rosa (4), a literatura vem se constituindo num mecanismo que propaga formas arcaicas, ou talvez estáveis, de concepção do negro, sugerindo a existência de um descompasso entre literatura-ficção e vida vivida. Em última instância, esta constatação permite concluir que, independentemente da posição ideológica e do momento histórico do autor, a literatura vem se configurando como elemeno arcaizante no processo de modernização das relações raciais do Brasil.

Ruy Coelho, por sua vez, prepara artigo em que focaliza a representação do negro das Américas no contexto ficcional da literatura fantástica. Neste conjunto, podem ser incluidos os trabalhos de Regina Pahim Pinto e de Mirian Nicolau Ferrara. O primeiro, dedica capítulos às representações sobra o negro propagadas pelo livro didático (6). O segundo, refocaliza a imprensa negra , a partir de estudos feitos por Bastide e jogando com novos dados e novas informações. Neste trabalho, conseguiu-se recuperar quase 300 exemplares de jornais negros, alguns dos quais até agora só se conheciam os títulos (7). Nesta linha de preocupação, estão sendo executados dois projetos de estudos: o primeiro pesquisa a imagem do negro transmitida pelos viajantes do século XIX; o segundo propõe fazer inventário crítico do espaço reservado à mulher e à família na literatura sociológica e antropológica sobre o negro brasileiro.

A música, como arte expressiva, está em geral impregnando trabalhos mais gerais sobre rádio, tevê e teatro e, principalmente, escolas de samba, como o de Ana Rodrigues Ribeiro que, de forma inédita, documenta aspectos da folclorização e apropriação de expressões culturais da população negra e pobre do Rio de Janeiro por elementos brancos (7). Há, todavia, pesquisa feita por Ieda Marques Britto que toma a música e o negro em São Paulo como tema substantivo, enraizando o homem étnico e a sua produção cultural na estrutura sócio-econômica paulista, dentro de uma perspectiva diacrônica (8).

2) O segundo conjunto, que reúne pesquisas sobre religiões "afro-brasileiras", situa-se dentro de longa tradição de reflexão acadêmica sobre o negro no Brasil, desde Nina Rodrigues até autores atuais, tanto sociólogos como antropólogos. Assim, o candomblé mereceu dois estudos: de Claude Lépine (9) e Ismael Giroto (10). A primeira autora realizou sua pesquisa nos clássicos terreiros de Salvador, utilizando-se de quadro teórico basicamente inspirado em Lévi-Strauss. É de se grifar que, a rigor, é este o primeiro e até aqui, o único trabalho sobre o negro e seu estilo de vida que é feito no Brasil, com esse esquema teórico, tão em moda na década de 60. O segundo autor fez um estudo de caso, de que resultou monografia etnográfica, com alta densidade empírica, sobre terreiro localizado na Grande São Paulo. A Umbanda foi pesquisada, em São Paulo, por Liana Salvia Trindade, que privilegiou as múltiplas elaborações míticas em torno do Exu (11).

Fora essas três pesquisas já realizadas, e em vias de publicação, há ainda cinco investigações em andamento: duas sobre candomblé, em Niterói; duas sobre Umbanda, nas cidades de Marília e de São Paulo; uma sobre Jarê, religião "negra" da Chapada Diamantina, no sertão da Bahia, praticamente desconhecida na literatura antropológica e sociológica.

3) O terceiro conjunto — o negro na teia das relações raciais — propõe, de forma sistemática, a revisão crítica de temas focalizados e a exploração de pistas deixadas ou sugeridas por trabalhos anteriores, em especial os de natureza sociológica, realizados nas décadas de 50/60. Tal proposta, além de seu caráter sistemático, joga com a conjugação de recursos teóricos, metodológicos e técnicos fornecidos, ao mesmo tempo, pela Sociologia e pela Antropologia. (Este ponto será retomado nas páginas conclusivas). Sua estratégia fundamental consiste em reduzir metodologicamente o universo empírico negro, que em trabalhos anteriores só poderiam ter sido tratados panoramicamente, em micromundos sociais e culturais, mais adequados a serem explorados em vários planos, horizontais e verticais, a partir de técnicas antropológicas. São colocados, em destaque, tópicos como estratégias de integração do negro na moderna sociedade brasileira, a estratificação e organização da família no meio negro, a socialização da criança negra para viver em sociedade multi-racial, associações e atuações políticas dos negros etc. Estes tópicos, além de se encontrarem diluídos em alguns trabalhos de outros conjuntos, foram sistematicamente tratados por Irene M. F. Barbosa que estudou a família e a socialização da criança negra em Campinas (12), e pelo autor deste texto, que realizou pesquisa exploratória da situação política do negro em São Paulo (13). Neste conjunto, podem ser colocados, também, o estudo de Nádia F. M. Amorim, focalizando as relações de negros e brancos na religião mórmon, de Alagoas (14), e pesquisa em realização no Rio de Janeiro sobre movimentos negros e etnicidade.

4) O quarto conjunto de estudos — o negro em condições rurais de vida — pode ser tomado como projeto de pesquisas mais bem estruturado, propondo de forma sistemática, coerente e organizada, embora plástica, analisar algumas comunidades negras rurais do Brasil. A sua plasticidade deve ser entendida como característica de projeto "aberto", pronto a acolher novas propostas de investigação de pesquisadores que vão se interessando pelo tema, independentemente da área de conhecimento (Sociologia ou Antropologia) e do orientador, desde que sejam preservadas certas exigências básicas do projeto ou plano geral da pesquisa, como se verá a seguir.

Este projeto nasceu com tríplice objetivo que, naturalmente, iria condicionar as próprias preocupações das pesquisas, o seu encaminhamento, as suas características lógicas e técnicas e os seus resultados. O primeiro objetivo foi o de preencher um vazio na bibliografia científica sobre o negro no Brasil (15), uma vez que não havia até então estudo sistemático sobre as populações negras em condições de vida rural, exceto os de Harris, Wagley e Zimmerman (16) e, no interior de São Paulo, o de Oracy Nogueira. Assim mesmo, o negro visualizado por Nogueira é muito mais o negro da cidade interiorana do que propriamente de comunidade rural (17). Esta primeira preocupação conduziu ao estudo de "comunidades negras incrustadas" em diferentes áreas do mundo rural brasileiro. (Propositadamente, usa-se o termo "incrustada" para se evitarem as expressões "isolados negros" e "quilom-

bos"). Este rótulo provisório — que talvez devidamente elaborado possa chegar à categoria de conceito — já é o resultado dessas pesquisas, pois a partir das primeiras formulações teóricas e dos primeiros dados obtidos em *survey,* trabalhou-se com a hipótese de que as comunidades em estudos seriam resíduos de antigos quilombos, que se preservaram graças a seu isolamento histórico. Jogavam-se, nesta hipótese, com dois conceitos ou idéias muito fortes e insinuantes: de quilombo e de isolamento. O primeiro, de repente, tornou-se um conceito fascinante, principalmente para alguns especialistas ou ideólogos, em especial negros, preocupados em revisar tópicos da história do Brasil, enquanto compartilhada ou mesmo feita pelo negro. O segundo, usado e abusado pelos esquemas lógicos da Sociologia e da Antropologia debruçadas sobre variantes rurais, ou grupos tribais, continua, ainda que criticado, com seu alcance explicativo não totalmente dimensionado. Nesta hipótese, havia a idéia de que as características raciais da população em estudo poderiam ter jogado papel importante no eventual isolamento histórico das comunidades. Enfim, o trabalho proposto oferecia condições empíricas excepcionais para se testar mais uma vez o alcance explicativo do conceito de isolamento, com o auxílio da variável étnica ou racial.

O segundo objetivo foi o de enriquecer empiricamente a literatura sobre o negro brasileiro, uma vez que a crítica do que foi feito até agora entre nós mostra que se fala e se escreve muito sobre temas e problemas da população negra, a partir de poucos dados que meia dúzia de monografias, em especial as de caráter sociológico, nos deixaram. Pode-se afirmar que há uma repetição monótona de certos temas e certas idéias até a exaustação, deixando-nos a idéia de que nada mais falta a verificar. Na verdade, o estudo do negro apenas ganhou novo alento com tais monografias e tudo ainda está por ser feito, inclusive a crítica sistemática e séria desses estudos, que devem ser tomados como retomada de temas e não como ponto de chegada. É preciso que novos estudos surjam e venham a expor, sem medo da empiria, o que aconteceu e o que acontece realmente com o negro nos diferentes brasis. Esta postura, que é crítica e metodológica ao mesmo tempo, leva essas pesquisas à busca de alto grau de densidade empírica e a ter grande preocupação pela descrição dos fatos. Há intecional aproximação destas monografias com os estudos de comunidade feitos nas décadas de 40/50, contextualizando-as, porém nos limites de problemas mais amplos, raciais ou não e, naturalmente, incorporando os recursos lógicos oferecidos pela Antropologia Social nestes últimos anos.

A rigor, o terceiro objetivo já começou a ser delineado em páginas anteriores. Procurou-se montar um projeto suficientemente plástico ou elástico para que pudesse acolher a qualquer momento novas propostas de pesquisas individuais, mas que viessem oferecer dados comparativos com relação a estudos do próprio projeto. Cada pesquisa deveria resultar numa monografia individual, por ser o trabalho pensado, executando e redigido por um pes-

quisador. Mas todos, acima dessa produção individualizada, deveriam se orientar basicamente por um roteiro de temas e problemas a serem explorados com ênfase no contexto comunitário, e todos deveríam adotar referencial teórico-metodológico mais ou menos comum. Assim, por exemplo, as comunidades negras foram ou estão sendo metodologicamente tratadas como *bairro rural* dentro do conceito de Nice L. Müller, posteriormente retrabalhados e popularizados nas Ciências Sociais por Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz. Este terceiro objetivo é o mais difícil de ser alcançado, pois a experiência mostra que cada pesquisa, em seu desenvolver, enfrenta problemas específicos e reflete a sensibilidade de cada pesquisador que, para ser ou por ser criativo, precisa às vezes quebrar aqui e ali o referencial, a formula que lhe foi imposta.

Atualmente, este projeto inclui 7 pesquisas individuais, das quais três já foram concluídas, uma está sendo realizada em Rio Grande do Norte, outra em Minas Gerais, e duas — na Bahia e em Mato Grosso — estão sendo montadas, com base em dados colhidos em *survey* e, naturalmente, em levantamentos bibliográficos. As pesquisas já concluídas, e cujos resultados foram apresentados em forma de teses acadêmicas, foram realizadas por Renato da Silva Queiroz, Anita Maria de Queiroz Monteiro e Mari Nazaré Baiocchi. A primeira analisou a comunidade de Ivaporunduva no Vale do Ribeira, litoral de São Paulo (18), a segunda, focalizou Castainho, comunidade de negros, a alguns quilômetros de Garanhuns, no agreste pernambuco (19), a terceira centrou-se sobre Cedro, povoado de negros situado na região do alto Araguaia, no Estado de Goiás (20).

OS RESULTADOS

Esquemática e provisoriamente, os resultados dos trabalhos concluídos podem ser assim apresentados:

a) As comunidades negras não podem ser colocadas na categoria de quilombo, a não ser que se dê novas dimensões a tal conceito. A de Goiás começou com a compra de grandes extensão de terras por Chico Muleque — escravo alforriado — que atraiu para lá pessoas de sua parentela. A de Pernambuco, embora esteja localizada em área de extensa formação quilombola, originou-se da doação de uma fazenda por um Padre a certo negro que havia criado. Foi esse negro, na apinião de seus atuais descendentes, que tomou uma mulher para si, construiu a casa original na colina e lá "ficou agerando... agerando... agerando!". A do Vale do Ribeira, em São Paulo, formou-se com resíduos da população escrava que, após a abolição, ocuparam as "terras da santa", isto é, da Igreja.

b) Na história dessas comunidades detetam-se momentos em que as populações entram em maior ou menor conexão com a sociedade envolven-

te, em resposta a compulsões advindas de fora, conjugadas às próprias configurações internas do grupo. Atualmente, as três comunidades foram alcançadas pelas frentes de expanção do sistema capitalista, levando-as a procurar novas formulas de articulações com a exterior, com profundo reflexo na vida do grupo, enquanto grupo rural, enquanto grupo negro.

c) A grande preocupação desses estudos foi, após analisar a configuração do grupo como expressão comunitária, detetar os eventuais níveis de especificidade do grupo enquanto grupo negro. Partiu-se do princípio, depois empiricamente comprovado, de que, além do óbvio nível da cor ou da raça, poder-se-ia apreender tal especificidade no plano da cultura (tomada como estilo de vida do grupo, que inclui desde os padrões de comportamento, elementos materiais, princípios organizatórios, ritualização da vida e visão do mundo) e no jogo da oposição negro-branco.

A especificidade ao nível da cultura

Do ponto de vista cultural, tal como foi definido, as comunidades até agora estudadas não se distinguem dos demais bairros rurais das regiões onde se encontram. Não se percebeu qualquer traço ou expressão cultural que pudesse ser tomada como específico do grupo em estudo, embora se possa admitir ou reconhecer a existência de marcas de tradição negra em múltiplas manifestações da vida rural brasileira. Em Castainho, o único traço cultural que é identificado, pelos menos historicamente com a população negra no Brasil, é a "sensala", nome que designa na comunidade a religião que, no sul, se dá o nome de Umbanda. A "sensala", introduzida há pouco nessa comunidade, disputa, com desvantagem em todos os planos, o espaço religioso ocupado, desde sempre, pelo já conhecido catolicismo popular não-romanizado.

Estas considerações permitem pelo menos duas observações, que se aproximam muito de questões a serem debatidas. A primeira, é de que talvez se possa admitir que esta anotada ausência de expressões culturais negras na vida de populações de cor se explique em parte pela falta de familiaridade de nossos pesquisadores com a África cultural, e, em parte, por inadequações de recursos analíticos. Estas inadequações lógicas, e até técnicas, vão desde uma insatisfatória conceituação de cultura negra no Brasil até as abordagens permitidas pela Antropologia Social, passando pela dificuldade teórica de se lidar com a variante rural da cultura brasileira enquanto impregnada de influências negras. Esta observação está a indicar que o mesmo clima cultural sincrético é criado, recriado e consumido por todo um segmento da população brasileira, independentemente da raça. Anita de Queiroz Monteiro, todavia, suspeita de que haja uma diferença sutil, que se manifesta no plano da intensidade ou rítmo em que são usados tais elementos culturais. Assim, para exemplificar, em duas comunidades rurais pernambucanas —

uma predominantemente branca e outra totalmente negra — encontram-se as mesmas manifestações culturais associadas ao lazer, como a música, o rítmo, o instrumental, o calendário etc. Só que, na comunidade negra, eles criam um ritual, há um rítmo de vida quase cotidiano onde esses elementos culturais são usados com mais intensidade e mais freqüência. Menos do que afirmação categórica, é uma sugestão ou hipótese que poderá ser eventualmente testada em outros estudos.

A segunda abservação está diretamente ligada à idéia de cultura negra. Se se aceitar como cultura negra tudo aquilo que é relacionado como tal (religiões "afros", gêneros musicais, associações especiais), conclui-se, por estes estudos, que a vida urbana é mais favorável à preservação desses elementos culturais, malgrado a sua denunciada estilização, folclorização, apropriação e manipulação pelas camadas brancas, em geral com a cumplicidade dos próprios negros. Contudo, antes de se enfrentar este problema, deve-se enfrentar um desafio de ordem conceitual, que consiste em se precisar o que se deve ou se pode entender por cultura negra ou de negros, hoje, no Brasil (21).

A especificidade ao nível da oposição negro-branco

É ao nível da oposição entre brancos e negros que se percebe mais concretamente a especificidade do grupo racialmente distinto. Atitudes preconceituosas, entraves discriminatórios, representações e noções estereotipadas "fabricam" uma imagem da comunidade diferente da realidade circundante, levando o grupo a se sentir diferente em relação ao demais e, como conseqüência, a ter comportamento divergente, diferenciado ou específico. Em síntese, essas comunidades constróem sua auto-imagem, a sua identidade de grupo, encurraladas, por assim dizer, por idéias, estigmas, representações, comportamentos e atitudes nascidas no mundo dos brancos, exatamente como ocorre em condições urbanas de vida, conforme relatam os estudos tradicionais.

É neste plano dialético, de duas raças que se opoem assimetricamente, que se pode aceitar a idéia de isolamento do grupo, pois as conexões dessas comunidades com as vizinhas, a delimitação de sua territorialidade se deram historicamente e se dão, nos dias de hoje, reguladas pelas barreiras da cor. Pressionadas ou contidas, quase sempre pressionadas e contidas por esses entraves raciais, essas comunidades se fecham sobre si mesmas, encaramujadas dentro de seus próprios limites físicos e sociais.

É, ainda, ao nível dessa oposição que se explicam muitas elaborações culturais dadas inicialmente como específicas do grupo enquanto grupo de cor. Por exemplo, o padrão de endogamia mantido pelo grupo através de família racialmente homogêneas, é produto das barreiras colocadas pelos brancos, que procuram evitar o aumento dos raros casamentos mis-

tos. Assim, a adoção de um modelo cultural — padrão endogâmico — é, em última instância, não herança de vida africana ou de passado cativo, mas determinado pelo preconceito e pela discriminação. Da mesma maneira se pode falar a respeito do aumento do número de famílias, sob chefia feminina. Embora o fenêmeno seja preconceituosamente visto ou julgado como específico do estilo de vida do negro, lá, naquelas paragens, surge como conseqüência direta de fatores econômicos, deflagrados com intensificação da emigração dos homens que saem das comunidades de origem à cata de novas e melhores condições de vida. Assim, a cidade os espera para jogá-los no mesmo círculo vicioso, desenhado pela peculiaridades estruturais e culturais da sociedade brasileira, enquanto sociedade pluri-racial.

CONCLUSÕES GERAIS

Considerando-se os fins imediatos a que se destina, toda esta produção científica é, antes de tudo, acadêmica e, portanto, ostenta todas as características — positivas e negativas — de produtos intelectuais desta natureza. Uma dessas características é de que tais estudos são desenvolvidos a partir e dentro de problemática científica e são expressos através de um discurso científico. Isto gera série de críticas, das quais serão destacadas três:

1) A primeira insiste em que a situação do negro é, em princípio, problematizada dentro de uma dimenção científica e não de espaços sociais. Como nem sempre há correspondência entre os dois níveis, o problema do negro, enquanto problema social, corre o risco de ser colocado em segundo plano, e, com isto, o negro passa a ser apenas um objeto de estudos.

Esta discussão conduz a considerações ligadas à posição teórico-metodológica dos trabalhos em resenha, que pode ser definida, como ficou expressa em outros trechos deste artigo, como resultado de dupla abordagem: antropológica e sociológica — conjugação lógica e mesmo técnica, que se mostra igualmente sensível às produções culturais do grupo e às suas condições existenciais. Isto é, abordagem que permite focalizar o negro enquanto expressão e produtor de cultura, porém enraizado nos quadros estruturais da sociedade brasileira. Esses trabalhos, embora pretendendo assumir posições críticas, são herdeiros e, de certa forma, continuadores de uma linha de pesquisa desenvolvida por sociólogos de São Paulo, que propunham ver o negro basicamente como problema social, a partir do diagnóstico científico de suas condições de vida. Isto significa que, para tais cientistas, os temas são sociologicamente relevantes porque, antes de tudo, são socialmente relevantes. Nesse sentido, são trabalhos de denúncia. Isto é o que deu uma das marcas revolucionárias a estudos de Flo-

restan Fernandes, Roger Bastide, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni (22). E é esta marca que os atuais estudos sócio-antropológicos procuram preservar ou cultivar, mesmo enveredando por outras trilhas teóricas e metodológicas.

2) A segunda série de críticas destaca que a situação do negro, mesmo sendo socialmente problematizada, continua sendo problemátizada de fora para dentro. A seleção dos temas considerados problemas, o diagnóstico dos males que afetam o mundo dos negros e as soluções apontadas ou sugeridas — tudo é feito a partir de parâmetros ideológico-políticos tendo como referencial o mundo dos brancos ou um sistema sócio-político ideal ou idealizado.

É preciso ter em mente que esta distorção, se é que existe, não atinge apenas a realidade dos negros, mas se estende a outros segmentos da sociedade brasileira, objetos de reflexão das ciências humano-sociais: assim, a vida do índio é problematizada pelo civilizado; a do homem rural, pelo citadino; a do migrante, pelo nacional; a do operário, pelo intelectual. Na medida em que este fenômeno é, pelo menos no momento, componente da própria reflexão científica perante o seu objeto de análise, talvez sobre margem para que a Antropologia, através da abordagem êmica — isto é, de dentro para fora — possa assumir um caráter relativamente corretivo. A postura êmica, em oposição à ética (típica da Sociologia), instrumentaliza-se através da técnica da observação participante, cuja pedra de toque é a empatia, ou seja, a capacidade da ser humano, através do cultivo técnico de sua sensibilidde, colocar-se no lugar do outro para melhor entendê-lo, ou para melhor entender as suas razões de vida e até de morte. Mas até que ponto um estudioso branco, mesmo treinado para tal, consegue se colocar no lugar do outro, quando o outro é um negro? Esta interrogação traz consigo a certeza de que será altamente frutífera para a compreensão mais justa do problema do negro no Brasil a ascensão do intelectual preto à cena da pesquisa e da reflexão científicas.

3) Finalmente, uma terceira ordem de críticas é endereçada ao discurso científico que, por ser esotérico porque é acadêmico, enfraquece, quando não anula por completo, o eventual caráter de denúncia dos trabalhos. Estes são divulgados, sob várias formas, dentro de espaços restritos, para platéias limitadas e são consumidos por pequenas parcelas da população, mesmo letradas, onde a presença do negro é inexpressiva ou mesmo nula. Estabelece-se, então, a contradição: pretende-se denunciar um magno problema nacional para auditório limitadíssimo atrávés de linguagem fechadíssima. Aliás, é preciso que se diga que de modo geral, os intelectuais brasileiros ficam muito preocupados com o seu prestígio quando percebem que estão sendo entendidos por público fora do Olimpo. Contraditoriamente, ao mesmo tempo que querem transmitir idéias salvadoras

para os deserdados da terra, temem a vulgarização de suas idéias (o professor conseguiu, nas universidades, passar esta contradição para os seus alunos. Quando o mestre é muito claro ao expor suas idéias, tornando-as intelegíveis ao aluno, este logo coloca sob suspeito a capacidade do professor).

Esta série de considerações coloca, desde logo, o problema de se procurar uma linguagem que, sem comprometer o rigor científico, seja clara e compreensível a não-iniciados. Esta busca não se coloca como questão de estética, mas como questão de ética, isto é, de coerência com o caráter de denúncia desses estudos e de compromisso moral com os grupos ou indivíduos que eventualmente venham a ser por eles beneficiados. Isto significa que a visão corretiva de estudos sobre o negro deve começar pela crítica do próprio discurso científico.

NOTAS

(1) — BORGES PEREIRA, João Baptista — *Cor, Profissão e Mobilidade: O Negro e o Rádio de São Paulo.* São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1967.

(2) — COUCEIRO, Solange Martins — *O Negro na Televisão de São Paulo: um estudo de relações raciais,* USP, 1972. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira).

(3) — WEMBI, Timochenco — "Plano de pesquisa antroposociológica — O ator negro no Teatro do Branco". In: *Revista da Faculdade Tereza Martin.* São Paulo, ano II, Nº 2, outubro de 1975, pp. 40/42.

(4) — QUEIROZ JR., Teófilo de — *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira.* São Paulo, ÁTICA, 1975.

(5) — PINTO, Regina Pahim — *O Livro didático e a democratização do escola,* USP. 1981. (tese de mestrado orientada pela Prof. Aparecida Joly Gouveia).

(6) — FERRARA, Miriam N. — *A imprensa Negra Paulista* (1915-1963), USP, 1981. (Dissertação de mestrado orientada pelo Prof. Fernando A.A. Mourão).

(7) — RIBEIRO, Ana Maria R. — *Samba negro, espoliação branca,* USP, 1981. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. Teófilo de Queiroz Jr.).

(8) — BRITO, Ieda M. — *Samba na cidade de São Paulo* (1900/1930): Con*tribuição ao estudo da resistência e da repressão cultural,* USP, 1981. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. Gabriel Cohn.).

(9) — LEPINE, Claude — *Contribuição ao estudo do sistema da classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kétu de Salvador,* USP, 1979. (Tese de doutorado orientada pelo Prof. Ruy Coelho.).

(10) — GIROTO, Ismael — *O candomblé do Rei: Estudo etnográfico de um candomblé Kétu-Bamgbosé, na cidade de São Paulo,* USP, 1980. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira.).

(11) — TRINDADE, Liana S. — *Exu: Símbolo e Função,* USP, 1980. (Tese de doutoramento orientada pelo Prof. Ruy Coelho).

(12) — BARBOSA, Irene M. F. — *Socialização e Relações Raciais: um estudo de família negras em Campinas,* USP, 1978. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira.).

(13) — BORGES PEREIRA, J.B. — *Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo.* Comunicação apresentada no V Encontro Nacional de Pós-Graduação, Nova Friburgo, 21 a 23/10/81.

(14) — AMORIM, Nádia F. Maria de — *Os mormons em Alagôas*: *Relações Raciais,* USP, 1981. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. Oracy Nogueira.).

(15) — Para a relação de títulos sobre o negro brasileiro e sua produção cultural, consultar: COUCEIRO, Solange Martins — *Bibliografia sobre o negro brasileiro.* São Paulo. Centro de Estudos africanos e CODAC, USP, 1974; ALVES, H. L. — *Bibliografia afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Cátedra/MEC, 1979; POTER, D. B. — Afro-braziliana a working bibliography. Boston, G. K. Hall, 1978; CONRAD, R. — Brasilian Slavery; an annonotated researeh Bibliography. Boston, G. K. Hall, 1977; COLONELLI, Cristina A. — Bibliografia do folclore brasileiro. São Paulo, CECH —SCCI, 1979.

(16) — Cf. WAGLEY — "Race relations in a rural community of the Amazon; HARRIS, M. — "Race relations in Minas Velhas, a community in the moutain region of Central Brazil" e "Race relations in a rural community of the Bahia Recôncavo"; ZIMMERMAN, B. — Race Relations in the Arid Sertão". *In*: *Race and class in rural Brazil.* Paris, UNESCO, 1952.

(17) — NOGUEIRA, Oracy — "Relações Raciais no Município de Itapetininga". *In*: *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo.* São Paulo, Anhembi, 1955, p. 362-553.

(18) — QUEIROZ, Renato da S. — *Os Caipiras Negros do Vale do Ribeira*: um estudo de Antropologia Econômica, USP, 1980. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira.).

(19) — MONTEIRO, Anita M. de Q. — *Castainho*: *etnografia de um bairro* rural de negros em Pernambuco, USP, 1980. (Tese de mestrado orientada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira.).

(20) — BAIOCCHI, Mari de N. — *Os negros de Cedro*: *estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás,* USP, 1981. (Tese de doutorado orientada pelo Prof. João Baptista Borges Pereira.).

(21) — No *Simpósio Etnia e Racismo,* promovido pela UnB/EAFORD, realizado em Brasília, de 26 a 27/02/81, sob a Presidência de Roberto Cardoso de Oliveira, tive a oportunidade de debater esta questão em comunicação: *A folclorização da cultura negra no Brasil.*

(22) — V. relação e crítica desses trabalhos em João Baptista Borges Pereira — "Estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro no Brasil". *In*: *Contribuição à Antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo, Coleção Museu Paulista, Série Ensáios, vol. 4, 1981. (Organizadoras: Theka Hartmann e Vera Penteado Coelho).

NEGRITUDE E AMÉRICA LATINA

João Carneiro

(Coordenador de Pesquisa da SBI/RJ)

A palavra *negritude* é hoje de uso corrente no mundo cultural, mas se a quisermos utilizar aqui, teremos que apontar claramente o conceito que dela deduzimos.

Como especificidade política, recorde-se que a *negritude,* enquanto movimento, nasce na década de trinta. Propõe-se, então, unicamente, revalorizar o homem negro. Tanto expressamente quanto ideologicamente, o seu referencial mais estreito é o movimento comunista seu contemporâneo.

Esta *negritude* há-de exprimir-se, programaticamente, na publicação: *Légitime Défense,* revista de que apenas um número sairá. Estamos em junho de 1932, em Paris. Seus criadores, mentores e redatores, são três estudantes latino-americanos da colônia francesa da Martinica: Jules Monnerot, Etienne Léro e René Menil. Para eles, claramente, o conflito racial é superado pela luta de classes.

> *Nous nous dressons ici contre tous ceux qui ne sont pas suffoqués par ce monde capitaliste, chretien, bourgeois dont à notre corps défendant nous faisons partie.*

Monnerot, Léro e Menil são, pública e declaradamente, solidários com a *III Internacional* e, ao mesmo tempo, com o surrealismo, que só será estranho se não lembrarmos que, ao tempo, o movimento surrealista e os valores culturais estabelecidos pelos partidos comunistas se interligavam profundamente, ao menos nas suas mais evidentes aparências; só depois viria o incomensurável conflito entre a liberdade surrealista e as pudicas limitações estalinistas e pequeno-burguesas do chamado *realismo socialista.*

De fato, a poesia publicada no *Légitime Défense,* rigorosamente fiel ao laboratório surrealista, ainda nada tem de *negro* ou de *africano,* como muitos insistem, erradamente, em dizer. Seduzidos pelo forte apoio do dispositivo cultural do comunismo francês, aqueles três jovens escritores da Martinica partem da dinâmica própria do PCF para bem mais tarde ganharem a sua dinâmica específica.

A verdade é que, apesar de as teorias negritudinistas deixarem a partir de então de ostentar o materialismo dialético, os seus mestres e proclamadores não mais deixarão de utilizar-se do mecanismo da luta de classes, para exporem suas teses: muito mais quando se dirigem à intelectualidade européia, do que quando falam aos povos negros, notadamente africanos.

A movimentação essencialmente política iniciada em 32 com *Légitime Défense* vai prosseguir e quase ressuscitar, dois anos depois, novamente na capital francesa: agora como movimento essencialmente cultural e literário, cujo órgão será a revista *L'Etudiant Noir*. Fundando-a, dirigindo-a e redigindo-a, três estudantes negros, desde logo marcadamente universalistas: Léopold Sédar Senghor, Léon Damas e Aimé Césaire.

A causa primária do universalismo internacionalista destes jovens escritores, sua recusa ao regionalismo provinciano e limitativo, virá talvez, quase certamente, do fato de eles chegarem a Paris vindos de três espaços geográficos diversos e distintos. O africano Senghor chega do Senegal; o latino-americano Damas vem da Guiana; o latino-americano Césaire partira da Martinica.

Em seus respectivos países, então colônias francesas, estes jovens intelectuais integravam a elite social e cultural. Por isso mesmo, podiam chegar à França para aumentar e completar o fundamental da sua já muito boa formação teórica.

Desembarcados naquela que era então a capital política-espiritual do mundo, Paris, a *cidade luz,* passaram a viver uma situação extraordinária, invulgar: uma situação duplamente ambígua. É que, ao mesmo tempo integrando uma minoria racial negra, dentro da grande massa dos estudantes europeus brancos, eles se sabiam e se sentiam parte integrante da elite do povo do seu país, povos com os quais se identificavam, ao serviço dos quais diziam desejar colocar suas capacidades, aquilo a que poderíamos chamar de o seu *talento*. Porque, para Senghor, Damas e Césaire, receber e solidificar uma educação européia era, sobretudo, a conquista de mais um meio para passar à etapa seguinte: a revalorização da tradição negra, ou, como depois e erradamente se vulgarizou, a revalorização da tradição africana.

A maioria dos estudiosos, como Nordmann-Seiler, considera que o chamado *estilo de Harlem,* nos Estados Unidos, foi o mais significativo precursor desta revalorização negritudinista, isto é, dos valores negros.

Realmente, depois da I Guerra Mundial, desabrochara nos USA, de uma forma que podemos considerar estèticamente revolucionária, toda uma poesia lírica negra, ostensivamente primitiva, de um primitivismo consciente e optado, enquadrada no grande movimento étnico-cultural a que se cha-

mou, com extrema felicidade, *Renascença Negra,* e cujo expoente maior terá sido o poeta Langston Hughes.

Por que este nome de *Renascença Negra?* Pelas inúmeras semelhanças formais e conteudísticas com o Renascimento. Mas, talvez mais ainda com o Romantismo, naquilo que ele tinha de descoberta e utilização do elemento popular, naquilo que ele era de transmissão de gíria através de uma literatura simultâneamente folclorista e estilisticamente elevada.

No Haiti, esta revolução cultural dá à luz o *Indigenismo,* que irá até o ponto limite do restabelecimento dos cultos Vudu. Em Cuba, surge a riquíssima poesia no *Negrismo,* viva até hoje em vozes como a de Nicolas Guillén, tentando sintetizar a estrutura poética espanhola com a rítmica afro-caribana.

Todas estas coordenadas étnico-culturais vão convergir para a e se encontrar na *Negritude,* movimento que terá em Senghor o seu mais exemplar teóricq. Ele definirá assim o movimento: *La Négritude, c'est l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les oeuvres des Noirs.*

Mais tarde, retrospectivando os primeiros anos de codificação da *Negritude,* Senghor escreveria: *Ce n'est pas nous qui avons inventé les expressions art nègre, musique nègre, danse nègre. Pas nous, la loi de participation. Ce sont les Blancs européens. Pour nous, notre souci, depuis les années 1932-1934, notre unique souci a été de l'assumer. cette Négritude, en la vivant, et, l'ayant vécue, d'en approfondir le sens. Pour la présenter, au monde, comme une pierre d'angle dans l'édification de la Civilization de l'Universel, qui sera l'oeuvre commune de toutes les races, de toutes les civilizations différentes — ou ne sera pas.*

Tal como acontecera com a civilização européia no Renascimento, também a nova *Civilização do Universal* se caracterizaria pelo princípio da evolução, da troca, da mudança. Por isso, em *Liberté I,* Senghor escreve: *C'est en cela que cette Négritude ouverte est un humanisme. Elle s'est enrichie singulièrement des apports de la civilization européenne, et elle l'a enrichie.*

Mas esta palavra, *Negritude,* foi criada por um não-africano mais especificamente por um latino-americano negro da Martinica, Aimé Césaire, em seu belíssimo poema *Cahier d'un retour au pays natal,* editado em 1939:

> *Ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la clameur du jour*
>
> *Ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'oeil mort de la /terre*

ma négritude n'est ni une tour ni cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle troue l'accablement opaque de sa droite patience.

Foi grande o número de neologismos inventados por Césaire. Talvez essa tenha sido uma das razões que o levaram a ser julgado pelos críticos parisienses como um surrealista. O próprio André Breton, quando fascinado pela descoberta do *Cahier*, escreveu o prefácio à edição de 1947, enquadrou Césaire nas hostes do Surrealismo.

Embora o patrimônio que alimentou o nascimento da *Negritude* literária englobasse técnicas e métodos surrealistas, a verdade é que Césaire parece nunca ter escrito nada a que possamos verdadeiramente chamar de surrealismo. Césaire apenas utilizou de um vocabulário de raiz africana, notadamente de nomes referentes à flora e à fauna.

Césaire considera o poeta como um profeta, alguém que descreve não apenas o presente, mas também e sobretudo o futuro. E o faz de forma imperativa, o que levou Janheinz Jahn a falar de um novo estilo, o *imperativismo*. Diz ele: *O papel desta poesia não é o de descrever o que é, mas o de criar as visões daquilo que deve ser. O seu estilo é portanto o imperativismo, a sua forma principal, o imperativo.*

Vejamos uma passagem do *Cahier* onde, segundo Jahn, é claro o emprego do estilo imperativo:

vienne le colibri
vienne l'épervier
vienne le bris de l'horizon
vienne le cynocéphale
vienne le lotus porteur du monde
vienne de dauphins une insurrection perlière
brisant la coquille de la mer
vienne un plongeon d'iles
vienne la disparition des jours de chair
morte dans la chaux vive des rapaces
vienne les ovaires de l'eau où le futur
agite ses petites têtes
viennent les loups qui pâturent dans les orifices sauvages
du corps à l'heure où à l'auberge écliptique se rencontrent ma lune

et ton soleil

il y a tes yeux qui sont sous la pierre grise du jour un conglomérat frémissant de coccinelles.

A poesia de Césaire, profundamente lírica, vai ecoar por toda a América Latina, Europa e África, como expressão da *Negritude,* isto é, segundo Senghor, como expressão do *regresso às origens.* E, seguindo a tradição oral negra, é na poesia que a *Negritude* vai encontrar seu veículo mais excelente. tanto quando nos fala das lendas, das fábulas e dos provérbios, como quando nos transporta ao épico, ao lírico ou ao enigmático. E porque a poesia negra é tradicionalmente servida e enriquecida por um acompanhamento musical, também a *Negritude* vai usar a cadência rítmica, podendo ser cantada e mesmo dançada. Não será, portanto, por simples acaso, que Senghor dirá, em *Liberté I*: *Je persiste à penser que le poème n'est accompli que s'il se fait chant, parole e musique en même temps.*

Nesta vertente assenta a oposição essencial entre a poesia negritudinista e a poesia branca contemporânea: enquanto o poema branco é, fundamentalmente, palavra, o poema negritudinista é, ao mesmo tempo, palavra e música. Como afirma Nordmann-Seiler, *as expressões culturais negras são interdependentes: pela música, a poesia liga-se à dança, assim como, pela importância da interpretação, à arte dramática.*

A *Negritude* vai se expressar, sobretudo, através do poesia lírica, que é o gênero mais característico da literatura negra tradicional, segundo o preconizado por Senghor, Damas e Césaire, os precursores da poesia de *regresso às origens*.

Se foi Césaire quem inventou uma nova terminologia, um novo código que exigia uma iniciação à civilização negra e suas tradições mais importantes, foi Senghor quem primeiro moldou uma língua estrangeira — a francesa — ao rítmo negro, à rítmica da repetição dos sons e das sílabas, ritmo do tantã, copiado através da aliteração. Senghor cultiva, na poesia, a polirritmia que caracteriza a dança negra tradicional, com vários ritmos diversos integrando uma mesma composição. E surpreendentemente e'e consegue isso enquanto seu francês pode ser considerado clássico.

Mas, quem abriu o caminho foi Léon Damas, introduzindo o ritmo africano e a repetição na poesia de Língua francesa, apesar de não ter conseguido chegar a impor a essa língua os moldes negros tradicionais. Especialmente no famoso poema *Pigments,* o negro latino-americano Damas define-se como anti-racista e contrário ao assimilacionismo, posições que marcarão toda a literatura da *Negritude*. Neste anti-racismo se combaterá, ao mesmo tempo e com violência igual, tanto o racismo de brancos contra negros, quanto o de negros contra brancos. Legitimados pela influência recebida do movimento negro norte-americano, os primeiros teóricos negritudinistas vão se opor decididamente ao racismo anti-branco que, na década de trinta, sob o disfarce do *slogan black is beautiful* ganhava corpo nos Estados Unidos.

O apogeu da *Negritude* teria acontecido em 1948, com a publicação, por Senghor, da pioneira *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française,* cuja maioria dos antologiados, surpreendentemente, eram negros não-africanos, latinos-americanos. Esta antologia foi prefaciada por Jean-Paul Sartre, que elaborou um verdadeiro ensaio, o *Orphée Noir,* um dos textos clássicos para a compreensão da *Negritude.* Sartre foi ao extremo de afirmar que aquela poesia era, ao tempo, *a única grande poesia revolucionária.*

Um ano antes, também em Paris, nascia a revista *Présence Africaine,* fundada pelo senegalés Alioune Diop, com a proposta de *contribuir para a unidade cultural do mundo negro,* transformando-se no principal e mais respeitado porta-voz da *Negritude* e de toda a inovada e emergente civilização negra.

A *Présence Africaine* trazia o subtítulo de *Revista Cultural do Mundo Negro,* numa alusão clara, sucessória, a uma outra revista, editada em Paris de 1931 a 1932, chamada *Revue du Monde Noir,* dirigida pela escritora Paullete Nardal, da Martinica, cuja palavra de ordem era: *Para a Paz, o Trabalho e a Justiça; pela Liberdade, Igualdade e Fraternidade.* Para alguns, aí começou nascendo a *Negritude.*

Sem a obra de dois outros negros latino-americanos, Jean-Price Mars e René Maran, talvez a *Negritude* não tivesse sido possível.

Haitiano, Price-Mars editou em Paris, em 1928, *Ansi parla l'oncle,* um estudo etnográfico de reabilitação dos valores culturais negros.

René Maran, da Martinica, burocrata da administração colonial francesa, como Césaire, foi o provável precursor mais direto da *Negritude* quando, em 1921, em Paris, publicou o surpreendente romance *Batouala, Prémio Goncourt,* onde o discurso, de extremada violência, visava a dissecação do colonialismo francês, vigorosamente atacado no texto. Senghor diz que foi este o *primeiro livro onde, em estilo negro, se define a alma negra.*

Ao nascer, em Paris, a *Negritude* se propõe combater a tribalização e o sistema clânico que vigoravam entre os estudantes negros, procurando uma indispensável união que levasse a uma afirmação correta e ampla dos valores culturais negros. A *Negritude* veio traduzir o inconformismo do homem negro vítima da sujeição colonial e de toda uma discriminação intensa, motivada pelo preconceito de inferioridade da raça negra, subjugada pelo branco, auto-proclamado civilizado e superior.

Portanto, a *Negritude* nasce como afirmação de uma presença, de uma cultura e de uma civilização, cujas virtualidades e potencialidades o homem branco desconhecia ou fingia desconhecer. Começava assim, através da *Negritude,* a conscientização do negro face às injustiças e humilhações que o vitimavam; o negro passa a apelar para a comunhão de senti-

mentos, para a conquista de um espaço de congregação de todos os negros oprimidos, em redor de um mesmo ideal de combate à opressão.

Em 1947, no *Orphée Noir,* Sartre lera dialeticamente o fenômeno negritudinista, afirmando que a *Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último ...*

Porém, a *Negritude* ainda vive, embora em moldes e com objetivos essencialmente diversos dos moldes e objetivos iniciais. Da agressividade dos anos trinta e quarenta passou-se à moderação conciliadora de Senghor, que desde então, com exclusividade, assumiu politicamente a liderança do movimento político-cultural.

Ela sobrevive, apesar da oposição de vozes tão significativas como as do grupo *Orfeu Negro,* da universidade nigeriana de Ibadan, com um Wole Soynka proclamando que o *tigre não necessita de proclamar a sua tigritude, porque é uma evidência,* ou com um Stanislas Adotevi concluindo que a *Negritude traduz a maneira negra de ser branco.*

Para o angolano Mário Pinto de Andrade, atual ministro da Cultura da Guiné-Bissau, *quem pela primeira vez exprimiu a Negritude em língua portuguesa, foi Francisco José Tenreiro, no seu livro Ilha de Nome Santo, datado de* 1942.

Tenreiro, nascido na então colônia portuguesa de São Tomé e Principe, afirma em 1953 que *porque a Negritude põe de lado facções políticas e patriotismos estreitos, e repousa numa consciência em vias de renascimento, o negro, neste diálogo, é estruturalmente claro e direto nas suas falas, amargo e duro por vezes — a dureza necessária para que os ouvidos de todos a possam aperceber plena.*

Anos mais tarde, ele insistiria em dizer que *a Negritude é um movimento essencialmente cultural* (...), produto daqueles *intelectuais que sentem a necessidade de um movimento que leve à compreensão e à revalorização do homem e da cultura negra.* Para Tenreiro, *a Negritude é a procura de um diálogo franco, humanista e fraterno* entre os negros e os não-negros.

Teóricamente, *Negritude* é um humanismo anti-racista, um contra-racismo; mesmo atacando, combatendo, lutando de armas na mão, nunca é racista. Como escreve Senghor, *a Negritude é um fato: uma cultura. É o conjunto dos valores (econômicos, políticos, intelectuais, morais, artíscos, sociais) não só dos povos da África Negra, mas ainda das minorias negras da América, mesmo da Ásia e da Oceania. É o conjunto dos valores de civilização do mundo negro.*

Articulada, segundo Albert Franklin, no racismo anti-racista, no sentimento do coletivismo, no ritmo, na concepção sexual, na comunicação

com a natureza e no culto dos antepassados, a *Negritude* poderia, segundo Sartre, definir-se como *uma certa atitude afetiva em relação ao mundo*.

Diz Senghor, a respeito, que *para Césaire, o branco simboliza o capital, tal como o negro simboliza o trabalho. Através dos homens de pele negra da sua raça, é a luta do proletariado mundial que ele canta.* Césaire responde: *Senghor e eu inventamos e demos conteúdo ao conceito e ao movimento da Negritude. Mas Senghor e eu não estamos mais de acordo sobre a sua noção e a sua prática. Ele parece ter feito dela uma metafísica.* Porém, ambos pretendem perseguir um mesmo objetivo: chegar a uma conjugação direta de todos os humanismos, para atingir um só e único humanismo.

Roger Bastide considera que a *Negritude* também chegou ao Brasil: das mútuas influências entre modernistas e regionalistas resultou uma expressão nacional, que incorporou valores negros, índios e brancos, o *mulatismo,* uma identidade mestiça, uma originalidade cultural, uma variante brasileira da *Negritude,* florescendo na década de trinta.

Já o *brasilianista* David Brookshaw, irlandês, afirma que *quando as primeiras vozes negras brasileiras se fizeram ouvir através da imprensa, principalmente depois de 1924(...) tinham como objetivo suscitar uma consciência de classe, a fim de despertar a disposição da massa da população afro-brasileira como um todo e ensinar as técnicas de competição empregadas pelos imigrantes brancos.* E aponta o poeta Lino Guedes como exemplo típico dessa atuação.

Ele acrescenta, ainda, que a *questão da raça reapareceu como tema literário nos anos 50 e 60, entre uma jovem geração de escritores negros paulistas. (...) Esses escritores representavam os sentimentos da classe média negra letrada, na procura de uma identidade num mundo social etnicamente branco, que os discriminava. Assim, na poesia, de Eduardo de Oliveira e Oswaldo Camargo, veem-se os primeiros tímidos sinais de uma consciência de negritude.*

Também o pernambucano Solano Trindade e o carioca Nei Lopes teriam guardado, segundo Brookshaw, uma espontaneidade e um ritmo que tem algo a ver com a *Negritude.* O cientista irlandês não poupa severas críticas aos poetas Guedes, Trindade, Oliveira e Camargo, que considera os únicos potencialmente enquadráveis na *Negritude*.

Para Brookshaw, Guedes expressa o *patriotismo racial;* Oliveira e Camargo são *tardiamente negritudinistas* e, mais do que rebeldes, apenas *desejam partilhar dos privilégios da pequena-burguesia branca;* Solano e Nei seriam *meros sucessores negros dos modernistas brancos*.

Finalmente, será que, como escreve Adotevi, hoje, a *Negritude não é mais que uma propaganda e um remédio? Um ópio? Uma fórmula bi-*

zarra de divisão racial (. . .) que possibilita regimes neocolonialistas? Uma droga contra-revolucionária?

Ou, será a *Negritude* uma das formas possíveis de, ao mesmo tempo, respeitar os direitos humanos e impedir o neocolonialismo expansionista das super-potências? Poderá a *Negritude* servir de exemplo de não alinhamento para os homens do Terceiro Mundo?

Em setembro de 1964, no Rio de Janeiro, Candido Mendes afirmava: *Há pois uma nova dimensão do humanismo que rompe hoje no Terceiro Mundo e nele, especialmente, na orla afro-asiática. Repousa na mediação oferecida à vontade de alguns líderes, de transformá-la numa vontade comunitária. (. . .) Avivado pela manutenção do teor da liberdade das idéias, de seu caminho dialético, a contribuição de Senghor marca uma atitude e uma postura de espírito, dominados por duas premissas fundamentais. A primeira delas está na lucidez com que a definição do socialismo como modelo para a experiência de desenvolvimento africano pôde ser sempre confrontada com a multiplicidade de impasses e êxitos da história — e face a ela explicada, corrigida,e, especialmente, decantada. De saída, logrou o pensamento de Senghor (. . .) desligar a concepção do socialismo das próprias premissas filosóficas em que o condicionamento histórico do marxismo recambiava-o e tornava-o cativo de uma peculiar circunstância da evolução da sociedade européia. (. . .) Na outra vertente das idéias, na força que anima o seu pensamento, Senghor se fez campeão do conceito de uma Civilização do Universal. (. . .) Na defesa do enraizamento cultural da civilização negra, defendeu um contínuo galgar de fronteiras por uma simbiose que, inclusive, procura agora uma integração supracontinental.*

O próprio Senghor diria, então, que é *verdade que nós não esperamos pelos revolucionários Marx, Lenine ou Mao, para pensarem a nossa situação e trabalharem para nós na construção de um modelo — cultural e político, econômico e social — ao mesmo tempo de acordo com os valores da Negritude e com os valores da modernidade. Nós não recusamos as civilizações nem da Europa, nem da América, nem da Ásia; nós não repudiamos sequer abordar as ideologias (capitalismo liberal ou socialismo democrático, marxismo-leninismo de tipo russo ou de tipo chinês) de que se servem os imperialismos em luta pela dominação do mundo, particularmente da África, e onde nós, militantes da Negritude, temos muito a aprender e a apreender. Mas, como o management americano após o velho capitalismo europeu, como Lenine após Marx, nós devemos, após Mao e Nehru, pensar e agir por nós mesmos e para nós mesmos.*

BIBLIOGRAFIA

ADOTEVI, Stanislas — *Négritude et négrologues*. Paris, UGE, 1972

BROOKSHAW, David — "Quatro poetas negros brasileiros". In: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 2, ano 1, Rio de Janeiro maio-agosto/78.

CARRILHO, Maria — *Sociologia da Negritude*. Lisboa, Ed. 70, 1975

CÉSAIRE, Aimé — *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris, Gallimard, 1956

CÉSAIRE, Aimé — *Toussaint Louverture*. Paris, Club Français du Livre, 1962

CÉSAIRE, Aimé — *Les Armes miraculeuses*. Paris, Gallimard, 1946

CÉSAIRE,Aimé — *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1978

COLE, Desmond — "The history of African linguistics to 1945". In: *Current Trends in Linguistics*. nº 7, Mouton, Paris, 1971

DEPESTRE, René — *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris, Éditions Robert Laffond, 1980

DU BOIS, William — *Âmes noires*. Paris, Ed. Présence Africaine, 1959

FANON, Frantz — *Les damnés de la terre*. Paris, Maspero, 1970

FANON, Frantz — *Pele negra, máscaras brancas*. Porto, Ed A. Ferreira, s/d

JANHEINZ, Jahn — *Manuel de littérature néo-africaine*. Paris, Ed. Resma, 1969

JANHEINZ, Jahn — *Muntu*: *Las culturas de la negritud*. *México*, FCE, 1963

KESTELOOT, Lylian — *Aimé Césaire*. Paris, Seghers, 1962

LÉVY-BRUHL, Lucien — *Carnets*. Paris, PUF, 1949

MARGARIDO, Alfredo — *Negritude e humanismo*. Lisboa, CEI, 1964

MONDEJAR, Publio L. — *Poesia de la negritud*. Madrid, Ed. Fundamentos, 1972

MONTENEGRO, José — *A negritude*: *dos mitos à realidade*. Braga, Ed. Pax, 1967

NDENGUE, J.M. Abanda — *De la négritude au négrisme*. Yaoundé, Ed. CLE, 1970

NEVES, Fernando — *Negritude, indenpendência, revolução*. Paris, Ed. ETC, 1975

NORDMANN-SEILER, Almut — *La littérature néo-africaine*. Paris, PUF, 1976

PRICE-MARS, Jean- *Silhouettes de nègres et de négrophiles*. Paris, Présence Africaine, 1960

SANTOS, Eduardo dos — *A negritude e a luta pelas independências* na África Portuguesa Lisboa, Ed. Ninerva, 1975

SARTRE, Jean-Paul — "Orphée noir". In: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris, PUF, 1972

SENGHOR, Lepold — "Prefácio":*Les nouveaux contes d'Amadou Koumba,* de Birago Diop, Paris, Ed. Présence Africaine, 1958

SENGHOR, Lépold — "L'âme africaine et la poesie". In *Annales du Centre Universitaire* Mediterranéen, Tome III, 1951

SENGHOR, Lépold — *De la négritude*. Paris, Diogène, 37, 1962

SENGHOR, Lépold — *Liberté* 3: *négritude et civilization de* l'*universel*. Paris, Ed. du Seuil, 1977

WRIGHT, Richard — *Black Power*. London, Dennis Dobson, 1954

O JAPONÊS NA LITERATURA DE CORDEL

Joseph M. Luyten

(Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo)

INTRODUÇÃO

Hoje em dia, a Literatura Popular em Verso também conhecida como Literatura de Cordel, está presente em todas as partes do país e nas mais diversas camadas sociais. Embora ela não se desvincule de suas bases de comunicação popular, está sendo usada para veicular uma série de mensagens, geralmente aquelas que encerram conteúdos de cunho nacionalista (1).

Esse fato não é de se estranhar, pois, sabemos muito bem, várias nações conseguiram reerguer-se em torno de valores tradicionalistas de teor folclórico (2). Assim por exemplo, os últimos anos do império colonial português e toda a acensão do movimento nazista na Alemanha, se iniciou em torno dos valores da mais antiga tradição germânica. Não foi em vão que Richard Wagner foi escolhido como o seu intérprete ideal. Também no Japão, a própria modernização, a partir da Era Meji, se deu justamente levando-se em consideração valores tradicionais que tinham sido relegados a segundo plano no caótico período Tokugawa (3).

No Brasil, estamos vendo toda uma minoria racial (na realidade, maioria) se reunir em torno de um dos maiores heróis populares do país, o Zumbi, e que hoje está sendo reabilitado.

É somente no folclore que nós podemos encontrar raízes e possibilidades de identidade cultural de indivíduos pertencentes a um mesmo grupo social. No caso brasileiro, vamos verificar um dos maiores fenômenos em todo o mundo no que se refere a modalidade de comunicação popular.

Uma das razões disso é o fato de encontrarmos, até os nossos dias, uma grande massa populacional marginalizada em todos os sentidos dos benefícios da civilização. Essas pessoas têm uma longa tradição de desconhecimento, desprezo e espoliação da parte das elites.

É lógico que essas camadas subdesenvolvidas, analfabetas ou quase, desnutridas e com altos índices de doenças éndêmicas têm, como todo o ser

humano, necessidade de se comunicar. Por várias razões históricas, elas se utilizam, entre outros, de sistemas de transmissão de informações que eram muito comuns na Idade Média européia (4). Em outras palavras, temos, até hoje, centenas de cantadores e poetas que, exatamente como os menestréis e jograis, informam as populações marginalizadas, rurais e periféricas, de tudo o que lhes possa interessar. São poesias cantadas que obedecem a certas regras de métrica e melodia. Em alguns casos, alguém registra essas cantorias ou escreve diretamente o que tem a dizer e, assim, temos os folhetos de cordel, assim chamados porque em Portugal costumavam aparecer nas feiras, pendurados em barbantes.

É impossível avaliarmos a produção oral da poesia popular. Existem aproximadamente, dois mil poetas populares vivos no Brasil, cantando regularmente, muitas vezes, noites a dentro. Acreditamos que talvez um porcento em relação a essa produção oral apareça em forma escrita. Mesmo assim, essa parte impressa impressiona pela quantidade, se levarmos em conta a edição de jornais e livros no Brasil. (Por exemplo, toda a produção jornalística do Brasil ultrapassa, ligeiramente, o número de um milhão, ao passo que no Japão, um só jornal, o *Asashi Shinbun,* edita quase quinze milhões de exemplares por dia. Quanto a livros, um escritor brasileiro pode considerar-se bem sucedido quando sua obra ultrapassa os 20.000 volumes vendidos. E, obviamente, isso nunca acontece com trabalhos poéticos eruditos).

A poesia popular, que começou a ser editada a partir de 1980, segundo os cálculos mais pessimistas, ultrapassa os 30.000 títulos. Além disso, algumas edições têm tiragem impressionante. Na época da morte de Getúlio Vargas, foram vendidos mais de um milhão de exemplares a respeito, de diversos autores. Um dos mais antigos poetas de cordel, Leandro Gomes de Barros, tem várias obras, entre as quais *O Cachorro dos Mortos,* que continuam sendo editadas e já venderam mais de um milhão de exemplares. O maior poeta vivo da Bahia, Rodolfo Coelho Calvalcante, já escreveu mais de mil livretos e um deles, *A Filha que Bateu na Mãe e Virou Cachorra,* já vendeu mais de 1.500.000 exemplares, está na 43ª edição e possibilitou, inclusive, a compra da residência do poeta.

A VISÃO DO JAPONÊS PELA LITERATURA DE CORDEL

Podemos considerar a Literatura de Cordel como o Jornal do Povo, embora trate de todos os assuntos que possam interessar à população marginalizada do sistema. Assim temos: a) desafio, porfias poéticas entre dois cantadores; b) histórias relacionadas com religião, ritos e cerimônias, como Padre Cícero, Frei Damião etc; c) banditismo (Lampião, Antonio Silvino etc.); d) fato locais; e) pornografia (geralmente histórias ligeiramente eróticas); f) temas da literatura e história universal.

Praticamente, todos os assuntos já foram tratados em forma de livretos de cordel. Sempre, é claro, sob o ponto de vista popular. Apesar da grande variedade dos poetas, cada um com sua ideologia e forma de ver as coisas, podemos afirmar que, no geral, aquilo que é publicado em cordel tem respaldo popular. O poeta é, assim, um porta-voz do povo para o qual escreve e do qual tira a cosmovisão.

É exatamente quanto a este aspecto que nos surpreendemos ao lermos, nos diversos livretos que tratam de japoneses, um forte sentimento antinipônico ou de simples desprezo. Existe nas elites brasileiras um pensamento generalizado de respeito e de admiração pelos japoneses e seus descendentes. Eles constituem minoria étnica com grande penetração nos meios culturais, financeiros e políticos do país. Embora possam haver dísticos agressivos como o da classe estudantil de São Paulo ("Para entrar na Universidade, estude no cursinho tal e mate um japonês") isso não passa de forma de mau gosto de se expressar admiração pelos estudantes de origem nipônica. Se a única forma do estudante brasileiro (e aqui não entramos no mérito de quem realmente pode se chamar de brasileiro) entrar na universidade é eliminando fisicamente um "japonês", é porque reconhece que de outra forma (estudando, por exemplo) ele não conseguiria competir com o nissei.

No ambiente popular, no entanto, não há uma só referência favorável ao elemento nipônico. Seria apressado dizer que o povo brasileiro não gosta de japoneses. Mas, por outro lado, por que não encontramos nenhuma referência positiva, já que o Cordel se encontra hoje praticamente em todo o Território Nacional? A partir de uma coleção de 6.000 folhetos, conseguimos reunir seis folhetos que tratam de algum aspecto ligado ao japonês. Três são de Belém do Pará e três de São Paulo, justamente onde se encontram as colônias nipônicas mais expressivas.

Os de Belém são: *O -Japão vai se estrepar,* de Zé Vicente, escrito em 20.12.41. *O Brasil rompeu com eles,* do mesmo autor, publicado em 6.2.42 e *As escrituras e a Guerra Atual,* de Apolinário de Souza, escrito em 23.4.42.

De São Paulo temos: *Impressões de uma viagem ou História de uma dupla infernal,* anônimo, junho de 1976, *O Japonês que ficou roxo pela mulata,* de Maxado Nordestino (Franklin Maxado), outubro de 1976 e *A Light deu a luz e o Brasil pagou o parto,* de Rafael de Carvalho, 1979.

Como vemos, dois dentre os folhetos de Belém são do mesmo autor, Zé Vicente, cujo nome verdadeiro era Lindolfo Mesquita, advogado conhecido e que chegou a ser desembargador. As informações que veicu-

lava eram visivelmente coletadas em periódicos brasileiros e não nos é possível verificar com exatidão até que ponto Zé Vicente escrevia suas próprias opiniões a respeito dos japoneses ou simplesmente passava adiante aquilo que lia nos jornais. Só podemos constatar que suas acusações aos nipônicos eram muito mais ferrenhas do que contra alemães e italianos em outras obras suas. Além disso, a Editora Guajarina, que publicava seus trabalhos, possuía vasta e bem organizada rede de distribuição em toda a Amazônia e, desta maneira, a penetração de suas palavras pode ser considerada decisiva no meio popular.

O historiador Tsuguo Koyama (ver *A presença japonesa no Brasil,* Hiroshi Saito, org.), referindo-se aos japoneses de Acará, depois Tomé-Açu, localizada nas cercanias de Belém do Pará, afirma:

> "Os contatos com os brasileiros estavam limitados ao mínimo indispensável, devido às dificuldades da língua e ao ambiente hostil que existia durante a guerra. .....E, assim, a marca da integração sócio-cultural dos imigrantes estava praticamente na estaca zero ao término da guerra."

Essa colônia tinha sido iniciada em 1929, chegou a ter 2.104 habitantes e, em 1945, possuía cerca de 60 famílias empobrecidas e isoladas.

Não podemos, em absoluto, dizer que livretos como os de Zé Vicente foram a causa dessa antipatia popular contra o elemento japonês no Pará, mas certamente muito ajudaram na consolidação de preconceitos da parte da população. Mais certamente, ainda, eles expressaram o sentimento generalizado do povo paraense.

Vamos mostrar algumas partes dos folhetos que contêm falácias *ad hominem.* Não nos interessam, aqui, ideologias contra a política japonesa da época.

Em *O Japão vai se estrepar, lemos versos como:*

Japonês só come arroz
não póde ter robustez.
Mas a raça americana
é dura e vale por três.
Nós comemos espinafre
pra derrubar japonês.

.....
Japonês mora em casinha
de tala de miriti.

O fuzil dele vomita
é bala de assaí.
Os olhos do japonês
são feitos no tipiti.
.....

O que vale o Japonês
é ter um gênio de bicho:
Rasga a barriga de faca
para cumprir um capricho.
Quando termina uma luta
fica no chão feito lixo.

Japonês planta verdura,
do tomate faz repolho;
d'água suja da maré
de repente faz um molho,

mas nas unhas do chinez
Japonês se vê zarolho.
Japonês é muito feio,
tem a carinha de gia.
Se vires um japonês
desse bicho desconfia.
Os olhos dele parecem
semente de melancia.

A língua do japonês
faz bicho correr no mato.
Quando ele está conversando
faz um chiado de rato.
Só sabe fazer brinquedo
de imitação e barato.

É perigoso espião
quando penetra um país..
Finge que vende sorvete
para ouvir o que se diz.
Quando há um terremoto
ele escapa por um triz.

Nessas observações todas, feitas para reforçar o que o autor deve ter lido nos jornais da época (1941), vemos que há certo conhecimento do elemento nipônico, embora apenas para denegrí-lo. Na primeira estrofe, vemos até alegoria ao herói das HQ americanas, o Popeye, pois, se os paraenses da época não comiam arroz muito menos iriam consumir espinafre.

Podemos notar a aversão pelos legumes da parte do brasileiro na quarta estrofe.

No entanto nessas acusações todas, há certas constatações positivas: o japonês planta, o japonês inova métodos de plantio (do tomate faz repolho, isto é, aumenta o tamanho), o japonês inova métodos industriais (vende sorvete, em 1941, em Belém do Pará). Isso tudo, porém, é muito pouco para o autor e chega a ser usado para consolidar sentimentos etnocêntricos, juntamente aos de racismo branco, com certeza veiculados pela imprensa brasileira da época, que tinha como exclusiva fonte de informações as agências internacionais de notícias (5).

Na obra *O Brasil rompeu com eles,* o japonês é citado quatro vezes como gente traiçoeira que merece pagar pela sua falsidade.

No folheto *As escrituras e a Guerra atual,* de Apolinário de Souza (23.4.1942), o autor coloca todos os personagens da Bíblia contra o Eixo. No mesmo folheto, há ainda um poema chamado *Quinta Coluna,* em que aparece aquilo que podemos chamar de "grande promoção" do colono japonês do Pará.

Na tentativa de identificar os elementos subversivos infiltrados na população brasileira, o autor explica:

> Já tens visto generais
> disfarçados em horteleiros,
> não viste há pouco um doutor
> cultivando os tomateiros?
> Pois assim o "Quinta coluna"
> anda entre os bons brasileiros.

Nos anos subsequentes, com o *boom* da pimenta do reino, que passou a ser uma das glórias do Estado do Pará, parece que se arrefeceram os ânimos contra o colono japonês, pois nunca mais a literatura popular paraense se manifestou contra o elemento nipônico.

A LITERATURA POPULAR DE SÃO PAULO

Podemos compreender, até certo ponto, a insuflação de idéias contra o elemento japonês, durante a guerra, através de todos os meios de comunicação do Brasil. No entanto, ao fazermos uma breve análise comparativa, raramente notamos acusações de cunho pessoal a outros inimigos radicados no Brasil como alemães e italianos, sobretudo nos primeiros anos do conflito.

Mai recentemente, na Literatura de Cordel de São Paulo, recolhemos três folhetos que falam de elementos japoneses. Dois deles tratam de figuras

específicas, malvistas e, no terceiro, há uma caricatura do cidadão japonês em São Paulo.

No folheto *A Light deu a luz e o Brasil pagou o parto,* de Rafael de Carvalho (17.5.1979), não há nenhuma referência à colônia japonesa, mas se coloca a pessoa de um ministro nissei junto com outros, considerados corruptos e maus brasileiros, por ocasião da compra da *Light*:

Ueki, Barbalho, Galloti,
Galloti, Barbalho, Ueki,
É um jogo de palavras
Muito safado e moleque!
— A dança dos vendilhões
Tem muito salamaleque!
. . . . . .

Um *sujo eco* se ouvia!...
— É a voz da traição que fala!
Traição na compra da Light,
E na ajuda a Lutfalla,
Que com dinheiro do povo
Salva Maluf e Atalla.
. . . . . .

Shigeaki foi machão,
Truculento e arbitrário.
Fez o povo brasileiro
De credor quirografário,
Pois tal contrato de compra
Só tem valor acionário.

A acusação em si pode parecer inócua, mas é preciso lembrar-se que o ex-ministro era chamado comumente de "japonês".

Um outro livreto, de autoria anônima, publicado em junho de 1976, chama-se *Impressões de uma viagem ou História de uma dupla infernal*. Trata de uma viagem de oftalmologistas brasileiros a um congresso em Barcelona, sendo ludibriados por dois guias de turismo, uma mulher gorda e:

Aliado a Mobidick
tinha ainda outro senhor
pequeno, feio, esquisito,
mentiroso, enganador
com aspecto de japonês
recebeu por sua vez
o apelido de Doutor.

Não nos preocupamos aqui em verificar a idoneidade do personagem envolvido mas é sistemática a ligação dos adjetivos que precedem o substantivo "japonês", no verso.

A obra que mais caracterizou o elemento japonês em São Paulo, no entanto, foi o livreto de Franklin Maxado *O Japonês que ficou roxo pela mulata,* de outubro de 1976. Na caracterização do personagem, temos:

. . . . . .

Fukimoto era um
Paulistano japonês
do bairro da Liberdade
sem ter pinta de burguês
Negociante de nome
Faturando todo mês
. . . . . .

Morava na própria loja
Prá mais economizar
Era o primeiro a abrir
Sua casa no lugar
Não saía nem prá comer
E o último a fechar.

Aconselhado por outros negociantes do lugar a procurar uma companheira, Fukimoto acaba seguindo o conselho de um português e se encanta por uma mulata. Há alguns sinais evidentes de aculturação, como quando ele se declara:

Disse que: — Japon queria
ter ela como mulher
lhe dava o que já tinha
E o mais ele puder
Casava ou s'amigava
Porque não dava mais pé.

A seguir, há uma grande briga entre Fukimoto e o namorado da crioula. O japonês perde a luta, apesar de seus conhecimentos de karatê, e parte para a Bahia a fim de se consultar em um candomblé. Lá, ele se transforma em dragão e a mulata é, posteriormente, abandonada pelo seu crioulo, com várias crianças.

A história, apesar de seu fim nebuloso, mostra ainda alguns preconceitos contra o elemento japonês como: avareza, concupiscência, credulidade. No entanto, também são ressaltadas boas qualidades como: constância ao

trabalho, honestidade e coragem. Pela primeira vez não vemos aqui uma acusação perenemente imputada ao elemento japonês. Após a luta, em que é derrotado pelo crioulo:

O Fuki foi se curar
E ficou muito cabreiro
Pensando como vingar
Daquele seu entrevero
Não ia fazer traição
Nisso não é costumeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As origens das acusações partindo da Literatura Popular contra os japoneses merecem análise mais demorada e mais bem cuidada do que esta. Em todo caso, podemos afirmar que, além das diferenças étnicas e cu'turais, nas quais não há nada em si que mereça censura da parte do povo, há o fato de o japonês representar o agricultor bem sucedido num país de migrantes em que o êxodo rural é um dos mais acentuados do mundo. O agricultor brasileiro se ressente da falta de apoio governamental, da oscilação de preços, da inflação etc., e vê no colono japonês, amparado, instruído agregado em cooperativas um elemento indevidamente privilegiado, já que ele, o brasileiro, é originário da terra.

O etnocentrismo, então, se revela mostrando desprezo pe'as identidades raciais, pela comida, pela língua e grafia japonesas. Seria uma espécie de "dor de cotovelo" de quem sempre teve mu:to a perder.

Na cidade, a coisa se dá de maneira mais ou menos semelhante. Boa parte da população marginalizada, a da periferia, é de origem rural. Além disso, em redor de toda essa periferia de São Paulo, por exemplo, há um verdadeiro "cinturão verde" composto de chacareiros de origem japonesa e o homem de poucas posses, o operário subempregado se vê, assim, espremido entre os bairros da classe média e a faixa igualmente próspera de nisseis.

O ressentimento contra o Governo, quando existe, d'ficilmente pode ser expresso. As autoridades estão tão longe. O cidadão própero, por outro lado, está muito mais perto. E quando este homem de posses tem características físicas orientais, a mágoa logo aflora.

Aliás, a mesma coisa acontece em Curitiba com os poloneses (os polacos) e em Porto Alegre com os italianos (os gringos). O colono nissei, embora de origens rústicas no Japão, aqui raramente deixa de ser proprietário e, à medida que vai galgando postos na sociedade, irrita pessoas que se

julgam com direito a essas posições apenas pelo fato de suas famílias estarem aqui há mais tempo (6).

Como já afirmamos, mais estudos sobre o tema poderão dar melhores esclarecimentos quanto às relações colono-japonês com o homem do povo brasileiro. Sugerimos busca em outras manifestações populares como canções de carnaval, queima de judas, cururu etc.

NOTAS

(1) — Isso acontece, sobretudo, em centros não tradicionais de produção de livretos, como veremos mais adiante.

(2) — Lembrando Florestan Fernandes, no início de sua obra *Folclore e mudança social na cidade de São* Paulo, citando Ruth Benedict:

> "O comportamento e as atitudes tornam-se mais articuladas no folclore que em qualquer outro traço cultural, o que faz com que ele tenda a cristalizar e a perpetuar as formas de cultura que são articuladas por seu intermédio."

(3) — Ruth Benedict. *O crisântemo e a espada.* S. Paulo, Perspectiva, 1972. p. 69.

(4) — Entre as causas que determinam, até hoje, essa herança medieval, predominante no Nordeste, destacamos:

— A colonização inicial de portugueses com espírito medieval;
— Costumes de transmissão oral diretamente implantados no Nordeste;
— O papel da Igreja Católica com todo o seu sistema de comunicação oral;
— a música gregoriana. Eminentemente de cunho medieval, esta estrutura musical possibilitou a perpetuação de cantorias populares medievais;
— a não influência de imigrantes europeus no Nordeste;
— o isolamento cultural em que permaneceu, sobretudo a população nordestina do interior, perpetuando o analfabetismo até, praticamente, os nossos dias. Por conseqüência predomínio de sistemas orais de comunicação e, na literatura, preferência pela expressão poética.

(5) — É interessante fazermos aqui uma pequena comparação entre o cordel paraense e o "corrido" mexicano. Na obra de Vicentt T. Mendonza, *El corrido mexicano,* aparece um poema intitulado *"Dela traición japonesa"*. Pelo conteúdo, nota-se que se trata apenas de uma recompilação de assuntos vinculados pela imprensa da época. Não há como nos exemplos paraenses, nenhuma demonstração de conhecimento verdadeiro do elemento japonês. Como exemplo, vejamos o fim do poema.

Hundieron a muchos barcos
mataron a mucha gente;
mas no podrían los cobardes
dominar a los valientes.
De la traición japonesa
aquí de acaba el corrido;
no se dejen engañar,
no los agarren dormidos.

(6) — Como mais um exemplo de aculturação do elemento japonês no Brasil, citamos o fato de um nissei escrevendo folheto de cordel. É um fato inédito, já que a quase totalidade da Literatura de Cordel no Brasil é escrita por poetas nordestinos ou seus descendentes. Trata-se de Carlos Takaoka, filho de conhecido pintor, que apresentou o livreto *Marco Aurélio Ribeiro na Luta dos Operários* (candidato a Dep. Estadual pelo MDB nas últimas eleições de 1978). É uma obra muito corajosa, levando-se em consideração a época em que foi escrita e, provavelmente, por isso mesmo, ele usou o pseudônimo de P. Gradaos.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

FERNANDES, Florestan. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo* Petrópolis, Vozes, 1979.

LUYTEN, Joseph M. *A literatura de cordel em São Paulo: Saudosismo e agressividade*. São Paulo, Loyola, 1981.

LUYTEN, Joseph M. A literatura de cordel como veículo de comunicação das populações marginais da cidade de São Paulo in: MELO, José Marques de. *Comunicações e Classes Subalternas*. São Paulo, Cortez, 1980.

MAXADO, Franklin. *O que é literatura de cordel?* Rio de Janeiro, Codecri, 1980.

MENDOZA, Vicente T. *El corrido mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis/, Vozes, São Paulo/Edusp, 1973.

SAITO, Hiroshi (org.) *A presença japonesa no Brasil. São Paulo,* T.A. Queiroz Edusp, 1980.

SALLES, Vicente. Guajarina, folhetaria de Francisco Lopes. *Revista Brasileira de Cultura*. III (9):87-93. Rio, jul-set 1971.

A DEMANDA DA IGREJA VELHA: ANÁLISE DE UM CONFLITO ENTRE ARTISTAS POPULARES E ÓRGÃOS DE ESTADO

Antonio Augusto Arantes

(Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas)

Marilia de Andrade

(Departamento de Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de Campinas)

INTRODUÇÃO

Os antecedentes, o desenvolvimento e as conseqüências de um conflito entre artistas residentes em um bairro de periferia da cidade de São Paulo e uma instituição governamental que se propôs a incentivar as artes populares são descritos e analisados neste artigo. Este caso ilustra que o exercício do poder pelos dominantes nem sempre produz, mecanicamente, a subordinação dos dominados. Baseado em observação participante, este relato mostra que a partir de um impasse que ameaçava a realização dos objetivos de trabalho desses artistas, eles se conscientizaram de seu lugar nas relações de poder de que participavam, fortalecendo assim a sua identidade enquanto grupo e a sua posição na disputa pelos meios necessários à produção e divulgação de sua arte. O conflito aqui analisando teve como foco a redefinição do uso de uma capela seiscentista, importante patrimônio cultural do bairro de São Miguel Paulista.

*

Encontra-se muito em voga no Brasil a visão de que é necessário, para humanizar a vida nas grandes cidades, criar centros culturais ou oficinas de arte. Tais preocupações são, em geral, formuladas em relação à população de subúrbios e bairros periféricos que é, de acordo com a perspectiva dominante, na sua vertente liberal, "desprovida de equipamentos culturais e de lazer" e "massacrada" pela cultura estandartizada dos meios de comunicação de massa. Segundo essas concepções, as artes populares, por serem formas de expressão mais "genuínas" das camadas sociais subal-

ternas, são vistas como focos de resistência possíveis a esse processo de estandartização da cultura, devendo, portanto, ser fomentadas.

Esta preocupação estava presente em 1978 nas tentativas de um órgão da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo de traçar uma nova política de "revitalização" (sic) dos sítios de valor histórico e ou artísticos sob a sua tutela, localizados em bairros populares. Com esta finalidade foi-nos solicitada uma pesquisa sobre a produção artística popular na região de São Miguel Paulista (1), a qual nos proporcionou o contacto com diferentes artistas (músicos, poetas, pintores, bailarinas, atores e fotógrafos) que, em condições extremamente adversas, têm procurado desenvolver e divulgar seus trabalhos.

CONDIÇÕES DE VIDA E PRODUÇÃO ARTÍSTICA NO BAIRRO

O bairro onde se realizou a pesquisa é um distrito do Município de São Paulo com aproximadamente 3.900 hectares e 310.000 habitantes, em 1977. Embora com raízes no século XVI, ele ganha o seu perfil atual após 1930, em conseqüência da expansão da indústria. Hoje em dia é um bairro com função predominantemente residencial (70% da população economicamente ativa se desloca para o trabalho e 93% das edificações são para uso residencial) (2), onde vivem principalmente trabalhadores manuais (em 1972, 40% dos chefes de família eram operários não especializados) (3). Seus moradores provêm de diversas regiões do país, sobretudo do Nordeste. Vivem em quartos de aluguel ou em pequenas casas, em geral construídas ou ampliadas em fins de semana por eles próprios, eventualmente ajudados por parentes, amigos e vizinhos. Quando proprietários, frequentemente a documentação é precária devido ao caráter clandestino de grande parte dos loteamentos onde podem se aventurar a adquirir um pequeno lote. Se 87% dessas casas servidas de luz elétrica, apenas 28% posui água encanada e 7%, esgoto (4); as demais casas são abastecidas por poços ou fossas, numa área de alta densidade demográfica (5.2 pessoas domicílio em média). Com coeficiente de mortalidade infantil em elevação (122,37 em 1970 e 124,95 em 1976), com 3 mil tuberculosos e muitos problemas sanitários, o bairro possui centros de saúde com a capacidade de atender no máximo 80.000 pessoas e apenas 115 leitos hospitalares (85 em expansão) (5).

A pobreza da população e dos equipamentos públicos existentes (6) e a dificuldade de acesso aos poucos recursos disponíveis (por entraves sobretudo de ordem política e ideológica) acabam propriciando o desenvolvimento de atividades artísticas e de lazer que prescindem, em grande medida, desses mesmos equipamentos. Surge desse modo um grande número de associações esportivo-recreativas voltadas à pratica do futebol de

várzea: proliferam os jogos de bilhar e dominó nos bares e multiplicam-se agrupamentos nas esquinas, nos bares, nos quintais, muitos dos quais promovem a música, as artes plásticas e mesmo o teatro. Organizam-se, em contrapartida, os grupos economicamente mais privilegiados do bairro (oriundos do comércio e das profissões liberais), inicialmente em torno de associações que emergem da história local e, mais recentemente, em torno de associações com existência mais ampla tais como o Rotary, o Lyons, a Maçonaria etc.

Estes vários agrupamentos, informais e formais, subalternos e dominantes, têm disputado entre si, ao longo da história do bairro, o uso e o controle dos espaços e equipamentos necessários à produção artística e do lazer. Esse processo pode ser interpretado como parte dos mecanismos através dos quais um setor emergente da "sociedade local" tem procurado legitimar-se perante os demais e exercer a direção intelectual e moral da comunidade (7).

Com bases estruturais diversas e diferentes inserções na estrutura local de poder, esses grupos desenvolvem atividades artísticas bem diferenciadas. Os que dispõem de maiores recursos e oportunidades econômicas, sociais e educacionais têm acesso parcial a informação próprias da cultura "culta", as quais interpretam, reelaboram e utilizam a seu modo. Pertencem a associações que geralmente conseguem viabilizar os recursos necessários à sua expressão, devido à posição econômica, política e social mais privilegiada de seus membros. Assim, por exemplo, já promoveram mostras de pintura onde figuravam, além de sua própria produção, trabalhos de pintores conhecidos nos círculos sociais "cultos", ao mesmo tempo que artistas plásticos locais participaram de mostras de galerias no centro da cidade ou em municípios vizinhos. Além disso, pode-se reconhecer claramente em seus trabalhos a reprodução simplificada de algumas obras bastante divulgadas de pintores famosos (Picasso, Portinari etc.).

Os indivíduos e pequenos grupos envolvidos na produção artística que poderia ser chamada "popular", em contraposição a essa, possuem outro referencial cultural. Tanto no caso da produção teatral quanto no da música e outras formas de expressão, é mais presente o peso do cotidiano e das coisas comuns, as formas conhecidas, mais do que excentricidades (8). Talvez pela distância em relação à cultura "culta", eles aqui não parecem se pautar pelas suas expressões vulgarizadas. Modelada nas estratégias de resolução de problema do cotidiano, a continuidade das atividades desse setor tem sido principalmente devida ao compromisso e ao empenho pessoais dos seus participantes. Embora relativamente eficiente, esse modo de organização não consegue agilizar os mesmos recursos que as associações mais prósperas. Por isso mesmo, esta

é uma voz sufocada, ouvida apenas de maneira difusa nos parques e vilas da periferia.

O MOVIMENTO POPULAR DE ARTE

Em nossa pesquisa, focalizamos a Igreja Velha de São Miguel Paulista, monumento seiscentista de propriedade da Cúria Metropolitana, localizado na praça principal do bairro, como local para um estudo piloto de revitalização. Essa Igreja, embora praticamente abandonada e há mais de dez anos fechada ao uso litúrgico, constitui-se no mais importante monumento histórico do bairro e em forte símbolo de identidade para seus moradores.

Era parte de nossa proposta, desde o início, consultar artistas e moradores do bairro sobre o interesse em utilizar essa Capela como local de encontro e oficina de produção de arte e elaborar, com eles, um projeto de revitalização para este monumento. Diversos artistas se interessaram em promover ali uma Programação Experimental, durante todo o mês de dezembro de 1977, a fim de avaliar a viabilidade deste projeto, testando-o na prática.

O estudo da produção cultural havia nos mostrado que as pessoas envolvidas diretamente em atividades artísticas e de lazer na área podem ser agrupadas em três conjuntos. Um, composto das que são ligadas aos grupos dominantes locais e que tem acesso formal ou informal aos espaços e equipamentos públicos (tais como o auditório do Ginásio D. Pedro ou privados como os salões dos clubes de serviço, do Clube de Regatas da Nitroquímicas e outros). Outro, vinculado aos que detêm o controle dos salões das Sociedades Amigos de Bairro. E um terceiro, que depende, para a realização de suas atividades, de acordos, seja com os primeiros, seja com os segundos. Pelo critério da necessidade, não pensada em termos abstratos, mas a partir da existência de atividades que vêm sendo desenvolvidas praticamente sem apoio, recrutamos entre os terceiros, as pessoas que constituíram o grupo com o qual iniciamos os trabalhos. A intenção era a de que a esse grupo inicial fossem agregadas outras pessoas, cuja participação fosse considerada essencial, a critério do próprio grupo, ao desenvolvimento do projeto.

Participaram de início, além dos dois pesquisadores de fora (9), o dirigente de um grupo de danças folclóricas de uma vila popular, que tinha fortes ligações como um antigo grupo de teatro local, o professor de artes plásticas da escola de 2° ciclo do bairro, que esteve envolvido com o movimento teatral em São Miguel Paulista, o diretor de uma escola

de esperanto participante do movimento literário local e um grupo de teatro engajado, bastante ativo na região. Nas primeiras reuniões foram estabelecidos os critérios e a forma de ampliação deste grupo, e, ao longo das reuniões preparatórias da Programação Experimental, que duraram três meses, constituiu-se uma frente cujo tamanho se estabilizou entre 30 a 35 pessoas (participantes individuais e representantes de cerca de 20 grupos), a qual se auto-denominou *Movimento Popular de Arte* (10).

Em uma primeira etapa, esse agrupamento de base dedicou-se à sua própria constituição e organização, a discussões sobre a revitalização da Capela e a definição dos objetivos específicos da Programação Experimental. Visava-se a criação de um espaço de atuação comum, onde os indivíduos e grupos que viessem desenvolvendo trabalho artístico na região tivessem oportunidade de se reunir e apresentar seus trabalhos.

Durante a Programação Experimental foram utilizados os espaços disponíveis dentro da Capela e a praça onde ela está situada. As atividades se desenvolveram durante todo mês de dezembro, tendo se concentrado nos finais de semana, quando era maior a afluência do público. Mais de quatro mil pessoas, em geral residentes na região, estiveram presentes a essa Programação, que constou da apresentação de: teatro (adulto e infantil), danças folclóricas, reisado, roda de samba, depoimentos sobre a história de São Miguel Paulista, por moradores de bairro, fantoches, fotografias, pintura, escultura, artesanato em couro e madeira, programa de música variada, poesia de varal e praça de recreio para as crianças. Algumas destas atividades foram realizadas por grupos e artístas individuais. Outras, por diversos participantes coletivamente. Entre essas últimas, gostaríamos de comentar especificamente: a praça de recreio, o programa de música variada e o varal de poesias.

A "praça de recreio" foi um programa dedicado às crianças, realizado aos domingos pela manhã. Possuia, inicialmente, duas partes, uma dedicada a brincadeira e jogos e outra à apresentação de peças teatrais infantis. No final, ela se constituiu num conjunto de atividades e em que se fundiram o lúdico e a dramatização, o previsto e o espontâneo.

O "programa de música variada" foi pensado especificamente como uma ocasião reservada à participação espontânea do grande número de músicos e poetas que vinham trabalhando isoladamente na região. Em lugar da apresentação sucessiva de trabalhos de diferentes pessoas, esse programa assumiu, desde o início, o caráter de intercâmbio e de confronto que acabou se mostrando enriquecedor pelas novas composições que se fizeram, pelas novas parcerias e pela aproximação efetiva entre músicos e poetas.

O "varal de poesia", proposta de trabalho de um determinado grupo, teve resultado semelhante ao "programa de música variada", no sentido de haver propiciado a pessoas do bairro divulgarem seus poemas, via de regra engavetados. Os "varais" onde os interessados puderam pendurar seus textos manuscritos, independentemente de inscrição ou triagem por parte dos organizadores, haviam sido planejados para a extensão do alpendre lateral. Entretanto, no final do mês, eles haviam ocupado não só o alpendre como toda a volta da nave principal e os dois lados da capela, incorporando além de textos escritos, desenhos e gravuras.

Com o sucesso da Programação Experimental, configurou-se com clareza o interesse e a viabilidade de se transformar a Capela em um centro de produção artística de bairro. Ao mesmo tempo, tornou-se evidente que, unidos numa frente, os artistas haviam adquirido a força necessária para melhorar suas condições de trabalho. Somados os vários esquemas de produção improvisada, reunidos os parcos equipamentos individuais e o público dos diversos grupos participantes, os trabalhos eram apresentados a platéias lotadas e podiam contar com uma infra-estrutura muito superior à habitual. A percepção desse fortalecimento comprovava as vantagens de se permanecer numa frente que somava as forças, sem interferir nas concepções de trabalho de cada grupo.

A DISPUTA DA CAPELA

Embora a pesquisa e a Programação Experimental tivessem sido realizadas com o patrocínio de um órgão da Secretária Municipal de Cultura, a emergência de um grupo forte de artistas populares, com objetivos, planos de trabalho e reivindicações específicas, que não se harmonizaram totalmente com as concepções daquele órgão, aparentemente trans grediu os limites de sua proposta de apoio, gerando um impasse. Iniciou-se, então, um conflito em torno da posse da Capela.

Durante algumas reuniões do Movimento Popular de Arte, os dirigentes daquele órgão haviam garantido seu apoio à proposta de transformar a Igreja Velha em um centro de arte popular estável, respeitando os princípios ideológicos de autonomia e liberdade que eram fundamentais aos artistas. Não obstante, ao explicar o prazo de um mês, que havia sido negociado no início da pesquisa, as portas de Igreja foram fechadas, cortou-se o fornecimento de eletricidade e condicionou-se a reabertura deste espaço à apresentação de um abaixo-assinado dos artistas do bairro, solicitando autorização para o prosseguimento das atividades na Capela. Ao mesmo tempo, exigiu-se que o Movimento se constituísse como pessoa jurídica, para eventualmente poder receber a cessão do prédio.

Convém salientar que, a rigor, tais procedimentos não seriam necessários vistos que, pertencendo o imóvel à Cúria Metropolitana, cabia a ela e não ao órgão muncipal permitir que aí se desenvolvessem quaisquer atividades. Todavia, por força de haver patrocinado a Programação Experimental e por suas ligações diretas com a Administração Regional do bairro, este órgão aparecia como intermediario natural nas negociações para obtenção da Capela.

Através de repetidas promessas, adiamentos e justificativas, tornou-se explícita a má-vontade dos dirigentes desta instituição em atender ao grupo de artistas. Circulava entre eles, a versão de que "o povo não sabe reivindicar, nem tem capacidade de organização", ou seja, que uma vez terminada a Programação Experimental que, em última instância, "era de iniciativa externa", os próprios interessados haviam se desarticulado e abandonado o projeto. Contrariava esta versão, o abaixo-assinado encaminhado pelos artistas e as repetidas solicitações verbais, sempre sem resposta efetiva. Por outro lado, não lhes interessava desvincular-se totalmente dos artistas do Movimento Popular de Arte, desde que dessem às suas reivindicações o uso que melhor lhes conviesse.

Na verdade, este é um órgão de formação recente, o último de uma série *grosso modo* hierárquica de instituições responsáveis pela preservação e utilização de patrimônio histórico e artístico da cidade. Por esta razão, interessava fortemente a seus dirigentes definir sua esfera de atuação e ampliar o acervo de monumentos sob sua tutela, ou seja, consolidá-lo no espaço da administração pública. A proposta de criar, na Igreja Velha de São Miguel Paulista, um centro para desenvolvimento das artes populares contrapunha-se, além disso, aos planos da outra instituição governamental, hierarquicamente superior, de transformá-la em Museu de Arte Sacra Popular.

As reivindicações do Movimento Popular de Arte encaminhadas a este órgão davam, então, legitimidade à sua existência e atuação, frente a outros órgãos de estado e, especialmente, frente à Cúria Metropolitana com quem, aparentemente, negociava a incorporação da Igreja ao seu acervo de monumentos históricos.

ANALISE DO CONFLITO

A análise das relações de poder entre os grupos envolvidos nesta disputa indicaria, à primeira vista, que esses artistas seriam totalmente desprovidos de recursos para barganhar a utilização da Capela. Neste sentido, eles poderiam ser vistos como estando totalmente à mercê dos propósitos da instituição governamental, sem outra alternativa que a de se submeter

às suas imposições. Uma delas, fundamentalmente contraditória com a natureza do Movimento, exigia sua institucionalização como pessoa jurídica. Outras exigências incluiam sua participação em promoções culturais do governo, as quais não só estariam em desacordo com as concepções artísticas dos grupos envolvidos como também serviriam a objetivos políticos que não lhes interessam apoiar.

A alternativa que imediatamente ocorreu aos artistas foi de utilizar o apoio da Cúria Metropolitana, dispensando o papel de mediador do órgão governamental. Embora os objetivos da Cúria Metropolitana de São Paulo fossem, na época, *grosso modo* coerentes com as suas propostas, os artistas logo se conscientizaram da existência de um complexo jogo micro-político entre Igreja e órgãos do Estado, que na verdade subjaz às decisões concretas da Cúria. Assim sendo, em uma situação como esta, ela preferiu não assumir uma posição de apoio efetivo e explícito às reivindicações do Movimento, embora em todos os contatos tenha expressado de modo veemente sua adesão às que lhe apareciam ser "reivindicações autenticamente populares".

Assim, os artistas continuaram sem elementos de barganha, até que, após um período de perplexidade, fortaleceu-se entre eles a consciência de que o caminho da sobrevivência não estaria no apoio, forma que qualquer instituição pudesse oferecer, mas deveria ser buscada no esforço coletivo, com o apoio de grupos artísticos congêneres e das suas próprias bases populares.

Com a definição de suas verdadeiras identidade, o Movimento tranformou-se em um grupo fortemente estruturado. A liderança intelectual, que havia sido, até então, exercida involuntáriamente pelos pesquisadores, passou a uma Comissão Executiva, composta de cinco membros, todos artistas do bairro, que assumiu a coordenação das reuniões, a continuidade das negociações e demais atividades. Por outro lado, o deslocamento do foco de interesse da obtenção da Capela para a própria sobrevivência do grupo, levou a um afastamento salutar da esfera viciosa do conflito para atuação em outras áreas.

Inesperadamente, o conflito que relatamos teve, para os artistas, um saldo positivo. O processo de disputa da Capela acabou por propiciar aos artistas a consolidação de forte identidade grupal, o surgimento de alianças com grupos de outros bairros, igualmente marginalizados, e a percepção de que seu objetivo primordial não deveria ser a posse de um local privilegiado mas, sim, o fortalecimento do grupo e a aquisição de maior poder de barganha. O movimento se configura hoje, para seus participantes, como um grupo de força. Ao mesmo tempo, tendo deslocado suas atividades da praça central para setores mais desprivilegiados do bairro, definiu claramente sua proposta política e cultural, procurando fortalece-se através de alianças

horizontais, com o apoio de elementos mais próximos às suas raízes. O saldo mais importante foi, assim, a tomada de consciência pelo grupo de sua própria força, a definição de uma identidade grupal e a explicitação dos seus vínculos sociais e políticos fundamentais com os demais moradores da região.

Quanto à instituição governamental, era previsível que seus dirigentes tentassem desenvolver uma série de racionalizações para justificar suas atitudes, sem denegrir a própria imagem ou enfrentar a dissonância causada pelo fato de estarem dificultando a realização de um trabalho que, inicialmente, apoiaram de forma bastante explícita. Um dos mecanismos desenvolvidos para resolver essa ambivalência foi exatamente negar sua responsabilidade sobre eventos que se sucederam ao fechamento da Capela, deslocando-a para outro fatores. Isso ficou patente, por exemplo, na argumentação de que a culpa era dos próprios artistas, que "não sabem se organizar". Além disso, foi utilizada a desculpa de que a ligação de luz elétrica e a reforma mínima da Capela (que permitiriam sua utilização contínua), dependiam de acordo com outros órgãos governamentais e com a própria Cúria, os quais estariam ainda "estudando o assunto"...

CONCLUSÃO

O relato e a análise que aqui concluímos mostrou de modo claro a incompatibilidade existente entre os interesses de uma instituição governamental (do modo como foram expressos nas ações de seus dirigentes) e os objetivos de um grupo de artistas populares, que decidiu manter-se fiel a seus princípios básicos. De fato, apesar das propostas iniciais (liberais, democráticas e, a nosso ver, bem intencionados) do órgão de Estado, e do crédito que lhe atribuiam os participantes da Programação Experimental, a preocupação de transformar a Capela em centro de promoção de arte e cultura dos "marginalizados" continha, desde o início, o germe de um conflito inevitável. Ao longo de sua convivência, ambas as partes explicitaram seus verdadeiros objetivos: para o órgão de Estado, eles se concentravam em torno de sua legitimação e da incorporação da Capela a seu acervo; para os artistas, estes objetivos se referiam, na verdade, à sua auto-afirmação enquanto grupo, com autonomia e liberdade de expressão, vinculado aos setores sociais aos quais pertenciam. A gestão autônoma de um centro popular de cultura foi, aparentemente, percebida pelos dirigentes do órgão governamental como uma ameaça ao controle que possivelmente pretendiam exercer sobre a Capela, o que os levou a agir contraditoriamente às suas intenções originais.

Tais motivos, existentes desde o princípio do conflito, foram responsáveis pelo seu desenvolvimento. Atuando inicialmente de modo subjacente e tornando-se progressivamente visíveis, forneceram, durante todo o tempo

os parâmetros estruturais da disputa e, em relação a eles, deve-se avaliar o seu saldo. Queremos com isto afirmar que a explicação e previsão do desenrolar deste e de outros conflitos sociais análogos só é possível levando-se em conta a situação estrutural que os define e o movimento histórico preciso em que ocorrem. Se desconsiderarmos estes aspectos, a compreensão do evento permanecerá mutilada e parcial.

Por outro lado, o projeto inicial do órgão de Estado, apesar de concretamente inviável devido às contradições políticas e ideológicas que lhes eram subjacentes, acabou por resultar na constituição de um grupo forte de artistas populares que, posteriormente, estabeleceu alianças com outros grupos semelhantes e aumentou seu poder de barganha face aos detentores dos meios necessários à produção e divulgação da arte, num processo de conquista desses mesmos meios.

Este inesperado fortalecimento do grupo, após um primeiro momento de impasse, adveio do reconhecimento de sua identidade grupal baseada, principalmente , em uma proposta de trabalho percebida por todos os seus membros como legítima. Para ser fiel a esta proposta, o grupo não poderia sujeitar-se às imposições da instituição governamental, não restando alternativa senão desistir temporariamente do objeto de disputa, retirar-se da situação de conflito e voltar-se para os outros interesses considerados válidos. Com isso, o grupo de artistas tornou-se impermeável às solicitações e tentativas de manipulação por parte da instituição governamental que, em conseqüência, teve diminuídas as chances de atingir seus próprios objetivos.

Tais fatos indicam que, sem desconsiderar os marcos estruturais mais amplos de um conflito, como o que aqui analisamos, não podemos deixar de estudá-lo na sua especificidade, já que apenas nesse nível é possível avaliar e eficiência dos entraves invisíveis e o vigor dos pequenos passos.

Nossa análise mostra, claramente, que a resistência dos grupos dominantes em abrir mão do controle que exercem tende, às vezes, a produzir condições para o afloramento e articulação de forças que lhes são antagônicas e que acabam por interferir na concretização de seus objetivos.

NOTAS

(1) — Arantes, A.A. *Produção Cultural e Revitalização em Bairros Populares: O Caso de São Miguel Paulista* — Dezembro, 1978 (Mimeo).

(2) — Censo Predial de 1970.

(3) — Hidrobrasileira, 1974 — *Plano Plurianual de Projetos Cura,* vol. 3, São Paulo, SP.

(4) — Censo Predial de 1970.

(5) — Dados fornecidos pelo Centro de Informações de Saúde da Secretaria de Saúde (1977).

(6) — Na área da Zona Leste II, que inclui os distritos de Ermelindo Matarazzo, Itaquera e São Miguel Paulista, onde viviam, em 1974, 600.000 pessoas, encontravam-se apenas dois cinemas, um jardim público e um auditório em uma escola de 2º grau. Inexistiam museus, teatros ou bibliotecas.

(7) — Uma reflexão mais pormenorizada sobre esse processo encontra-se em A.A. Arantes (*op. cit.*).

(8) — Reencontra-se aqui o modelo das festas caipiras, a estética de circo-teatro e da televisão, a música sertaneja e nordestina, a música *pop*, etc..

(9) — Colaborou, nesta fase dos trabalhos, o pesquisador Ermelindo Tadeu Giglio, da Universidade Estadual de Campinas.

(10) — Uma "frente", no sentido utilizado neste trabalho, refere-se a um agregado de "grupos" que, embora mantendo as suas diversas identidades, formam uma coalisão em vista de objetivos imediatos. No processo aqui estudado, os vários grupos existentes na área, que participaram da Programação Experimental, organizaram-se numa "frente" a que denominaram de "movimento", preferindo enfatizar o caráter de "mobilização" e "reinvidicação" presente em suas atividades. Além disso, convém destacar neste contexto o uso do termo "popular" na auto-denominação do grupo. Na verdade, trata-se de uma estratégia explícia e intencional do grupo, visando diferenciar as suas atividades das até então desenvolvidas pelos artistas comprometidos com as organizações dominantes no panorama político local.

A MULHER E O PAPEL DE DONA-DE-CASA: REPRESENTAÇÕES E ESTEREÓTIPOS*

José Reginaldo Prandi

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

I. — INTRODUÇÃO, OBJETIVO, PROCEDIMENTO

Não há provavelmente na sociedade capitalista papel mais contraditório de que o de dona-de-casa(1). Este papel, contudo, não pode ser entendido como um conjunto determinado e homogêneo de atividades que se repetiriam ao longo de todos os segmentos sociais, uma vez que ele assume os aspectos mais diferenciados, tanto em termos de sua definição enquanto conjunto de tarefas, como em termos de imagens e estereótipos a ele associados. Entretanto, seu aspecto contraditório vem do fato de que os papéis de dona-de-casa só podem ser definidos a partir das unidades familiares que por sua vez se reproduzem no interior de diferentes classes sociais. Assim, existe forte tendência no sentido deste papel reproduzir no domínio da vida familiar as formas de exploração e dominação em que a família, como unidade, está socialmente posta. Tudo isso, evidentemente, depende da forma como cada família está organizada em função da estrutura das classes sociais. Se historicamente a família mudou de unidade de produção para unidade de consumo, sempre permaneceu e mesmo se ampliou todo um conjunto de produção de serviços domésticos, os quais vão desde as atividades mais simples e de rotina manual — arrumar a cama e lavar a louça usada, por exemplo —, até outras igualmente rotineiras, po-

---

(*) — Trabalho realizado em colaboração com Mirtes Moreira, Rosa Maria Shimabukuro, Roseli Aparecida Dautério, Sandra Lúcia Abramo, Sandra Mara Quitanilha, Sérgio Chichorro, Silvana Barbosa Rubino, Sônia Amadeu, Sônia Mindlin, Valter Carvalho, Vânia Maria Marques e Vera Lúcia Brandimarte, meus alunos da disciplina Métodos e Técnicas de Pesquisa Social I, do Curso de Ciências Sociais da USP, no segundo semestre de 1980. O presente artigo apresenta parte dos resultados de uma pesquisa mais ampla realizada pela equipe como atividade de treinamento em técnicas qualitativas e que tratou de papéis e estereótipos femininos de três grupos, em que se tomaram como referência: a) o trabalho (donas-de-casa e operárias), b) participação social (políticas e líderes feministas) e c) estigmas sociais (prostitutas e lésbicas). Como coordenador, reservo-me a responsabilidade por erros e imprecisões contidos neste artigo.

rém intelectualmente mais elaboradas — gerência daqueles serviços. E mais, qualquer que tenha sido a direção das mudanças verificadas, não se retirou da mulher este papel, conquanto, em muitas situações ela tenha assumido outras atividades antes exclusivamene masculinas. Em outras palavras, redefinições nos papéis sexuais no interior da família em função do mercado de trabalho fizeram, especialmente nas classes trabalhadoras, com que a mulher acumulasse com o papel de dona-de-casa o de provedor (2).

Certamente, um dos problemas mais sérios dos muitos movimentos de libertação da mulher, hoje, está no fato de que eles próprios guardam no seu interior muito dos interesses de classe. Na medida em que o trabalho doméstico representa um dos componentes que sustentam a exploração do trabalho não doméstico, e na medida em que a organização familiar se garante por práticas e valores capazes de assegurar ao capital a oferta de trabalhdores com certas qualidades não apenas "físicas", mas também "psicológicas" (3), não se pode esperar encontrar no papel de dona-de casa qualquer isenção ideológica que fuja de determinação mais gerais. É claro que isto não impede a tentativa constante por parte de agência ideológicas de dominação no sentido de "universalizar" os modelos ideais para os papéis femininos, fazendo de conta que "modernizar" significa transformar (4).

Pretendemos oferecer neste artigo alguns dados a respeito do papel de dona-de--casa, não no que diz respeito a dimensões objetivas que tratam das práticas cotidianas tal como concretamente se dão, mas de seus aspectos mais subjetivos, na medida em que nos interessa conhecer *como* o papel de dona-de-casa é pensado pela mulher e como é que ele se apresenta organizado em estereótipos entre mulheres de diferentes classes sociais. Tratando-se de pesquisa exploratória, a principal preocupação foi a busca de um padrão de resposta que nos permitisse responder o que significaria para a mulher "ser dona-de-casa".

Sabemos através de outras pesquisas que o serviço doméstico não remunerado é valorizado, aceito ou rejeitado pela mulher na medida em que esta atividade é contraposta ao trabalho remunerado (5), e também que sua maior ou menor aceitação depende do ciclo vital da família (6). Igualmente, entre mulheres de classes diferentes, não é somente a expectativa da mulher diante do papel que se diferencia, mas também a própria idéia que a mulher tem do papel e do conjunto de atividades típicas que ele encerra na vida cotidiana. Neste sentido, por exemplo, "levar todos os dias o filho pequeno à escola e buscá-lo após a aula" pode chegar a ser um conteúdo de definição do papel que se coloca no conjunto dos mais importantes entre algumas mulheres de determinada classe social, enquanto para mulheres de outras classes esta atividade sequer chega a ser pensa-

da (e realizada), mesmo que tenha filhos na escola, não se incorporando, portanto, como atividade que objetivamente define "ser dona-de-casa".

A pesquisa foi planejada de tal maneira que fosse possível obter um relato a respeito daquilo que a mulher acredita constituir o papel, com o mínimo possível de direcionamento por parte do entrevistador. De modo geral, perguntava-se simplesmente "o que é uma dona-de-casa". Interferências no discurso através de perguntas como "por que?" e "como" deveriam ser evitadas ao máximo. Em situações nas quais a entrevistata tinha dificuldade para iniciar o relato, respondendo, por exemplo, "não sei ..." podia-se sugerir à mulher que imaginasse uma situação de dona-de-casa.

As possíveis entrevistadas deveriam todas ser residentes em São Paulo, mães-de-família, tendo tido pelo menos um filho. Não estabelecemos nenhum critério estatístico ou qualitativamente rígido para a difinição de classe social. Entretanto, para eviar o vicio de classificar as mulheres a partir de suas respostas — uma vez que não podemos fugir inteiramente de nossos próprios estereótipos —, a classificação da mulher quanto à classe social deveria ser feita antes da entrevista. O ideal seria trabalhar com mulheres do proletariado e baixo proletariado, de classe média e da burguesia. Decidiu-se que usaríamos critérios diferentes para definir cada grupo. Assim, usou-se ora o bairro de residência, ora a ocupação do marido, e mesmo critério inteiramente subjetivos. É evidente que, em se tratando de investigação alheia a qualquer movimento de classes, não chegaríamos nunca a um critério inteiramente adequado. Por sua vez, o uso de critérios rígidos de estratificação social, a partir de indicadores como renda, escolaridade, etc., nos pareceu indesejáveis. Como o número de entrevistas seria pequeno e como as entrevistas seriam feitas pelos autores do projeto, preferimos optar por critérios razoavelmente elásticos, deste que contidos nos limites do consenso a que chegamos através das discussões preparatórias. Em suma, se tivéssemos que identificar o critério de classificação, poderiamos dizer que as mulheres do proletariado ou baixo proletariado são mães-de-família residentes na periferia de São Paulo, casadas com trabalhadores assalariados de ocupação manual, moradoras de favelas, de familias de trabalhadores por conta própria de baixa renda, etc. As mulheres de classe média foram selecionadas preferencialmente através da acupação do marido, ou dela própria, supondo, *grosso modo*, qualificação minimamente intelectual e variando de bancário a médico. A burguesia está representada por mulheres de empresários ou altos dirigentes, ou, na ausência do cônjuge, por características familiares correlatas.

Foram incluídas na amostra mulheres que participavam e não participavam da força de trabalho, desde que se auto-identificassem como

mães-de-familia, ou seja, mulheres que, se supõe, apresentam um mínimo de experiência nas atividades básicas frente à organização familiar. À presença ou não do cônjuge pouca importância se atribuiu, uma vez que a própria definição de mãe-de-família por nós usada para delimitar o universo da pesquisa garantiria um nível mínimo de experiência de vida da entrevistada como dona-de-casa. Não importa qual a referência que a mulher usa ao elaborar sua representação do papel, contanto que ela o tenha desempenhado minimamente. A exigência de estar criando ou ter criado pelo menos um filho nos pareceu suficiente para dar conta deste requisito.

Vale chamar a atenção para o fato de que, neste artigo, não há correspondência necessária entre trabalho doméstico e o papel de dona-de-casa. Algumas entrevistadas são donas-de-casa, trabalham em sua própria casa e também o fazem de forma remunerada a serviço de outras donas-de-casa. Igualmente, outras se valem de empregadas domésticas para o desempenho de seu próprio papel de dona-de-casa.

Pode-se acrescentar que a unidade elementar da pesquisa é o grupo familiar, de diferentes classes sociais, no qual a mulher que ocupa o papel em torno do qual o serviço doméstico está organizado passa a ser o ator privilegiado para a investigação. Permite-se, por essa via, reconstituir, no interior da família de classes sociais distintas, os contornos ideológicos que definem as diferentes formas da divisão sexual do trabalho familiar. Aceitamos, como hipótese, a correspondência entre o papel de dona-de-casa e os papéis mais diretamente associados ao trabalho remunerado não doméstico naquilo que eles guardam em comum no interior de segmentos sociais diferenciados em função do próprio trabalho remunerado, ou seja, à posição de classe da família deve corresponder uma específica representação do papel de dona-de-casa.

O problema de diferença de gerações foi colocado a partir de dois pontos de vista básicos. Primeiro, no processo de socialização, gerações diferentes são submetidas a padrões axiológicos modificados socialmente. Segundo, mulheres mais velhas necessariamente teriam passado por experiências mais completas no que diz respeito ao ciclo vital de família. Optamos por trabalhar com um grupo de mulheres mais jovens, com idades variando entre 20 e 30 anos e outro de mulheres mais velhas, na faixa de 40 a 50 anos.

Deste modo, planejou-se entrevistar seis grupos de mulheres, resultantes do cruzamento entre classe e idade. Estabelecemos 12 entrevistas para cada combinação. Chegamos finalmente ao total de 62 entrevistas, estando sub-representadas as mulheres burguesas mais jovens. A pesquisa, do planejamento à execução, foi realizado de agosto a dezembro de

1980. Para a análise do material coletado, cada entrevista foi decodificada, identificando-se três diferentes dimensões: 1) os conteúdos de definição, ou seja, palavras, expressões e frases que descrevem as atividades a partir das quais a mulher compõe o estereótipo da dona-de-casa; 2) os conteúdos de valoração e legitimação, a partir do qual a mulher explica a condição do trabalho doméstico; e 3) a rejeição e a aceitação que a mulher estabelece com o papel.

II — RESULTADOS

A análise das entrevistas coletadas mostrou que não existe um padrão único na concepção do que seria uma dona-de-casa. Entretanto, diferentes padrões do estereótipo vão surgindo à medida que se passa de um grupo pa-outro, cada um deles tendendo a apresentar contornos razoavelmente bem definidos. Podemos encontrar, assim, desde a aceitação plena do papel — conquanto varie a composição interna do estereótipo — até sua total rejeição. Basicamente, podemos afirmar a existência de certas linhas que delimitam a concepção do papel em cada diferente classe social, tendendo-se à rejeição nos grupos de mulheres mais jovens. Tendo encontrado um maior grau de rejeição do papel de dona-de-casa entre as mulheres de classe média — aliás, rejeição expressa através de conflitos vários —, tomamos este grupo como referência, iniciando a exposição por ele, para, a partir daí estabelecer as comparações que ilustram a especificidade dos diferentes padrões consoantes às outras classes. Para cada classe social se tratará primeiro das mulheres mais velhas e depois das mais jovens.

MULHERES DE CLASSE MÉDIA

É no grupo das mulheres de classe média, de idade entre 40 e 50 anos, que o papel de dona-de-casa melhor aparece na fronteira entre a rejeição e a aceitação resignada. Os conteúdos definidores se expressam ora por meio da descrição de atividades tradicionalmente identificadas pela divisão sexual dos papéis na vida doméstica (lavar, limpar, cozinhar, costurar, cuidar dos filhos, cuidar do marido, etc.), ora através de adjetivações que permitem verificar a própria maneira como essa divisão é vivenciada. Assim, de modo geral, o papel de dona-de-casa fica associada a uma implícita forma de submissão e inferiorização dessa mulher diante da figura masculina. À medida que as definições são expressas, a aceitação do papel tende a transmitir quase que um fatalismo sobre o qual a mulher derrama uma série de lamentações e lamúrias ou — em situações opostas ou concomitantes — um certo halo de heroicidade. Nestes termos, é na definição deste estereótipo feminino que a mulher expressa a maior carga de definições e valores contrários entre si, capazes de identificar, como numa forma alternada de lamentações de sua condição social ou de enaltecimento de sua figura no funcionamento do lar, o domí-

nio mais amplo das contradições a que a mulher se vê lançada no processo geral de mudança social com a conseqüente redefinição dos papéis pré-definidos no plano mais geral da sociedade. A mulher de classe média fica, praticamente, numa espécie de jogo de ser e não ser.

Neste gupo não aparecem, como padrão de respostas, depoimentos críticos de caráter mais geral a respeito da situação da dona-de-casa. É como se o lar ficasse iteiramente fora da sociedade. A própria submissão ao homem, no quadro da divisãão sexual do trabalho, somente poderia ser inferida num nível muito elevado de abstração. Entretanto, essa submissão transparece no momento exato em que "dona-de-casa" denota necessariamente um papel exclusivo da mulher . Isso não significa que a mulher não esteja satisfeita com a situação de dona-de-casa, mas sim que sua insatisfação se revela nos aspectos, limitações e não valorização de atividades específicas que definem o papel de dona-de-casa. Note-se, entretanto, que a valorização do papel é precedida por sua definição, uma vez que esta varia enormemente de classe para classe. A rejeição do papel, por sua vez, não significa lutar para transformar a estrutura familiar de sorte a abolir a diferenciação social masculino/feminino. Na prática, a rejeição significaria, na melhor das hipóteses, não assumir o papel, transferindo-o para outra mulher, preferencialmente para a empregada doméstica. Como esta, no entanto, não substitui inteiramente a dona-de-casa, a mulher tende a responsabilizá-la pelas "agruras" da vida de uma mãe-de-família.

As palavras, expressões e orações que podem ser apontadas com conteúdos de definição negativa do papel de dona-de-casa, colhidas nas entrevistas, são do seguinte teor:

"não tem valor algum";
"muito fechada, emburrecida";
"não realizada";
"sacrificadas, presas, sofredoras";
"muito limitada";
"situação precária para a individualidade da mulher";
"trabalhadora sem salário";
"serviço cansativo que nunca termina";
"tarefa muito difícil e sem valor" (7).

Como conteúdos que revelam aspectos positivos, em que pode pesar uma certa carga de ironia, pudemos encontrar:

"heroína";
"secretária, administradora";
"babá e mulher";;
"situação importante para o lar e os filhos";

> — como não podia deixar de aparecer — "esteio do lar".

A mais pálida crítica aparece associada ao fato de que o papel de dona-de-casa tenderia em sua exclusividade a isolar a mulher "fora do mundo": "burrinha quando é escreva do lar ... muito dedicada também é burrinha, quase um robô, sem vontade própria ... bitolada, acomodada, sem perspectiva... sem contato com o mundo exterior".

* * *

Nas mulheres de classe média cuja idade varia entre 20 e 30 anos, é marcante a total ausência de valorização das atividades domésticas, aspecto presente nas de mais idade. Há grande desinteresse pelas atividades manuais rotineiras, em geral pensadas como alheias e elas, atribuindo-se alguma importância às atividades de administração do lar, o que faz pressupor que, para estas mulheres, a presença da empregada doméstica — de fato ou idealmente —, tende a modificar o próprio conteúdo do estereótipo idealizado da dona-de-casa. Mesmo assim, excluídas as atividades meramente manuais, a vida da dona-de-casa não perde suas características de rotina não gratificante. Vejamos:

> "'Acho que toda mulher casada é no fundo dona-de-casa... mesmo que ela trabalhe fora, ela tem que administrar o lar ... não trabalhando fora tem que administrar do mesmo jeito".

Contudo, a tarefa de administrar o lar, supondo-se inclusive o controle do trabalho da empregada doméstica, não é pensada como algo de grande importância, no que contrastam fortemente com as mulheres da burguesia, como se verá mais adiante. O aspecto limitador e roteiro do papel, quer se trate de atividades manuais ou não, é dos mais presentes na composição negativa do estereótipo:

> "A dona-de-casa fica fechada — dentro do mundo dela, dentro da casa dela, o que não acrescenta nada a ela ... aí chega o marido ... e também ela não tem nada para acrescentar a ele, nem ele pra ela". "É aquela rotina. Acaba, começa tudo de novo ... no outro dia tudo de novo ... não acaba".

O núcleo da rejeição está naquilo que o trabalho doméstico reflete da impossibilidade de permitir à mulher uma realização pessoal. Diferentemente dos demais grupos, observou-se entre estas mulheres mais jovens da classe média um significativo desconforto que as limitações do orçamento doméstico imprimem à realização do papel de dona-de-casa, ou seja, uma "boa dona-de-casa" teria que contar com recursos financeiros:

"Não gosto, por exemplo, de cozinhar sem ter dinheiro para as compras ... para cozinhar precisa ter dinheiro; é o problema da grana, sabe?"

"...é um mundo fechado o dela (dona-de-casa), que é só aquilo; ir ao supermercado e faltar o dinheiro ... o preço das coisa ... ela sabe e não adianta reclamar".

MULHERES DA BURGUESIA

Entre as mulheres mais velhas desta classe (idade entre 40 e 50 anos) há uma patente diferença na concepção do que seria uma dona-de-casa. Naquilo que existe como atividade manual rotineira, a atividade da dona-de-casa é cansativa, "chata", desinteressante; mas isto não é fundamental. Pelo contrário, o que define e marca a importância do papel é o seu aspecto "intelectual" de gerência, administração, organização e controle de todas as atividades que se dão nos limites do lar. A partir daí, conferem grande importância ao papel. Se a mulher gosta de trabalhos manuais, como "cozinhar de vez em quando", "... até costurar alguma coisa", isto é posto como uma opção. Elas reconhecem — segundo esta concepção — a necessidade fundamental da presença da mulher como dona-de-casa, visando especialmente a socialização e educação dos filhos, uma vez que estas atividades são entendidas como *próprias* da mulher.

> "Sem a mulher que manda, não funciona nada.." "...tem que olhar tudo, fiscalizar, até o marido..."
> "Mulher tinha que estudar para tomar conta da casa, que nem o homem aprende os negócios".

Ser dona-de-casa para este grupo significa, sobretudo, o exercício de responsabilidade e qualidade para controlar o dia-a-dia da vida doméstica, em que a presença de empregados para as tarefas manuais de rotina certamente está garantida, situação por certo equivalente à do próprio cônjuge quando se trata de trabalho não domésico.

* * *

Se as mulheres mais velhas apresentaram satisfação e conformismo com uma atividade que valorizam, especialmente quando se trata de "gerenciar" a vida no lar, as mulheres mais jovens desta classe (20 a 30 anos de idade) não aceitam tão facilmente o papel.

Pouco afeitas a qualquer atividade que implique "ficar dentro de casa", elas imprimem à dona-de-casa conotações estereotipadas fortemente negativas. Mesmo as atividades administrativas estão associadas a um tipo de mentalidade tida como retrógrada e antiquada... "coisa de nossas mães, coitadas!" Assumir o papel significaria:

"deixar de olhar para si e de entender outras coisas";
o que implicaria ser:
"alienàda";
"consumista";
"obsessiva com relação à casa, marido, filhos";
"preconceituosa";
"bitolada";
"ocupar-se o tempo todo . . . as empregadas . . . um saco";
"chatice: marido, crianças, escola".

Como componente positivo, pudemos encontrar:

"dedicação aos filhos e à casa";
"maiores trabalhadoras do país";
"compensa pela realização pessoal";
"se está sempre atualizada, não trabalha, mas contribui de alguma forma".

De modo geral, pesa fortemente grande menosprezo por quase todas as atividades mesmo grande desinteresse por tudo que lhe é feito. A leitura das entrevistas deixa a impressão de que estas mulheres estariam sempre falando de problemas que não lhe dizem respeito, problemas que seriam "das outras". Seu interesse maior está voltado para fora do lar, e o serviço doméstico — mesmo como assunto de conversa banal — é algo maçante, algo a ignorar, algo que — mesmo quando necessário — é visto como passageiro e circunstancial, que, alheio ao seu cotidiano mais importante, não chega a se constituir como objeto de reflexão privilegiado.

MULHERES DO PROLETARIADO

Se a mística da dona-de-casa entre as demais mulheres é, de certa maneira, calcada pela procura de uma dimensão intelectual, a partir da qual elas filtram as atividades e valores que fornecem os contornos estereotipados do papel, agora entre as mulheres de condição social inferior e de idade entre 40 e 50 anos, vamos ncontrar um tipo de discurso muito mais rente ao trabalho doméstico como conjunto de atividades manuais que se valorizam simplesmente a partir da própria importância a estas atribuídas para o funcionamento da vida familiar. Na situação presente, as idealizações e conseqüentes frustações encontradas em outros grupos cedem lugar a uma concepção tradicionalista — e realista — que praticamente leva à quase plena aceitação do papel, não estivesse ele em concorrência com outras atividades — remuneradas — às quais se atribui igual importância. Não se verifica rejeição do papel de dona-de-casa como conjunto de tarefas "alienantes", "embrutecedoras" e "emburrecedoras", mas sim naquilo que reflete a carga de sacrifício que qualquer tipo de trabalho — doméstico ou

não — implica, em se tatando de mulheres sem qualificação profissional, e para as quais o substitutivo do trabalho doméstico no próprio lar tende a ser o trabalho-doméstico em casa alheia.

O conteúdo de rejeição, no que tange às mulheres desta classe, não está centrado no aspecto da não realização pessoal em nível profissional, da insatisfação pelo fato de as atividades domésticas não serem valorizadas, reconhecidas familiar e socialmente — como era o caso das mulheres de classe média da mesma idade. Trata-se fundamentalmente de uma rejeição em virtude das atividades domésticas do próprio lar não oferecerem rendimentos que possam ser adicionados aos magros orçamentos domésticos.

Sua valorização se dá no nível da importância que elas próprias atribuem às atividades rotineiras e indispesáveis que executam como donas-de-casa: lavar, cozinhar, cuidar dos filhos, do marido. Aceitam, sem lamentações, a necesidade de seu trabalho.

> "Tem que fazer essas coisas, porque tem que fazer";
>
> "Não fazer é que nem homem vagabundo; sem emprego".
>
> "Isso aí de dona-de-casa, meu filho, sou mais de uma. Na minha casa e na casa da patroa. Se eu pudesse só trabalhava em casa, mas pobre não escolhe... minhas filhas vão ter trabalho melhor, que eu quero, mas cuidar da casa elas vão ter que cuidar também, se não a casa fica sem cabeça... tem quem fala que a cabeça da casa é o homem porque ele que ganha dinheiro, mas é a mulher também. Sem trabalho de mulher, dinheiro é que nem nada, não rende... Casa tem trabalho da dona (mulher rica gosta é de trabalhar em escritório, essas coisas, né... [risos]) que senão fica tudo esquisito. Eu, se fosse homem, queria mulher em casa... As sem-vergonhas querem logo ganhar um dinheirinho pra pôr empregada em casa. Devia nascer tudo homem, queria ver... [risos]. Agora vou falar sério, o ruim mesmo desse trabalho é não poder ajudar o marido com dinheiro. Já pensou — tudo operária?"

* * *

Já para as mulheres do proletariado e baixo proletariado com idade entre 20 e 30 anos, a condição da dona-de-casa encontra uma patente aceitação legitimada, seja pela obrigatoriedade indiscutível de se assumir tal papel, seja pela total falta de opção, seja por estarem "satisfeitas" com o mundo que lhe é dado: a casa, o marido, os filhos. Esta obrigatoriedade vai encontrar um fatalismo não questionável, certamente determinado não somente pela condição de classe, como também pela etapa atual do ciclo

vital de suas famílias, uma vez que se trata de um grupo de mulheres jovens.

Mas esse fatalismo chega a ser muito mais angustiante do que o encontrável em qualquer outro grupo estudado. Comparadas às mulheres mais velhas de sua classe, estas vêm o trabalho doméstico sem qualquer mistificação, sem nenhuma importância social. Esse é o trabalho que lhes cabe fazer e do qual não podem escapar. Negá-lo seria negar a própria vida em família, seria negar a sua própria existência, a menos que pudessem trabalhar fora e ganhar dinheiro para ajudar o marido. De modo geral, aceitam sua condição de donas-de-casa sem nenhuma satisfação pessoal.

A falta de perspectiva — pelo menos nesta etapa da vida — confere a estas mulheres um conformismo, atrás do qual se sente presente um forte sentimento de inferioridade social que não sabem explicar. Para elas, ser dona-de-casa é praticamente o mesmo que ser mulher:

> "cuidar bem dos filhos, do marido, da casa";
>
> "cuidar da casa, fazer comida, lavar roupa. Eu gosto. Acho que tem que sair, se divertir, mas cuidar da casa é legal, você cuida daquilo que é teu";
>
> Mas, se possível fosse:
>
> "a mulher tinha que trabalhar fora, como o homem, não sei explicar, mas só dona-de-casa não dá...;
>
> "... ficar só em casa é ruim, é ruim depender dos outros";
> "e tudo isso... e é um cargo pesado, muita responsabilidade, tem que cuidar da casa, dos filhos, cuidar do marido, tem que ter as coisas em ordem, tudo limpo na hora certa, quer dizer, então isso é uma resposabilidade que a gente tem..."
>
> "e não é por vontade dela".

III — CONCLUSÃO

Seria temerário, numa pesquisa exploratória como esta, estabelecer conclusões definitivas. Isto não impede, contudo, que alguns achados sejam postos.

Os resultados deixaram patente que a maneira como a mulher formula sua relação com o trabalho doméstico varia em conformidade com as condições sociais de existência da família. As diferenças não implicam apenas uma tomada de posição diante de um papel como um dado uninversal, mas, principalmente, uma elaboração diversificada do que seria este papel.

As mulheres mais velhas do proletariado e baixo proletariado, por exemplo, formulam a imagem da dona-de-casa a partir de um conjunto de

atividades cotidianas, rotineiras e manuais, e a aceitam. As mulheres mais velhas da burguesia também aceitam, mas sua formulação envolve aspectos muito mais de caráter intelectual que manual.

Entre as mulheres mais jovens, encontramos maior grau de resignação quando se trata de família proletária. Nas outras, a resignação dá lugar a forte descontentamento.

As mulheres de classe média, principalmente as mais velhas, primam pelo desconforto que ser dona-de-casa implica em termos de realização profissional, podendo mesmo ser situadas como o grupo típico das mulheres que vivem o máximo do conflito entre a realização pessoal e as "responsabilidades" da vida familiar.

Os resultados encontrados mostram, sobretudo, que as imagens de dona-de-casa que as mulheres elaboram através do discurso sobre a dona-de casa em geral está fortemente associada com a sua condição de classe social. Ao se constituir, portanto, como "categoria social", a "dona-de-casa" perpassa por toda a estrutura de classe, retendo destas aquilo que é especificamente presente na vida cotidiana e que — representações à parte, porém não excluídas — está manifesto de imediato no trabalho fora de casa, via de regra o trabalho do marido. É possível encontrar nos dados muitos pontos de identificação entre as atividades atribuídas, ou não, à dona-de-casa e aquelas próprias ao trabalho fora do circuito do consumo doméstico, principalmente no que diz respeito à sua *forma* e muitas vezes ao seu *conteúdo*.

O trabalho rotineiro e manual da dona-de-casa proletária não se afasta nestes termos do trabalho do homem desta classe, da mesma maneira que as atividades de gerência e de mando da mulher no lar se aproxima daquelas pressupostas no trabalho do marido quando se trata de classes em que o trabalho assume a "forma intelectual". Vale dizer, nesta linha podemos encontrar traços significativos de *complementaridade* de papéis num mesmo nível de rotinização, em que o papel da mulher está proximamente definido, pelo menos em nível de representação, pelo trabalho do homem. É evidente que não estamos querendo aqui atribuir ao homem a condição de provedor único, uma vez que muitas das atividades remuneradas podem e de fato o são igualmente desempenhadas por ambos os sexos. O que é importante, entretanto, é que a própria idéia que a mulher formula a respeito do papel de dona-de-casa — um papel especialmente feminino na nossa sociedade — está referida a uma divisão social do trabalho externa à unidade familiar e que, no entanto, reproduz no interior da família a especificidade da classe em geral. E é nesse sentido que a representação do trabalho doméstico a partir da representação que compõe o estereótipo da dona-de-casa contém a negação simples, não dialética, do trabalho não doméstico, atuando aquele cotidiano, no plano não abstrato,

como componente que auxilia a exploração no mercado de trabalho. É neste momento que o papel de dona-de-casa, como categoria abstrata, reproduz ideologicamente a própria estrutura de classes que tende sempre a se mostrar aos atores sociais de forma linear e não antagônica.

Resta lembrar que as mulheres, ao formularem verbalmente um padrão de dona-de-casa, o fizeram sempre tomando como referência a *sua* experiência, experiência esta que reflete inequivocamente a sua condição de classe. Em nenhum momento, o papel de dona-de-casa, ao ser rejeitado, o foi a partir de uma perspectiva que leva em conta a mulher e que, portanto, pusesse em questão o conflito que este — enquanto se constituir como sendo naturalmente feminino — mantém com a integração sexualmente discriminada da mulher na sociedade de classes.

NOTAS

(1) — "A sociedade de classes não oferece à mulher um quadro de referências através do qual suas funções possam ser avaliadas e integradas. Neste tipo de estrutura social, a vida feminina se apresenta contraditória. Há, para as mulheres, uma necessidade subjetiva, e, muitas vezes, também objetiva, embora nem sempre a primeira se torne consciente, de integração na estrutura de classes e, de outra parte, uma necessidade subjetiva e objetiva de se dar à família". Cf. Heleieth Iara Bongiovani Saffioti — *A mulher na sociedade de classes: Mito e realidade.* Petrópolis, Vozes, 1976, p. 57.

(2) — Ver Elizabete Dória Bilac — *Famílias de trabalhadores: Estratégias de sobrevivência.* São Paulo, Símbolo, 1978.

(3) — Ver Antonio Gramsci — "Americanismo e fordismo". *In: Maquiavel, a política e o Estado Moderno.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

(4) — A respeito da Igreja Católica no Brasil e seu esforço no sentido de procurar uma adequação entre padrões femininos idealizados e aqueles requeridos por mudanças em curso no decorrer do período pós-1940, ver José Reginaldo Prandi — *Catolicismo e família: Transformação de uma ideologia.* São Paulo, Brasiliense/CEBRAP, 1975.

(5) — Ver Jessita Martins Rodrigues — *A mulher operária: Um estudo sobre tecelãs.* São Paulo, Hucitec, 1979. Em pesquisa realizada em Araraquara, SP, Heleieth Iara Bongiovani Saffioti (*Emprego doméstico e capitalismo.* Petrópolis, Vozes, 1978), constata que a remuneração e o "fato de não lhes agradar permanecer em casa o tempo todo" são fatores que impelem a mulher ao trabalho fora do lar. Segundo a Autora, a valorização do trabalho doméstico depende de vários fatores, inclusive da experiência de trabalho remunerado que a mulher já tinha tido anteriormente. Do total de mulheres perguntadas sobre a ocupação ideal, 43% preferiram prendas domésticas (Quadro LXXIX, p. 141). Na pesquisa de Jessita Martins Rodrigues, em que somente se incluem operárias de uma fábrica de São José dos Campos, SP, esta taxa foi de 37,7% (p. 145).

(6) — Ver Elizabete Dória Bilac — *op. cit.*, cap. 7.

(7) — A repetição de expressões não é, ao longo de todo o texto, registrada na forma de freqüência, uma vez que não se pretendeu fazer trabalho estatístico.

SOBRE A URGÊNCIA DE UM MUSEU NAVAL DO NORDESTE

Pedro Agostinho

(Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia)

1. *NORDESTE: ESBOÇO DE ETNOGRAFIA NAVAL.*

1.1. *Introdução*

Ao tentarmos a classificação do Brasil em áreas culturais navais, referentes a 1888 (1), limitamo-nos ao emprego deliberado e exclusivo de uma única fonte, o *Ensaio sobre as construções navaes índigenas do Brasil* de Antonio Alves Camara (1888). Apesar das possíveis e, por vezes, evidente lacunas no levantamento que afetou, a perspectiva geral adotada e a unidade técnica, descritiva e, sobretudo, cronológica de sua obra levaram a preferir aquela atitude à outra, contrária, de tentar construir com fontes diversas um quadro talvez mais perfeito. Mas este ficaria, também, sob ameaça de lacunas, e com a agravante de resultar, pela multiplicidade de autores de critérios heterogêneos de observação e descrição. Agindo assim, obtivemos um esquema provisório de referência, a ser alterado por futuras correções, para as quais faltam, por enquanto, dados atualizados e estudados de pormenor. Faltando esses, igualmente, para estabelecer classificação adequada à realidade presente, será sobre as áreas de 1888 que esta exposição se apoiará.

A delimitação de área culturais definidas pela distribuição espacial confinua de tipos navais, foi precedida pela sistematização tipológica das embarcações então existentes. Ao fazê-lo, submetemos separadamente à análise os complexos do caso e do aparelho, selecionando traços distintivos a partir de características técnicas de ordem estrutural e morfológica, considerando *estrutura* como o sistema de posição relativas dos elementos (peças) componentes da embarcação, enquanto por *morfologia* entendemos a forma concreta assumida por cada uma das peças e seu conjunto. Isso levou ao complexo abandono da classificação de Alves Camara, baseada em críterios de caráter lingüístico, lexical, e não tecnológico, que o conduziram a agrupar sob mesma categoria — a do respectivo nome — tipos de embarcações que, às vezes, nada mais tinham de comum. E levou também à eliminação, da taxonomia criada, de termos de conota-

ção historicista e de qualquer recurso à interpretação diacrônica (2). Corresponde, portanto, nossa tipologia a um corte sincrônico, rigorosamente restrito ao ano de 1888, que exigiu o desprezo dos dados de Alves Camara sempre que se referiram a épocas passadas.

As categorias mais amplas desse tipologia estão enumeradas no esquema "Bases para a classificação tipológica de embarcações" (v. esquema I), obedecendo os mapas de distribuição à mesma separação de cascos e aparelhos e de suas subcategorias. Pelas conjugação de área de cascos e áreas de aparelhos, chegamos às áras culturais navais o mapa final apresenta.

Sobrepondo estas últimas à moderna divisão regional do país, verificamos imediatamente que a Região do Nordeste se destaca por abrigar três das mais importantes: a do Nordeste propriamente dito, a da Costa Oriental e a do S. Francisco.

Do âmbito da Região ultrapassam, para sul, o extremo meridional da Área da Costa Oriental, e o setor da Sub-área do Alto e Médio S. Francisco, que penetra em Minas e lhe envolve as cabeceiras. Só fica, pois, integralmente incluída no Nordeste a que dele toma seu nome. Das restantes regiões, não há outra que abarque maior número de áreas, e nenhuma contém tal diversidade de tipos de embarcação. Estes, por sua vez, são identificados por combinações específicas de tipos de casco e tipos de aparelho.

1.2. *Áreas culturais navais da Região Nordeste* (3).

1.2.1. *Área do Nordeste*

Caracteriza-se, negativamente, (4) pela ausência das categorias do Esquema (v. esquema 1.) que abaixo não são indicadas, e, positivamente:

Quanto aos cascos — pela presença de cascos de cavername, quilha e tabuado liso; de flutuadores múltiplos encavilhados; e de monóxilos modificados na popa, proa e fundo, e, num caso, no costado (5).

Quanto aos aparelhos — pela presença de aparelhos latinos simples triangulares e latinos simples e diversificados quadrangulares. Os triangulares envergam sempre o pano no mastro, e as caranguejas dos quadrangulares repicam mais que na Bahia e menos que no Pará.

Os cascos de tabuado liso estão representados pelas *barcaças grandes* (E 136-37), (6) e os monóxilos modificados na popa, proa e fundo pelas *canoas de embono* (E 63-64) e *derrama-molhos* (Tipos A: E 134-5, 198); os monóxilos modificados na popa, proa, fundo e costado, por dois tipos de *barcaças* (E 133-39), com e sem embono, e por *derrama-molhos* (Tipos B: E 133-39); os flutuadores múltiplos, por vários

tipos de *jangadas* (E 15-17, 23-25, 23-30), de que o *paquete* (E 20) e *jangada do a'to (E 20)* se distinguem, respectivamente, graças à velocidade e ao porte, havendo, ainda, *as balsas* (*tipo A*: *E* 20) com um estrado elevado e coberto de esteiras, e as *balsas* (*tipo B*: *E* 20) resultantes da adição de dois troncos, lateralmente amarrados, ao casco de uma jangada comum. Restando por fim o *bote* (E20), jangada pequena e sem vela usada como auxiliar na pescaria.

Os aparelhos latinos triangulares encontram-se em todos os tipos de *jangadas* costeiras e não nas canoas de embono; os latinos simples quadrangulares, nas *barcaças* de dois e três mastros; e os latinos diversificados quadrangulares nas *barcaças grandes* armadas a iate.

Ao todo, conta essa área com 10 tipos de embarcação. Tomando o casco como o mais significativo dos componentes (casco e aparelho) de um tipo, teríamos assim repartidas aquelas dez embarcações: de casco monóxilos modificados, 5 tipos; de flutuadores múltiplos, 7 tipos; de tabuado liso e cavername, 1 tipo. São, portanto, os flutuadores múltiplos, os monóxilos modificados e os aparelhos latinos simples triangulares envergados no mastro que dão à área sua característica feição.

1.2.2. *Área do S. Francisco*

Divide-se em duas sub-áreas, a do baixo S. Francisco e a do Alto e Médio S. Francisco, separadas pela Cachoeira de Paulo Afonso. Tipologicamente, as diferenças entre as duas sub-áreas são em parte condicionadas por especializações adaptativas ao cambiante curso do rio e a seus regimes de vento. Acima daquele desnível, a violência das súbitas rajadas vindas da margem baiana preteriu o uso de velas, com a exceção, única, das dos *paquetes* que trafegam de Joazeiro a Petrolina. No baixo rio, submetido a ventos de SE que sopram a partir de nove da manhã, paralelos e opostos à correnteza, o velame generaliza-se. Nesta parte do rio o camarim (toldo) das *barcas* fica à vante e não à récomo no alto curso, e, das duas velas envergadas, a maior iça num mastro junto do bico de proa: semelhante disposição de pano e camarim ajudaria a concentrar à vante a aplicação da força eólica, mantendo a embarcação aproada à corrente quase sem recurso ao leme, que, se freqüente, reduz o segmento (7).

Os dados obtidos são por demais escassos para isolar traços distintivo em termos de estrutura, forma e técnicas de construção, devendo repousar, por enquanto, a aceitação das duas sub-áreas nessa freqüência relativa do emprego de velas, e na posição a bordo do camarim das *barcas*.

Negativamente, caracteriza-se a área pela ausência das categorias do Esquema (v. esquema 1.) adiante não arroladas, e, positivamente:

Quantos aos cascos — pela presença de cascos de tabuado, cavername, quilha e costado liso, e, ao menos no alto e médio rio, com uma "carranca" esculpida e montada no capelo de proa; de monóxilos simples; e de monóxilos conjugados (8).

Quanto aos aparelhos — pela presença; pressumida, de aparelhos latinos simples triangulares envergados no mastro, e latinos simples quadrangulares de carangueijo; (9) e, verificado, de aparelhos mistos latinos triangulares (bastardos? envergados no mastro?) cujo traquete é redondo.

Os cascos de tabuado são representados pelos dois tipos (10) de *barcas* (E 125-39) e talvez pelos *paquetes* (E 126) (11), os monoxílos simples, pelas *canoas compradoras* (E 38-42), e, possívelmente, pelas *canoas* com camarim envidraçado à ré (E 35-39), impelidas por remos de pá; (12) e os monóxilos conjugados, por *ajoujos* (E 102-3) de duas ou três canoas atracadas suportando um estrado sobreposto.

Os aparelhos latinos simples triangulares corresponderiam aos *paquetes* de Joazeiro e a outros tipos de embarcação, não identificados, do baixo rio; e às *barcas* da mesma sub-área os latinos simples quadrangulares de carangueija, com dois mastros (13). Os aparelhos mistos triangulares com um pano redondo à vante; assemelhados, nisto, aos *barcos* e *lanchas* do Recôncavo baiano; são o traço distinto das *canoas compradoras*. *Ajoujos* e *barcas* do alto e médio S. Francisco não possuem aparelho, sendo impelidos a braço por meio de varas, remos de voga, sirga o *gongo,* que é uma espécie de croque para ir agarrando os troncos e galhos debruçados das margens. As *canoas* com camarim envidraçado à ré têm apenas remos de pá.

No total, existem na área 3 tipos de embarcação com casco de tabuado e cavername, 2 tipos de monóxilos simples, dois de monóxilos conjugados. Esta simplicidade, entretanto, parece enganadora, e se deve com bastante probabilidade a uma deficiência de informações da parte de Alves Camara. Em termos gerais, caracterizar-se-ia a área pelo encontro e combinação de elementos locais com elementos das áreas do Nordeste e da Costa Oriental, modificados pela necessidade de se adaptarem à navegação fluvial.

1.2.3. *Área da Costa Oriental.*

Das áreas delimitadas, é esta a mais complexa em variedade de tipos de embarcação, de cascos e de aparelhos, e essa complexidade, ao atingir seu climax nas sub-área do Recôncavo, faz que a consideremos nuclear quanto ao restante da Costa Oriental. Isso deve-se, sem dúvida, à geografia da baía de Todos os Santos e de suas vias de comunicação, e ao vital significado econômico que aí assumiu a navegação interior (14). Situada quase no extremo setentrional da área, a sub-área do Recôncavo

dilui-se para o sul e para o norte, recobrindo, aqui, numa ampla faixa de transição que alcança o S. Francisco, a intrusão meridional de elementos nordestinos. Destes, são principais os três tipos de flutuadores múltiplos encavilhados feitos com pau-de-jangada (*Apeiba tibourbou, Aubl.*), dois dos quais recebem, no litoral imediatamente ao norte de Salvador, velame tipicamente baiano, em vez dos usuais panos triangulares envergados no mastro.

Negativamente, como as demais, caracteriza-se a área pela ausência das categorias do Esquema (v. esquema 1) não referidas abaixo, e, positivamente:

•

Quanto ao casco — na sub-área do Recôncavo: pela presença de cascos de tabuado liso, quilha e cavername, com coberta corrida ou porão tapado com "tolda" de tábuas, popa fechada ou aberta; de cascos do mesmo gênero, mas de boca aberta e popa cortada: e, certos tipos, de um *xapité* (15) ou plataforma projetada por sobre o carro-de-popa, aonde vai o timoneiro. E pela presença, ainda, de monóxilos simples e sem delgados; de monóxilos modificados no fundo, popa e proa; e de flutuadores múltiplos encavilhados. Estes, logo a norte de Salvador, têm os troncos da borda elevados em relação aos demais, enquanto na costa setentrional do Estado ficam todos num mesmo nível. No restante da área; pela presença das categorias mencionadas, e ausência de flutuantes múltiplos e das embarcações especializadas em navegar a baía.

Quanto aos aparelhos — pela presença de aparelhos latinos simples triangulares, bastardo e de envergados no mastro; do latinos simples quadrangulares de carangueja; de latino diversificados quadrangulares de carangueja; de latinos mistos quadrangulares de carangueja; e, talvez, de latinos mistos triangulares. (16) Há também aparelhos mistos redondos assimétricos, e um tipo de aparelho redondo assimétrico. A referência à vela única e "quadrangular" do flutuador múltiplo chamado *burrinha* (E 13) não permite identificá-la, por falta de precisão.

Quanto à propulsão mecânica — pela presença, na Ribeira (Salvador), de uma só máquina a vapor, com rodas (17).

Os cascos de tabuado liso e popa fechada estão representados por *baleeiras* (E 149-165), *lanchas bieiras* (E 148), lanchas "*de barra fora*" (E 146-48), *barcos "de barra fora"* (E 105-14), *lanchas ou saveiros* (E-146-47), *garoupeiras* (ou *pernés*); os tabuado liso e popa cortada, por *barcos "de barra fora"* (E 105), *barcos do Recôncavo* (E 105-14), dois tipos de *saveiro de carga* (E 140-45), *saveiro do cais* (E 140-45), *saveiros de pesca* (E 140) e dois tipos de *alvarenga* (E 169-173). Os monóxilos simples, por *canoas* (E 35-48), *canoas do alto* (E 35-48), *bacussus* (E 36-48), *batelões* (E 36-42) e *canoas* fluviais com camarim envidraçado à ré (E 35-39); e ainda, com dúvidas (18), *canoas compradoras* (E 38-42).

Os monóxilos modificados, pelas embarcações como as do tráfico entre Plataforma e a Ribeira, em Salvador (19). E os flutuadores múltiplos, pelas *burrinhas* de pesca (E 13) e dois tipos de *jangadas* maiores (E 10-15).

Dos aparelhos latinos simples, os triangulares de envergar no mastor cabem às *jangadas* de bordas niveladas, cabendo os bastardos aos *saveiros do cais,* e provavelmente ao monóxilos modificados da Ribeira, de um mastro, aos *saveiros* de pesca, de dois, às *canoas* de dois mastros e às *canoas do alto* e *bacussus*, de três (20); os quadrangulares de carangueja são usadas nos *saveiros* do tráfego e no tipo de alvarengas que têm vela. O aparelho latino diversificado quadrangular de carangueja, armado num casco de *garoupeira,* dá origem a um tipo especial de embarcação, a *pernéé*. Os aparelhos mistos redondos são próprios das *jangadas* de bordos elevados e das *garoupeiras,* havendo destas dois tipos: o primeiro tendo à ré um bastardo, e o segundo um latino triangular envergado no mastro. Os latinos mistos de carangueja com dois mastros encontram-se nas *lanchas bieiras, lanchas de cabotagem, saveiros* (ou *lanchas*) e em 2 tipos de *saveiro de carga;* os de três mastros, em *lanchas de cabotagem, barcos "barrafora"* (2 tipos) *e barcos do Recôncavo;* e com três mastros e gurupés, em um só tipo de *lancha "de barra fora"*. Latino misto triangular é o aparelho das *canoas compradoras* (21). E nas *baleeiras* ocorre o único aparelho redondo assimétrico, sendo, por outro lado — como dissemos atrás —, impossível classificar o velame das *burrinhas*.

Desde modo, existem ao todo 29 tipos de embarcação, assim repartidos segundo o tipo de casco: 19 com os cascos tabuados lisos, 5 com monóxilos simples, 2 com monóxilos modificados e 3 com flutuadores múltiplos. Seriam traços distintivos da área os cascos de tabuado liso com aparelhos mistos quadrangulares de carangueja, em que é constante um traquete redondo perto de cuja enora enfurna o mastro grande muito caído à ré; o *xapité;* a grande freqüência de volume bastardo nas embarcações de menos porte; e os monóxilos simples, que, sendo dos mais longos no Brasil, têm uma das menores relações boca comprimento total (22).

2. O PROCESSO DE MUDANÇA

Quando, entre julho de 1952 e julho de 1954, fizemos observações assistemáticas nas praias e portos da Paraíba e Pernambuco, mudara bastante o panorama esboçado por Alvez Camara. Embora persistissem os *iates* e *barcaças,* e tivéssemos visto um palhabote no porto do Recife, neste, e no do Sanhauá na Paraíba, sofriam já a concorrência de "iates" exclusivamente a motor. Num veleiro atracado em Recife, notava-se também o motor axiliar, aliás coerente, na inovação, com uma atípica disposição de superestruturas.

Na pesca, havia quantidade apreciável de *botes* aparelhados com "velas de jangada", triangulares, envergadas no mastro e com retranca só fixa ao punho da escolta, vindo amurar junto à enora: diferiam da vela das *jangadas,* que amura no pé do mastro, mas a diferença deve-se exclusivamente à existência, no *bote,* de uma coberta corrida. O número destes era ainda inferior ao das *jangadas,* continuando a ser preteridos por seu alto custo e por inspirarem menos confiança do que elas, incapazes de fazer água. Entre as *jangadas,* e ainda timidamente, surgia um curioso tipo hibrido, que, mantendo sua forma e aspecto geral de superestruturas e aparelho, era, no entanto, construído de tabuado liso e cavername. Com uma escotilha e pequena bomba para esgotar o casco, tinha a vantagem da maior duração, e a desvantagem de ser cara e poder afundar. Segundo notícias recentes, esse tipo tem logrado aceitação, distribuindo-se hoje do Rio Grande do Norte ao Recife, e talvez até mais longe, sem que tenha alcançado a Bahia. Por fim, soubemos que em Recife se exprimentou e obteve êxito o fabrico de *jangadas* com canos de plástico — dos usados para água — obturados nos extremos, mas com dotação e aparelho tradicionais. Havia também, naquele tempo, canoas com "vela de jangada" e Tina para a travessia do Paraíba, em Cabedelo, sem que saibamos se eram monóxilos modificados ou simples, apesar de seu porte respeitável. Monóxilos simples e sem velame serviam, em Pitimbu, para esvaziar os "currais" de peixe.

Para datas posteriores, faltam-nos dados precisos a respeito desses Estados, mas é seguro dizer que o processo de mudança se acentuou mais e mais, ameaçando de extinção ou extinguindo talvez boa parcela dos tipos navais então encontrados. Pelo menos, tal era a tendência que em 1960 se notava, ao correlacionar sua distribuição na costa brasileira com o grau regional de industrialização, e com o avanço das rodovias asfaltadas. Nessa data, e já agora de modo sistemático, iniciamos trabalho de compo na Subárea do Recôncavo, primeiro em Itapagipe e na Rampa do Mercado, depois em Itapoã, estudando aqui as *canoas* e redes de arrasto, ali tipos maiores de tabuado liso e cavername. As embarcações de pesca mantinham-se imunes às técnicas modernas, e as outras também: mas uma alteração de equilíbrio entre transportes por terra e transporte por mar fizera-se presente, com o aumento da rede rodoviária roubando funções e cargas aos *saveiros, lanchas, e barcos do Recôncavo*. Os dois últimos, de superior tonelagem, eram os mais vulneráveis, e o *barco do Recôncavo* parecia haver alcançado, quanto ao aparelho, o torno de uma evolução remontando ao Século XV.

Retomando o problema em 1973, verificamos que as previsões de extinção haviam sido corretas, que as *lanchas* e *barcos* haviam praticamente desaparecido, e que o mesmo caminho seguiam as outras embarcações cargueiras. Ficam hoje a apodrecer por mangues e praias, enquanto umas vão sendo compradas e remodeladas para recreio. A mesma sorte tocou às *barcaças* da Bahia, que na verdade eram iates e agora duvidosamente se cha-

mam "escunas": das que ainda havia em 1960, nenhuma navega mais com fins econômicos (Agostinho 1964, 1973).

As *canoas e jangadas resistiam e resistem, a não ser pelas Jangadas* da armação do xaréu, atingidas pela destruição, deliberada, das cabanas de abrigar o material de pescaria. Mas grande parte dos *saveiros* de pescar, em Itapoã, Rio Vermelho e Portinho da Barra, possuiam já motores de centro, relegando o velame à função auxiliar. Os motores a explosão substituiram também, em data ignorada, os bastardos das *barcaças* da Ribeira, e a máquina de rodas citada por Alvez Camara (1888: 60-61).

Assim, num processo de mudança cultural a nível tecnológico, que se desenrola em ritmo crescente, os meios de navegar tradicionais estão fadados a perder importância e a sumir do Nordeste, ou a passar por modificações que os tornem reconhecíveis. Não valerá qualquer esforço de artificiosa criação de novas funções como por exemplo a exploração do pitoresco turístico ou do lazer das classes altas —, como já o provou a experiência, ao varrer da baía de Todos os Santos a maioria de seus veleiros. O que deles se poderá salvar será o que se documentar e recolher, como esforço de emergência, a um Museu Naval do Nordeste, antes que seja tarde e nada mais haja a fazer.

3. MUSEU NAVAL DO NORDESTE: TENTATIVA DE PROGRAMA.

Por naval entenderemos, aqui, o estrito sentido etimológico do termo, e o *Museu naval do Nordeste,* como o pensamos, seria um museu especializado no estudo da distribuição, funcionamento e evolução dos meios de navegar e de suas técnicas de construção, enquanto fenômenos situados num contexto sócio-cultural, da compreensão do qual depende a compreensão mesma do objetivo centralmente abordado. Não seria, portanto, um museu geral de marinha, nem um museu interessado na investigação mais ampla do mar. Dessa perspectiva, que do ponto de vista teórico adota uma posição antropológica culturalista, deriva o programa de ação que lhe tentaremos traçar.

Divide-se esse programa em três pontos intimamente relacionados: *Salvamento e documentação, Pesquisa sincrônica atual* (etnográfica) e *Pesquisa diacrônica*. Dos três, assume o primeiro maior importância numa etapa inicial, tornando-se fundamento das etapas seguintes e correspondentes aos outros dois pontos. Estes, válidos embora por si próprios, têm também a missão de alimentar e orientar o plano de salvamento na constituição de acervo histórico, etnográfico e arqueológico, sobre o qual se apoiem investigações futuras e de maior profundidade.

3.1. *Salvamento e documentação.*

Prende-se este ponto do programa, por um lado, às tarefas mais urgentes de preservar tipos navais em extinção, e, por outro, à recolha da documentação que será base de todo o trabalho científico do Museu, subdividindo-se nos tópicos seguintes:

3.1.1 Aquisição de exemplares dos tipos navais ameaçados de mais imediata e evidente desaparição, ou, na impossibilidade financeira de o fazer, levantamento de planos geométricos e de pormenor dos seu cascos, aparelhos e palamentas. Tais planos, na impossibilidade prevista, permitirão fabricar modelos à escala, para exposição ou para serem testados em tanques de provas e túneis de vento.

3.1.2. Recolha e sistematização da iconografia sobre portos, estaleiros e embarcações do Nordeste, que se encontra dispersa em bibliotecas e arquivos públicos e privados.

3.1.3. Organização de um fichário de dados culturais relativos a embarcações, pesca, comunicações marítimas e fluviais e atividades correlatas, mediante a exploração exaustiva, segundo a metodologia estabelecida por *Murdock* (1963), das fontes bibliográficas e manuscritas relativas à região. O código de classificação daquele autor teria, aliás, de ser adaptado aos fins mais restritos deste fichário.

3.1.4. Microfilmagem exaustiva das licenças de construção e das matrículas de embarcações nas capitanias, assim como dos registros alfandegários e jornalísticos de movimento dos portos.

3.1.5. Constituição de uma biblioteca técnica e regionalmente especializada.

3.2. *Pesquisa sincrônica (etnográfica).*

A este ponto do programa cabe traçar um panorama da etnografia naval do Nordeste adequado ao momento presente, que sirva de guia ao trabalho de salvamento e documentação numa fase posterior à que atrás apontamos. Enquanto aquela terá que se orientar por informações esparsas e por indicações freqüentemente intuitivas, esta seguirá uma escala de prioridades metódicamente estabelecidas pelo recenseamento geral e pelo tra-- balho de campo, delineado nos tópicos que seguem:

3.2.1. Censo das embarcações do Nordeste, pela aplicação de questionário individuais através das capitanias dos portos (23). No ano escolhido para o censo, o questionário deverá ser preenchido ao matricular-se cada embarcação, reunindo-se ao final do ano o material coletado. Os questionários terão de ser preparados para tratamento em computador,

com o fito de obter classificações tipológicas preliminares e tabelas estatísticas, a partir das quais se possam confeccionar mapas e gráficos de distribuição, em termos quantitativos absolutos e de freqüências relativas nos diversos pontos da costa (24).

3.2.2. Seleção, a partir desses mapas, de zonas nucleares — isto é, de maior complexidade etnográfica — e zonas periféricas, para reconhecimento de campo extensivo.

3.2.3. Estudo etnográfico das zonas que essa inspeção extensiva revelar como significativas para o conhecimento global da Região. Compreende o levantamento de planos geométricos e de pormenores de todos os tipos de embarcação existentes, seguido da descrição de suas técnicas de construção e emprego. Os planos são o principal para o salvamento e documentação, mas só o restante do trabalho permitirá situar a embarcação em seu contexto sócio-cultural.

3.1.4. Escolha, para investigação antropológica intensiva, de centros populacionais em que os meios de navegar sejam fulcro das atividades econômicas de transporte ou produção. A amplitude deste tópico coloca-o para além da imediata capacidade do Museu, sendo conveniente desenvolver projetos em cooperação com os Departamentos de Antropologia das Universidades locais.

3.3 *Pesquisa diacrônica.*

Não fica este ponto do programa limitado, com os antecedentes, à tecnologia naval de cunho tradicional ou *folk,* por abranger também os produtos de uma tecnologia de maior requinte, progressivamente sustentada em príncipios de ordem científica, que surgem na cultura luso-brasileira, sob forma escrita a partir do sec. XVI (25). Caem nessa categoria os navios de carga e de guerra anteriores à introdução dos cascos metálicos e da produção a vapor ou combustão interna, e esta introdução, por seu turno, interessa na medida em que desencadeia o processo de mudança cultural de que antes tratamos, e que é parto de um fenômeno geral de modernização. Merecem, assim, atenção os tópicos abaixo:

3.3.1. Estudo qualitativo da evolução do tipos navais, fundado na iconografia reunida e no fichário de dados culturais.

3.3.2. Análise quantitativa da mudança cultural em termos de popularidade ou frequência relativa de tipos ao longo dos anos (Ford, 1962) nos diferentes pontos da costa, graças à documentação seriada que possam fornecer os registros das capitanias e alfândegas. Cumpre tratar separa-

damente os assentamentos de embarcações em uso, os de licença para construção e os de movimento dos portos, por refletirem aspectos diversos da mesma realidade. Isto, porque se os primeiros retratam a situação em um determinado momento, os segundos denunciam mais prontamente as tendências à substituição de uns tipos por outros. Pela comparação dessas duas seriações, pode-se verificar o tempo requerido para que uma tendência à mudança altere, significativamente, a composição do contigente global de embarcações em uso. Quanto ao movimento dos portos, é preciso considerar que os registros passam por alto as canoas, jangadas, botes e outras embarcações de pequeno porte e técnica tradicionais, para se concentrarem em tipos maiores freqüentemente oriundos de outras culturas, regionais ou nacionais, de uma área de tradição comum euro-americana com raízes européias . (26) Por sua natureza prestam-se melhor estes dados à investigação do contacto e mudança em esferas não-*folk* da cultura local. Em seu conjunto, esses gráficos de freqüência relativas cronologicamente seriados serão os melhores indicadores de tipos em extinção, servindo para fixar prioridades nas tarefas de salvamento.

3.3.3. Exploração das fontes históricas para a confecção de mapas de localização de naufrágios, obedecendo a intervalos arbitrários de 50 anos entre os séculos XVI e XIX, inclusive, com o fito de orientar a pesquisa arqueólogica submarina. Com esta, poderá o Museu contribuir não só para o conhecimento da arquitetura naval antiga, mas das rotas da navegação de cabotagem ou longo curso.

1. BASES PARA A CLASSIFICAÇÃO TIPOLÓGICA DE EMBARCAÇÕES. BRASIL, 1888.

1. *Cascos*

1.1. Monobloco

1.1.1. Monocórticos (canoas de casca).

1.1.2. Monóxilos

1.1.2.1. Simples

1.1.2.2. Modificados

1.1.2.2.1. Modificados na bordadura, popa, proa

1.1.2.2.2. Modificados no fundo, popa, proa.

1.1.2.3. Conjugados (ajoujos)

1.2. Compósitos

1.2.1. Flutuadores múltiplos (jangadas e balsas)

1.2.1.1. Atados

1.2.1.2. Encavilhados

1.2.2. De varas e couro (pelotas)

1.2.2.1. Ovóides

1.2.2.2. Quadrangulares

1.2.3. De tabuado

1.2.3.1. Sem cavername

1.2.3.2. Com cavername

1.2.3.2.1. Costado liso

1.2.3.2.1. a. Sem quilha

1.2.3.2.1. b. Com quilha

1.2.3.2.2. Costado trincado

2. *Aparelhos*

2.1. Redondos

2.1.1. Simétricos (verga cruzando em ângulos reto de BB a BE e simétrica para cada lado do mastro)

2.1.2. Assimétricos

2.2. Latinos

2.2.1. Simples

2.2.1.1. Triangulares

2.2.1.1.1. Bastardos

2.2.1.1.2. Envergados no mastro

2.2.1.2. Quadrangulares

2.2.1.2.1. De espicha

2.2.1.2.2. De carangueja

2.2.2. Diversificados (com vários tipos de velas latinas, predominando, como panos de reger, as que dão nome ao aparelho)

2.2.2.1. De espicha

2.2.2.2. De carangueja

2.3. Mistos (com vários tipos de velas latinas e redondas, predominando, como panos de reger, as que dão nome ao aparelho)

2.3.1. Redondos

2.3.1.1. Simétricos

2.3.1.2. Assimétricos

2.3.2. Latinos

2.3.2.1. Triangulares

2.3.2.1.1. Bastardos

2.3.2.2. Quadrangulares

2.3.2.2.1. De carangueja

ÁREAS CULTURAIS NAVAIS DO BRASIL — 1888

1. *Área do Amazonas*

1.1 Sub-área da Calha Aamazônica

1.2 Sub-área do Tocantins — Araguaia

1.3. Sub-área do Maranhão

2. *Área do Nordeste*

3. *Área da Costa Oriental*

3.1 Sub-área do Recôncavo

4. *Área do São Francisco*

4.1 Sub-área do baixo S. Francisco

4.2 Sub-área do Alto e Médio S. Francisco

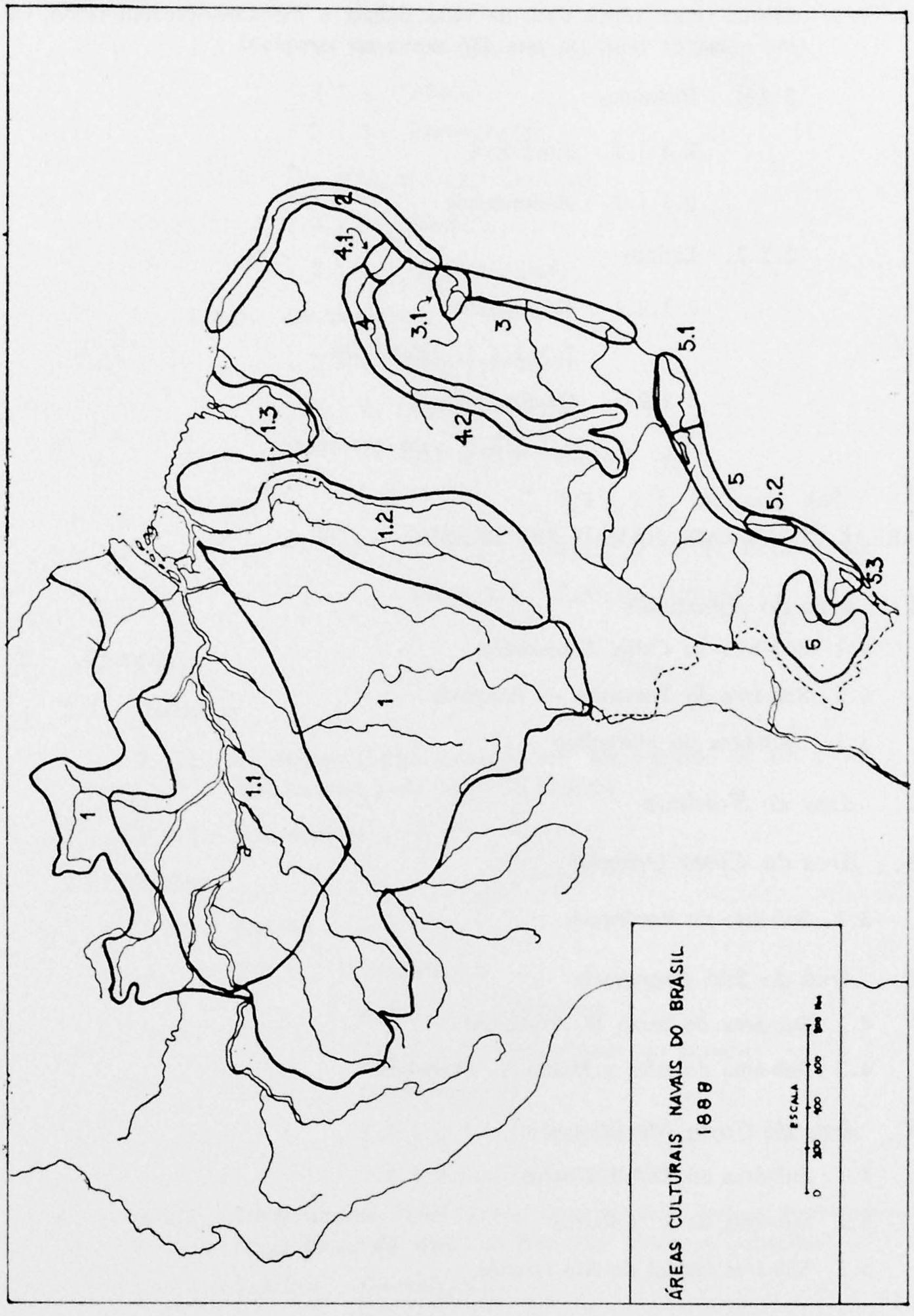
5. *Área da Costa Meridional*

5.1 Sub-área do Rio de Janeiro

5.2 Sub-área de S. Catarina

5.3 Sub-área fluvial do Rio Grande

6. *Área da Campanha Gaúcha.*


ÁREAS CULTURAIS NAVAIS DO BRASIL
1888
ESCALA
0
200
400
600
800 Mm
1
1.1
1.2
1.3
2
3
3.1
4.1
4.2
5
5.1
5.2
5.3
6

NOTAS

(1) — Esse trabalho foi apresentado, em pormenor, no *Curso de embarcações regionais brasileiras*, iniciativa do Serviço de Documentação Geral da Marinha (Rio de Janeiro, 27/5 a 5/6 de 1974). Na coleta e organização dos dados, houve a colaboração eficaz e rigorosa de Olga Ihara Paiffer, aluna de Prática de Pesquisa em Antropologia (1974).

(2) — Interpretação deste gênero, por exemplo, levaria a identificar a categoria dos cascos compósitos de tabuado, cavername, quilha e costado liso com a "tradição mediterrânia tardia" predominante a sul do Tejo, em Portugal (Filgueiras, 1965:5); os monocórticos, com não determinadas tradições indígenas; os monóxilos, com velas e talvez com africanos; e os flutuadores múltiplos encavilhados, com uma tradição genuinamente nordestina, composta de elementos indígenas (lastro de troncos), europeus (velame e (?) cavilhame) e africanos (p. ex. a *quimanga* para comida, que pertence à dotação). A primeira descrição desses flutuadores, usados por índios Tupi, é de Pero Vaz de Caminha (1965:94). Para a chave geral da classificação, v. o item 4. desta comunicação.

(3) — O tempo desta descrição situa-se num "presente etnográfico" relativo a 1888, mantido apenas ao tratar das áreas culturais navais do Nordeste.

.. (4) — A evidência negativa não implica a inexistência do tipo de embarcação, casco ou aparelho, mas apenas sua falta na relação de Alves Camara.

(5) — Alves Camara não acusa monóxilos simples na área do Nordeste. Fotos, observações pessoais (1952 a 1954) e modelos do Serviço de Documentação Geral da Marinha, sem data, estudados em 1974, permitem atribuir isso a uma falha na documentação, e não à ausência dessa categoria.

(6) — Ao enumerar embarcações, remetemos ao texto simplificadamente: *E* maiúsculo refere-se ao *Ensaio* de Camara, e os algarismos às páginas respectivas.

(7) — Esta divisão e interpretação apoia-se em dados de Halfeld (cit. por Camara, 1888:129), e em um modelo, cuja datação ignoramos, que no S. D. G. da Marinha estudamos graças às atenções do C. M. G. Max Justo Guedes e de Kelvin de Palmer Rothier Duarte, especialista em modelismo naval.

(8) — Observações de campo, de Nássaro e Elizabeth Násser, entre os índios Tuxá, de Rodelas, Bahia, no decorrer de 1974, comprovam a alta freqüência de monóxilos modificados no fundo, popa e proa, e aparelhados com latinos triangulares envergados no mastro. Segundo Kruse (1955), eram dessas categoria os *paquetes* de que fala Camara, o qual deixa entrever, embora mal, que seriam de tabuado e cavername. É impossível precisar se se trata de difusão anterior a 1888, mas a do caso talvez tenha sido. A do aparelho deve ser posterior a 1852-1854, de acordo com o depoimento de Halfeld. (cit. por Camara, 1888:129).

(9) — Baseia-se a presunção nos mesmos materiais da nota 7, em filmes e fotos atuais, e ainda em observação direta no médio e baixo-médio S. Francisco.

(10) — Talvez três, pois Halfeld (cit. por Camara, 1888:128) faz alusão à diferença, no alto rio, entre *barcas* de fundo de prato e *barcas* de fundo "mui bojudas". As últimas adaptam-se mal aos baixos do S. Francisco, e as primeiras são mais freqüentes.

(11) — A dúvida vem de não serem explícitos os dados.

(12) — A referência à distribuição deste tipo é vaga: dava-se "nos rios do interior, onde não é forte a ação dos ventos" (Camara, 1888:39).

(13) — V. notas 7, 8, 9.

(14) — Situada numa península, até recentemente (década de 1960) Salvador dependeu de abastecimento por mar, a partir do Recôncavo.

(15) — Forma regional e popular de *chapitel* parte superior do castelo de popa dos navios quinhentistas.

(16) — Tratamos deste aparelho ao falar das *canoas compradores*. É difícil decidir se os panos são bastardos ou triangulares envergados no mastro, e, ainda, qual sua exata distribuição, pois a redação de Camara (1888:38--39) é nisto pouco clara. Ha grande possibilidade de que o grande fosse latino bastardo, sendo o traquete um redondo assimétrico como o dos *barcos do Recôncavo*.

(17) — Referimo-nos, é evidente, à propulsão mecânica de embarcações de tradição *folk*, e não às industrialmente produzidas.

(18) — V. nota 15.

(19) — Podem ter existido destes monóxilos modificados em outros pontos da área, mas Camara (1888:60-61) nada permite afirmar. Omite inclusive o nome dos da Ribeira, em 1973 chamados *barcaças*.

(20) — Desenho inédito de Selling Jr., guardado no S. D. G. da Marinha, mostra que as hoje denominadas *barcaças*, da Ribeira, armavam um único latino bastardo, em mastro arvorado a meio e caído à vante. Esse desenho, sem data, deve ser da década de1950.

(21) — V. nota 15.

(22) — Em 1973 constatou-se, em Itapoã, o valor médio de 1:16,62 para essa relação. Em 1973 e 1974, alunos de Prática de Pesquisa em Antropologia dedicaram-se ao levantamento da zona de transição entre as áreas do Nordeste e da Costa Oriental, no trecho que vai do Farol da Barra, em Salvador, a Itapoã, recenseando as embarcações e aparelhagem de pesca.

(23) — A execução deste tópico dependería de cooperação ativa do Ministério da Marinha.

(24) — Os gráficos de freqüências relativas de tipos ao longo da costa são adaptação dos que se empregam em arqueologia para estabelecer cronologias culturais (Ford, 1962). Para tanto, dispõem-se no eixo vertical os tipos navais, no horizontal os locais recenseados, e nos cruzamentos de ambos as freqüências dos tipos em cada local. Assim, o gráfico passa a expressar variação no espaço ao invés de mudança no tempo. Com dados colhidos por uma equipe maior, os estudantes Luciano Dinis Borges e Lucia Isabel Oliveira Castro estão preparando gráficos experimentais relativos ao litoral entre os faróis da Itapoã e da Barra, em Salvador. Por ser o prolongamento meridional extremo da distribuição contínua das jangadas, e a zona de contato entre as áreas culturais navais do Nordeste e da Costa Oriental, esse pequeno trecho presta-se particularmente a uma experiência do gênero.

(25) — Isto é, a partir do *Livro da Fábrica das Naus* do Pe. Fernando Oliveira, cujo manuscrito mutilado está hoje na Secção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa. V. Mendonça, 1898.

(26) — Traduzimos por "área de tradição comum" a expressão inglesa "co-tradition area".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Pedro

1964 — "Contribuição para a arqueologia naval do Portugal e Brasil. Tipologia do Barco do Recôncavo". Sep. do *Ocidente.*, v. LXVI, p.

1973 — *Embarcações do Recôncavo. Um estudo de Origens*. Salvador, Museu do Recôncavo Wanderley Pinho.
111-130. Lisboa

CAMARA, Antonio Alves

1888 — *Ensaios sobre as construções navaes indigenas do Brasil*.
Rio de Janeiro, Tyd. de G. Leuzinger & Filhos.

CAMINHA, Pedro Vaz de

1965 — *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Estudo crítico de J. F. de Almeida Prado. Texto e glosário de Maria Beatriz Nizza da Silva. Rio de Janeiro, Agir.

FILGUEIRAS, Otávio Lixa

1965 — "Construções navais portuguesa". Sep. das *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, v. I, p. 5-32. Lisboa

FORD, James A.

1962 — *Metodo quantitativo para estabelecer cronologias culturales*. Washington, Unión Panamericana.

KRUSE, Herman

1955 — (Notas sôbre as embarcações do S. Francisco, feitas em resultado de viagem ordenada pelo D.P.H.A.N. Setembro de 1940. Original nos Arquivos do D.P.H.A.N.) consultada cópia datilográfica dessas notas, publicadas *in Módulo*, a. 1, nº 3, dez. 1955. Rio de Janeiro.

MENDONÇA, Henrique Lopes de

1898 — "O Padre Fernando de Oliveira e sua obra náutica". *Anais da Real Academia de Ciências de Lisboa*, N.S., 2ª classe, T. VII. Lisboa. (Inclui o *Livro da Fábrica das Naus*).

MURDOCK, G. P.

1963 — *Guia para la classificación de datos culturales*. Washington, Union Panamericana.

OLIVEIRA, Fernando, Pe

Ms — *Livro da Fábrica das naus*. Manuscrito incompleto, Secção de Reservados, Biblioteca Nacional de Lisboa.

PROJETO PARANAPANEMA: AVALIAÇÃO E PERSPECTIVAS

José Luiz de Morais

(Museu Paulista, Universidade de São Paulo)

No último biênio da década de 1960, Luciana Pallestrini (1) iniciou uma seqüência de cursos de pós-graduação junto ao *Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo,* relacionados ao desenvolvimento de pesquisa arqueológicas realizadas no vale do Paranapanema, Estado de São Paulo. Nasciam assim os vinculos de estreita cooperação entre o *Museu Paulista* e o *Departamento de Ciências Sociais,* concretizados pelo binômio *pesquisa* e *ensino;* de fato, paralelamente ao desenvolvimento do *Projeto Paranapanema,* planejamento arqueológico cuja área de ação abrange toda a bacia do rio homônimo em terras paulistas, teve início a formação de um corpo de especialistas em Arqueologia Pré-Histórica Brasileira que, com títulos defendidos junto ao Departamento de Ciências Sociais, desenvolvem seus próprios projetos de pesquisa em diversos pontos do Território Nacional (2). A esses pesquisadores podem ser somados outros que fizeram das diferentes abordagens do Projeto objetos de teses e dissertações defendidas na Universidade de São Paulo ou no exterior, como pode se observado nos ítens que se seguem:

1º) "Datação de peças arqueológicas pelo método termoluminescente" — dissertação de Mestrado elaborada por Peter R. Szmuk, defendida junto ao Instituto de Física da Universidade de São Paulo, em 1969;

2º) "Fouilles dans trois sites brésiliens du haut Parapanema: méthode et résultats" — tese de Doutorado (3º ciclo) elaborada por Luciana Pallestrini, defendida junto à Universidade de Paris (Sorbonne), em 1970;

3º) "Estudo da indústria lítica proveniente da primeira campanha de escavações (1971, no Sítio Almeida, Tejupá, SP" — dissertação de mestrado elaborada por Águeda Vilhena-Vialou, defendida junto ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1974;

4º) "Interpretação de estruturas em sítios arqueológicos do Estado de São Paulo" — tese de Livre-Docência elaborada por Luciana Pallestrini, defendida junto ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo;

5º) "A ocupação do espaço em função das formas de relevo e o aproveitamento das reservas petrográficas por populações pré-históricas do Paranapanema, SP" — dissertação de Mestrado elaborada por José Luiz de Morais, defendida junto ao Departamentto de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1978;

6º) "A tecno-tipologia das indústrias líticas do Sítio Almeida no seu quadro natural, arqueo-etnológico e regional" — tese de Doutoramento elaborada por Águeda Vilhena-Vialou, defendida junto ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1980;

7º) "A utilizaçãão dos afloramentos litológicos pelo Homem pré-histórico brasileiro; análise do treinamento da matéria-prima" — tese de Doutoramento elaborado por José Luiz de Morais, defendida junto ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1980.

Assim pôde ser apresentado o principal resultado do *Projeto Paranapanema* no que se refere à formação profissional e progressão da carreira universitária dos seus integrantes. Todavia, para que se possa entender claramente a sua obtenção é necessário que se retorne às origens do Projeto.

A fertilidade arqueológica da bacia do rio Paranapanema, no Estado de São Paulo, começou a se evidenciar em 1968, com o início das pesquisas que focalizaram, numa primeira abordagem, o *Sítio Pré-Histórico Fonseca,* localizado no Município de Itapeva, trecho superior da referida bacia hidrográfica. O *Projeto Paranapanema* teve sua gênese no *Sítio Fonseca;* a partir dele, Pallestrini elaborou um planejamento arqueológico interdisciplinar em grande escala, visando a cobertura global e específica de sítios arqueológicos situados na área de drenagem do rio Paranapanema em território Paulista (3).

O *Projeto Paranapanema* tem por objetivo o levantamento da Pré-História de uma área de, aproximadamente, 47 300 km², o que representa quase 20% do território do Estado. Num sentido geológico, pode-se frisar que a área do Projeto abrange trechos bastante diversificados, fato que proporcionou diferentes formas de aproveitamento das matérias-primas disponíveis nos arcabouços geológicos locais: a evidenciação precisa de artefatos líticos e cerâmicos nos espaços habitacionais decorrentes da ocupação pré-

histórica de sítios situados em províncias geológicas diferentes tem corrorado tal afirmação.

Na seqüência de pesquisas foram submetidos a trabalhos de campo em 1969, os sítios *Jango Luís* e *Barreiro dos Italianos,* ambos localizados em Angatuba, também no trecho superior da bacia. Terminadas as atividades nos sítios desse município, a área prioritária de enfoque arqueológico do *Projeto Paranapanema* passou a ser aquela drenada pelo curso médio do rio, de alta fertilidade arqueológica, fato que viria a ser confirmado com as várias prospecções e escavações subseqüentes (mapa).

O primeiro sítio prospectado e escavado sistematicamente na região foi o *Alves,* situado no Município de Piraju; nele foram realizadas duas campanha de escavações (1969 e 1970) que resultam, como nos sítios anteriores, na evidenciação dos vestígios remanescentes de uma aldeia pré-histórica datada de há mil anos e situada a meia encosta de uma colina.

O vivo interesse demonstrado pela comunidade pirajuense pelas pesquisas pré-históricas efetuadas em seu território resultou na criação do *Centro Regional de Pesquisas Arqueológicas de Piraju* (Lei municipal nº 715, de 10 de dezembro de 1970) em cooperação concreta e eficaz com o *Museu Paulista da Universidade de São Paulo,* cooperação essa oficializada com a assinatura de convênio entre as partes interessadas em 14 de abril de 1971. Em 22 de março de 1973, por decreto municipal, o Centro de Pesquisa de Piraju passou a denominar-se *Centro Regional de Pesquisa Arqueológicas Mario Neme,* numa homenagem póstuma ao ex-Diretor do Museu Paulista, grande incentivador dos trabalhos arqueológicos então desenvolvidos no Paranapanema paulista.

Assim foi concretizada uma situação que permanece praticamente única no País, no que se refere ao desenvolvimento de um projeto de pesquisa pré-histórica: a criação e manutenção de uma dependência centralizadora do levantamento da Pré-História de uma vasta região, presença marcante do *Museu Paulista* e da *Universidade de São Paulo* no Sudoeste paulista, junto aos limites com o Estado do Paraná. Portanto, uma das primeiras conseqüências do *Projeto Paranapanema* tem sido de vital importância para sua própria continuidade: o *Centro Regional de Pesquisas Arqueológicas Mario Neme que,* além de manter exposições permanentes do material arqueológico originário da área de atuação dele próprio, constitui a infra-estrutura básica para as operações de campo realizadas no médio Paranapanema.

A partir de 1969, quando da primeira campanha de escavações do *Sítio Alves,* salvo raras exceções, as pesquisas pré-históricas concentraram-se em torno de Piraju, como podemos observar pela *tabela* 1.

Em pouco mais de uma década de operações, o *Projeto Paranapanema* apresenta alguns resultados que podem ser sintetizados nos seguintes ítens, além dos já citados:

1º) Identificação e realização de trabalhos de campo sistemáticos em doze sítios pré-históricos, numa tentativa de obtenção do maior número possível de dados referentes às ocupações pré-históricas locais

2º) Evidenciação de ocupações pré-históricas situadas na faixa cronológica de 1 a 5 milênios (sítios *Camargo, Almeida* e *Brito*), cujas populações aproveitaram intensamente os afloramentos de *arenito silicificado,* rocha típica do arcabouço geológico do médio Paranapanema, para a confecção de implementos de *pedra lascada* de utilização quotidiana.

3º) Evidenciação de vestígios componentes de aldeias de populações ceramistas que viveram numa faixa cronológica em torno de mil anos antes do presente, ocupando a meia-encosta de suaves relevos colinares (sítios *Alves, Fonseca e Jango Luís*).

4º) Evidenciação de estabelecimentos pré-históricos ao redor de afloramentos litológicos aptos ao aproveitamento (basicamente o *arenito silicificado*), com o seu aproveitamento imediato para a elaboração de artefatos líticos que apresentam características de elevado requinte tecnológico na faixa cronológica situada entre 3 000 e 5 000 anos antes do presente.

5º) Observação da concomitância da utilização pré-histórica da cerâmica e de artefatos líticos há mil anos antes do presente, porém, com a deterioração evidente das técnicas de aproveitamento da pedra com o advento da manipulação da argilas plásticas depositadas nos sopés das colinas.

6º) Estabelecimento de algumas características do *habitat* pré-histórico do Paranapanema, tais como:

a) detecção de fundos de cabanas com fogueiras, presumíveis áreas de circulação, buraco de esteio, área preferenciais de utilização de cerâmica, etc.,

b) fogueiras externas à habitação, morfologicamente diferenciadas das internas,

c) sepultamentos em urnas fora do espaço da habitação, porém no âmbito da aldeia,

d) áreas preferenciais de lascamento situadas no redor de fogueiras, cuja análise dos elementos componentes pôde, inclusive, permitir o estabelecimento da seqüência operacional da matéria-prima lítica;

7º) Finalmente, o início do estabelecimento de uma escala cronológica das ocupações pré-históricas dos diferentes níveis detectados nos sítios do Paranapanema paulista, de acordo com a *tabela* 2.

Os diferentes enfoques do *Projeto Paranapanema* proporcionaram, nos seus doze anos de implantação, a redação de 34 trabalhos efetivamentte publicados por instituições de renome internacional, fato que resulta na relevante média de três publicações anuais. A freqüência anual pode ser assim especificada: 1968, 1; 1969, 1; 1970, 1; 1971, 2; 1972, 3; 1973, 3; 1974, 1; 1975,3; 1976, 2; 1977, 4; 1978, 3; 1979, 7 e 1980, 3 trabalhos publicados. Na *tabela* 3 pode-se conferir com maior detalhe a situação acima especificada.

Quanto às perspectitvas futuras, o Projeto vislumbra enfoque diversificados, envolvendo novas possibilidades de correlacionamento interdisciplinar com especialidades afins. A existência de atividades interdisciplinares no contexto de um projeto arqueológico é fator imprescindível para seu bom desenvolvimento; todavia, os estudos de correlação entre a Arqueologia e suas especialidades afins devem ser conduzidos criteriosamente, de modo a se obter uma gama variada de respostas diretas necessárias à interpretação final. Observando essa conduta, o *Projeto Paranapanema* tem cada vez mais intensificado seus enfoques interdisciplinares, envolvendo estudos de correlação entre a Arqueologia Pré-Histórica, Geociências, Biociências, Ciências Físico-Químicas e, naturalmente, várias especialidades em Ciências Humanas. A partir de 1980, terão seus desenvolvimentos intensificados, gerando perspectivas de respostas satisfatórias, as seguintes abordagens:

1º) Correlação das atividades específicas do *Setor de Arqueologia* do Museu Paulista e do *Centro de Pesquisas Geocronológicas* do Instituto de Geociências da Universidade de São Paulo, visando a aplicação do método do Carbono — 14 a fim de serem obtidas datações absolutas de amostras coletadas em sítios do Projeto Paranapanema; a participação ativa do arqueólogo no processamento de amostras no laboratório de datação proporcionará, sem dúvida, um entrosamento mais eficaz entre especialidade afins;

2º) o correlacionamento com as *Geociências* (principalmente da Geologia Geral, Mineralogia, Petrografia, Sedimentologia e Geomorfologia), que tem sido de extrema importância para o entendimento de certos fatos arqueológicos, já que a totalidade dos vestígios oriundos do Paranapanema está inserida no contexto de depósito sedimentares quaternários colúvio-aluvionares. Atualmente, o enfoque prioritário está na identificação do *arenito silicficado* ocorrente nas proximidades dos sítios pré-históricos, veiculada para a análise das características petrográficas da rocha e sua implicação no aproveitamento pelo Homem pré-histórico na confecção de artefatos líticos;

3º) A intensificação do correlacionamento das especialidades vinculadas ao campo das *Biociências* está prevista para as próximas campanhas, especialmente no que se refere à análise da flora atual circundante dos sítios escavados, com tentativa de retroação para as situações vigentes em épocas de ocupação pré-histórica;

4º) Finalmente, com relação às outras especialidades no campo das *Ciências Humanas,* existe um correlacionamento constante com a *Etnologia* principalmente com especialistas no estudo de populações indígenas atuais (Chiara, 1978). Certos dados referentes a essa população podem proporcionar algumas inferências, com base na evidenciação de estruturas arqueológicas dos sítios em escavação.

O desenvolvimento da linha de ação interdisciplinar prevista pelo *Projeto Paranapanema* resulta num dinamismo constante, característica que deve ser o apanágio de todo o planejamento arqueológico. Tal dinamismo pode ser atestado pelo recente convênio firmado entre o *Museu Paulista da Universidade de São Paulo* e a *Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (SPHAN), com a interveniência da *Fundação Nacional Pró-Memória,* visando o levantamento e cadastramento de novos sítios pré-históricos na área do *Projeto Paranapanema.*

Portanto, a diversificação das abordagens do *Projeto Paranapanema* reflete seu dinamismo e sua eficácia, cujos resultados de pesquisas constam da elaboração de teses e dissertações, de publicações em periódicos nacionais e estrangeiros, além de servir de modelo para a implantação de planejamentos de grande envergadura para outras regiões do País (Andreatta, 1977; Guidon, 1978; Maranca, 1976; Kneip, 1977 e 1978).

A par disso, os resultados do *Projeto Paranapenema* tem fornecido subsídios para a estruturação e continuidade de cursos de formação de arqueólogos, cursos estes necessários para a efetivação de um quadro sério de especialistas na área.

NOTAS

(1) — Arqueóloga do Museu Paulista, Livre-Docente do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

(2) — Silvia Maranca, Mestre e Doutora — Projeto Piauí, Pi; Lina M. Kneip, Mestre e Doutora — Projeto Sambaqui do Forte, RJ; Margarida D. Andreatta, doutoranda — Projeto Anhanguera, GO; Marilandi Goulart, doutoranda — Projeto Sambaqui Morro do Ouro, SC (pós-graduação e títulos obtidos na área de Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo).

(3) — Sobre o levantamento arqueológico do trecho paranaense, observar Chmyz, 1972.

Referências Bibliográficas

ANDREATTA, M. D. Projeto Arqueológico Anhaguera, Estado de Goiás, Missão 1976. *Revista do Museu Paulista, N. S., XXIV*: 11-30. S. Paulo, M. Paulista da USP, 1977.

CHIARA, W. Contribuição da Antropologia para a interpretação dos resultados de pesquisas em Arqueológia Pré-Histórica. *Coleção Museu Paulista, Série Ensaios,* 2:245-274. S. Paulo, Fundo de Pesq. do M. Paulista, 1978.

CHMYZ, I. "Pesquisas paleetanográficas efetuadas no vale do rio Paranapanema, PR-SP. *Tese de Doutoramento apresentada ao Depto. de Ciências Sociais da FFLCH da Universidade de São Paulo*. S. Paulo, 1972, ex. mimeogr.

GUIDON, N. "Missão Arqueológica no Sudeste do Piauí(Brasil - Relatório Final". *Revista do Museu Paulista, N. S., XXV*: 109-128. S. Paulo, M. Paulista da USP, 1978.

KNEIP, L. M. "Pescadores e coletores pré-históricos de Cabo Frio", RJ. *Coleção Museu Paulista, Série de Arqueologia,* 5. S. Paulo, Fundo de Pesq. do M. Paulista, 1977.

— "Projeto Sítio Arqueológico de Três Vendas, Araruama", Estado do Rio de Janeiro. *Coleção Museu Paulista, Série Ensaios,* 2:145-169. S. Paulo, Fundo de Pesq. do M. Paulista, 1978.

MARANCA, S. "Estudo do Sítio Aldeia da Queimada Nova", Estadó do Piauí. *Coleção Museu Paulista, Série de Arqueologia,* 3. São Paulo, Fundo de Pesq. do M. Paulista, 1976.

TABELA 1

SÍTIO ARQUEOLÓGICOS DO PROJETO PARANEPANEMA

SÍTIO	MUNICÍPIO	TRAB./CAMPO	ANO/MISSÃO
Fonseca	Itapeva	escavação	1968
			1969
Jango Luís	Angatuba	prospecção	
Barreiro/Ital.			1969
Alves	Piraju	escavação	1969
			1970
Almeida	Tejupá	escavação	1971
			1972
			1974
Brasil			1972
Ramos	Piraju	prospecção	1972
Guerra			1972
Guarapiranga	Tatuí	prospecção	1972
Quebra-Canoa	Florínea		1972
			1976
			1977
Camargo	Piraju	escavação	1978
			1979
			1980
Brito	Sarutaiá	prospecção	1978
		escavação	1980

TABELA 2

CRONOLOGIA DAS OCUPAÇÕES PRÉ-HISTÓRICAS DO PARANAPANEMA PAULISTA (PROJETO PARANAPANEMA).

SITIO	NIVEL OCUPAÇÃO	VESTÍGIO	DATA BP	LABORATÓRIO
Camargo	IV	lítico	4 650	LRA
Almeida	IV	lítico	3 600	GIF
Almeida	III	lítico	2 400	IEA
Camargo	III	lítico	2 060	LRA
Almeida	II	lítico	1 500	IEA
Jango Luís	I	lit/cer	1 210	IEA
Fonseca	I	lit/cer	1 076	IEA
Camargo	II	lítico	1 030	LRA
Alves	I	lit/cer	1 020	IEA
Almeida	I	lit/cer	0 470	IEA

Obs.: LRA — Centre Scientifique de Monaco, Mônaco;
GIF — Centre de Faibles Radioactivités Gif-sur-Yvette, França;
IEA — Laboratorio de Dosimetria Termoluminescente do Instituto de Energia Atômica, USP.

TABELA 3

FREQÜÊNCIA DAS PUBLICAÇÕES RELATIVAS AO PROJETO PARANAPANEMA.

ANO	AUTOR (ES)	EDIÇÃO
1968/69	Szmuk	Museu Paulista / USP
1969	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1970	Pallestrini	Jornal o Estado de S. Paulo
1971	Pallestrini	Museu Paulista/USP
1971	Pallestrini	Jornal o Estado de S. Paulo
1972	Pallestrini	Institut d'Ethnologie / Paris
1972	Pallestrini	Congr. Intern. Americ. / Roma
1972/73	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1973	Pallestrini	EDUSP — Melhoramentos
1973	Pallestrini & Guidon	Éc. Prat. Hautes Ét. / Paris
1973	Pallestrini	Collège de France / Paris
1974	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1975	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1975	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1975	Vilhena de Moraes	Museu Paulista / USP
1976	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1976	Pallestrini	Congr. Intern. Americ. / México
1977	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1977	Pallestrini	FUNAI
1977	Pallestrini	Vogue Arte
1977	Vilhena de Moraes	Museu Paulista / USP
1978	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1978	Pallestrini & Chiara	Museu Paulista / USP
1978	Morais	Museu Paulista / USP
1979	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1979	Pallestrini	Congr. Intern. Americ. / Paris
1979	Andreatta	Congr. Intern. Americ. / Paris
1979	Vilhena-Vialou	Congr. Intern. Americ. / Paris
1979	Miyamoto & Watanabe	Congr. Intern. Americ. / Paris
1979	Morais	Museu Paulista / USP
1979	Morais	Museu Paulista / USP
1980	Pallestrini	Museu Paulista / USP
1980	Morais	Museu Paulista / USP
1980	Pallestrini & Morais	Museu Paulista / USP

PROJETO PARANAPANEMA

ÁREA PRIORITÁRIA

PALLESTRINI & MORAIS

Δ SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

CIDADES/MUNICÍPIOS

ESCALA 0 2 4 6 Km 10 12

S.C.RIO PARDO

ÓLEO

MANDURI

XAVANTES

B. DE CAMPOS

IPAUCU

SP

PR

C. CÉSAR

CAMARGO
1976-77-78
79-80

Rio Paranapanema

CENTRO REG. DE PESQ.
ARQ. MARIO NEME

HIDROELÉTRICA
DE JURUMIRIM

HIDROELÉTRICA
DE XAVANTES

TIMBURI

RAMOS
1972

PIRAJU

ARANDU

SARUTAIÁ

BRITO
1978-80

ALVES
1969-70

BRASIL
1972

GUERRA
1972

ALMEIDA
1971-72-74

TEJUPÁ

ITAÍ

PR SP

FARTURA

COMUNICAÇÕES

TESES E DISSERTAÇÕES DE ANTROPOLOGIA DEFENDIDAS NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (EM ORDEM CRONOLÓGICA) — PERÍODO: 1978/1981 —

TESES DE DOUTORAMENTO

1. Título: *Análise de Pinturas Rupestres Zoomorfas do Abrigo "Toca da Entrada do Pajaú" — Estado do Piauí.*

   Autor: Silvia Maranca.
   Orientador: Luciana Pallestrini.
   Banca: Luciana Pallestrini; João Baptista Borges Pereira; Egon Schaden; Setembrino Petri; Benedito de Lima Toledo.

2. Título: *Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos no Camdomblé Kétu de Salvador.*

   Autor: Claude Lepine.
   Orientador: Ruy Galvão de Andrada Coelho.
   Banca: Ruy Galvão de Andrada Coelho; Erasmo d'Almeida Magalhães; Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes;; Oracy Nogueira; João Baptista Borges Pereira.

3. Título: *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os jê.*

   Autor: Maria Aracy de Pádua Lopes da Silva.
   Orientador: Lux Boelitz Vidal.
   Banca: Lux Boelitz Vidal; Renate Brigitte Viertler; Ruy Galvão de Andrada Coelho: David Maybury Lewis; Maria Manuela Carneiro da Cunha.

4. Título: *A tecno-Tipologia das Indústrias Líticas do Sítio Almeida em seu Quadro Natural, Arqueo-Etnológico e Regional.*

   Autor: Águeda Vilhena Vialou.
   Orientador: Luciana Pallestrini.
   Banca: Luciana Pallestrini; João Baptista Borges Pereira; Lux Boelitz Vidal; Setembrino Petri; Josué Camargo Mendes.

5. Título: *A Utilização dos Afloramentos Litológicos pelo Homem Pré-Histórico Brasileiro: análise do tratamento da matéria-prima.*

   Autor: José Luiz de Morais.
   Orientador: Luciana Pallestrini.
   Banca: Luciana Pallestrini; João Baptista Borges Pereira; Lux Boelitz Vidal; Setembrino Petri; Shigueo Watanabe.

6. Título: *Exú — Simbolo e Função*

   Autor: Liana Sálvia Trindade.
   Orientador: Ruy Galvão de Andrada Coelho
   Banca: Ruy G. de A. Coelho; João Baptista Borges Pereira; Renate Brigitte Viertler: Claude Lépine e Arno Engelman.

7. Título: *A Civilização da Palha: a arte do trançado dos índios do Brasil.*

   Autor: Berta Gleizer Ribeiro.
   Orientador: Amadeu José Duarte Lama.
   Banca: Amadeu José Duarte Lama; Thekla Olga Hartmann; Egon Schaden; Carlos Drumond; Maria Manuela Carneiro da Cunha.

8. Título: *Os Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás.*

   Autor: Mari de Nasaré Baiocchi.
   Orientador: João Baptista Borges Pereira.
   Banca: João Baptista Borges Pereira; Teófilo de Queiroz Júnior; Fernando Augusto Albuquerque Mourão; Regina da C.R. Simões de Paula; Dalisia Elizabeth Martins Doles.

9. Título: *"A Evaporação das Terras Devolutas" no Vale do Paranapanema.*

   Autor: Célia de Carvalho Ferreira.
   Orientador: Amadeu José Duarte Lanna.
   Banca: Amadeu José Duarte Lanna; Ruth Corrêa Leite Cardoso; João Baptista Borges Pereira; Glacyra Lazarí Leite; Diores Santos Abreu.

DISSERTAÇÕES DE MESTRADO

1. Título: *A Tecelagem Artesanal em Hidrolândia — GO: um estudo etnográfico.*

   Autor: Marcolina Martins Garcia.
   Orientador: Thekla Olga Hartmann.
   Banca: Thekla Olga Hartmann; João Baptista Borges Pereira; Liliana Laganá Fernandes.

2. Título: *As Estatuetas de Terracota e a Religião Popular na Magna Grécia e Sicília.*

   Autor: Elaine Farias Veloso Hirata.
   Orientador: Haiganuch Sarian.
   Banca: Haiganuch Sarian; Vera Penteado Coelho; José Cavalcante de Souza.

3. Título: *Caracterização da Circulação Monetária de Bronze na Magna Grécia do Século IV ao I a.C.*

   Autor: Maria Beatriz Borba Florenzano.
   Orientador: Haiganuch Sarian.
   Banca: Haiganuch Sarian; Vera Penteado Coelho; Gilda Maria Reale Starsynski.

4. Título: *As Lamparinas na Antiguidade Clássica: problemas sociais econômicos e tecnológicos.*

Autor: Maria Isabel D'Agostinho Fleming.
Orientador: Haiganuch Sarian.
Banca: Haiganuch Sarian; Lux Boelitz Vidal; Paulo Pereira de Castro.

5. Título: *Etnografia da Cesta Carajá.*

Autor: Edna Luisa de Melo Taveira.
Banca: Thekla Olga Hartmann; Lux Boelitz Vidal; Erasmo D'Almeida Magalhães.

6. Título: *A Ocupação do Espaço em Função das Formas de Relevo e o Aproveitamento das Reservas Petrográficas por Populações Pré-Históricas do Paranapanema.*

Autor: José Luiz de Morais.
Orientador: Luciana Pallestrini.
Banca: Luciana Pallestrini; Amadeu José Duarte Lanna; José Afonso de Moraes Bueno Passos.

7 Título: *Paríko:etnografia de um artefato plumário.*

Autor: Sonia Terezinha Ferraro Dorta.
Orientador: Thekla Olga Hartmann.
Banca: Thekla Olga Hartmann; Lux Boelitz Vidal; Maria Manuela Carneiro da Cunha.

8. Título: *Socialização e Relações Raciais: um estudo de famílias negras em Campinas.*

Autor: Irene Maria Ferreira Barbosa.
Orientador: João Baptista Borges Pereira.
Banca: João Baptista Borges Pereira; Teófilo de Queiroz Júnior; Erasmo d'Almeida Magalhães.

9. Título: *O Provisório Definitivo: trabalho e arpirações de bancários em São Paulo.*

Autor: Geraldo Romanelli.
Orientador: Eunice Ribeiro Durham.
Banca: Eunice Ribeiro Durmam: João Baptista Borges Pereira: André Maria Pompeu Villalobos.

10. Título: *Ensino Agrícola e Vida Rural no Sudoeste Paulista: a Escola Prática de Agricultura de Presidente Prudente (um estudo de caso).*

Autor: Ruth Kunzli.
Orientador: João Baptista Borges Pereira.
Banca: João Baptista Borges Pereira; Teófilo de Queiroz Júnior; Celso de Rui Beisiegel.

11. Título: *Os Caipiras Negros do Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica.*

Autor: Renato da Silva Queiroz.
Orientador: João Baptista Borges Pereira.
Banca: João Baptista Borges Pereira; Amadeu José Duarte Lanna; Pasquale Petrone.

12. Título: *Castainho: etnografia de uma bairro rural de negros em Pernambuco.*

Autor: Anita Maria de Queiroz Monteiro.
Orientador: João Baptista Borges Pereira.
Banca: João Baptista Borges Pereira; Ruy Galvão de Andrada Coelho; Liliana Laganá Fernandes.

13. Título: *Mulheres, Homens e Heróis: dinâmica e permanência através do Cotidiano da vida Bororo.*

Autor: Sylvia Maria Caiuby Novaes.
Orientador: Thekla Olga Hartmann.
Banca: Thekla Olga Hartmann; Renate Brigitte Viertler; Maria Silvia de Carvalho Franco Moreira.

14. Título: *Identidade Etnica Judáica: caracterização e processo de constituição*

Autor: Sílvia Jane Zveibil.
Orientador: Eunice Ribeiro Durham.
Banca: Eunice Ribeiro Durham; Heinrich Rattner; Gabriel Bolaffi

15. Título: *Itága: alguns aspectos do funeral Bororo.*

Autor: Neusa Maria Bloemer.
Orientador: Thekla Olga Hartmann.
Banca: Thekla Olga Hartmann; Renate Brigitte Viertler; Carlos Drumond.

16. Título: *Curralistas e Redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará.*

Autor: Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado.
Orientador: Oracy Nogueira.
Banca: Oracy Nogueira; Amadeu José Duarte Lanna; Wanda Silveira Navarra.

17. Título: *O Sitio Monsarás: evidências arqueológicas.*

Autor: Celso Perota.
Orientador: Luciana Pallestrini.
Banca: Luciana Pallestrini; João Baptista Borges Pereira; Denis Vialou.

18. Título: *A Problemática Arqueológica das Estruturas Subterrâneas no Planalto Catarinense*.

Autor: Maria José Reis.
Orientador: Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses.
Banca: Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses; Renate Brigitte Viertler; Olga Cruz

19. Título: *Algumas Considerações sobre as Etnias e o Problema da Identidade Indígena no Alto Xingu: a Aldeia Yawalapiti*.

Autor: Marília Gomes Chizzi Godoy.
Orientador: Renate Brigitte Viertler.
Banca: Renate Brigitte Viertler; Lux Boelitz Vidal; Erasmo d'Almeida Magalhães.

20. Título: *Estratificação Social e Ideologia: um estudo sobre os profissionais liberais*.

Autor: Maria Bianchini Bilac.
Orientador: Fernando Augusto Albuquerque Mourão.
Banca: Fernando Augusto Albuquerque Mourão; Gabriel Cohn; Décio Azevedo Marques de Saes.

21. Título: *Quando a Criação se Torna Produção: o livro didático*.

Autor: Marineide do L. Salvador dos Santos.
Orientador: Teófilo de Queiroz Júnior.
Banca: Teófilo de Queiroz Júnior; João Baptista Borges Pereira; Celso de Rui Beisiegel.

22. Título: *Contribuição ao Estudo do Povoamento Indígena da Guiana Brasileira — um caso específico: os Waiãpi*.

Autor: Dominique Tilkin Gallois.
Orientador: Luz Boelitz Vidal.
Banca: Luz Boelitz Vidal; Thekla Olga Hartmann; Antonio Porro.

23. Título: *O trabalhador Volante em Junqueirópolis, Alta Paulista*.

Autor: Lucia Maria de Oliveira.
Orientador: Thekla Olga Hartmann.
Banca: Thekla Olga Hartmann; João Baptista Borges Pereira; Rosa Ester Rossini.

24. Título: *O Candomblé do Rei — Estudo Etnográfico de um Candomblé Kétu-Bamgbosè na Cidade de São Paulo*.

Autor: Ismael Giroto.
Orientador: João Baptista Borges Pereira.
Banca: João Baptista Borges Pereira; Liana Maria Sálvia Trindade; Maria Helena Vilas Boas Concone.

25. Título: *Os Indios Guarany do Litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato.*

Autor: Mauro Cherobim.
Orientador: João Baptista Borges Pereira.
Banca: João Baptista Borges Pereira; Egon Schaden; Erasmo d'Almeida Magalhães.

26. Título: *Uma Contribuição para a Etnohistória da Área Tapajós Madeira.*

Autor: Miguel Angel Menendez.
Orientador: Thekla Olga Hartmann.
Banca: Thekla Olga Hartmann; Amadeu José Duarte Lanna; Antonio Porro.

27. Título: *Os Mórmons em Alagoas — Religião e Relações Raciais*

Autor: Nádia Fernanda Maia de Amorim
Orientador: Oracy Nogueira
Banca: Oracy Nogueira; Lisias N. Negrão; Ana Maria A.F. Bianchi.

28. Título: *Samba negro, Espoliação Branca: um estudo das Escolas de Samba do Rio de Janeiro*

Autor: Ana Maria Rodrigues Ribeiro
Orientador: Teófilo de Queiroz Júnior
Banca: Teófilo de Queiroz Jr; João Baptista Borges Pereira; Arnaldo Daraya Contier

*

Juntando esta lista (período de 1978/1981), à relação feita em trabalho anterior, por bibliotecárias do Departamento de Ciências Sociais (*), o arquivo geral de teses e dissertações em Antropologia de USP registra um total de 80 titulos, assim distribuídos:

1.	Tese de cátedra	—	1
2.	Teses de livre-docência	—	3
3.	Teses de doutorado	—	27
4.	Dissertações de mestrado	—	49

Kazuko Oniki
Bibliotecária — Revista de Antropologia

(*) Os interessados nesta relação deverão consultar: MACIEL, Alba C.; ANDRADA Diva & VALE, Eunides do. A Antropologia na Universidade de São Paulo. *Revista de Antropologia,* 21:117-143 (1a. parte). São Paulo, Departamento de Ciências Sociais da FFLCH-USP, 1978.

O ÍNDIO PERANTE O DIREITO

Patrocinada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Catarina, realizou-se em Florianópolis, no período de 9 a 12 de outubro de 1980, reunião de advogados e antropólogos de várias instituições brasileiras para debater questões relacionadas com as populações indígenas perante o direito brasileiro.

Resultaram dessa reunião, de que participaram também convidados especiais, uma proposição, duas rcomendações e a aprovação de uma série de documentos que serão transcritos a seguir:

A PROPOSIÇÃO:

Os participantes da reunião de antropólogos e advogados propõem:

1. a constituição de Comissão de advogados e antropólogos, através de suas entidades de classe — a Ordem dos Advogados do Brasil e a Associação Brasileira de Antropologia — com o objetivo de que se criem órgãos, a nível nacional e estadual, de assistência e estudos sobre os problemas dos povos indígenas brasileiros;

2. que a Ordem dos Advogados do Brasil, no cumprimento da missão que lhe atribui o art. 87, I, combinado com o art. 90 dos Estatutos (Lei nº 4.215/63), e considerando a peculiar dificuldade do patrocínio de interesses indígenas, especialmente quando se defrontam com apetites econômicos, assuma, pela nomeação de advogado, a defesa das causas dos povos indígenas, quando for solicitada, sem que isso exclua o cumprimento pela FUNAI de suas atribuições de órgão tutor, como defensor dos mencionados interesses;

3. a presente proposição, se aprovada pelo plenário, deverá ser encaminhada à direção dos orgãos de classe acima mencionados, para deliberação, estruturação e articulação da proposta.

AS RECOMENDAÇÕES:

Os participantes da reunião de antropologia e advogados recomendam:

1. que nos cursos jurídicos nacionais se inclua como matéria curricular, ou parte integrante da cadeira de Direito Constitucional, e com a relevância que merece, o direito que preside às relações entre brancos e índios no Brasil, ou seja, às relações interétnicas.

2. que a Comissão Executiva deste Conclave, se dirija ao Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil — OAB, solicitando o seu breve pronunciamento sobre a consulta formulada pelo advogado Dr. Ewerton Montenegro Guimarães, da Seccional do Espírito Santo, a propósito de sua nomeação, ou de outro causídico, para o patrocínio dos interesses das Comunidades Indígenas dos Guarani e Tupiniquim.

OS DOCUMENTOS APROVADOS:

1. *Sobre as terras indígenas*

A legislação brasileira assegura às comunidades indígenas o direito às suas terras. Entretanto, a realidade dos fatos mostra claramente uma crise generalizada.

A Emenda Constitucional nº 1/69, artigo 198, expressa a garantia à inalienalidade das terras habitadas pelos índios, sua posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas naturais e todas as utilidades nelas existentes. Cumpre lembrar que a disposição constitucional é, na hierarquia, a disposição máxima.

O Estatuto do Indio, Lei 6.001/73, art. 17, reitera aquela garantia, referindo-se, ainda, as terras de domínio (posse a propriedade) das comunidades indigenas e às áreas reservadas.

"Terras habitadas" pelos índios, na definição do artigo 23 do próprio Estatuto, são as terras que "de acordo com os usos, costumes e tradições tribais detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil".

A relação das comunidades indígenas com suas terras é complexa e íntima e inclui o uso de recursos econômicos e a prática de atos religiosos e de relações sociais. A terra dessas comunidades não pode ser entendida como mercadoria ou bem comerciáveis' mas como um espaço contínuo, um conjunto indissolúvel de recursos econômicos e áreas de importância cultural e social. Essa é, portanto, a interpretação correta da proteção constitucional às terras das comunidades indígenas.

A demarcação é mecanismo previsto no Estatuto como meio asseguratório dessa proteção. O direito preexiste à demarcação, cuja função é materializá-lo (Estatuto do Índio, artigo 25), obedecido os conceitos supra.

A demarcação, entretanto, não só não foi terminada no prazo estipulado no próprio Estatuto (artigo 65), como, muitas vezes, desrespeitou os preceitos jurídico-antropológicos.

A posse das comunidades indígenas tem sido diminuída ou extinta, não só através da concessão de certidões negativas de existência de índios pelo órgão titular, bem como pela omissão da FUNAI diante das invasões por parte de particulares e intervenção indiscriminada por parte do Estado.

Esse desrespeito às terras indígenas coloca-se no quadro mais amplo de prioridades político-econômicas definidas pelo Governo em seu modelo desenvolvimentista, em que se estabelecem critérios com base em discutíveis interesses empresariais de ordem

nacional e internacional, deixando de lado quaisquer considerações sobre os prejuízos sociais às comunidades indígenas.

No que diz respeito especificamente à intervenção pelo Estado, ela se tem realizado em desobediência ao texto legal (artigo 20 do Estatuto), que só a admite em caráter excepcional, quando da inexistência de soluções alternativas.

Considerando o legítimo direito das comunidades indígenas à posse tradicional de suas terras, são necessárias medidas de ação urgentes e prioritárias, consistentes em:

1. demarcação das terras indígenas, em conformidade com os critérios supra-referidos;

2. correção das demarcações efetuadas com prejuízos das comunidades indígenas envolvidas;

3. proteção efetiva contra quaisquer invasões das terras indígenas e utilização de seus recursos naturais;

4. inclusão das comunidades indígenas e atendimento de suas necessidades nos planos de desenvolvimento regionais e nacionais.

É imprescindível para a eficácia das medidas de proteção às terras das comunidades indígenas que essas se manifestem; que essa manifestação não seja manipulada ou obtida sob pressão; e que sejam ouvidos os representantes qualificados da comunidade científica, em todas as etapas de quaisquer processos ou decisões que possam afetar as comunidades indígenas.

2. *Sobre a Tutela e a Integração dos povos Indígenas*

Da Tutela

A situação jurídica e política dos índios brasileiros através da figura da tutela exige uma definição mais precisa da natureza dessa instituição.

No direito civil, a tutela tem como justificativa a defesa dos direitos dos incapazes. A incapacidade se distingue em absoluta e relativa. Na incapacidade absoluta, o tutor manifesta a vontade em nome do tutelado, isto é, o substitui. Enquanto na incapacidade relativa, a manifestação de vontade é do tutelado, assistido pelo tutor. O código civil define o índio como relativamente incapaz (Art. 6º, Inciso III e seu § único). Não cabe, portanto, ao tutor substituir a manifestação de vontade do tutelado, mas apenas assistí-lo.

A finalidade da tutela é garantir a liberdade e não cerceá-la. Ao tutor cabe então defender intransigentemente os direitos e interesses dos povos indígenas definidos pelas próprias comunidades indígenas, de acordo com seus padrões de organização. O papel fundamental do tutor é preservar liberdade para a expressão da manifestação de vontade do tutelado. Não cabe ao tutor mediar os interesses conflitantes de índios e não-índios, mas ao contrário, identificar-se integralmente com os interesses dos povos que defende.

O Instituto da tutela pressupõe identidade de interesse entre tutor e tutelado.

A Lei define que os índios serão tutelados pela União, que delegou poderes à Fundação Nacional dos índios (FUNAI). A FUNAI, no entanto, enquanto órgão do Estado, tem se identificado muito mais com os interesses nele representados.

Nos casos comuns de tutela, estão previstos em Lei mecanismos automáticos e permanentes de controle por parte do Estado que permitem, inclusive, a destituição do tutor infiel. No caso da tutela sobre as comunidades indígenas, entretanto, tais mecanismos não existem. Daí a importância da criação de instrumentos legais de controle da tutela. Resta como única possibilidade de controle da tutela o exercício, pelos grupos tribais ou comunidades indígenas, da faculdade a eles conferida pelo Estatuto do Índio.

A tutela tem sido transformada em empecilho à livre manifestação da vontade do tutelado, que deveria informar e dirigir a ação do tutor.

Como essa condição nem sempre é assegurada, a garantia de que ela seja observada reside na possibilidade de manifestação de setores da sociedade civil, na denúncia de abusos de autoridade por parte do tutor e na possibilidade de atuação através de procedimentos jurídicos reconhecidos.

Quando o órgão tutelar exerce satisfatoriamente a tutela, nenhuma interferência é necessária. Mas quando há omissão ou abuso, torna-se indispensável a atuação da sociedade civil através do apoio à comunidade indígena na defesa de seus interesses.

Do Tutelado

A denominação *índio* corresponde a uma categoria genérica, que recebe uma diversidade de grupos humanos socialmente organizados e etnicamente distintos. Assim, eles se configuram como povos, na legislação denominados "grupos tribais e comunidades indígenas". De uma situação de isolamento em relação à sociedade nacional, progressivamente esses povos nela se inserem como subsistemas diferenciados, num processo de integração à sociedade nacional, que culmina com o estado de *integrado* para o indivíduo ou o grupo que atinge o extremo do processo.

> Para o Estatuto do Índio, "integrado é o grupo indígena e qualquer de seus membros que, inseridos em sistemas interétnicos (Oliveira) e tendo alcançado a etapa de integração (Ribeiro) sem com isso se assimilarem à sociedade nacional, foram por esta legalmente investidos e reconhecidos na plenitude da capacidade civil e de seu exercício". Em decorrência, "integração é, para o Estatuto do Índio, o estado atingido pelo índio ou grupo indígena no interior do sistema interétnico (Oliveira), mediante ato jurídico emanado da sociedade nacional, que o investe e reconhece na plenitude da capacidade civil e de seu exercício, depois de haver alcançado a etapa de integração (Ribeiro), sem que esse estado deva conduzír à assimilação ou dela decorra".

É, pois, a integração assim entendida, o objetivo final de uma política que, regida pelo Estatuto do Índio, deve exercer-se "progressiva e harmoniosamente", respeitado "a coesão das comunidades indígenas", garantindo-lhes "a permanência voluntária em seu habitat" e "a posse permanente das terras que habitam" (Art. 2º e seus incisos), com respeito pelos "usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, e *no regime de propriedade*" (Art. 6º) (*).

Isto significa que o referido processo redunda *não* numa assimilação, mas em *acomodação* entre grupos articulados, como subsistemas no interior de um sistema nacional mais amplo e caracterizado pela multiplicidade étnica, social e cultural.

3. *A Construção de Barragens e os Direitos dos Povos Indígenas.*

Os antropólogos e juristas, reunidos de 9 a 12 de outubro de 1980, em Florianópolis, Santa Catarina, durante o encontro sobre "O Índio Perante o Direito", manifestam publicamente sua preocupação com o processo decisório em que os povos indígenas são afetados, direta e indiretamente, com a construção de barragens, e que vem mostrando de forma persistente a violação do estabelecimento na Constituição Federal (Artigo 198, § 1 e 2), na Lei (Artigo 20, parágrafo 1, 2, 3, do Estatuto do Índio, Lei Federal 6001/73) e em Convenção Internacional (nº 107, da Organização Internacional do Trabalho) que garantem aos povos indígenas o direito à posse permanente da terra e ao usufruto exclusivo das riquezas nela existentes.

Assim sendo, exigimos:

a) a consulta e participação dos povos indígenas e da comunidade científica e dos advogados no processo decisório relacionado a esses projetos, e o acesso dos índios, antropólogos, advogados e outros cientistas a todas as informações necessárias ao acompanhamento sistemático de quaisquer projetos que tenham interferido, ou que venham a interferir, na integridade dos territórios indígenas e na organização sócio-política-econômica de seus povos;

b) a indispensabilidade de se atentar para o caráter de excepcionalidade das assim denominadas obras de interesse público sobre terras indígenas, face ao que dispõe expressamente o artigo 20, *caput*, de aplicação inarredável;

c) a necessidade de analisar outras possibilidades de produção energéticas (p. e., energia solar, barragens de pequena porte etc.), que não venham a afetar as áreas indígenas, e que também não venham a causar maiores prejuízos para a sociedade nacional. Para tanto, há necessidade de uma perícia técnica de especialistas em obras de engenharia e amplos estudos de caráter antropológico e ecológico;

(*) — Conforme Agostinho, Pedro. Emancipação do Índio. In *Ciência e Cultura*, vol. 32 (2), fevereiro, 1980.

d) a necessidade de, em se respeitando o próprio Estatuto do Índio (artigo 20. parágrafos 1.2.3), realizarem-se estudos reveladores do impacto ambiental, já provocado, ou a ser provocado, por obras de caráter "desenvolvimentista".

Consideramos, outrossim, em conclusão:

— que as terras pertencentes às comunidades indígenas não devem de forma alguma ser consideradas alienadas para a contínua expansão da sociedade nacional, que já quase exterminou a vida e a cultura dos seus primeiros habitantes. Hoje reduzidos a uma fração da sua área original, os grupos indígenas não devem ter que mais uma vez custear o desenvolvimento da sociedade que só viu neles algo para explorar gratuitamente;

— que, se mais uma vez, em caráter excepcional e na comprovada falta de outra alternativa, volta a sociedade nacional a explorar o pouco que resta aos indígenas, sua indenização deve ser, pela primeira vez, justa e digna. Deve-lhes compensar terra por terra em lugares iguais, benfeitoria por benfeitoria, e bens naturais e custos sociais por indenização monetária, de modo que estas recompensas cheguem às suas mãos como grupo e não revertam em favor de qualquer setor da FUNAI;

— que toda a experiência internacional quanto às conseqüências previstas para as populações tribais em decorrência da construção de barragens deva ser considerada, objetivando evitar desastres já ocorridos em outros lugares;

— que, afinal, todo homem, em qualquer de suas dimensões ou realidades sócio-culturais, deva ser visto como beneficiário das mudanças econômicas e não como uma vítima.

Portanto, cria-se o seguinte grupo de trabalho, com o objetivo de efetuar estudos, reunir dados, produzir documentos, e facilitar o intercâmbio entre os estudiosos do assunto: Cecília Maria Vieira Helm, Caio Lustrosa, Refael de Menezes Bastos, Antonio Carlos Magalhães e Maria do Rosário Carvalho.

Consultores:

Lux Vidal, Paul Leslie Aspelin, Orlando Sampaio Silva, Silvio Coelho dos Santos, Pedro Agostinho da Silva, Olimpio Serra e Alain Moreau.

4. *Parques Nacionais em Áreas de Parques Indígenas*

Considerando a recente medida tomada por organismos oficiais, que permite a superposição de área de proteção ambiental sobre áreas indígenas, temos a ponderar que a implantação de parques nacionais e reservas biológicas (IBDF), e reservas ecológicas (SEMA) em terras habitadas imemorialmente pelos povos indígenas cria problemas de difícil solução no quadro da legislação atual, por duas razões fundamentais:

Primeiramente, porque, por disposição constitucional expressa (art.198 e §§), os povos indígenas têm assegurada a posse permanente sobre as terras e usufruto exclusivo das riquezas naturais.

Em segundo lugar, na sistemática da legislação ambiental (art. 5º do C. Florestal), as áreas protegidas destinam-se à integral preservação da flora e da fauna naturais.

Nesse choque de objetivos, há que ressalvar aquele assegurado constitucionalmente aos povos indígenas. Portanto, no plano administrativo, urge compatibilizar e subordinar o objetivo de preservação ecológica.

Será necessário garantir aos indígenas a posse da terra em áreas suficientemente extensas e contínuas, que lhes assegurem condições de sobrevivência, ou seja, que lhes garantam a possibilidade de exercer livremente atividades econômicas, sociais e culturais: caça, pesca, coleta, perambulação e deslocamento periódico necessário ao rejuvenescimento ecológico da região por eles ocupadas. Desta forma, a atual tendência de excluir os indígenas dos Parques ou reservas naturais será não natural, considerando que populações humanas também integram o ecosistema. Violar-se-iam, assim, as relações biológicas, isto é, a própria ecologia do grupo étnico que se quer preservar em sua integridade cultural.

Para resguardar os interesses das populações indígenas em relação aos próprios interesses da sociedade nacional, é indispensável adotar uma política conjunta de preservação que compatibize os direitos das populações indígenas com a preservação da flora e fauna nacionais.

5. *O trabalho do Antropólogo e a Funai*

A pesquisa científica consiste em atividade cuidadosa de investigação sistemática e crítica da realidade social ou natural. A pesquisa etnológica, isto é, a investigação das formas de organização econômica, social e cultural das comunidades indígenas, baseada em longa tradição da prática de campo e enformada por questões teóricas, é elemento importante na formulação de uma política indigenista sensata e madura; é impossível admitir que ela possa ser danosa aos interesses indígenas ou contrária aos interesses nacionais. A liberdade de pesquisa e de atuação cientificamente fundada junto às comunidades indígenas deve ser garantida a todo preço, como única forma possível de política científica de um Estado democrático.

No caso da investigação antropológica junto aos índios brasileiros, a existência de um órgão tutelar cria problemas específicos para a garantia dessa liberdade de pesquisa. O controle, por parte da FUNAI, do acesso às áreas indígenas, assegurado pelo poder de polícia estabelecido em seu regime interno, consiste, obviamente, em atribuição necessária ao bom exercício da tutela. Entretanto, não se pode transformar em cerceamento da liberdade de investigação nem em interferência direta no trabalho de pesquisa, como vem sucedendo com freqüência no interior das três relações possíveis entre os antropólogos e a FUNAI

(1) No caso daqueles antropólogos ligados a universidades ou instituições independentes de pesquisa, a relação se dá basicamente através da obrigatoriedade de obtenção de uma autorização para pesquisa. Como a FUNAI não é instituição cientificamente qualificada para apreciar a qualidade ou relevância de projetos de pesquisa, ou a capacidade dos investigadores, esta permissão não se baseia, então, em correta apreciação do projeto, fundamentando-se exclusivamente em razões burocráticas, permeadas, com freqüência, por avaliações espúrias de caráter pessoal ou político. O controle pela comunidade científica deste tipo de obstrução e deformação é algo fundamental para o estabelecimento das relações de cooperação necessárias entre o órgão tutelar e os cientistas do país. Mantida a autonomia da FUNAI na determinação das linhas de pesquisa que implementa através de seus próprios antropólogos, é indispensável afirmar que não lhe cabe absolutamente estabelecer prioridades de pesquisas para aqueles que não pertencem a seus quadros, o que constituiria interferência indevida na política científica do país. Daí a necessidade de serem utilizadas instituições reconhecidamente competentes para julgar matéria de cunho científico, como o CNPq, a FINEP ou a ABA, como instâncias para emitir os paraceres que devem fundamentar a concessão de autorização para pesquisa e trabalho antropológicos em área indígena. Mais ainda, cabe às associações profissionais exigir o direito de recorrer ante decisões negativas, com pleno acesso ao processo de formação de tais decisões.

(2) Na medida em que a atuação da FUNAI como órgão tutelar exige necessariamente o concurso de especialistas na análise das sociedades indígenas, os antropólogos são frequentemente solicitados para assessorar projetos ou oferecer soluções para problemas específicos, como os de remoção de grupo indígena ou demarcação de território tribal. Nesses casos, é importante reconhecer que a utilização do conhecimento técnico fornecido por tais especialistas não pode ser considerado como simples material de consulta, ou, pior ainda, ser deformado e manipulado na implementação da política do órgão. O empenho da responsabilidade científica e social do antropológo na elaboração dos projetos, e, ainda mais, seu compromisso fundamental com a comunidade indígena, que nele depositou sua confiança, ao lhe fornecer informações, exige que ele participe de todos os passos do processo de tomada de decisão.

Cabe observar aqui que esta condição que julgamos essencial à colaboração com a FUNAI, raramente foi respeitada. Por isso mesmo, todo convite formulado a antropólogos para colaborarem em projetos encontra sempre da parte destes temor de que os resultados do seu trabalho sejam desvirtuados e que o compromisso que assumiram com as comunidades indígenas seja traído à sua revelia.

(3) No caso dos antropólogos que trabalham como funcionários do órgão tutelar, é imperativo exigir, em primeiro lugar, a adequada qualificação, que deveria ser o requisito básico da contratação, e, em segundo lugar, que, dentro das diretrizes de pesquisa estabelecidas pelo Órgão, se respeite a autonomia de trabalho, essencial à toda a atividade científica. Por outro lado, quando o Órgão julgar que as recomendações que provêm do trabalho antropológico não podem ser implementadas, as decisões oficiais deverão ressalvar de modo explícito a responsabilidade profissional dos especialistas. Por fim, uma vez que o Órgão essencialmente não é uma instituição de

pesquisa e que os antropólogos que emprega têm atribuições espefícicas e limitadas, é essencial que este respeite e acate os pareceres e sugestões da comunidade científica no seu conjunto. Tal atitude constitui a única garantia de exercício não autoritário do poder da tutela, uma vez que se baseia na opinião de profissionais qualificados, que não se encontram submetidos por vínculos empregatícios ou políticos a órgão oficial.

Por isso mesmo, a ampliação do respaldo das decisões do Órgão pelo apoio da comunidade científica deverá ser incentivada pelo recurso sistemático ao trabalho independente patrocinado pela ABA e por institutições de pesquisa reconhecidamente capacitadas.

6. *Sobre o Projeto Rondon e as Áreas Indigenas*

Os presentes ao encontro "Os Índios Perante o Direito", reunião de antropólogos e advogados, realizada na Universidade Federal de Santa Catarina, nos dias 9 a 11 de outubro de 1980, manifestam sua surpresa e profunda apreensão diante da notícia veiculada pelos jornais (*Estado de São Paulo*, 07/10/80) de que o Projeto Rondon será encarregado do cadastramento de todas as áreas indígenas do país. Este convênio entre o Projeto Rondon e a FUNAI é apresentado como forma de levar o conhecimento dos problemas enfrentados pelos grupos indígenas à juventude e à universidade.

Sem pretender julgar os objetivos e os resultados do Projeto Rondon, consideramos inteiramente inadequada a utilização de estudantes do Projeto Rondon para semelhante tarefa. Em primeiro lugar, por se tratar de algo que exige capacitação técnica específica e experiência, que não podem ser obtidas através de um treinamento de dois ou três dias ministrado a jovens despreparados. Em segundo lugar, por acreditarmos que há formas bem menos onerosas e arriscadas de conscientizar as populações urbanas, e, especialmente, a juventude, sobre a realidade vivida pelos índios brasileiros. Entre tais empreendimentos, cabe lembrar o próprio trabalho da FUNAI, através do Museu do Índio. Os antropólogos e demais setores da sociedade civil comprometidos com a defesa do interesse dos índios também têm realizado uma longa atuação neste sentido, apesar das inúmeras dificuldades que encontram.

Tememos, em suma, que este seja mais um projeto sem qualquer efeito benéfico para a solução dos problemas reais dos índios, podendo, ao contrário, criar conflitos perigosos e indesejáveis.

Silvio Coelho dos Santos
Universidade Federal de Sta. Catarina

GRAFIA DOS NOMES TRIBAIS
— RELATÓRIO DO GRUPO DE TRABALHO —

O grupo realizou, no dia 17 de julho de 1980, uma sessão pública, presentes, além dos Profs. Charlotte Emmerich, Júlio César Mellati, Aryon Rodrigues e Nelson Rossi, 13 (treze) participantes, aos quais foi facultada a palavra após as exposições dos integrantes do grupo. As intervenções de todos os presentes foram levadas em conta na elaboração deste relatório, cujas conclusões foram submetidas informal e antecipadamente à consideração dos presentes.

A primeira observação de ordem geral que pareceu a todos necessária foi sobre o acerto e oportunidade de incluir o assunto específico na pauta da XII Reunião Brasileira de Antropologia, tendo em vista que:

1) desde 1953, na I Reunião, ficou previsto que a convenção naquela data subscrita por participantes seria revista "em futura reunião"

2) a *Revista de Atualidade Indígena*, em seu número 15 (março-abril, 1979, p. 31-34) publicou a lista elaborada por Mattoso Câmara Jr., para a II Reunião Brasileira de Antropologia segundo aquela convenção e publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 3, nº 2, 1955);

3) a mesma *Revista de Atualidade Indigena*, em seu nº 16 (maio-junho, 1979 p. 9-15), publicou um artigo de Melatti em que os vinte e dois itens da conveção aparecem comentados um a um.

A "Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais", elaborada durante a I Reunião Brasileira de Antropologia, publicada na *Revista de Antropologia* 2 (2): 152-152 (1954) e reproduzida em *Leituras de Etnologia Brasileira* (Egon Schaden, org.), São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, deve continuar sendo entendida, tal qual propuseram seus autores, como um conjunto de normas recomendáveis a antropólogos e lingüistas para uso em textos científicos.

O largo espaço de 27 anos de existência da Convenção está marcado por crescente e já bastante sedimentada aderência dos antropólogos e lingüistas brasileiros (e de muitos estrangeiros) à maior parte de suas normas, o que já caracteriza uma ponderável tradição no uso daquelas normas. Esse amplo uso da Convenção em obras científicas de antropologia e lingüística revela também que algumas das normas convencionadas têm sido menos observadas e parece-nos que isto tem acontecido especialmente com respeito àquelas que, de fato, são mais questionáveis sobre vários pontos de vista e que, por isso, mostram-se merecedoras de revisão.

Além de uma revisão e de possíveis reajustes na Convenção é desejável que se proceda à revisão e ampliação (levando em conta, sobretudo, a literatura antropológica mais recente) da lista de etnônimos, organizada em 1955, para a Associação Brasileira de Antropologia, por J. Mattoso Câmara Jr., publicada na *Revista de Antropologia* 3 (2): 125-132 (1955) e reproduzida na *Revista de Atualidade Indígena* nº 15 (p. 31-34), 1979. É parecer deste Grupo de Trabalho, que tanto na revisão das normas, como na revisão e ampliação da lista, deve considerar-se o fato de que os nomes tribais e semelhantes, não importa qual a língua de que provém, são automaticamente aportuguesados na pronúncia assim que passam a ser usados por falantes de português em contexto de língua portuguesa, convertendo-se no que se convenciona chamar de empréstimo lexical na língua portuguesa, e que a este empréstimo é que se devem aplicar as normas da grafia, e não às palavras originais das respectivas línguas indígenas. A forma histórica pela qual se processa o enpréstimo é, em princípio, irrelevante para a ortografia em textos que não se possam caracterizar como científicos, ou de divulgação científica. Nesses dois casos, justifica-se, pelas razões invocadas desde 1953, manter de modo geral a convenção, que permite evitar naturais inconsistências da ortografia oficial de língua portuguesa e atender a necesidades uniformizadoras, sendo as objeções a letras como k, y, w levantadas em nome dos cânomes ortográficos pouco resistentes a uma reflexão crítica, porque essas letras continuam até hoje tendo curso entre nós em antropônimos, abreviaturas e derivados de nomes próprios. Essa manutenção deve restringir-se aos etnônimos e quando usados em trabalhos científicos.

As considerações relativas a distinções entre autodenominação e alterodenominação, que ocorreram na sessão pública, parece ao Grupo de Trabalho que ultrapassam o âmbito de suas atribuições neste momento e se situam no de questões mais amplas de metodologia. Aventaram--se as hipóteses de valorizar a chamada *sinonimia* dos etnônimos e recomendar aos que venham a descrever grupos indígenas atentar para ela não só na situação sincrônica que descrevem mas na tradição que a precede.

Como forma de ampliar a circulação de grafias de etnônimos segundo as normas da convenção, principalmente nos casos de autodenominação, o Grupo acatou a hipótese de a ABA recomendar a dicionaristas e lexicógrafos que as incluam nos dicionários e glossários, ao lado das gráfias canonicamente ortográficas (entre parênteses) ou em listas-apêndices como as usuais para abreviaturas de expressões ou frases consagradas em língua estrangeiras (latim, francês, inglês etc.).

Em conclusão, o Grupo de Trabalho propõe ao Conselho Diretor da ABA que constitua uma comissão temporária para, dentro de determinado prazo (p. ex., 60 ou 90 dias), proceder a estudo mais detido da Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais e empreender a revisão e ampliação da lista de etnônimos grafada segundo as normas da referida convenção; e que o resultado do trabalho dessa comissão seja levado ao conhecimento dos membros da Associação, para que estes possam manifestar-se a respeito até a próxima reunião da Associação Brasileira de Antropologia.

Nelson Rossi
Coordenador

NOTICIÁRIO

XII REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA.

Realizou-se no Rio de Janeiro, de 14 a 17 de julho de 1980, a XII Reunão Brasileira de Antropologia, promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). A reúnião foi organizada por comissão de professores sob a coordenação do Presidente da A.B.A., prof. Luiz de Castro Faria, e teve o patrocínio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Fundação Ford, Fundação Nacional de Arte (MEC), Fundação Nacional Pró-Memória e Fundação Roberto Marinho. Contou, ainda, com a colaboração das seguintes instituições: Museu Nacional, Faculdade de Economia e Administração e Centro Brasileiro de Pesquisas Fisicas.

PROGRAMAÇÃO CIENTÍFICA

14 de Julho

Museu Nacional

Manhã

10hs.

Abertura: Prof. Luiz de Castro Faria

11hs.

Conferência: "Variações sobre o Caráter Nacional Brasileiro" — Prof. Thales de Azevedo

12hs.

Filme: "O Começo Antes do Começo: cosmogonia *desâna*" (do índio Feliciano Lana)

12.30hs.

Visita à exposição: "Os índios das Aguas Pretas — uma área cultural no noroeste do Amazonas". (Org. Berta Ribeiro).

Tarde

14 às 17hs.

Abertura da Exposição/ET: " O artesenato de Paraíba do Sul: Permanência e Mudança" (Org. Ana M. Heye).

Mesa Redonda/AS: "Religião e Ideologia" (Coord. Alba Zaluar Guimarães).

Mesa Redonda/ET: "Política Indigenista I" (Pres. Roberto Cardoso de Oliveira; Coord. João Pacheco).

Mesa Redonda/LG: "Dimensões Sociais do Estudo das Línguas Indígenas" (Coord. Bruna Francheco).

Comunicações Coordenadas/AS: "Classe Operária" (Coord. Maria Roselene Alvim).

Comunicação Coordenadas/AQ: "Paleo-índio" (Coord. Osvaldo Heredia).
15.00hs.
Homenagem ao Prof. Álvaro Fróes da Fonseca /AB: (Pres. Prof. Luiz de Castro Faria).

15 de Julho

Manhã

9 às 12hs.
Simpósio/AS;ET: "Antropologia na América Latina" (Coord. Roberto Cardoso de Oliveira).
Mesa Redonda/AQ: "Definição do Conceito de Paleo-Indio"
Mesa Renooda/AB: "Perspectivas Atuais da Genética Humana I" (Coord. Prof. Newton Freire-Maia).

Tarde

14 às 17hs.

Simpósio/AS;ET: "Antropologia na América Latina" (Coord. Roberto Cardoso de Oliveira).
Mesa-Redonda/AB: "Perspectiva Atuais da Genética Humana II" (Coord. Tarcísio Torres Messias).
Mesa Redonda/AQ: "Definição do Conceito de Arcaico do Litoral I". *Comunicações Livres*.

17.30hs.
Conferência/AB: "Genética das Populações Brasileiras" (Prof. Newton Freire-Maia).

16 de Julho

Manhã

9 às 12hs.
Mesa Redonda S/A: "A Responsabilidade Social do Antropólogo" (Coord. Ruth Cardoso).
Mesa Redonda/ET: "Taxinomia da Cultura Material" (Pres. Luiz de Castro Faria).
Mesa Redonda/AQ: "Definição do Conceito de Arcaico do Litoral II".
Comunicações Coordenadas/LG: "Problemas de Descrição de Línguas Indígenas Brasileiras I" (Coord. Ruth F. Monserrat).
Comunicações Livres/ET: (Coord. Roque de Barros Laraia).
Seminário/AB: "O Ensino da Antropologia Biológica I" Coord. Maria Júlia Pourchet).

Tarde

14 às 17hs.

Mesa Redonda/AS: "Família e Sociedade" (Coord. Eunice Durham).
Mesa Redonda/ET: "O Significado da Cultura Material e das Expressões Artísticas" (Coord. Aloísio Magalhães).
Mesa Redonda/ET: "Política indigenista II" (Pres. Charles Wagley).
Mesa Redonda/AQ: "Arquivo Nacional de Datação Arqueológicas Absolutas".
Comunicações Coordenadas/LG: "Problemas da Descrição de Línguas Indígenas Brasileiras II" (Coord. Ruth F. Monserrat).
Seminário/AB: "O Ensino da Antropologia Biológica II" (Coord. Maria Júlia Pourchet)
Comunicações Coordenadas/AS: "Estratos Ocupacionais de Baixa Renda: Estratégias de Sobrevivência e Composição da Renda Familiar" (Coord. Parry Scott).

17 de Julho

Manhã

9 às 12hs.

Mesa Redonda/ET: "Política indigenista III" (Pres. Sílvio Coelho dos Santos).
Mesa Redonda/AQ: "Definição do Conceito de Formativo I" e *Comunicações Livres*.
Comunicações Coordenadas/AS: "Antropologia Urbana" (Coord. Gilberto Velho).
Comunicações Livres/AS: "Sociedades Camponesas" (Coord. Giralda Seyferth).
Grupo de trabalho/LG: "Normas para Grafia dos Nomes Tribais" (Coord. Nelson Rossi).

Tarde

14 à 17hs.

Mesa Redonda /AQ: "Definição do Conceito de Formativo II" e *Comunicações Livres*.
Mesa Redonda/ET: "Rumos Atuais da Pesquisa Etnológica" (Coord. Eduar. do Viveiros de Castro).
Comunicações Coordenadas/AS: "Perspectiva Antropológica da Mulher" (Coord. Leni Silverstein).
Comunicações Livres/ET: (Coord. Júlio Cesar Melatti).
Homenagem a Juan Comas/AB: "Contribuição de Juan Comas à Antropologia" (Coord. Maria Júlia Pourchet)
Sessão de Audio-Visual/ET: "Xingu: Uma Visão de Mundo", por Marcelo Tassara; "Documento de Viagem ao Araguaia em 1979", por Pedro Lobo. (Coord. Maria Heloisa Fénelon Costa).

Código:
Área de especialização:AB — Antropologia Biológica; AQ — Arqueologia:AS — Antropologia Social; ET — Etnologia; LG — Linguística.

Foram ainda realizadas reuniões do Conselho Diretor e duas assembléias gerias que deliberaram e aprovaram a vigência de novos estatutos da A.B.A. (transcritos a seguir), e dos regimentos de criação das Regionais de São Paulo e Brasília moções referentes à admissão de novos sócios e realizar a eleição do novo Conselho Diretor da Associação para o biênio 1980/82, que ficou assim constituído:

Diretoria:

Presidente: Eunice Ribeiro Durham
Secretário-Geral: Antonio Augusto Arantes Neto
Tesoureiro: Peter Henry Fry

Conselho Científico:

Luiz de Castro Faria
Aryon Dall'Igna Rodrigues
Eduardo Diatay Bezerra de Menezes
Gilberto Cardoso Alves Velho
Manuel Diegues Jr.
Pedro Agostinho da Silva
Roberto Cardoso de Oliveira
Ruben Oliven
Ruth Correa Leite Cardoso
Thales de Azevedo
Yonne de Freitas Leite

*

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
ESTATUTO

TITULO I

Dos objetivos

Art. 1º — A Associação Brasileira de Antropologia (A.B.A.), sociedade de âmbito nacional, fundada pela 2ª Reunião Brasileira de Antropologia, na cidade de Salvador, Bahia, em julho de 1955, tem por objetivo, congregar os especialistas nos setores profissionais do ensino e da pesquisa, promover o desenvolvimento da Antropologia, o intercâmbio de idéias, o debate de problemas e a defesa dos interesses comuns.

Art. 2º — Para atingir seus objetivos, a A.B.A. promoverá reuniões periódicas dos seus associados; divulgará regularmente matéria de interesse profissional; proporá medidas relativas ao aperfeiçoamento do ensino e da pesquisa e a melhoria das condições de trabalho dos profissionais que exercem as suas atividades em qualquer desses setores; providenciará a difusão da sua influência por todo o país mediante a criação de Secções Regionais, ou por meio de convênio com organizações similares.

Art. 3º — A Associação Brasileira de Antropologia não poderá tomar parte em manifestações de caráter político-partidário ou religioso, nem pronunciar-se sobre assuntos estranhos aos seus objetivos.

Art. 4º —A A.B.A. tem sede e foro na cidade do Rio de Janeiro.

TITULO II

Dos Associados

Art. 5º — A A.B.A. terá associados de três categorias: a) membros efetivos; b) colaboradores; c) sócios correspondentes.

Art. 6º — A categoria de membro efetivo é reservada exclusivamente aos professores de Antropologia e ciências afins de estabelecimentos de ensino superior, aos especialistas qualificados de institutos de pesquisa e aos autores de obra antropológica de notório valor, a juízo do Conselho Diretor.

§ 1º — A proposta para membro efetivo deverá ser feita por três membros efetivos e enviada à Secretaria Geral, juntamente com o *curriculum Vitae* do candidato.

§ 2º — A proposta será estudada pelo Conselho Diretor que a submeterá, com seu parecer positivo ou negativo, à consideração da Assembléia dos membros efetivos; será considerado eleito o candidato que obtiver a maioria absoluta dos votos.

§ 3º — Só poderão ser apreciadas pela Assembléia Geral as propostas entregues à Secretaria Geral no prazo mínimo de 48 horas antes da realização da Assembléia.

§ 4º — As votações para aceitação das propostas poderão ser feitas por correspondência em ocasião determinadas pelo Conselho Diretor, nos intervalos das Assembléias Gerais, sendo considerado eleito o candidato que obtiver a maioria dos votos recebidos pelo Conselho Diretor.

§ 5º — A admissão dos novos sócios será feita no início das Assembléias Gerais e os membros efetivos admitidos terão imediatamente direito a voto.

Art. 7º — A categoria de colaborador é destinada às pessoas que, não satisfazendo às exigências do Art. 6º, manifestem interesse particular pelos estudos de Antropologia.

Parágrafo único — Será sócio colaborador todo aquele que, proposto por um membro efetivo, tiver sua indicação aprovada pela maioria dos sócios presentes à reunião da Secção Regional a que for submetida ou diretamente pelo Conselho Diretor.

Art. 8º — Os membros efetivos pagarão à Tesouraria Geral da A.B.A. a unidade estabelecida pelo Conselho Diretor; — quando associados de uma Secção Regional, farão o pagamento à Secção Regional a que pertencem.

Art. 9º — Os sócios colaboradores pagarão metade da anuidade estabelecida para os sócios efetivos, respeitado o disposto no artigo 8º.

Parágrafo único — Para seu uso, as Secções Regionais reservarão das anuidades recebidas, percentual fixado pela Assembléia Geral da Associação Brasileira de Antropologia por proposta encaminhada pelo Conselho Diretor.

Art. 10º — A falta de quitação importará na suspensão de todos os direitos de associado da A.B.A. .

Art. 11º — Será sócio correspondente o profissional estrangeiro ligado ao Brasil, pelas suas atividades de pesquisa ou de ensino no campo da Antropologia e das ciências afins.

Parágrafo único — Só será admitido como sócio correspondente o profissional do exterior indicado por três membros efetivos, pelo menos, e aceito pela maioria dos associados.

Art. 12º — Os associados não respondem nem solidária nem subsidiariamente pelos compromissos assumidos pela Diretoria.

TITULO III

Da Administração

Art. 13º — A A.B.A. será administrada por um Conselho Diretor, composto da Diretoria, do Conselho Científico e do último presidente da Associação.

Parágrafo único — Só poderão ser eleitos para a Diretoria e para o Conselho Diretor membros efetivos da Associação.

Art. 14º — Compete ao Conselho Diretor: a) traçar os princípios normativos que servirão de roteiro para as atividades técnico-científicas da A.B.A. ; b) pronunciar-se a respeito das propostas para membros efetivos; c) deliberar, quado necessário, sobre as propostas para membro colaborador; d) tomar as medidas necessárias para a realização das Reuniões Brasileiras de Antropologia; e) preencher, em caráter interino, as vagas verificadas em qualquer dos órgãos de direção, fora da época normal de eleição; f) autorizar a instalação de Secções Regionais *ad referendum* da Assembléia Geral; g) constituir comissões especiais ou grupos de trabalho para assessoramento, estudos ou atividades especiais; h) deliberar sobre os casos omissos neste Estatuto *ad referendum* da Assembléia Geral.

§ 1º — As deliberações do Conselho Diretor serão tomadas em reuniões ou por meio de correspondência, promovidas pelo presidente da Associação.

§ 2º — O Conselho Diretor delibera por maioria absoluta.

Art. 15º — A Diretoria será composta do Presidente da Associação, do Secretário-Geral e do Tesoureiro-Geral.

Parágrafo único — O presidente da A.B.A. não poderá ser eleito consecutivamente mais de uma vez.

Art. 16º — Ao Presidente compete: a) tratar dos interesses gerais da Associação, representando-a em juízo ou fora dele; b) presidir às reuniões da Diretoria e do Conselho Diretor; c) presidir às reuniões da Assembléia Geral; d) elaborar, juntamente com o Conselho Diretor, o programa anual de atividades científicas da Associação, dentro do prazo de um mês após a sua eleição; e) apresentar, no término de seu mandato, um relatório das atividades da Associação.

Art. 17º — Ao Secretário-Geral compete: despachar o expediente e, de acordo com o Presidente, administrar a associação, substituindo-o nas faltas e impedimentos.

Art. 18º — Ao Tesoureiro-Geral compete: gerir os bens e interesses financeiros da Associação, de acordo com o Presidente.

Art. 19º — O Conselho Científico será composto por dez membros eleitos, renovados em metade de dois em dois anos.

Art. 20º — Ao Conselho Científico compete: a) compor o Conselho Diretor; b) opinar sobre todas as questões de caráter técnico-científico.

Art. 21º — A diretoria e a parte renovável do Conselho Científico serão eleitas pelos sócios efetivos em Assembléia geral e empossados imediatamente sem outra qualquer formalidade.

§ 1º — a eleição será feita por escrutínio secreto.

§ 2º — O membro efetivo, que não puder comparecer à Assembléia Geral, poderá enviar à Secretaria Geral o seu voto em sobrecarta fechada e sem qualquer sinal que a identifique, fazendo-a acompanhar de uma comunicação com a sua assinatura. Serão apurados todos os votos enviados até a data da eleição.

§ 3º — Na impossibilidade da realização de Reunião da Assembléia Geral, a eleição poderá ser excepcionalmente realizada, por consulta aos sócios pelo Conselho Diretor, por correspondência.

TÍTULO IV

Das Assembléias e Reuniões

Art. 22º — A A.B.A. realizará Assembléias Gerais ordinárias e extraordinárias, constituídas dos sócios efetivos.

Parágrafo único — As Assembléias Gerais Ordinárias serão realizadas durante as Reuniões Científicas da A.B.A..

Art. 23º — As Reuniões Científicas da A.B.A. terão a denominação de Reunião Brasileira de Antropologia precedida do número de ordem.

Parágrafo único — A comunicação da data e local fixados e o programa da Reunião serão enviados aos membros efetivos e às Diretorias das Secções Regionais com (60) dias de antecedência, no mínimo.

Art. 24º — As reuniões extraordinárias da Assembléia Geral serão realizadas por convocação do Presidente em exercício, somente quando requerida por 2/3 do Conselho Diretor e/ou 1/3 dos membros efetivos, e para tratar de assuntos constantes do requerimento.

Parágrafo único — A Secretaria Geral expedirá as comunicações necessárias, com trinta dias, no mínimo, de antecedência.

Art. 25º — Todos os associados poderão comparecer às Assembléias Gerais Ordinárias e tomar parte nos debates, mas somente os membros efetivos terão direito de voto.

Art. 26º — A diretoria poderá convidar pessoas estranhas ao quadro da Associação para participar das Reuniões Científicas.

Do Patrimônio

Art. 27º — O patrimônio da A.B.A. será constituída pela renda líqüida das contribuições dos membros efetivos e pelas subvenções e doações que lhe forem feitas.

Art. 28º — Em caso de dissolução da A.B.A., seu patrimônio será entregue a uma sociedade congênere, ou a instituição de ensino e de pesquisa, que lhe for indicada pelo voto da maioria dos membros efetivos em pleno gozo dos seus direitos.

Art. 29º — O patrimônio da A.B.A. será distinto dos das Secções Regionais

TÍTULO VI

Das Secções Regionais

Art. 30º — Serão criadas Secções Regionais da A.B.A. a requerimento de dez membros efetivos no local e mediante autorização do Conselho Diretor *ad referendum* da Assembléia Geral.

Parágrafo único — O requerimento deverá ser acompanhado de um projeto de regulamento e de um relatório sobre as possibilidades de trabalho da Secção Regional proposta.

Art. 31º — As Secções Regionais terão existência autônoma em tudo o que disser respeito aos seus interesses próprios e naquilo que não colidir na forma ou no espírito com os presentes Estatutos.

Parágrafo único — A Secção Regional poderá abranger mais de uma unidade da Federação.

Art. 32º — O diretor da Secção Regional deve ser um membro efetivo da A.B.A..

§ 1º — A diretoria da Secção Regional deve participar a sua eleição ao Presidente da A.B.A., para efeitos do seu reconhecimento legal.

§ 2º — A diretoria da Secção Regional deverá apresentar um relatório anual ao Conselho Diretor da A.B.A..

Art. 33º — Os membros efetivos da A.B.A. poderão filiar-se à Regional mediante simples requerimento, independentemente da apreciação da Secção Regional.

TÍTULO VII

Das Publicações

Art. 34º — A A.B.A. promoverá a divulgação das suas atividades em revistas especializadas a critério do Conselho Diretor.

Art. 35º — A A.B.A. poderá editar outras publicações especiais, a critério do Conselho Diretor.

TÍTULO VIII

Disposições Gerais

Art. 36º — Os presentes Estatutos poderão ser reformados em todo ou em parte pelos votos da maioria absoluta dos membros efetivos da Associação, reunidos em Assembléia Geral.

Parágrafo único — Qualquer iniciativa de reforma dos Estatutos deverá ser comunicada por escrito, com trinta dias de antecedência, pelo menos, a todos os membros efetivos.

Art. 37º — A A.B.A. só poderá ser dissolvida pelo voto de três quartos dos membros efetivos.

Art. 38º — Os casos omissos nos presentes Estatutos serão resolvidos pela Assembléia Geral ou pelo Conselho Diretor, *ad referendum* da mesma Assembléia.

*

NOVAS REGIONAIS DA ABA E SEUS REGIMENTOS

Foram fundadas, no decorrer de 1979/80, as Regionais da Associação Brasileira de Antrpologia — Secções de São Paulo e Brasília —, visando agilizar a participação dos antropólogos de suas áreas de influência em propostas de ordem teórica e prática. A Regional de São Paulo, entre outras medidas já lançou o *ABINHA*, periódico anual que circula com matérias de caráter notadamente informativo.

REGIMENTO DA SECÇÃO REGIONAL DE SÃO PAULO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)

CAPITULO I

Da caracterização e objetivos.

Art. 1º — Sob a denominação de Secção Regional de São Paulo da Associação Brasileira de Antropologia, daqui por diante designada Regional São Paulo, e de conformidade com o título VI dos Estatutos da ABA, fica constituido o organismo de cooperação e representação dos sócios da ABA residentes no Estado de São Paulo, responsável perante os organismos nacionais da ABA, destinado a promover o desenvolvimento e difusão de sua disciplina, debate de problemas e defesa de interesses comuns.

Parágrafo único — A Regional São Paulo será regida pelo presente regimento, observados os Estatutos da ABA.

Art. 2º — A Regional São Paulo terá sede e foro na cidade de São Paulo.

CAPÍTULO II.

Dos Associados.

Art. 3º — A Regional São Paulo reune os sócios da ABA, efetivos ou colaboradores, definidos e admitidos de acordo com os artigos 6º e 7º dos Estatutos da ABA, residentes no Estado de São Paulo e nas unidades da Federação vinculadas a esta regional.

§ 1º — A vinculação de outras unidades da Federação à Regional São Paulo poderá ser requerida pela maioria simples dos sócios residentes nessa unidade, ficando condicicnada à aprovação da Assembléia Geral regional e referendada pelo Conselho Diretor da ABA

§ 2º — Qualquer unidade da Federação poderá se desvincular da Regional São Paulo mediante decisão da maioria simples de seu sócios comunicada ao conselho Diretivo da Regional.

Art. 4º — Os membros efetivos e colaboradores contribuirão para a manutenção da Regional São Paulo, de acordo com os artigos 3º e 9º dos Estatutos da ABA, com uma anuidade cujo valor será estabelecido e revisto periodicamente pela sua Assembléia Geral.

CAPITULO III.

Da organização.

Art. 5º — A Regional São Paulo será composta dos seguintes órgãos:

I. Assembléia Geral
II. Conselho Diretivo:
III. Comissões Especiais

Art. 6º — A Assembléia Geral será constituida dos sócios efetivos e colaboradores, quites respectivamente com a ABA e a Regional São Paulo, com iguais direitos de voto sobre as deliberações tomadas, reunindo-se ordinariamente uma vez por ano.

Parágrafo único — Reuniões extraordinárias da Assembléia Geral serão convocadas pelo Conselho Diretivo, ou por decisão de um terço (1/3) dos associados.

Art. 7º — O Conselho Diretivo é formado por um Secretário-Geral, um Tesoureiro, três (3) Conselheiros, pelos Conselheiros da ABA que pertencem á Regional São Paulo e pelos Coordenadores de Comissões Especiais aprovados pela Assembléia Geral.

§ 1º — O Secretário-Geral e o Tesouro serão eleitos pela Assembléia Geral dentre os sócios efetivos, com mandatos de dois anos.

ü 2º — Serão eleitos na mesma ocasião suplentes para o Secretário-Geral e o Tesoureiro, obedecendo aos mesmos critérios.

§ 3º — Na mesma Assembléia Geral serão eleitos três (3) Conselheiros entre os sócios efetivos e colaboradores para integrar o Conselho Diretivo com mandatos de dois anos.

§ 4º — O voto se fará em todo esses casos por escrutínio secreto e os sócios votarão em candidatos individuais e não em chapas de candidatos.

§ 5º — O sócio que não puder comparecer à Assembléia Geral poderá enviar ao Secretário-Geral seu voto em sobrecarta fechada e sem qualquer sinal que a identifique, fazendo-a acompanhar de uma comunicação com sua assinatura. Serão apurados todos os votos enviados até a data da eleição.

§ 6º — O Conselho Diretivo reunir-se-á ordinariamente duas vezes ao ano, ou, extraordinariamente, quando convocado pelo Secretário-Geral, ou pela metade de seus membros.

Art. 8º — Compete à Assembléia Geral, órgão soberano da Regional São Paulo:

a. Estabelecer as linhas gerais de atuação da Regional e aprovar os programas estabelecidos pelo Conselho Diretivo;

b. Eleger o Secretário e o Tesoureiro assim como seus suplentes, e os cinco (5) Conselheiros para o Conselho Diretivo;

c. Aprovar a vinculação de outras unidades da Federação à Regional São Paulo, observado o exposto no § 1º do Artigo 3º deste Regimento;

d. Modificar o Regimento;

e. Aprovar o relatório anual do Conselho Diretivo;

g. Aprovar a constituição de Comissões Especiais, definindo sua natureza e finalidade;

h. Estabelecer e rever o valor da anuidade a ser paga pelos sócios da Regional São Paulo.

Art. 9º — Compete ao Conselho Diretivo:

a. Formular programas de atividades;

b. Estabelecer diretrizes para a arrecadação e aplicação de recursos orçamentários e propor à Assembléia Geral o valor da anuidade a ser paga pelos sócios da Regional:

c. Estabelecer convênios, acordos, contratos e aceitar doações;

d. Supervisionar a execução dos programas e orçamentos;

§ 1º — As deliberações do Conselho Diretivo serão tomadas em reuniões ou por meio de correspondência, promovidas pelo Secretário-Geral.

§ 2º — O Conselho Diretivo delibera por maioria absoluta.

Art. 10º — Ao Secretário-Geral compete:

a. Tratar dos interesses gerais da Regional São Paulo, representando-a em Juízo fora dele;

b. Presidir às reuniões do Conselho Diretivo e da Assembléia Geral;

c. Tomar as medidas necessárias para a realização das Assembléias;

d. Apresentar anualmente um relatório das atividades da Regional São Paulo ao Conselho Diretivo, o qual, aprovando-o submetê-lo-à à Assembleia Geral dessa Regional; uma vez aprovado por esta, o relatório será encaminhado ao Conselho Diretor da ABA, de acordo com o § 2º do Artigo 3º dos Estatutos desta.

Art. 11º — Ao Tesoureiro compete gerir os bens e interesses financeiros da Regional São Paulo, de acordo com o Secretário-Geral.

Art. 12º — Compete às Comissões Especiais:

a. Executar tarefas especiais de interesse da Regional São Paulo;

b. Formular seus programas de atividade;

c. Escolher seus próprios coordenadores.

CAPITULO IV

Das publicações.

Art. 13º — A Regional São Paulo procurará manter uma publicação periódica com trabalhos científicos e noticiário de interesse para seus associados, a qual será enviada aos sócios da Regional.

CAPITULO V.

Dos recursos.

Art. 14º — O patrimônio da Regional será formado pela renda líqüida das anuidades dos sócios e pelas subvenções que lhe forem feitas.

Art. 15º — Em caso de dissolução da Regional São Paulo, seu patrimônio será entregue à ABA ou à instituição de ensino ou de pesquisa que lhe for indicada pelo voto de dois terços dos seus associados.

CAPITULO VI.

Das disposições gerais.

Art. 16º — O presente Regimento poderá ser reformado em todo ou em parte pelos votos da maioria absoluta dos associados, reunidos em Assembléia Geral.

Parágrafo único — Qualquer iniciativa de reforma do Regimento deverá ser comunicada por escrito, com pelo menos trinta (30) dias de antecedência a todos os sócios da Regional.

Art. 17º — A Regional São Paulo só poderá ser dissolvida pelo voto de três quartos do total de seus sócios.

Art. 18º — Os casos omissos no presente Regimento serão resolvidos pela Assembléia Geral, ou pelo Conselho Diretivo *ad referendum* da mesma Assembléia.

*

REGIMENTO DA SECÇÃO REGIONAL DE BRASÍLIA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)

CAPITULO I

Da caracterização e objetivos

Art. 1º — Sob a denominação de Secção Regional de Brasília da Associação Brasileira de Antropologia, daqui por diante designada por Regional de Brasília, fica constituído o organismo de representação dos sócios da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) residentes no Distrito Federal perante os organismos nacionais da ABA e instituições de caráter público e privado, sediadas na área desta Regional. Destina-se a Regional de Brasília a promover o desenvolvimento e difusão de sua disciplina, debate de problemas e defesa de interesses comuns.

Parágrafo Único — A Regional de Brasília será regida pelo presente regimento, observados os estatutos da ABA.

Art. 2º — A Regional de Brasília terá sede e foro na cidade de Brasília.

CAPITULO II

Dos associados

Art. 3º — A Regional de Brasília reúne os sócios da ABA, efetivos ou colaboradores, definidos e admitidos de acordo com os artigos 6º e 7º do Estatuto da ABA, residentes no Distrito Federal.

§ 1º — A vinculação de outras unidades da Federação à Regional de Brasília poderá ser requerida pela maioria simples dos sócios residentes nessa unidade, ficando condicionada à aprovação da Assembléia Geral da Regional de Brasíiia.

§ 2º — Qualquer unidade da Federação poderá se desvincular da Regional de Brasília, mediante decisão da maioria simples de seus sócios, comunicada ao Conselho Diretivo.

CAPITULO III

Da organização

Art. 4º — A Regional de Brasília será composta dos seguintes órgãos:

I, Assembléia Geral;

II Conselho Diretivo.

§ 1º — A Assembléia Geral, órgão soberano da Regional de Brasília, será constituída dos sócios efetivos e colaboradores, quites respectivamente com a ABA e a Regional de Brasília, com iguais direitos de voto sobre as deliberações tomadas, reunindo-se ordinariamente uma vez por ano.

§ 2º — Reuniões extraordinárias da Assembléia Geral serão convocadas pelo Conselho Diretivo, ou por decisão de dois terços (2/3) dos associados.

Art. 5º — O Conselho Diretivo é formado por um Coordenador Geral, um 1º Secretário, um 2º Secretário, um 1º Tesoureiro e um 2º Tesoureiro.

§ 1º — O Conselho Diretivo será eleito pela Assembléia Geral, com um mandato de dois anos. O Coordenador Geral, o 1º Secretário e o 1º Tesoureiro deverão ser sócios efetivos da ABA.

§ 2º — O 1º Secretário é o substituto do Coordenador Geral em caso de seu impedimento.

§ 3º — O Voto se fará por escrutínio secreto.

§ 4º — O sócio que não puder comparecer à Assembléia Geral poderá enviar ao Cordenador Geral o seu voto em sobrecarta fechada e sem qualquer sinal que a identifique, fazendo-a acompanhar de uma comunicação com sua assinatura. Serão apurados todos os votos enviados até à data da eleição.

Art. 5º — O Conselho Diretivo reunir-se-á ordinariamente durante duas vezes ao ano.

Art. 6º — Compete à Assembléia Geral da Regional de Brasília:

a — Estabelecer as linhas gerais de atuação da Regional e aprovar os programas estabelecidos pelo Conselho Diretivo;

b — Eleger os membros do Conselho Diretivo;

c — Aprovar a filiação de Unidades da Federação;

d— Modificar o regimento;

e— Aprovar o relatório anual do Conselho Diretivo;

f— Aprovar as contas da Regional de Brasília.

Art. 7º — Compete ao Conselho Diretivo:

a— Formular programas;

b— Estabelecer diretrizes orçamentárias e estipular as anuidades dos sócios colaboradores;

c— Estabelecer convênios, acordos, contratos aceitar doações;

d— Supervisionar a execução dos programas e orçamentos;

e— Aprovar a criação de grupos de trabalho *ad referendum* da Assembléia Geral;

f— Tomar as medidas necessárias para a realização das assembléias.

§ 1º — As deliberações do Conselho Diretivo serão tomadas em reuniões.

§ 2º — O Conselho Diretivo delibera por maioria absoluta.

Art. 8º — Os grupos de trabalho referidos na alínea "e", do artigo anterior, terão ampla autonomia em suas atividades, resguardadas as competências dos demais órgãos.

Art. 9º — Ao Coordenador Geral compete:

a— Tratar dos interesses gerais da Regional de Brasília, representando-a em juízo ou fora dele;

b— Presidir às reuniões do Conselho Diretivo e da Assembléia Geral;

c— Apresentar anualmente um relatório das atividades da Regional de Brasília;

d— Editadas publicações da Regional de Brasília.

Art. 10º — Ao Secretário compete:

a— Manter atualizado o cadastro dos sócios;

b— Supervisionar a edição de publicações.

Art. 11º — Ao Tesoureiro compete: gerir os bens e interesses financeiros da Regional de Brasília, de acordo com o Coordenador Geral.

CAPITULO IV

Das publicações

Art. 12º — A Regional de Brasília procurará manter a edição periódica de uma publicação contendo trabalhos científicos e noticiários de interesse para seus associados, publicação que será enviada aos sócios da Regional.

CAPITULO V

Dos recursos

Art. 13º — O patrimônio da Regional de Brasília será formada pela renda líqüida das contribuições dos sócios e pelas subvenções e doações que lhe forem feitas.

Art. 14º — Em caso de dissolução da Regional de Brasília, seu patrimônio será entregue à ABA ou à instituição de ensino de pesquisa que lhe for indicada pelo voto de dois terços dos seus membros.

CAPITULO VI

Das disposições gerais

Art. 15º — O presente Regimento poderá ser reformado em todo ou em parte pelos votos da maioria absoluta dos seus membros, reunidos em Assembléia Geral.

Parágrafo Único — Qualquer iniciativa de reforma do regimento deverá ser comunicada por escrito, com trinta dias de antecedência, pelo menos, a todo os sócios da Regional.

Art. 16º — A Regional de Brasília só poderá ser dissolvida pelo voto de três quartos do total de seus sócios.

Art. 17º — Os casos omissos no presente Regimento serão resolvidos pela Assembléia Geral ou pelo Conselho Diretivo, *ad referendum* da mesma Assembléia.

*

TEMAS DE ANTROPOLOGIA NO IV ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Realizou-se no Rio de Janeiro, no período de 29 a 31 de outubro de 1980, o IV Encontro de Associação Nacional de Poós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, com a participação de 35 institutos brasileiros de pesquisa e ensino ligados, em sua maioria, a programa de pós-graduação de diferentes áreas do país.

Dentre os temas debatidos pelos grupos de trabalho, pelo menos três estavam diretamente ligados à Antropologia: *Cultura Brasileira, Religião e Sociedade no Brasil Contemporâneo* e *Temas e Problemas da população Negra no Brasil.*

AGENDA DAS COMUNICAÇÕES

CULTURA BRASILEIRA

— Padres e Militares em Torno do Culto à Pátria (Pierre Sanchis).
— O Conceito da Cultura e o Processo de Conhecimento da Sociedade Brasileira (Glaucia Vilas Boas Castello Branco).
— Problemas da Contrução de um Thesaurus da Cultura Brasileira (Regina Helena Tavares).
— Problemas das Transformações Culturais no Brasil (Olga R. de Morais Von Simson).
— Ainda uma Definição do "ser Brasileiro"? (Maria Isaura Pereira de Queiroz).
— Colocações Metodológicas e Problemas de Pesquisa para uma Sociologia da Cultura Brasileira (Renato Ortiz).
— É Possível um Plano Global de Estudo da Cultura Brasileira? (Sergio Miceli).

RELIGIÃO E SOCIEDADE NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Cultos Afro-Brasileiros.

— Exu: Poder e Magia (Liana Trindade).

— A Celebração do Poder: um Ritual Umbandista (Patrícia Birmar).

— Firmeza e Segurança num Terreiro de Santa Rita (Zélia M. L. Leiblitz).

— Sociedade Brasileira e Vozes d'África: O Poder Negro Segundo Bastide e Zegler (Roberto Mota).

— Ideologia Umbandista e Integralismo (Maria Helena Conconi).

— Repressão Oficial aos Cultos Afro-Brasileiros no Rio de Janeiro de 1930 e 1960 (Ivone Maggie, Marcia Contins e Patricia Monte-Mór).

— A Festa do Nosso Senhor do Bonfim e a Libertação dos Candomblés da Bahia (Leni M. Silverstein).

Estado e Igreja no Brasil Contemporâneo

— Patronagem e Religião Popular (Roberto da Matta).

— Agentes da Pastoral Operária na Região do ABC (Heloisa Helena T. de Souza Martins).

— Política e Mercado Religioso (Renato Ortiz).

— Problemas Teóricos das Relações entre a Igreja e o Estado na Crise de 1964 (Paulo José Kriscke).

Aspectos Sociológicos da vista de João Paulo II.

— O Papa e o Povo em Belo Horizonte (Pierre Sanchis).

— Hierarquia e Mobilização Popular (Rubem César Fernandes).

— O Papa em Aparecida do Norte (Daniel Waitzfelder).

— O Ritual da Visita (Arno Vogel).

— João Paulo II na Favela do Vidigal (Grupo de alunos do Museu Nacional).

TEMAS E PROBLEMAS DA POPULAÇÃO NEGRA NO BRASIL

— Cor e o Processo de Realização Sócio-Econômica (Nelson do Valle Silva).

— O "Lugar do Negro" na Força de trabalho (Tereza Cristina N. A. Costa, Rosa Maria Porcaro, Lucia Elena G. de Oliveira e Francisca Laide de Oliveira).

— Comunidades Negras Rurais: Três Estudos de Caso (João Baptista Borges Pereira).

— Comunidades Negras Rurais: um Novo Campo de Estudos Monográficos (Romeu Sabará).

— *Black-Soul:* Aglutinação Espontânea ou Identidade Étnica (Carlos Benedito Rodrigues da Silva).

— Quilombo e Memória Comunitária: um Estudo de Caso (Maria Beatriz Nascimento).

— Kashapura e Majambura: Concepção de doença e Morte no Cafundó (Peter Fry).

— Conformismo no Xangó de Pernambuco (Roberto Motta).

— Perspectivas de uma Conscientização da Situação do Negro pelo Negro no Brasil (Teóphilo de Queiroz Junior).

— Articulações do Racismo e do Sexismo: o Caso da Mulher Negra Brasileira (Lelia Gonzalez).

— Relações Raciais e Políticas em Pernambuco (Sylvio José da Rocha Ferreira).

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ DE SOUZA MARTINS: *O Cativeiro da Terra*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1ª ed., 1979. 150 p. ilustr.

A partir do estudo do regime de colonato nas fazendas de café, José de Souza Martins analisa um problema de fundamental importância, embora pouco estudado, que é o da "produção capitalista de relações não capitalistas de produção".

Apoiado em teóricos, como Marx e Rosa de Luxemburg e com base em resultados de pesquisas de campo, o autor demonstra, através do regime de colonato, que o capitalismo engendra e reproduz relações não capitalistas de produção. Contestando a maior parte de trabalhos realizados sobre o tema, que situam o colonato como sendo característico de relação capitalista de produção, ele o coloca apenas como tipo de trabalho livre, definido por relação singular entre fazendeiro e trabalhador, mas que não é de cunho capitalista.

Dentro desta perspectiva de análise, o problema da renda capitalizada surge como ponto fundamental para se comprender a mudança nas relações de produção. Segundo o Autor, a separação entre o trabalhador e a força de trabalho só se concretiza na medida em que o objeto da renda capitalizada passa para a terra. Segundo José de Souza Martins, a terra, no período colonial, não possuia qualquer valor; o principal capital do fazendeiro estava investido no escravo. O escravo era uma forma de renda capitalizada, pois o proprietário investia capital em sua compra e esperava extrair de seu trabalho um rendimento econômico que deveria equivaler aos rendimentos que seu dinheiro lhe daria, se fosse aplicado em outros empreendimentos. As relações de produção entre senhor e escravo estavam baseadas no monopólio do próprio trabalho e o trabalho era regulado pelo lucro de fazendeiro. Além da função da produção, o escravo era utilizado também como fonte de capital, isto é, como base para as hipotecas.

Com a crise do escravismo no século XIX, no entanto, o objeto da renda capitalizada passou do escravo para a terra e, com isso, concretizou-se uma mudança nas relações de produção.

A apropriação capitalista da terra está diretamente relacionada com a substituição da mão-de-obra escrava pela imigrante. Com o fim do tráfico negreiro e, mais tarde, com a abolição, grande impasse se colocava aos proprietários de terra: a grande quantidade de terras disponíveis dificultava a permanência dos imigrantes como mão-de-obra nas fazendas. Este impasse foi solucionado com a Lei de Terras de 1850, que criava condições que garantiriam a continuidade de força de trabalho. Segundo esta lei, as terras devolutas só poderiam ser ocupadas com título de compra. Portanto, o cativeiro da terra foi a fórmula encontrada para se manter a mão-de-obra.

A passagem do trabalho escravo para o livre não se fez, no entanto, sem tensões; várias tentativas e experiências foram feitas até se chegar ao regime de colonato. O trabalho continuava porém, assumindo a forma de renda capitalizada do fazendeiro, pois este tinha que custear transporte, alimentação e instalação do colono e sua família. Este impasse foi resolvido quando, em 1870, o Estado tomou para si o encargo de subvencionar a imigração. No início, os imigrantes eram conduzidos para as colônias oficiais; depois, foram levados diretamente para as colônias particulares, no interior das fazendas, estabelecendo-se assim o regime de colonato.

Em todo este processo, a intervenção do Estado teve um papel muito importante: de um lado, ao contribuir para a formação do capital do empreendimento cafeeiro, pois o fazendeiro que recebia o imigrante ganhava capital. De outro, ao interferir na valorização da terra, na medida em que, para se ter o imigrante (capital), era necessário expandir a produção cafeeira.

Este regime de colonato se caracterizava pela combinação de diferentes modalidades de relações de produção: produção para mercado externo e produção direta dos meios de vida. O colono e sua família eram contratados por empreitadas. Um determinado número de cafeeiros era atribuído aos seus cuidados e lhes era concedido o direito de utilizar as ruas entre os cafezais para o cultivo de milho e feijão. Além disto, o colono recebia uma quantia em dinheiro, na entrega do café.

É importante notar, no entanto, que não se tratava de simples substituição de mão-de-obra. Era necessário estabelecer novos mecanismos de coerção, de modo que a exploração da força de trabalho fosse considerada legítima.

Uma das formas adotadas foi o estabelecimento de relação não capitalista de produção. Ao lado da produção para o mercado externo, o café, desenvolvia-se a produção de meios de vida. Segundo o autor, o que caracteriza o regime de colonato como um sistema não capitalista de produção é o fato de o colono produzir parte dos seus meios de vida em regime de trabalho familiar, subtraindo assim o seu trabalho às leis de mercado. Por outro lado, a produção de gêneros para si introduzia fartura na casa do colono; daí os rendimentos monetários aparecerem para o colono como secundários. O pagamento em dinheiro não tinha a função de salário, entendida como expressão de igualdade no relacionamento entre patrão e operário (o operário entende que a força de trabalho vendida ao patrão, expressa pelo salário é equivalente aos meios de vida necessários à sua reprodução), e, sim, legitima a relação desigual, pois o trabalho para o fazendeiro revestia o trabalho necessário que era o trabalho para si mesmo.

Por outro lado, a vinculação entre trabalho e propriedade foi a fórmula encontrada para a legitimação ideológica deste tipo de exploração expressa no colonato. A ideologia produzida pela burguesia, ideologia de mobilidade através do trabalho, colocava que o colono deveria ser primeiramente um trabalhador da fazenda para se tornar independente. A autonomia é a base da ideologia do trabalho, pois ela encobre e obscurece o conteúdo da relação entre patrão e operário. Por meio dela, o trabalho

não é considerado como atividade que enriquece o burguês, mas como atividade que cria a riqueza e, ao mesmo tempo, pode libertar o trabalhador da tutela do patrão.

A importância da propriedade capitalista da terra se coloca na medida em que esta garante ao fazendeiro a sujeição do trabalho e, ao mesmo tempo, a exploração não capitalista do trabalhador. Não tendo acesso à terra, o imigrante trabalhava para o fazendeiro; porém, a idéia era de que o trabalhador pagava com o cafezal ao fazendeiro o direito de usar as terras na produção de alimentos.

Na segunda parte do trabalho, o autor coloca os principais problemas apresentados na relação entre café e industrialização, fazendo a crítica dos principais teóricos que estudaram o assunto, como Celso Furtado, Warren Dean e Fernando Henrique Cardoso. José de Souza Martins levanta dois problemas básicos: a idéia de que o papel da indústria teria sido o da substituição de importações e o da consciência burguesa.

Quanto ao primeiro, ele coloca que esta tese está ligada à idéia de um mercado interno vinculado às exportações, porém, sem deixar claro as origens da indústria no Brasil. Segundo ele, a indústria brasileira não surgiu ligada ao comércio de produtos coloniais, mas nos interstícios dessas relações. A indústria nasceu para substituir a pequena produção artesanal. Mais tarde o *Encilhamento* trouxe alterações na escala da produção industrial, quando diversas empresas foram criadas para adquirir pequenas fábricas. E, finalmente, a partir de 1900, com o imposto de consumo, a indústria ganha novo impulso.

Quanto ao problema da consciência burguesa, apoiado na análise de Fernando Henrique Cardoso, o autor admite a possibilidade de estar ligada às transformações estruturais das relações de trabalho na passagem do escravismo para o trabalho livre; porém, não a considera como fator determinante, exclusivo.

Esta obra é de extrema importância, na medida em que, partindo de análise marxista, (ortodoxa, segundo o Autor), retoma um tema fundamental, como o regime de colonato, a partir de perspectiva totalmente nova.

A primeira parte do trabalho é realmente a mais forte da obra, pois na segunda parte, apesar de levantar alguns pontos de extrema importância, o Autor não os aprofunda e tira conclusões a partir de aspectos que não foram colocados na análise. Ele discute os vários teóricos, porém, quando coloca sua tese sobre a origem da industrialização, não a fundamenta satisfatóriamente.

Além disto, não há ligação muito clara entre a primeira e a segunda parte, deixando-nos a impressão de que o Autor simplesmente uniu duas partes independentes às vésperas da publicação.

Flávia R. Borges Pereira

*

CRISTINA ARGENTON COLONELLI: *Bibliografia do folclore brasileiro.* São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979, 294 p.

Durante bom tempo (fim da década de 1940 e início da de 1950) a Comissão Nacional de Folclore publicou de maneira regular uma *Nota Bibliográfica* que, apesar de simples na sua apresentação, prestou bons serviços aos interessados nos fatos folclóricos.

Esta publicação serviria na verdade como complementação ao *Folclore Nacional*, de Edison Carneiro, registro de dez anos (1943-1953) de publicações especializadas e à *Bibliografia Musical Brasileira* — 1820-1950, de Luis Heitor de Azevedo.

Nos anos de 1977-1978, a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, órgão da Funarte, editou a *Bibliografia Folclórica,* bibliografia corrente de periodicidade irregular.

O trabalho aqui apresentado, fruto de ingente esforço de uma ex-bolsista do Instituto de Estudos Brasileiros (USP) e da Universidade do Texas, arrola 4.919 estudos, por ordem alfabética de autor e de título, completando a publicação de mesmo nome de Braulio do Nascimento, editada em 1971, ano em que Cristina Colonelli divulgou a primeira versão, quando da realização do *I Seminário Internacional de Estudos Brasileiros,* na monografia sobre Antropologia, coordenada pelos Professores Egon Schaden e João Baptista Borges Pereira.

O levantamento foi feito nas bibliotecas do Instituto de Estudos Brasileiros, da Universidade de Brasília, "Amadeu Amaral" (Rio de Janeiro), e do setor latino-americano da Universidade do Texas.

Houve uma exaustiva coleta nos boletins das comissões estaduais de folclore, nas revistas dos institutos históricos e geográficos de muitos Estados, em revistas universitárias (*O Politécnico, Caderno de Artes e Tradições Populares* de Paranaguá, *Sociologia* de São Paulo, etc), em publicações estrangeiras (*Revista de Etnografia* do Porto, *Cahiers Internationaux de Sociologie, Revista de Música Mexicana, Revista Mexicana de Sociologia,* etc), em publicações que os menos atentos deixariam de folhear (*Arquivos Brasileiros de Nutrição, Revista Brasileira de Geografia, Brasil Açucareiro, Casa e Jardim, Habitat,* etc.), e outras.

Como não poderia deixar de ocorrer, são os títulos arrolados nas publicações periódicas que alcançam maior número. Entre os livros indicados, talvez a autora em posterior edição pudesse esclarecer a razão do arrolamento de determinado título para melhor orientação do leitor. É o caso de *Tropas e Boiadas* de Hugo de Carvalho Ramos. Em sendo possível a indicação de edição recente seria um bom contributo. Do autor citado há uma edição da Livraria José Olympio que contém "Introdução" do saudoso Manuel Cavalcanti Proença, utilíssima para os estudos de falares regionais.

No final do volume há um substancioso "Índice Remissivo de assuntos", agrupados em onze itens. São eles: I — Generalidades (bibliografia, catálogos, folcloristas, etc),; II — Ciência do Folclore (Conceito de Folclore, Estudos de Folclore, Folclore e outras Ciências, etc); III — Música; IV — Linguagem Popular; V — Literatura

Oral; VI — Folclore Infantil; VII — Artes e Técnicas; VIII — Usos e costumes; IX — Lúdica X — Crendices e Supertições; XI — Estudos sobre o negro.

Não resta dúvida que a Profa. Colonelli soube bem propor uma classificação do fato folclórico, acompanhando, de certa maneira, a "classificação decimal do folclore" apresentada pelo Prof. Vicente Salles ao *Simpósio de Folclore Brasileiro* (São Paulo, 1967).

Talvez sejam oportunas algumas considerações como contributo para uma futura reedição.

Não me parece bem um título como Ciência do Folclore, já que renomados sociólogos e antropólogos põem em duvida o caráter científico dos estudos folcloricos, pelo menos os levados a cabo em terras brasileiras. Naturalmente não estamos a fazer referências aos trabalhos de Manuel Diégues Jr., Carlos Rodrigues Brandão, Marina Marconi, Florestan Fernandes e outros.

Não seria oportuno que "Supertições ligadas à gravidez e parto" (item 8.1.a) fossem enquadradas em "Costumes relativos ao indivíduo"?

Não haveria que se repensar no item "Voduns" indicado como deuses africanos em termos de Brasil?

O sub-item "Lendas", inserido na Literatura Oral, poderia ser subdividido para melhor facilidade de consulta.

Só resta esperar que a Profa. Cristina continue em sua faina e, em algum dia, possa publicar uma edição comentada, pelo menos de um setor, como já o fez com "Arte rupestre no Brasil — uma bibliografia anotada", apresentada a uma reunião anual da SBPC.

Erasmo d'Almeida Magalães

*

LIA FREITAS GARCIA FUKUI: *Sertão e Bairro Rural — parentesco e família entre sitiantes tradicionais.* São Paulo, Ática, 1979 (Ensaios, 58).

Alguém já assinalou, com certa dose de exagero e uma pitada de ironia, que os cientistas sociais estão concentrado suas investigações nas cidades, especialmente nas cidades universitárias. É óbvio que os antropólogos jamais se sentiriam atingidos por esta observação, pois o trabalho-de-campo realizado junto às sociedades de pequena escala tem sido o mais eficiente recurso através do qual vem se acumulando e refinando o saber antropológico. Visto deste prisma, o parentesco da Antropologia com as outras ciências sociais poderia ser caracterizado como mais ou menos distante, marcado talvez por laços de afinidade, nunca pelos de consangüinidade.

A elucidação dos complexos sistemas de parentesco desenvolvidos pelas sociedades primitivas sempre foi, aliás, o objetivo fundamental da Antropologia, e

não é por outra razão que o parentesco é hoje o domínio sobre o qual esta disciplina conseguiu obter os seus maiores êxitos.

Todavia, é extremamente agradável constatar que, em se tratando de estudos sobre o meio rural brasileiro, antropólogos e sociólogos, por exemplo, estreitam os laços que os unem, tornando-se assim verdadeiros primos em primeiro grau. Foi com este espírito que Lia Freitas Garcia Fukui escreveu *Sertão e Bairro Rural,* relato dos resultados alcançados pela autora após demoradas pesquisas realizadas entre sitiantes tradicionais em São Paulo e na Bahia.

O trabalho-de-campo e o estudo comparativo revelam-se à autora como os meios mais adequados na investigação da família e do parentesco nos grupos rurais tradicionais. Examinando os escassos e incompletos trabalhos voltados para a análise da família no contexto brasileiro, conclui a autora: "...o grupo familiar brasileiro é, em geral, do tipo patriarcal; é extenso na camada alta, restrito nas demais camadas; uma rede de relações envolve grande número de parentes em totas as camadas; dentro da família, o mundo do homem se separa do da mulher, o que é exemplificado pelo padrão de duplo comportamento. A valorização e o significado deste padrão implicam na existência de subordinação da mulher ao homem, o que é reforçado pelo reconhecimento da existência geral do patriarcalismo. Não esquecer que este significa, também, total subordinação das gerações ao patriarca" (pp. 39/40). Como as famílias brasileiras tradicionais, em razão da colonização, foram formadas a partir das estruturas de parentesco do mundo mediterrâneo, Lia Fukui recorre às formulações de Germanine Tillion a respeito destas últimas (1). Verificando não existir grandes discrepâncias entre as conclusões de Tillion e aquelas estabelecidas a partir da análise da literatura existente sobre a família brasileira, decide-se Lia Fukui pela verificação da seguinte hipótese de trabalho: a família do sitiante tradicional deve apresentar as mesmas características já assinaladas e, em princípio, válidas para todos os níveis da sociedade brasileira (pp. 39/40).

Quanto à análise do parentesco propriamente dito, a autora parte do estudo da terminologia das normas do Direito Civil e do Direito Canônico, compulsando também os trabalhos dos geneticistas, terminando por concluir que o parentesco brasileiro é bilinear na terminologia, com forte tendência à consangüinidade e à patrilinearidade. Observa ainda que a endogamia é um traço de populações vivendo em gênero de vida tradicional e, finalmente, pressupõe que "...existe uma peculiaridade na estrutura e organização do grupo familiar nas camadas inferiores rurais, dado que as áreas de

---

(1) — Germaine Tillion — *Le Harem et les Cousins.* Paris, Seuil, 1966. Segundo esta autora, os traços que caracterizem a "sociedade dos primos", ou seja, as sociedades mediterrâneas tradicionais seriam: "endogamia, alta natalidade, orgulho familiar, separação do mundo do homem e da mulher, predileção pela vingança de sangue, filiação patrilinear, relações distantes e formais com o pai, relações efetivas e possessivas com a mãe, privilégios do filho mais velho. A subordinação da mulher ao homem é o traço dominante e determinante das características acima mencionadas" (Fukui, p. 238).

sítios onde predomina a população rústica têm maiores níveis de endogamia e que a literatura sócio-antropológica descreve um gênero de vida específico a esta parte da população" (p. 75).

A caracterização do gênero de vida da população rústica no meio rural brasileiro não oferece dificuldade à autora, pois são muitos e de excelente qualidade os trabalhos hoje existentes sobre este tema, indicando todos uma acentuada homogeneidade sócio-cultural apresentada pelos nosso bairros rurais. Partindo assim de um nível mais geral, chega a autora à descrição sistemática dos dados colhidos (e das técnicas empregadas na sua coleta) nos locais selecionados para a pesquisa — Laranjeiras, em São Paulo, e Santa Brígida, na Bahia —, indicando suas peculiaridades, utilizando as informações contidas no capítulo anterior como contraponto às próprias observações.

Descrevendo e analisando as áreas investigadas, Lia Fukui apreende e oferece ao leitor apenas e tão somente os dados e as informações indispensáveis à verificação da hipótese formulada no início do trabalho, evitando, dessa forma, incorrer nos equívocos inerentes aos clássicos "estudos de comunidade". Assim, suas observações se concentram ora na família nuclear e em seus integrantes, ora na parentela e nas relações de compadrio, mas sem se esquecer das referências ao bairro em pauta e à sociedade envolvente.

Lia Fukui encerra o trabalho constatando que a comparação dos dados colhidos nas duas áreas pesquisadas com o padrão traçado por Tillion para as sociedades mediterrâneas clássicas permite as seguintes conclusões: patrilinearidade, endogamia, sentimento de parentela, separação do mundo do homem do da mulher (mais ao nível dos valores do que na prática), relações afetivas (mas não possessivas) com a mãe, seriam os traços encontrados entre os sitiantes tradicionais brasileiros, à semelhança das sociedades mediterrâneas clássicas. A autora não investiga a prática da vingança de sangue, mas supõe que ela também esteja presente entre as populações estudadas, assim como não dispõe de dados conclusivos sobre a alta natalidade dos sitiantes. Os traços que não foram encontrados seriam: a posição predominante do filho mais velho e as relações distantes e formais com o pai. Portanto, "...a família dos sitiantes brasileiros apresenta semelhança com a família mediterrânea cujo padrão foi delineado por Germaine Tillion. A diluição dos traços e a falta de rigidez fazem com que este tipo de família, pertencendo ao mesmo gênero estudado por aquela autora, se situe na parte oposta de um 'continuum', em que as famílias por ela estudadas (famílias árabes) se situam no pólo da maior vigência e rigidez dos traços" (pp. 242).

Assinala ainda a autora que a família do sitiante brasileiro, comparada ao padrão da família brasileira tradicional, é nuclear e não extensa, predominando a autoridade gerontocrática, marcada pela posição paritária da mulher em relação ao homem, atuando o compadrio como reforço e sucedâneo do parentesco, não sendo evidente a autoridade patriarcal nem ao nível interno do grupo doméstico, nem ao nível das relações das famílias do bairro.

Finalmente, considerando a bibliografia especializada sobre o campesinato europeu ocidental, conclui Lia Fukui que o gênero de vida do camponês europeu apresenta

semelhanças com o estilo de vida dos sitiantes tradicionais no Brasil. Mais ainda, que é possível considerar estes últimos como um prolongamento daquilo que se poderia denominar camada camponesa européia.

Por várias razões — algumas indicadas nesta resenha, outras que só poderão ser verificadas mediante leitura cuidadosa da obra —, *Sertão e Bairro Rural* soluciona problemas até então apenas sugeridos por trabalhos anteriores. Serve ainda como exemplo ao "especialista" que insiste em erguer barreiras entre as diversas ciências sociais, movido talvez pelo temor de que possa ouvir de um pesquisador empoeirado e abatido pelo trabalho-de-campo o gentil cumprimento: Ei, irmão!

Renato da Silva Queiroz

*

OTTO ZERRIES: *Unter Indianern Brasiliens. Sammlung Spix und Martius* 1817-1820. Introdução de Walter Raunig. Innsbruck/Frankfurt/M, Pinguin-Verlag/ Umschau-Verlag, 1980. 282 p., 1 mapa, 104 pranchas, 17 figuras, bibliografia. (Sammlungen aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde München, Band 1).

Otto Zerries preparou durante 20 anos (1959-1979) os materiais para esse primor de catálogo da coleção etnográfica de Spix e Martius, obtida durante três anos de viagens no interior do Brasil no começo do século passado.

Como é do conhecimento de todos, a Áustria enviava em 1817, no séquito de D. Leopoldina, vários sábios ao Brasil, entre eles o naturalista Johann Natterer, responsável por uma coleção etnográfica reunida durante anos de excursões até 1835 e que se encontra no Museu de Etnologia de Viena. Na ocasião, o rei da Baviera obteve a autorização do governo austríaco para que zoólogo Johnan Baptist von Spix e o botânico Carl Friedrich Philipp von Martius fossem inclúidos na comitiva. Os dois vieram com instruções precisas da Academia de Ciências bávara para realizar observações de diversas ordens no Brasil. Até meados de 1818. viajando do Rio de Janeiro até Belém do Pará, via Minas, Bahia e Maranhão, os estudiosos tiveram apenas alguns ráros encontros com índio Puri, Coroados e Botocudos. De agosto de 1819 a abril de 1820, porém, Spix e Martius realizaram uma viagem memorável pelos Amazonas e seus afluentes, entrando em contacto com tribos mal conhecidas até então. Martius partiu da barra do rio Negro, subiu o Japurá até a fronteira da atual Colômbia, deparando com índios Passé, Juri, Yumána, Coretu, Coeruna e Miranha; Spix seguiu Amazonas acima até Tabating junto aos limites peruanos, visitando os Mayoruna, Omágua e Tukuna, recolhendo entre estes as máscaras que constituem o ponto alto da coleção bávara. Subiu depois o rio Negro até Barcelos e, reunindo-se a Martius, seguiu com ele até os Munduruku e Mauhé, estabelecidos junto a um furo a leste da foz do Madeira. Os artefatos indígenas reunidos por ambos durante a viagem fazem parte do núcleo de coleções que deu origem ao Museu de Etnologia de Munique, fundado em 1868.

Dada a dificuldade de encontrar um espaço adequado para conservar e trabalhar a grande coleção, e em vista da prematura morte de Spix em 1826, os materiais brasileiros só foram inventariados por Martius em 1843. Ele registrou 452 números dos quais 25 eram coletivos incluindo vários artefatos, num total de 128, em geral enfeites plumários usados em conjunto, e portanto registrados com um mesmo número e distinguidos por a, b, c, etc. Apenas em 1919 foi feito um novo levantamento. Werner von Hörschelmann, um súdito báltico que servia na Primeira Grande Guerra como oficial russo, caiu prisioneiro dos alemães, sendo designado em 1917 pelas autoridades militares a prestar serviços junto ao Museu de Munique. Como antes da guerra ele já trabalhara em Berlim, sob a orientação do americanista Eduard Seler, o Museu encarregou-o de reorganizar a coleção Spix-e-Martius, principalmente para não afastá-lo do campo de estudos que lhe era familiar. Devem-se a ele descrições minuciosas dos objetos e, segundo o seu inventário, a coleção reduzira-se de 580 a 510 peças. Hörschelmann morreu prematuramente nesse mesmo ano e, embora seu relatório tenha sido publicado (Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, II/IV, München 1918-1920, pp. 75-93), o projeto de um catálogo ilustrado da coleção morreu com ele.

Com a mudança do Museu de Etnologia para o seu prédio definitivo em 1925, a coleção brasileira parecia ter chegado a porto seguro, mas a Segunda Guerra Mundial exigiu sua evacuação para a área rural, menos visada pelos bombardeios que a cidade. E algumas das peças que ainda haviam ficado no Museu, as redes da coleção por exemplo, desapareceram sob os escombros do edifício. Em 1950, o material mais significativo da coleção — as máscaras tukuna e juri-taboca, assim como os adornos plumários dos Munduruku e Mauhé, — foi exposto em mostra temporária que tratava da "Arte Antiga das Américas". Dez anos depois, já nas instalações do Museu reconstruído, Otto Zerries montou a exposição permanente sobre índios do Amazonas com uma seleção maior das peças trazidas por Spix e Martius. Em julho de 1979, a velha e valiosa coleção de movimentada história recebeu finalmente o tributo que se lhe devia através de uma exposição específica e do catálogo que ora resenhamos.

O catálogo é muito lindo. Na capa dura está a reprodução daquele índio Mauhé ornado de coifa de penas, botoques articulares, pintura ou tatuagem negro-azulada em torno da boca e um colar de presas de onças, que já admiravamos no Atlas de Spix e Martius. Outras pranchas do Atlas encontram-se reproduzidas no corpo do volume a título probatório do uso de artefatos descritos no catálogo. E ao comparar tais pranchas com as peças fotografadas com excelência técnica e estética por Swantje Autrum-Mulzer, percebe-se que o respeito pela peça como documento e os cuidados de conservação a que todas foram submetidas neutralizaram a ação destrutiva do tempo e das vicissitudes históricas. 160 anos após terem sido confeccionadas pelos Munduruku e Mauhé do baixo Madeira, coifas, testeiras, guirlandas cetros, braçadeiras de plumas frágeis e delicadas continuam perfeitas, com suas cores originais admiravelmente preservadas. As máscaras zoomorfas são outro exemplo: grandes (30 a 50cm), elas se formam de arcabouços rígidos de talas trançadas nos mais variados formatos (cabeças providas de orelhas, focinhos ou bichos salientes, longos pescoços, membros, patas, garras etc. recobertos por entre casca. Esta recebe por sua vez um revestimento de

argamassa branca sobre a qual são pintados diversos motivos a cores. Ora bem, essa camada é quebradiça, como verifiquei pessoalmente ao examinar a coleção em 1966: ela está sulcada de veios que indicam as linhas das rachaduras, bem visíveis também nos exemplares fotografados para o catálogo. As fotos mostram, porém, que o esfarelamento da argamassa foi mínimo, a atestar que técnicas aprimoradas de conservação superaram os abalos das sucessivas viagens e mudanças, assim como os inconvenientes das flutuações dos índices de umidade e de temperatura a que a coleção esteve exposta até 1960.

Otto Zerries, curador responsável pelas coleções do Museu de Etnologia e professor da Universidade de Munique, hoje aposentado, é um dos raros pesquisadores a conseguir associar com maestria as manifestações concretas das culturas indígenas americanas — que conhece com invejável minúcia — aos temas teóricos de religião, mitologia e xamanismo de sua constante preferência. Essa visão da coisa etnológica reflete-se também no catálogo da coleção Spix-e-Martius. O livro divide-se em três grandes secções: informações gerais sobre coleta, histórico e registro das peças, o catálogo propriamente dito e o levantamento dos artefatos desaparecidos, mas ainda passíveis de documentação. É na segunda secção, na organização do catálogo, que as preocupações científicas e museográficas do autor encontram sua plena expressão. De acordo com a proveniência tribal das peças, elas são apresentadas por área geográfica (Noroeste da Amazônia, Médio e Alto Amazonas, Área Tapajós-Madeira, Brasil Ocidental), mas três complexos temáticos — as máscaras, as armas ervadas e os utensílios associados a narcóticos, drogas alucinrógenas e estimulantes — foram isolados e tratados em separado. O último capítulo inventaria o artesanato de índios aculturados, constituído de peças cerâmicas, cuias e cabaças pintadas e entalhadas com motivos ocidentais que Spix e Martius coletaram na Bahia e em vários povoados do Amazonas. Cada um dos capítulos é provido de uma introdução sobre as características etnográficas da área ou uma visão panorâmica do tema, seguindo-se as respectivas peças devidamente descritas e discutidas, inclusive com apoio bibliográfico atualizado.

Zerries manteve naturalmente o número de registro que as peças receberam no Museu, mas por motivos contidos na história da coleção, essa numeração não é contínua; os critérios que presidiram a organização do catálogo — área e tema — também não eram de molde a manter a continuidade do inventário. Eis a razão para o único reparo que se pode fazer ao livro: a dificuldade de referência a um ou outro artefato, entrave que uma numeração contínua, introduzida apenas para efeito de consulta do catálogo, teria removido.

A última secção, em que se encontram descritos os objetos desaparecidos da coleção, dão margem a um lembrete aos resposáveis por museus brasileiros. Em visitas a diversas dessas instituições, verifiquei com espanto que peças danificadas ou quebradas muitas vezes são sumariamente jogadas no lixo em companhia de suas respectivas fichas de catalogação. E quando desaparece alguma peça, destrói-se a ficha também. Danificação e extravio são ocorrências lamentáveis nas lides de museu, mas pertencem à ordem normal das coisas. Absurdo é destruir em conseqüência a ficha correspondente, na ilusão de que, não havendo provas, não há delitos. A ficha descritiva é a

imagem do objeto, empobrecida sem dúvida, mas ainda assim um testemunho da existência do objeto no passado, e portanto, um documento útil e valioso para o pesquisador.

Unter Indianern Brasiliens inaugura uma nova série intitulada "Coleções do Museu Estadual de Etnologia de Munique". Na introdução, Walter Rauning acena com um projeto de seu Museu visando publicar as coleções preciosas ali existentes, tendência que se nota ultimamente entre as instituições do gênero. Que é possível transformar o catálogo de uma coleção etnográfica em obra de arte com um bom mercado de aceitação e numa obra de referência obrigatória para todas as entidades museológicas e para todo um conjunto de especialistas, prova-o cabalmente esse livro de Otto Zerries.

Thekla Hartmann

*

GERHARD KUBIK: *Angolan Traits in Black Music, Dances and Games of Brazil — A study of African cultural extensions overseas*. Estudos de Antropologia Cultural nº 10. Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Centro de Estudos de Antropologia Cultural, Lisboa 1979. 55 p. ilustr.

O conteúdo deste livro foi apresentado em Berkeley, no 12º congresso da *"International Musicological Society"*, em agosto de 1977, para os painéis *"African roots of music in the Americas" e "Ethnography of musical performance"*, coordenados respectivamente por Gérard Behague e John Blacking. O objetivo do autor é levantar alguns aspectos da projeção da cultura angolana no panorama cultural do Brasil (especialmente música e dança) e discutir problemas metodológicos aplicáveis a um estudo mais amplo, ou seja, o das culturas afro-americanas. O livro apresenta índice, mas está dividido em oito itens ou pequenos capítulos:

African Peoples and cultures in Brasil
Time-Line Patterns
The Pwita and Kwika Friction Drums
Capoeira Angola
The Berimbau Musical Bow
The Marimba of São Paulo
Some 18th and 19th Century Brazilian sources compared with Angolan Material Field
Methodological Considerations

Na opinião de Kubik, ainda não foi dedicada a devida atenção a estudo da musica angolana, e quer nos parecer que o interesse do autor pelas conexões angolanas com a música brasileira se tenha intensificado após suas pesquisas no Brasil, principalmente a partir de 1975, quando realizou uma série de conferências a convite do Centro de Estudos Africanos da U.S.P.

O autor assinala que a história da música afro-americana tem sido compreendida basicamente em termos de aculturação. Em sua opinião, não é possível perceber a música africana unicamente como forjadora de raízes (roots) ou possíveis vertentes tributárias do complexo musical afro-americano. Ele considera as diversas formas da cultura africana como produto em constante dinâmica, sendo portanto, a música resultante de um processo de criação contínua, a partir dos estímulos internos e externos que vem experimentando o continente africano, desde o século XVI até os dias atuais. Nesta perspectiva, a música afro-americana não pode ser compreendida em termos de "retenções" e "sobrevivências", como se as culturas africanas na América fossem revividas ao acaso.

No primeiro ítem, o autor faz um breve histórico do processo de importação escrava no Brasil e aponta duas principais vertentes da Africa Negra, às quais atribui conexões com algumas formas da música afro-brasileira:

1 — a do Sudoeste da Nigéria e Daomé
2 — a de Angola e do Sudoeste do Zaire.

Embora simplificada, esta divisão é útil como recurso primeiro para se fixarem os dois principais componentes culturais africanos como distribuição no Brasil. Além destes, aponta (ainda que os considere de menor importância) os traços originários da região de Moçambique e alguns elementos sudaneses da costa da Guiné, identificados com as etnias Mandingo e Hausa (principalmente os ligados às práticas mágicas). O autor chama a atenção para o quanto se tem negligenciado o estudo da cultura bantu em favor da cultura yoruba, à qual, tornou-se hábito, situar numa categoria de "cultura superior", e atribui esta distorção à certa falta de percepção da África como um todo cultural.

No segudo ítem do livro, talvez o de maior interesse para a musicologia, o autor trata dos *time-line patterns,* que seriam como que os padrões de pulsação de tempo, encontrados por ele tanto na música africana como na brasileira. Em suas observações do samba de rua no Brasil, verificou que, independentemente do instrumental ou do tipo de samba, há sempre um eixo central que norteia cantores, dançadores ou instrumentistas. Este eixo central está baseado em padrões referenciais rítmicos, denominados pelo entnomusicólogo Kwabena Nketia de *time-Keepers* ou *time-line patterns.* Eles projetam o desenho rítmico em vários tipos de música e predominam particularmente na costa oeste africana e África Central, Angola, Zaire, Congo Brazaville e em algumas áreas de Zâmbia. Ao discutir os *time-line patterns,* o autor traz outra contribuição aos musicólogos, ou seja, a que já se conhece de anteriores obras suas e que parece importante para a compreensão do aspecto em que propõe a hipóteses de relação da linguagem com a música (Veja-se G. Kubik: "Natureza e Estrutura de Escalas Musicais Africanas". *Estudos de Antropologia Cultural* nº 3. Junta de Investigações do Ultramar. C.E.A.C. Lisboa, p. 11-13). Em várias sociedades africanas, os padrões rítmicos são aprendidos pelas crianças, com o auxílio de sílabas nnemônicas. Da associação destes com os *time-line patterns* emerge uma estrutura rítmica intrínseca.

Alguns padrões são mostrados pelo autor como importantes na África Ocidental e Central: o de doze pulsações, por exemplo, que se apresenta em sete ou cinco batidas. Na sua versão de sete batidas, pode ser encontrado por toda a costa oeste africana, entre os Igbo, Yoruba, Fô e Akan. Com a vinda dos Yoruba, Fô e Ewe para o Brasil, este padrão tornou-se marcante na música do candomblé baiano, e esta é sua representação gráfica:

(12) [x.x.xx.x.xx.] (7 batidas)

A versão de cinco batidas também é encontrada no oeste africano; o autor registrou-a na Nigéria, em 1963, entre os Yoruba, e está igualmente presente nos candomblés da Bahia:

(12) [x.x.x..x.x..] (5 batidas)

Outro padrão mostrado pelo autor é o de dezesseis pulsações, que em parte da região oeste da Angola está associado ao movimento coreográfico "Katchatcha" entre os Luvale, Chokwe e povos do grupo Ngangela, e é também importante na música de Katanga, no Zaire. O padrão Angola/Zaire de dezesseis pulsações apresenta-se na versão de nove e de sete batidas; é quase que exclusivamente encontrado na língua bantu, principalmente em Angola e adjacências do Zaire e Zâmbia. É o padrão que no Brasil marca o samba carioca:

(16) [x.x.x.xx.x.x.xx.] (9 batidas)
(16) [x.x.x.x..x.x.x..] (7 batidas)

Partindo-se das informações de Kubik, é possível chegar-se a uma generalização: o padrão de doze pulsações está ligado à música dos candomblés baianos de tradição yoruba e o padrão angolano de dezesseis pulsações é o que norteia o samba de rua, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, pois num estudo realizado com cinco grupos de sambistas que se apresentaram nas ruas de Salvador, quatro mostravam características angolanas, enquanto um apenas continha elementos distinguidores que revelavam raiz yorubana.

A importância dos *time-line patterns no* desenvolvimento da música africana fica evidente na análise de Kubik. De acordo com ele, para um estudo da música afro-brasileira e mesmo afro-americana, a possibilidade de verificação da presença ou ausência dos *time-line patterns* pode propiciar recursos seguros para um diagnóstico das conexões históricas dessas músicas com culturas específicas africanas.

Além do que foi relacionado acima, Kubik dedica ainda outros ítens referentes à "*pwita*" — instrumento de que teria originado a nossa cuíca — ao jogo da capoira, ao berimbau, às marimbas encontradas no Estado de São Paulo e suas possíveis ligações com instrumentos similares angolanos.

Para o estudo da cuíca, o autor sustenta a tese de sua procedência africana, descarta a hipótese de uma virtual herança ibérica (que seria o caso, talvez, da sarronca portuguesa), e justifica sua tese, baseando-se nos diferentes processos que acio-

nam esses instrumentos: os de Portugal, funcionam por fricção externa, e os africanos, por fricção interna — exatamente como as cuícas do Brasil.

Para o estudo da capoeira, o autor informa que suas experiências na África Negra revelaram sintomas de herança nesse jogo-luta.

As fontes de documentação etnográfica e pictórica de viajantes e historiadores que pelo Brasil passaram desde o século XVI forneceram ao autor elementos para estudos comparativos com o material de tradição angolana por ele obtido nas investigações de campo. Partindo de um exame destas fontes, em relação à origem dos instrumentos de lâminas, Kubik tende a considerá-los, até mesmo os lamelofones do tipo "*Kissangi*", como de origem angolana. Embora a palavra "marimba" ou "malimba" (de origem bantu) sirva para designar genericamente tipos de xilofones, há uma distinção entre esses instrumentos, servindo o termo "marimba" para nominar xilofones (ou seja, com teclas de madeira) e "sanza", para nominar lamelofones (com teclas de metal).

O registro de fotos de marimbas no litoral de São Paulo (A.M. de Araujo, 1973; R.T. de Lima, 1954; K. Setti, 1972) interessam o autor, pelos visíveis traços identificadores da tradição angolana, tanto na forma quanto no modo de construção do instrumento. Esses traços são perceptíveis também através dos desenhos e da documentação desde o século XVI e pelas descrições de Cavazzi, G. Merolla e outros Na região sul da Republica dos Camarões, a tradição associa a marimba a uma representação de poder, quando o tocador a executa caminhando, ao anunciar a chegada de um chefe. No litoral de São Paulo, ainda que esse instrumento seja portátil, o tocador permanece sentado para executá-la, mas é importante lembrar que está exclusivamente associado aos bailados dramáticos chamados "congadas", cujos entrechos tratam da contenda entre reis, da qual um deverá sair vencedor.

Para finalizar, Kubik destaca algumas preocupações de ordem metodológica, que o nortearam neste trabalho: levar em conta a etno-história, considerar o processo da dinâmica cultural, face aos dados obtidos nas pesquisas e avaliados em relação a uma possível ou não estabilidade histórica, por fim, a importância do problema da herança cultural para a compreensão do material musical estudado.

Além da bibliografia especializada, o livro apresenta, ao final, uma coleção de trinta e quatro ilustrações, gravuras e desenhos de cronistas e viajantes (Rugendas, trinta e quatro ilustrações incluindo gravuras e desenhos de cronistas e viajantes (Rugendas, Spix e Martius, Debret e outros) e fotos de pesquisas recentes, o que possibilita ao leitor uma verificação imediata das reflexões levantadas no texto.

Kilza Setti

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$ 600,00
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 Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP.*

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$	500,00
Exterior:	US$	15,00

Obs.: *Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais devem ser pagáveis na praça de São Paulo, emitidos em nome da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP — Caixa Postal 8105 — 01000 — São Paulo — Brasil.*

Pede-se permuta.

Piedese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.