VOLUME 26 *1983*

Revista de Antropologia

SUMARIO

BERTA G. RIBEIRO: A india vestida 1
SILVIA M. S. CARVALHO: A cerâmica e os rituais antropofágicos 39
CARLOS A. HASENBALG: Anotações sobre a classe média negra no Rio de Janeiro 53
CARLOS VOGT e PETER FRY: Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da calunga de Patrocínio (ou de como fazer falando) 65
JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: Negro e cultura negra no Brasil atual 93
RUBEN GEORGE OLIVEN: A elaboração de símbolos nacionais na cultura brasileira 107
LAURO CAVALCANTI e DINAH GUIMARÃES: Moradia e identidade étnica 119
SANDRA NEGRO: Uquira: Arquitectura Tawantinsuyo en la costa central del Perú 129
KABENGELE MUNANGA: Antropologia africana: mito ou realidade? 151
IZIDORO BLIKSTEIN: Mirage et connaissance: problèmes de perception dans un text sanskrit 161

COMUNICAÇÕES 171
NOTICIÁRIO 179
IN MEMORIAM 183
BIBLIOGRAFIA 189

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. Antonio Hélio Guerra Vieira

Vice-Reitor: — Prof. Dr. Antônio Guimarães Ferri

Secretário Geral: — Dr. 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:
Bel. José Aldo Pasquarelli

Assistente Técnico para Assuntos Administrativos:
Conceição Pinez Garcia

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

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

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

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

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

Revista de Antropologia

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

Volume 26

SÃO PAULO
1983

ISSN 0034 - 7701

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

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

ÍNDICE

BERTA G. RIBEIRO: A india vestida 1

SILVIA M. S. CARVALHO: A cerâmica e os rituais antropofágicos 39

CARLOS A. HASENBALG: Anotações sobre a classe média negra no Rio de Janeiro 53

CARLOS VOGT e PETER FRY: Ditos e feitos da falange africana do Cafundó e da calunga de Patrocínio (ou de como fazer falando) 65

JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: Negro e cultura negra no Brasil atual 93

RUBEN GEORGE OLIVEN: A elaboração de símbolos nacionais na cultura brasileira 107

LAURO CAVALCANTI e DINAH GUIMARÃES: Moradia e identidade étnica 119

SANDRA NEGRO: Uquira: Arquitectura Tawantinsuyo en la costa central del Perú 129

KABENGELE MUNANGA: Antropologia africana: mito ou realidade? 151

IZIDORO BLIKSTEIN: Mirage et connaissance: problèmes de perception dans un text sanskrit 161

COMUNICAÇÕES

The history and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro Valley — Robin Michel Wright 171

Prevenção das moléstias da cultura ocidental ou industrial — Recomendações feitas ao projeto carajás — João Paulo Botelho Vieira Filho... 173

NOTICIÁRIO

A Semana do Índio de 1983, em São Paulo 179

Documentários etnográficos em video-cassete sobre os asurini e araweté 180

Prêmio Curt Nimuendaju 181

Sepultado Curt Nimuendaju 182

IN MEMORIAM

Padre Guilherme Saake, SVD (1910-1982) — Dr. José Vicente César, SVD.. 183

BIBLIOGRAFIA

PETER FRY e OUTROS: Caminhos cruzados — linguagem, antropologia e ciências naturais (Renato da Silva Queiroz) 189
MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ: História do Cangaço (Teófilo de Queiroz Jr.) 190
LÉLIA GONZALES e CARLOS HASENBALG: Lugar de Negro (Ana Lúcia E. Farah Valente) 193
JOSÉ SÁVIO LEOPOLDI: Escola de Samba — Ritual e Sociedade (Ana Lúcia E. Farah Valente) 196
MIRIAM GARCIA MENDES: A personagem negra no Teatro brasileiro (Iêda Marques Britto) 198

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vol. 26 1983

ARTIGOS

ARAWETÉ: A ÍNDIA VESTIDA

Berta G. Ribeiro

(Museu Nacional, Rio de Janeiro)

HISTÓRICO DO CONTATO

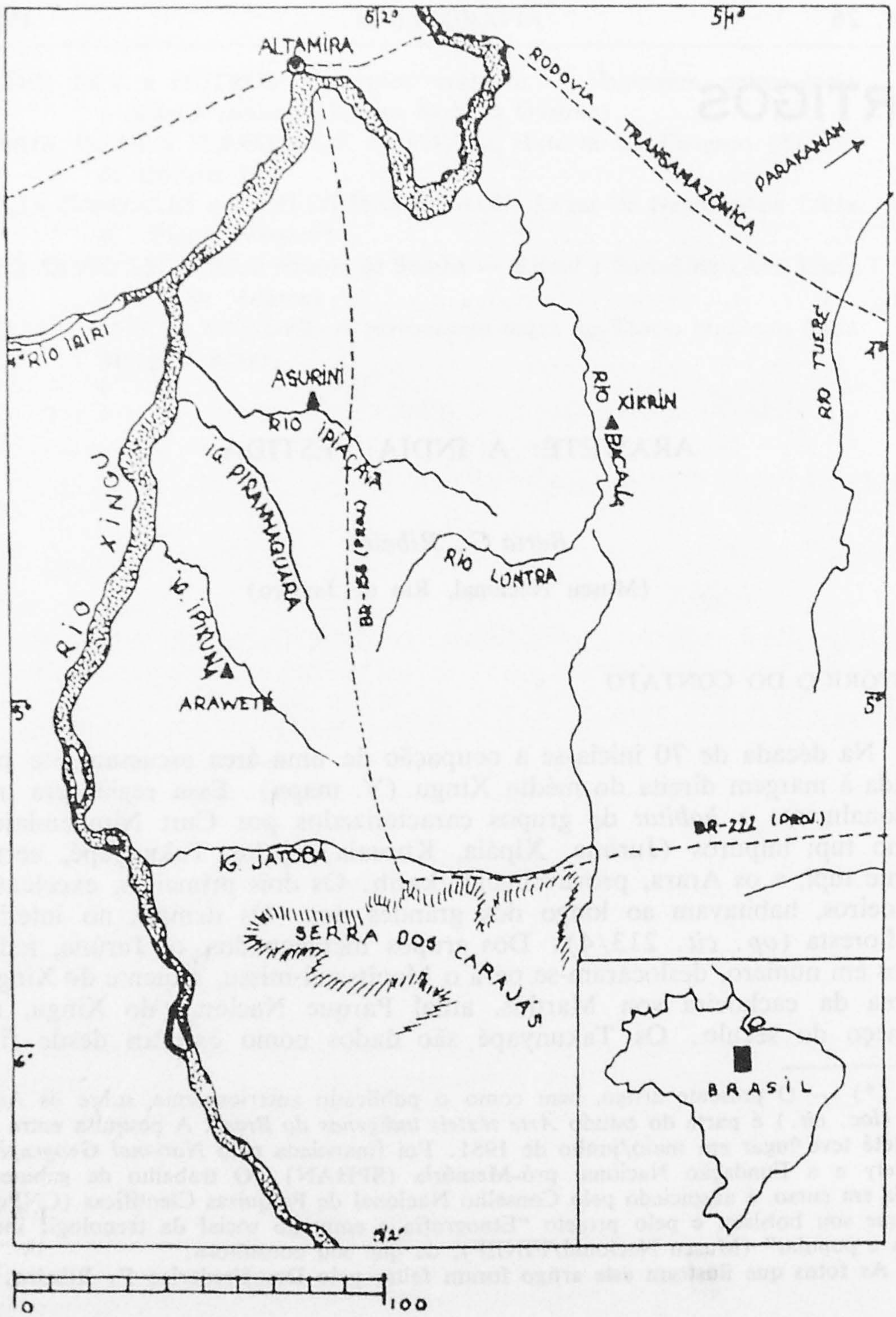
Na década de 70 inicia-se a ocupação de uma área escassamente povoada à margem direita do médio Xingu (V. mapa). Essa região era tradicionalmente o *habitat* de grupos caracterizados por Curt Nimuendaju [1] como tupi impuros (Jurúna, Xipáia, Kuruaia), pelos Takunyapé, certamente tupi, e os Arara, provavelmente karib. Os dois primeiros, excelentes canoeiros, habitavam ao longo dos grandes rios. Os demais, no interior da floresta (*op. cit.* 213/4). Dos grupos mencionados, os Jurúna, reduzidos em número, deslocaram-se para o Manitsauá-missu, afluente do Xingu, acima da cachoeira von Martius, atual Parque Nacional do Xingu, no começo do século. Os Takunyapé são dados como extintos desde fins

---

(*) — O presente artigo, bem como o publicado anteriormente, sobre os Asuriní (*loc. cit.*) é parte do estudo *Arte têxteis indígenas do Brasil.* A pesquisa entre os Araeté teve lugar em maio/junho de 1981. Foi financiada pelo *National Geographic Society* e a Fundação Nacional pró-Memória (SPHAN). O trabalho de gabinete, ainda em curso, é auspiciado pelo Conselho Nacional de Pesquisas Científicas (CNPq), de que sou bolsista, e pelo projeto "Etnografia e emprego social da tecnologia indígena e popular" (Museu Nacional/FINEP), de que sou consultora.

As fotos que ilustram este artigo foram feitas pelo Dr. Frederico F. Ribeiro.

SUL DO PARÁ



Localização da aldeia Araweté (Ig. Ipixuna). Redesenhado de Arnaud, 1978.

do século passado (id.: 223). Dos Kuruaia e Xipáia há poucos remanescentes vivendo em contato direto com a população de Altamira e arredores [2]. Os Arara estão sendo neste momento atraídos pela FUNAI.

Além dessas tribos, Nimuendaju menciona os Arupaí, há muito tempo extintos, isto é, "... antes de um contato direto com civilizados" (1948:224) e os Asuriní. Estes, segundo o mesmo autor, defenderam tenazmente seu território, impedindo a penetração de seringueiros, até que foram atingidos pela expansão dos Gorotíre-Kayapó que, por volta de 1936, lhes inflingiram amarga derrota. Grande foi o número de adornos e flechas asuriní encontrados entre estes últimos, quando de sua pacificação naquele ano. (1948:225).

Nenhuma notícia é dada por Nimuendaju da tribo atualmente conhecida como Araweté, também grupo tupi, chamado Ararawa pelos Asuriní, contactado pela FUNAI em 1973 [3]. Esse primeiro contato se deu em novembro desse ano no Alto Ipixuna, acima do local da antiga aldeia asuriní. A turma de atração da FUNAI se fazia acompanhar de um índio Akuawa-Asuriní e outro Suruí. Nenhum dos intérpretes conseguiu entender-se com os Araweté (12 homens, uma mulher e uma criança) [4].

No ano seguinte, 1974, a FUNAI abre um Posto de Atração sob a chefia de Raimundo Alves. É situado no local da antiga aldeia asuriní, designada por estes *Dzawara kupiona* (onça com mancha preta na barriga — informação do índio asuriní, Takamuin). Os funcionários da FUNAI encontram vestígios da mesma na forma de pilastras da antiga casa comunal. Aí abrem uma grande roça de arroz, mandioca, milho, mamão e outras árvores frutíferas, e muita banana. Por isso o local passou a ser chamado pelos Araweté, Banana'ti. Em 1975, incorpora-se à turma de atração o atendente de enfermagem Antonio Lisboa de Freitas Dutra que continua no mesmo posto até hoje.

Antes do contato com as turmas de atração da FUNAI, os Araweté já se relacionavam com seringueiros e gateiros, cujo "patrão", Cícero Maia, mandava que lhes dessem presentes de ferramentas, a fim de não perturbarem seu trabalho. No entanto, nem sempre os contatos com regionais foram amistosos. No levantamento feito das causas da mortalidade entre os Araweté, registrou-se um óbito causado por conflitos com brancos [5].

Em 1976, João Carvalho é designado intérprete junto aos Araweté. Ele foi quem lhes atribuiu essa designação, talvez por ouví-los pronunciar esse etnônimo em relação aos Asuriní. Na verdade, "*awĩ heté*" (inimigo verdadeiro), segundo E. Viveiros de Castro [6]. A Carvalho se deve um diário manuscrito [7] que registra sua atividade durante o período que per-

maneceu entre esses índios e que, ao lado de informação verbal, constitui a principal fonte do trabalho de Expedito Arnaud.

Ao chegar ao beiradão do Xingu, a 29/8/76, Carvalho encontra um magote de índios acampados em frente à casa do Sr. Antenor, no local conhecido como "Furo do Tamanduá". Ao que parece, trata-se do grupo que desceu do Xingu após um ataque dos Parakaña à sua antiga aldeia, nas proximidades das nascentes do Ipixuna. Abandonada esta, constroem uma nova junto ao igarapé Jatobá, a cerca de duas horas de motor do Xingu. Essa decida deveu-se, aparentemente, à necessidade de aprovisionarem-se de produtos de roça, o que efetivamente fizeram, primeiro na casa do Sr. Edilson (cerca de 5 tarefas), onde João Carvalho encontrou palha de milho em abundância e, em seguida, na de Antenor. Nas proximidades desse local, Carvalho encontra cerca de 50 índios que se mostraram muito cordiais, recusando-se, contudo, levá-lo ao acampamento. Notou que estavam "bastante gripados, magros e famintos" (Diário 1º./6/76). No dia 2 de junho dá-se o episódio da primeira aplicação de injeção num índio. Já então estes admitiam a entrada dos expedicionários no seu acampamento, recebendo não só assistência médica como ajuda para a preparação da farinha de mandioca colhida na roça de Antenor. O primeiro diário de João Carvalho encerra-se no dia 6 de junho.

Por informação verbal de Antonio Lisboa F. Dutra, soubemos que Raimundo Alves decide conduzir os índios que estavam no beiradão ao Posto de Atração, para melhor assistí-los. Alves, chefe da turma de atração, já havia conseguido trazer dois índios a esse local, Iapidu e Arariña'dnó, que contaram aos outros haver ali roça farta e que todos receberiam ferramentas. Segue com Raimundo Alves um número não determinado de índios numa caminhada que dura 22 dias, varando a mata. Na verdade, só conseguiram acompanhá-lo os que se encontravam em melhores condições de saúde. Os demais vieram vindo atrás, seguindo o rastro, tendo morrido muitos pelo caminho. A 27/7/76 chegam ao Posto velho Raimundo Alves e Assis, acompanhados de apenas 27 índios. (Inf. de Antônio Lisboa).

No seu segundo diário, João Carvalho registra o encontro de 16 cadáveres de adultos e uma criança, no dia 17/11/76. No dia seguinte, encontra "... 15 ossadas de adultos, sem contar as crianças que continuam em segredo". No dia subseqüente lhe é indicado o local do sepultamento de outros 6 mortos (2 homens, 2 mulheres, 2 crianças). O diário registra o local do acampamento desse último grupo "... que pensávamos que vinha da aldeia mas estava bem próximo de nós". Quanto aos demais, lamenta não ter ido buscar o pai da índia Tapaia'hí (a viagem de ida e volta duraria 10 dias) "... e assim se teriam salvo estas vidas" (Diário 19/12/76). Essas ossadas pertenciam, ao que parece, a índios que teriam permanecido na aldeia do Ig. Jatobá, e aí so-

frido outro ataque dos Parakanã. Ou talvez, aos que baixaram ao Xingu, ali adoeceram e vinham seguindo os que acompanharam Raimundo Alves na sua caminhada ao Posto de Atração.

Com efeito, nem toda a comunidade dessa aldeia, a do Ig. Jatobá, construída após o ataque dos Parakanã à aldeia antiga, no alto Ipixuna, baixou ao Xingu. Numa expedição posterior, Raimundo Alves também encontrou esqueletos, junto a um córrego, de índios que sucumbiram quando iam buscar água, de outros vitimados pelas flechas Parakanã e de causas desconhecidas. (Inf. de Antônio Lisboa).

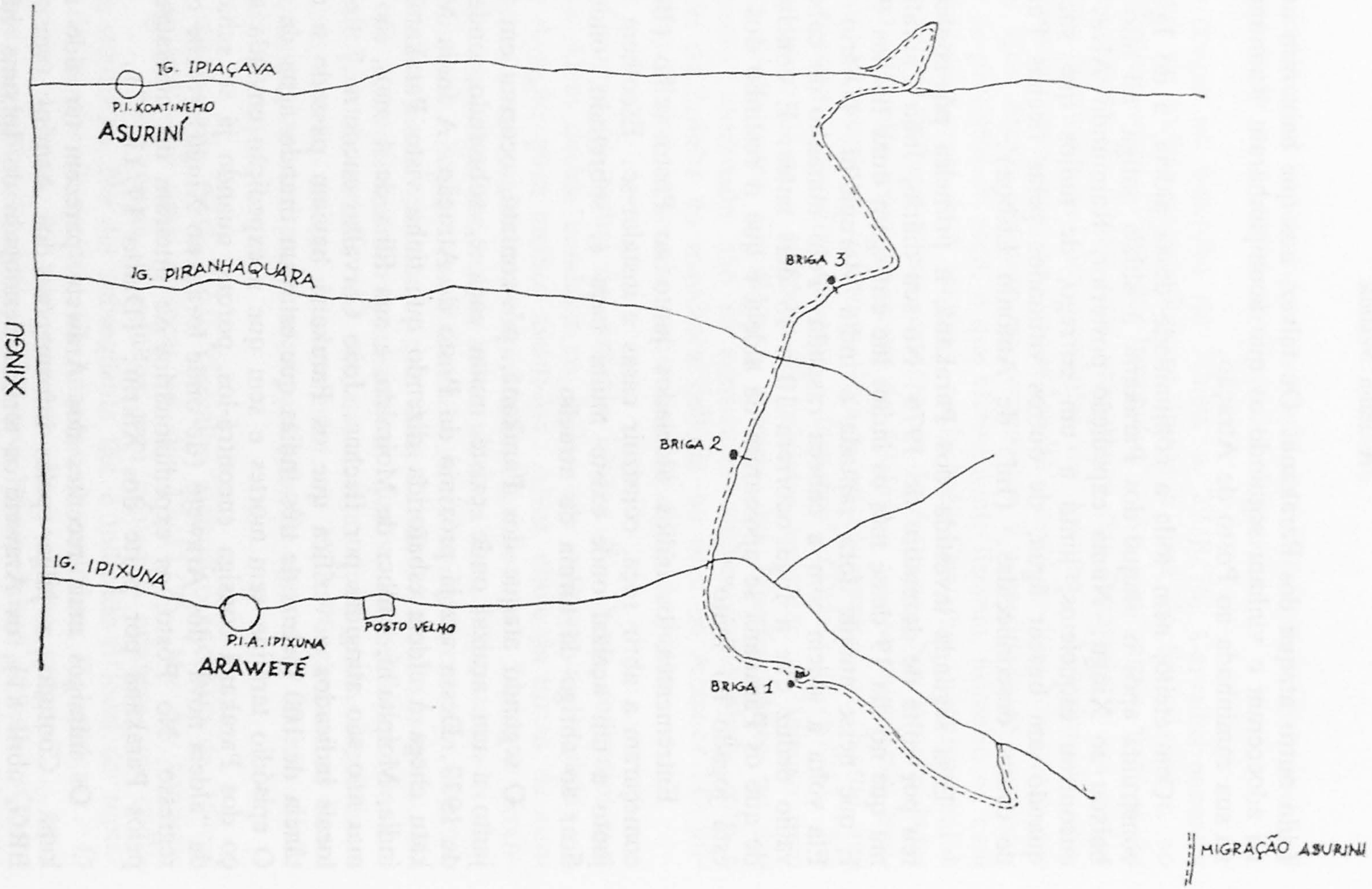
Essa segunda investida dos Parakanã, a primeira pós-contato, ocorreu por volta de dezembro de 1976. No seu diário, João Carvalho informa que no dia 19 desse mês os índios lhe entregam duas flechas Parakanã. E que nesse ataque fora raptada a índia Marupai'hí. (Diário 22/12). Ela volta à aldeia com a cabeça raspada. Pelo tamanho do cabelo, Carvalho deduz que a fuga ocorrera 10 a 15 dias antes. E conclui: "sinal de que os Parakanã se apossaram da aldeia e que o restinho dos Araweté está jogado no mato" [8].

Entrementes, os índios aldeiados junto ao Posto velho (Banana'tí) começaram a abrir roça, construir casas e instalar-se. Escolhem um local junto a um açaizal onde existe muita caça e, sobretudo, onde podem ficar ao abrigo da turma de atração.

O segundo ataque dos Parakanã, pós-contato, ocorreu em setembro junto a um açaizal onde existe muita caça e, sobretudo, onde podem de 1977. Dessa vez já próximo do Posto de Atração. A índia Morehãn'-katu chega à aldeia esbaforida dizendo que tinha visto Parakanã. Outra índia, Moipita'hí, mulher de Moiraldo, e sua filha de 4 anos, são visadas, mas não são atingidas por flechas. João Carvalho encontra 7 flechas nos locais indicados e verifica que os Parakanã haviam passado a uma distância de 100 metros de três índias que estavam tirando água da cacimba. O episódio termina sem mortes e sem que a expedição enviada ao encalço dos Parakanã consiga encontrá-los, porque quando já se achava perto da "aldeia nova" dos Araweté (de onde foram ao Xingu) recebe ordem de regresso. No Posto, os expedicionários se inteiram do massacre sofrido pelos Parakanã por parte dos Xikrín. (Diário 17/11/77).

Os inimigos mais recentes dos Araweté parecem ter sido os Parakanã. Contudo, a julgar pelas informações dos Asuriní (ver relatório BRG, abril 81), os Araweté os teriam desalojado do Ipixuna há apenas 15 anos. Num mapa traçado pelo índio Takamuin, pode-se ver o trajeto dos Asuriní, os seus caminhos abertos ao longo das duas margens do Ipixuna, sua fuga ao Ipiaçava, passando pelo Piranhaquara, e os locais dos combatentes que travaram com os Araweté.

DESLOCAMENTO DOS **ASURINÍ** DO IG. IPIXUNA AO IG. IPIAÇAVA, POR CONFLITO COM OS **ARAWETÉ**



Num levantamento das causas das mortes da primeira geração ascendente em linha direta dos atuais Araweté, Eduardo Viveiros de Castro e Dr. Frederico F. Ribeiro obtiveram a informação de que uma criança fora levada pelos Asuriní [9]. No rol dos mortos em combates com outras tribos foram levantados, nome por nome, 33 pessoas (18 homens e 15 mulheres) vitimados por Kaypó, Asuriní e Parakanã [10]. Aos primeiros, os Araweté designam por esse nome para facilitar o nosso entendimento, e também por *Awin ya tsikãn* (inimigo que mata com pau), na tradução de Viveiros de Castro. Os atingidos por ataques dos Kayapó — provavelmente Xikrín do Bacajá — são os mais idosos dentre os recenseados. Isso indica que essas lutas tiveram lugar há muito tempo, quando os Araweté ainda viviam nas nascentes daquele rio "... sua antiga localização, onde existem vestígios de antigas aldeias, nas quais foram colhidos, pela turma da FUNAI, fragmentos de peças de cerâmica, machados de pedra e outros utensílios, identificados como a eles pertencentes" (Arnaud, 1978:6).

O território tribal dos Araweté se estende ainda, ao que parece, ao ig. Canafístula, onde José Daruiche e Assis, participantes da turma de atração, encontraram vestígios de índios (J. Carvalho, Diário 13/11/76). E também mais acima ao Ig. Bom Jardim onde ainda existiria um grupo deles (Idem, 30/4/77). Completando essa informação, existe outra, registrada por Carvalho (Diário 27/5/77), de que nesse igarapé vivia uma tribo amiga dos Araweté, de índios "não valentes", todos os quais teriam estado em sua aldeia há 7 ou 8 anos passados (1968?), uma vez que os meninos dessa idade não chegaram a conhecê-los. Plantam milho, batata, cará, macaxeira e têm casa grande. Seria outro grupo ainda não contatado?

Quando de nossa estada na aldeia araweté, o índio asuriní Takamuin que nos acompanhou, em conversa com Marupadnó, soube que os Araweté têm parentes (ou amigos — *sanabí*) nas nascentes do Ipixuna. Para precisar que eram os de sua tribo, Marupadnó explicou que as mulheres usavam saias.

O primeiro recenseamento dos Araweté, devido a J. Carvalho, registra 119 índios (59 homens e 60 mulheres) em 1977. (Arnaud, 1978: 11). A população atual é de 130 (62 homens e 68 mulheres). Sua taxa de fertilidade é das mais altas registradas entre grupos indígenas com pouco tempo de contato: 5 e 6 filhos por mulher adulta (cf. Relatório Dr. Frederico F. Ribeiro). As moléstias que os afetaram no momento do contato e provalvemente um pouco antes — malária, conjuntivite, gripe, pneumonia — então no momento debeladas ou sob controle. É de se prever, por isso, a persistirem condições favoráveis, um aumento populacional considerando-se que 57% dos Araweté é constituído de menores de vinte e cinco anos.

COMEDORES DE MILHO

Os Araweté se abastecem geralmente de duas a três roças abertas pelo chefe de uma família nuclear, ou mais freqüentemente, de família extensa. A do ano é plantada por volta de novembro/dezembro e tem em média um hectare e meio (100 x 200 metros). O cultivo mais importante é o do milho (*awatsy*) que amadurece em março, ocupando praticamente toda a extensão da roça. Na época da pesquisa, maio/junho de 1981, o milho já estava todo maduro, sendo consumido na forma de farinha (*awatsy mepí*), primordialmente, de mingau (*kãn*) e, cerimonialmente, de cauim fermentado (*kãn'idá*), bem como de pirão, isto é, misturado ao caldo de caça e peixe.

A farinha é produzida debulhando-se as espigas secas, torrando os grãos num tacho de cerâmica (*inã'hein*) e pilando-os até reduzí-los a fubá, sem no entanto peneirá-lo. O mingau é feito pisando os grãos de milho sem torrá-los e, às vezes, peneirando-os. Reduzidos a pó mais ou menos uniforme, este é levado ao fogo com água. Do mesmo modo é elaborado o cauim, que é bochechado para produzir a fermentação. Essa é aumentada, guardando-se o líquido em panelas de alumínio, na falta das de barro, durante cerca de 15 dias. A massa mais grossa e a espuma são retiradas com colher. O cauim é periodicamente provado para ver se está no ponto.

Não presenciamos o consumo de milho verde que deve se dar em março e abril [11]. Por informação dos funcionários do Posto, soubemos que o milho verde é consumido de preferência tostado e, eventualmente em forma de mingau. Os grãos são pisados no pilão (e não ralados como entre os Asuriní) e a massa é cozida sem peneirar, ao contrário do que fazem esses últimos.

Como produtos secundários, encontram-se na roça nova, a batata doce (*dytí*), o cará (*karãn*), plantados entre as touceiras de milho e, em menor número, a macaxeira, cujo nome genérico é *madzá*. É também chamada "makatsíra". *Madzá* é igualmente o termo genérico com que os Araweté designam a mandioca brava. Esta última foi encontrada apenas na roça existente nos arredores da aldeia plantada pelos funcionários do Posto para uso próprio e dos índios. Vimos raízes enormes que foram deixadas de colher e por isso se estragaram. Em uma das roças visitadas encontramos um pau de cavouco, simples vara de madeira com a ponta inferior aguçada, denominada *ii'dá*. Atualmente, a broca, a derrubada e a coivara são feitas com ferramentas fornecidas pela FUNAI.

O cará, batata e macaxeira [12] consumidos em maio/junho provêm da roça plantada há dois anos e até três, uma vez que as do ano anterior ainda não estão suficientemente maduros. Essas roças é que fornecem o

segundo alimento vegetal em importância — cará, batata doce, macaxeira — consumido assado ou cozido. Dessas capoieras foi arrancado todo o milho. A folhagem trepadeira do cará e da batata se esparrama pelo chão, sobe e se enrosca nos pés de mandioca doce e no mato que invade a roça, tornando bastante difícil a colheita. Na roça mais antiga, de 3 anos, esses produtos já se encontram semi-deteriorados, sendo poucos os tubérculos aproveitáveis.

O quinto produto em importância numérica encontrado nas roças é o algodão. Na listagem dos cultivos dos Araweté, que conferimos com vários informantes e a ajuda de um intérprete asuriní, obtivemos dois nomes apenas para variedades de algodão; *miniú* e *miniú heté* (algodão e algodão verdadeiro). A par destes cultivos, encontram-se na roça, ainda, mamão e banana. Na aldeia, próximo às casas, plantam-se urucu, caroá, fumo e também banana e mamão. E, por fim, uns poucos pés de cuia.

Como se vê pela listagem de produtos, (v. anexo I) os Araweté cultivam 3 variedades de milho; uma delas, o milho para pipoca (*awatsy pyryry*), vermelho e branco-amarelado, foi introduzido por Raimundo Alves[13]. O mesmo ocorre com duas das variedades de batata doce, uma de cará, todas as de macaxeira e mandioca brava, das sementes de mamão, cuia e fumo. As sementes de cuia foram deixadas pelos Asuriní na sua antiga roça plantada no local que veio a ser o "Posto Velho". As variedades de urucu teriam sido obtidas também dos Asuriní, ainda no Bacajá (inf. de Uadma'hú). O mesmo ocorrendo, segundo esse informante, em relação as 8 variedades de bánana. Assim sendo, "autoctones" seriam apenas as 2 variedades de milho e de algodão, as 5 de cará, as 6 de batata doce, as 3 de caroá [14] e as 4 de inhame.

O pouco cuidado na limpeza da roça, principalmente das de 2 a 3 anos, o não uso do facão ou qualquer instrumento cortante por parte das mulheres durante a colheita, e o pequeno elenco de plantas cultivadas autonomamente parecem indicar que os Araweté são agricultores incipientes. Ou ao menos, que as sucessivas mudanças devidas às vicissitudes de sua história mais recente de lutas contra os Kayapó, Asuriní e Parakanã tenham contribuído para que perdessem sementes e mudas de espécies já conhecidas.

É o caso, provavelmente, da mandioca brava. O seu processamento, segundo informações indiretas, [15] se faz ralando o tubérculo em raiz de paxiuba, a exemplo dos Asuriní, extraindo-se o ácido prússico e a tapioca manualmente, deixando a massa secar ao sol e, passados alguns dias, pilando-a, sem contudo peneirá-la para, por fim, tostá-la. Assim se produz a farinha de mandioca (*etyn*) e o beiju (*meiu*).

Uma segunda razão a ser levada em conta é que, após o contato, os Araweté encontraram roça farta no Posto de Atração onde puderam apro-

visionar-se de mandioca, desestimulando talvez o seu plantio autônomo. Por outro lado, no Posto novo, implantado em 1978, a FUNAI instalou um forno de farinha e uma prensa que também devem ter influído para desincentivar a produção de farinha segundo técnicas próprias. Informações dadas pelos funcionários do Posto indicam que os índios fazem grandes farinhadas, utilizando essas instalações quando preparam uma expedição mais demorada à mata.

Em julho/agosto, os Araweté acampam perto da roça onde constróem um grande tapirí para armazenar toda a safra do milho, assim como as sementes para a nova semeadura. Fazem-no em *pehí-heté*, cestos descartáveis, que são enfileirados uns sobre os outros. Os Asuriní, tomam essa providência no fim da colheita do milho verde, selecionando prontamente as espigas que servirão de semente, e guardando tudo dentro das casas.

Castanha do Pará, mamão e bananas têm grande importância na dieta alimentar dos Araweté. São consumidos junto com bocados de farinha de milho. A banana é muitas vezes amassada com essa farinha, constituindo um prato forte para saciar a fome durante várias horas do dia. Em duas roças vimos castanheiras abatidas para coletar castanha verde. A castanha madura, colhido durante a safra (fevereiro/março) é armazenada nas casas durante o ano todo.

Exceto na véspera do *kãn'idá* [16], em que se traz grande carregamento de milho, de um modo geral ele é colhido cada 2 a 3 dias, quase sempre por mulheres, que carregam o fardo, acompanhadas de seus maridos, filhos e parentes. Para isso levam um *pehí* (cesto-cargueiro). Mais comunente, contudo, improvisam um *pehí heté* na hora, utilizando folha madura de babaçu, com alça e amarrilho de cipó ou da própria trepadeira da batata. Cortam o cipó e a folha com os dentes. Do mesmo modo, ou com ajuda de algum pau que encontram no caminho, abrem a picada de uma a outra roça. As acompanhantes, em retribuição à ajuda na colheita, trazem pequenos *pehí heté* com milho ou batata para seu próprio consumo [17].

Nessa época do ano, meados de junho, num cálculo grosseiro, pode-se dizer que, a julgar pelas touceiras dobradas, um quinto da roça de milho já foi colhido. Cada touceira tem cerca de 4 pés de milho e cada pé de 2 a 3 espigas. A haste do milho maduro — *awatsy ivé* — é chupada como se fosse cana. Como não levam faca, descascam-na com os dentes. Esse milho, segundo informações do pessoal do Posto, dura o ano todo, havendo às vezes excedente que é doado para alimentação das galinhas.

A importância do milho para os Araweté é ainda realçada pelo fato de constituir o *kãn'idá*, realizado uma vez ao ano, seu principal ritual. De mandioca não fazem cauim.

DIVISÃO DO TRABALHO NO NÍVEL DA SUBSISTÊNCIA

A participação da mulher no trabalho agrícola compreende, além da colheita, que parece ser atribuição sua, embora não raro seja ajudada pelo marido, o plantio de determinadas espécies. Tais são: o milho, a batata, o mamão, entre as comestíveis; o algodão, o urucu e a lagenária, plantas de cultivo permanente e de manipulação exclusivamente feminina. Duas dessas plantas, o algodão e o urucu, são de grande importância para a mulher, porque ela é a fiandeira e a tecelã e emprega o urucu para tingir suas roupas e redes, além de usá-lo profusamente na pintura de corpo. Por essas peculiaridades, dir-se-ia que se trata de plantas "eminentemente femininas". As "plantas masculinas", por assim dizer, isto é, cujo cultivo cabe ao homem, são: o cará, a macaxeira, a mandioca, a banana, o caroá e o fumo. As três últimas, bem como o urucu são plantados junto às casas, sabendo cada qual a quem pertencem.

No preparo da roça a mulher parece ter menor participação. Assim é que, por informação indireta, sabe-se que é homem quem broca, derruba a mata, queima e coivara. A ele cabe também a abertura de caminhos e a construção de pontes (*iriwawãn*) para a travessia dos igarapés. Ao homem cumprem, ainda, outros afazeres pesados, como a construção da casa. Pudemos observar a construção de várias delas, feitas agora de taipa, do modelo regional. A madeira para o arcabouço, pilastras e travessões, a palha para a cobertura de folha de babaçu, o pecíolo da mesma usado para fazer grade e, ainda, os cipós para os amarrados são trazidos do mato pelo homem. A mulher contribui na abertura da palha, puxando cada pínula para alinhá-las perpendicularmente à nervura. Ajuda também na amarração do gradeado, no barreamento e reboco das paredes.

No trabalho doméstico, a participação feminina e masculina quase que se equivalem. Na manipulação do milho temos visto mais comumente as mulheres debulhá-lo e torrá-lo, enquanto os homens o pisam no pilão e às vezes ajudam a mexer, com colher de pau (*ñapehen*), a panela do mingau. A ela cabe peneirar a farinha de milho cru para os mingaus ou para os pirões. A farinha de milho torrada não é peneirada. Todo esse trabalho é eventualmente compartilhado pelo casal.

A caça é preparada, de um modo geral, pelo homem. Tanto assim é que, a refeição mais forte é feita à noite depois que o homem volta do mato, com sua coleta de tatu ou jaboti. Esta é feita cada dois ou três dias. A exemplo dos Asuriní, os Araweté costumam guardar jabotis vivos dentro das casas, porém em número menor que aqueles.

A farinha de mandioca (*otyn*) é preparada também pelo casal, cabendo ao homem mais que à mulher, ralar a raiz, não estando ela, con-

tudo, de todo isenta desse trabalho. A mulher incumbe-se de extrair o veneno e a tapioca, manualmente, dessa massa e o homem de torrá-la. (Inf. de funcionários do Posto).

O aprovisionamento de água para beber e cozinhar cabe, primordialmente, à mulher e seus filhos. O de lenha, ao homem.

A caça e a pesca são seara masculina[18]. De um modo geral, pode-se afirmar que, a exemplo dos Asuriní, os Araweté praticam uma "caçada coletada" de jaboti e tatu, base de sua dieta em proteína animal, que se encontra em grande abundância no Ipiaçava e no Ipixuna, onde também existe fartura de porcos do mato. Ao contrário dos Asuriní, porém, que criam uma quantidade enorme de cachorros para a caça, não existe nenhum cão nas duas aldeias araweté.

Durante um mês, em uma das aldeias, anotamos — afora um número muito grande de jabotis e menor de tatus — a caça, com arco e flechas, de: 2 cotias, 2 jacus, 1 mutum, 1 guariba, 6 porcões de uma vara que estava devastando uma roça e de 1 veado. Este foi dado aos funcionários do Posto, que depois, distribuíram aos índios a carne semi-preparada. Ao que parece, do mesmo modo que os Asuriní, os Araweté não comiam, até recentemente, carne de veado, passando a fazê-lo agora por influência do pessoal da FUNAI. Preferem o porcão ao caititu e, no verão, deixam de apanhar tatu porque acham que está magro e a carne "doente" (Inf. de Eliezer Gomes da Silva).

Muitas vezes os homens saem de madrugada ou à tardinha para apanhar tatu em esperas junto às árvores de cujos frutos se alimenta. Perto de uma roça vi um tapiri de folha de babaçu todo fechado, com uma única abertura para dar passagem à flecha. Foi construído junto a uma árvore chamada *karapitsín*, cujo fruto a cotia come.

Obtive informações indiretas sobre pesca com timbó, que é praticada intensivamente no verão quando os igarapés estão praticamente secos. Quanto a armadilhas para peixe, encontrei apenas uma, (*hará*), na aldeia mais distanciada do Posto. É um cone construído com talas do pecíolo do babaçu (*ivañã*), fechado na extremidade posterior, sem cone interno. É colocado de golpe sobre o peixe para aprisioná-lo na pesca com ou sem timbó. A flecha para peixe é de ponta de madeira com farpa natural.

A produção constante de arcos e flechas pode estar ligada, portanto, à defesa contra ataques dos Parakanã,sempre presentes no espírito dos índios. Mesmo porque, só raras vezes levam armas quando saem à mata em busca de tatu e jaboti. Nessas oportunidades munem-se apenas de um facão. Constitui exceção a caçada coletiva. De uma delas

realizada na véspera de um *kãn'idá* — que se seguiu ao frustrado pelo motivo exposto [19] — participarem todos os homens adultos e os rapazinhos acima de 12 anos. Só estes sairam da aldeia armados apenas de um facão. A caçada durou seis dias.

Até agora, cerca de uma dezena de índios aprendeu o manejo de espingarda. A empunhação do arco e flechas durante as danças e cantos (*opurahein*) que acompanham o preparo do *kãn'idá* (ritual do milho fermentado) pode simbolizar a atividade guerreira.

Não foi possível observar a divisão de trabalho entre os sexos nas longas expedições de famílias inteiras à mata que chegam a durar dois meses.

DIVISÃO DO TRABALHO ARTESANAL

Com referência ao trabalho artesanal, as tarefas estão mais ou menos equilibradamente distribuídas entre os sexos. Cntudo, considerando-se o vulto de trabalho e a conseqüente consumação de tempo na manipulação do algodão, pode-se dizer que a mulher ocupa mais horas na atividade artesanal que o homem. E, ainda, que lhe cabe a elaboração de maior número de elementos da cultura material, como se pode ver no anexo II.

A cultura material dos Araweté compõem-se, aproximadamente, de 53 ítens (Ver apêndice I). Entre estes contam-se alguns implementos que podem ser chamados "autoctones", utilizados principalmente na confecção do arco e flechas. Tais são: o formão (*paratsy*) com cabo de madeira lavrada e ponta de dente de cotia ou paca. Esse instrumento é usado constantemente pendente de um cordão posto na cabeça, caindo sobre a nuca, vindo acompanhado de um troço de pau duro para amolar (*tatsipé*) e um apito de osso de gavião, com que os índios se comunicam quando andam pelo mato e que falta no símile dos Asuriní. Outro implemento que funciona também como ponta de flecha é o *ɾɨtsɨtsikin*. Feito do fêmur de guariba, é afilado na ponta e com chanfradura na extremidade posterior. Com essa sovela os Araweté perfuram a haste de bambu da flecha, a fim de introduzir no orifício o fio de caroá com que costuram a emplumação tangencialmente à haste. Com o mesmo instrumento fazem o furo na palha do babaçu para atar cada dobra, na confecção do patuá (*patỹ'ã*).

Com o formão alisam o arco depois de esculpido a faca, a fim de tirar-lhe os nódulos e obter a curvatura desejada. Esta é obtida, esquentando a madeira untada com o leite da amêndoa do babaçu mastigada, e

pressão manual. Com o mesmo instrumento desbastam e acertam a concavidade e as pontas de taquara das suas flechas (*taakun*). O formão é usado, ainda, para alisar a haste do fuso (*e'in*).

Dentre as técnicas que poderíamos chamar "primitivas ou autoctones", os Araweté, do mesmo modo que os Asuriní, recordam ainda como se produz o fogo pelo atrito de duas varinhas de urucu silvestre, e como se faz o encabamento de machados de pedra [20].

Pelo que pudemos observar, o trabalho artesanal mais constante do homem é o preparo ou reparação de suas armas: o arco e as flechas. Ao organizar a coleção, foi difícil conseguir que alguém fizesse um patuá novo. Os existentes estavam muito surrados. A organização dessa coleção, contudo, incentivou alguns artesãos a fazerem arcos, flechas e outros artefatos que trocamos por quinquilharia civilizada. Por outro lado, no período da pesquisa, quatro famílias se entregavam febrilmente à construção de casas de taipa, ocupando todo o tempo disponível do homem. Uma outra estava se transferindo para a aldeia junto ao Posto, para isso também fazendo casa nova.

Depois do contato e em virtude de não disporem de argila apropriada junto às atuais aldeias [21], as mulheres Araweté praticamente deixaram de fazer recipientes de barro. A razão mais forte, entretanto, foi a introdução maciça pela FUNAI de panelas de alumínio que vieram substituir o antigo vasilhame, exceto a torradeira de grãos de milho, de uso constante.

Para caracterizar os aspectos materiais da cultura araweté resta falar da casa e do seu equipamento. A casa de estilo tradicional, prevalece na segunda aldeia, situada a 800 kms. da primeira, que fica junto às instalações do Posto, e é feita com um arcabouço de madeira flexível preso a três esteios e um travessão. O teto e paredes laterais, abobadados, são cobertos com folhas de palmeira babaçu. As paredes frontal e costal, bem como a vedação da porta são feitas de esteiras trançadas, superpostas. Essa casa de planta retangular, sem separação de teto e paredes laterais, é caracterizada pelo tamanho diminuto da porta, obrigando uma pessoa adulta a agachar-se muito para nela penetrar. O interior é bastante escuro, havendo uma ou outra abertura na parede para deixar entrar um faixo de luz. Isso evita, contudo, a penetração dos piuns (borrachudos) [22].

O equipamento da casa consiste de um ou mais jiraus onde se colocam os *pehí* (cestos de carregar e armazenar) com guardados; cochos (*ipé heté*) de diversos tamanhos e formas, feitos da bainha da folha do ba-

baçu (os alongados) e de açaí (*ipé ararã* — os mais arredondados e côncavos) [23]. Neles a mulher acondiciona o algodão a descaroçar e as "almofadas" já preparadas, isto é, o algodão aberto em flocos, pronto para ser fiado. Esses cochos são, por assim dizer, "pau para toda obra". É o recipiente em que se colocam o milho debulhado, mingau a ser esfriado, o urucu a ser pisado ou o pó de urucu já preparado. Serve ao mesmo tempo de assento e de vasilhame. Da mesma forma é utilizado o casco do jabutí (*iaty*) onde é geralmente servida a carne desse quelônio.

Nos jiraus existentes no interior da casa vêm-se, ainda, pontas de flechas de taquara, semi-preparadas, em grande quantidade. O maracá (*arái*) trançado pela mulher com talas de taquarinha preparadas pelo homem, e adorno de penas de arara e floco de algodão, é também encontrado em todas elas. Pendentes se vêm dezenas de enfiaduras de colares de contas negras de sementes (*tsiñã*). E junto às redes, os fogos para aquecer à noite, ou preparar algum alimento. De um modo geral, porém, o fogo para a cozinha — toras de lenha onde se coloca a panela — é armado fora de casa. Uma ou outra tem um moquém.

A aldeia situada junto ao Posto apresenta um aspecto meio desordenado. Casas novas estão sendo construídas ao lado das antigas — que continuam em pé — certamente para assegurar a propriedade dos mamoeiros, urucuzeiros, pés de caroá, cuia e fumo plantados nos arredores. Ainda, assim, é sempre deixado um espaço aberto frente às casas para acender fogos, estender esteiras à noite, onde se come e se conversa, para realizar os cantos e danças durante os cerimoniais. E, sobretudo para as correrias das crianças. Famílias nucleares de parentes próximos formam pequenos círculos de casas em torno dessas mini-praças. A aldeia mais distante do Posto tem um pátio central quase circular e a uniformidade das construções, de tipo tradicional, a torna mais harmoniosa. Pela manhã e, principalmente, à noite, quando não há pium nem carapanã, a vida da aldeia passa a funcionar fora da casa. Nas horas mais quentes do dia, os que não saíram para caçar ou trazer alimentos da roça, permanecem em suas habitações, com as portas cerradas, deixando a aldeia deserta.

A INDUMENTÁRIA FEMININA E O PUDOR

Uma das características mais marcantes dos Araweté, como etnia, é o uso da vestimenta feminina. Tanto assim é que os Asuriní, a par da designação Ararawa, empregam a de *Tsiro tingí* (saia branca) para nomeá-los. Os Araweté confirmam que antigamente ela era dessa cor. Para caracterizar outras tribos, como os Parakanã, por exemplo, os Araweté acentuam que suas mulheres não usam essa vestimenta.

A indumentária feminina completa da mulher adulta é composta de quatro peças: a saia-cinta, usada para cobrir a genitália, apertar o terço superior da coxa e as nádegas, acima da dobra; saia propriamente dita; a tipóia e o tubo-lenço para a cabeça. Todas as peças são tecidas segundo a mesma técnica — entrecruzamento da urdidura por torção de dois fios da trama — com carreiras paralelas em sentido longitudinal (tecido entretorcido — *twined*). No caso da saia-cinta, essas carreiras são montadas próximas umas às outras formando um tecido compacto (*weft faced*) isto é, com a trama aparente, que se assemelha a uma lona.

A mesma técnica é usada para a confecção da rede de dormir. Utiliza-se um tear horizontal formado por duas varas fincadas no chão. Chama-se *peheme,* nome da matéria prima: o pecíolo da folha nova do babaçu. A distância entre as mesmas varia de acordo com a largura que se queira dar à saia, ou o comprimento da rede. No vão entre as duas varas, engatadas na chanfradura natural do pecíolo, são colocadas duas outras, do mesmo material, em sentido transverso. Assim são firmados os dois postes, que constituem as urdideiras, uma vez que neles é montado o urdume.

O uso dessas quatro peças da indumentária feminina é constante e ininterupto. Nem sempre, porém, a mulher, mesmo quando madura, enverga todas elas ao mesmo tempo. Mais freqüentemente usa a saia-cinta (*tupã hɨté* — roupa verdadeira), a saia (*tupã'in*) e a tipóia (*ɨpotsí hã nehã*) [24], tenha ou não filhos de colo. O tubo-lenço é ao mesmo tempo uma maneira de proteger a cabeça do sol, daí o nome, *dapité nehã* (chapéu) [25], de cobrir com ele a cabeça do filho de colo, ou simplesmente de abanar-se e à criança para evitar a picada dos incômodos piuns.

As meninas, a partir dos 6 anos, começam a usar a saia, da qual as maiores de 8 anos nunca se separam, e às vezes também a tipóia. Esta se presta a múltiplas finalidades: pode ser posta na cabeça, como enfeite ou para evitar o sol quente. Mas sua serventia maior é a de bolsa em que se carrega desde produtos da roça até qualquer coisa que se encontre no caminho, e, naturalmente, o filho de colo. Daí sua terceira designação: *hand moné hã* — "coisa de carregar criança", segundo E. Viveiros de Castro. Costumam, às vezes, pendurá-la na casa como saco de guardados, principalmente de tubérculos antes de utilizá-los.

A saia, também um tubo tecido, apresenta comprimento variável, acorde à altura da usuária. Geralmente cobre os joelhos e recebe uma prega que é dobrada para fora na altura da barriga para ajustar-se ao corpo. Certamente atrapalha o andar, porque qualquer movimento mais brusco a fará cair.

A tipóia é usada de várias maneiras. Às vezes as índias cobrem com ela todo o busto e a barriga e ainda puxam ponta sobre o ombro, deixando o outro a descoberto. Da mesma forma é movimentado o tubolenço, preso não raro por uma grinalda de enfiadura de contas negras, o que confere à figura feminina uma imagem semelhante ao uso do turbante árabe.

A toalete feminina completa é composta dessa indumentária, de um fio de algodão tinto de urucu amarrado abaixo do joelho e outro no tornozelo, do colar de contas de sementes (*tsiñã*) e de um par de brincos (*ñamikã*) constituído de sementes pretas e flores de penas, também de uso masculino.

Depois de minha saída da aldeia, Iara Ferraz observou a confecção, com agulha de croché, e o uso, de jarreteiras (*takurapy*) e tornozeleiras (*iwikatihã*) = "coisa de baixo", por duas mulheres Araweté. A agulha era de osso de macaco guariba. E. Viveiros de Castro anotou o uso, pelos homens, de pulseiras (*pã api*) e braçadeiras. O emprego dessa técnica constitui um traço em comum com os Asuriní e também com os Jurúna.

O cuidado do corpo inclui a remoção das sobrancelhas em ambos os sexos, mas não dos cílios, como entre os Asuriní, e o uso de uma pintura facial e corporal de urucu. A primeira consiste de dois traços partindo da boca para as orelhas, um outro na horizontal, abaixo da franjinha e um terceiro na vertical, dessa linha até a ponta do nariz. Essa pintura é feita com urucu cozido na água até secar. Para torná-la mais firme adicionam-lhe a seiva perfumada de uma árvore (*mea'í*). Com outra seiva fixam a penugem de gavião que colocam no cabelo untado de urucu, em ocasiões especiais (os homens a usam, também, no peito), formando uma linha na horizontal. Mais comumente, homens, mulheres e crianças untam-se de urucu da raiz dos cabelos até a ponta dos pés. Uma ou outra vez pode ver-se uma mulher ou um homem com tracejados simples no corpo feitos a dedo com a mesma tinta.

É provável que haja algum mito vinculado ao uso da vestimenta feminina e ao pudor. A insuficiência lingüística e o pouco tempo passado entre os Araweté não permitiram que colhêssemos textos míticos. O importante a assinalar é que, por uma ou outra razão, as mulheres, a partir de pré-puberdade, não se separam de suas saias, embora quando jovens, nem todas usem a interna (saia-cinta) constantemente. E quando têm-se de banhar-se, as mulheres adultas o fazem com o maior recato, mesmo na frente de outras mulheres, tirando as duas saias ao mesmo tempo e agachando-se para ocultar o sexo.

Essa atitude pode estar ligada a um conceito de pudor que inibe a mulher adulta de exibir os órgãos sexuais. É provável também que se

prenda a uma deformação anatômica provocada mecanicamente [26]. Com efeito, as meninas menores de 10 anos, embora usem invariavelmente sua *tupã'in*, tiram-na com a maior naturalidade, mesmo na presença de homens. As adolescentes o fazem em frente de mulheres, durante o banho, coisa que jamais fará uma mulher adulta [27].

A deformação no andar, com os pés voltados para dentro, (*genus valgus*), corrente entre mulheres adultas, é, provavelmente, uma conseqüência do uso da saia-cinta. Sem embargo, por ser observada, de forma bem mais atenuada, entre os homens, essa peculiaridade pode ser atribuída também à posição em que a criança é carregada na tipóia, sempre com os pés juntos, apertados um contra o outro. Contudo, quando a mulher precisa ter as mãos livres, coloca o filho às costas preso pela tipóia que é então posta na cabeça. Da mesma forma os pais carregam eventualmente os filhos.

O pudor masculino começa a revelar-se com o aparecimento dos caracteres sexuais secundários, no começo da puberdade. Dificilmente se verá um menino de 11 anos para cima sem o calção, ao passo que os homens adultos, que trazem o arranjo de decoro — a amarração do prepúcio para ocultar a glande — andam nus. O uso da vestimenta masculina nesses últimos 5 anos pós-contato, ligada por um lado ao pudor e à imitação dos *karnarã* (brancos), se explica principalmente como proteção contra a praga, o pium. Com efeito, à noite, quando este desaparece, todos se despem completamente, exceto do arranjo de decoro.

A respeito da indumentária feminina Araweté é de se salientar que ela não constitui uma parafernália cerimonial, senão o vestuário do dia-a-dia. A única diferença notada no arranjo pessoal para a celebração de um rito (*kãn'idá*) foi o preparo de uma quantidade descomunal de pasta de urucu com que se paramentaram homens, mulheres e crianças. Outra observação a respeito dessa vestimenta é que ela distoa apenas da de outras tribos pelo número de peças usadas em conjunto. A saia-cinta, como se sabe, é usada pelas mulheres Yagua e, antigamente, pelas Umotína Paresí. Uma saia mais longa é encontrada entre os Urubus-Kaapor e os Jurúna, entre outros. As índias das Guianas são conhecidas por suas tangas de miçanga. Somente no caso dos Araweté e, em menor proporção ,dos Kaxináwa do Peru [28] encontramos a vestimenta múltipla.

Como se vê, outras mulheres índias usam "roupa". É provável que essa prática esteja ligada ao pudor feminino em exibir a genitália da mesma forma que o masculino em mostrar a glande [29].

Tentei obter um desenho de mulher para ver como a concebiam, com ou sem saia. Depois de experiências frustradas, em que saiam simples garranchos, obtive uma figura esquemática com saia e tubo-lenço.

A representação de mulher mais espontânea era sempre de um ou mais círculos pegados um ao outro.

O trabalho da fiandeira e da tecelã araweté é menos constante que o da Asuriní. Esta última, embora não tenha de ocupar-se da confecção da múltipla vestimenta peculiar àquela, emprega mais tempo na confecção de uma rede de tecido compacto, também entretorcido, que a tecelã araweté com as suas diferentes prendas tecidas.

As redes araweté (*ñi'hã*) são de vários tamanhos, dependendo da idade do usuário. Mulher dorme separada do marido e, exceto as crianças de colo, cada filho tem sua própria rede, cuja largura excede o comprimento. Isso obriga dormir-se meio encolhido ou colocar os pés fora da rede, ou, o que é mais comum, usá-la em sentido oblíquo. O excesso na largura permite ao usuário também cobrir-se com a rede [30]. Não obstante tudo isso, os Araweté preferem suas redes à nossas (que chamam *ñi'hã pukú* (rede grande), tendo sido muito difícil obter uma para a coleção.

Grande celeuma foi levantada quando tentei adquirir as peças do vestuário feminino. De um modo geral, a mulher usa sua roupa até a exaustão, só repondo-a e a de suas filhas quando estão em frangalhos. A atração que exerce sobre as índias a nossa bugiganga é que permitiu efetuar algumas trocas. Quando se tratava de saia-cinta (*tupã heté*), essa operação era cercada do maior segredo, feita à noite, às escondidas. Posteriormente, uma das transadoras recuperou sua prenda e todas as demais reclamaram querendo as delas de volta. Esse incidente mostra que se trata de um bem pessoal, praticamente intransferível.

A técnica de tecelagem entretorcida dos Araweté é idêntica à dos Asuriní. Estes últimos praticam, ademais, a tecelagem verdadeira — entretecimento de urdidura e trama em tear vertical, neste caso, com a ajuda de separadores (Ver: B. Ribeiro — "A oleira e a tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asuriní", em *Revista de Antropologia,* vol. 26: 25/62). Os Araweté desconhecem, igualmente, o uso das tintas verde e marrom com que os Asuriní tingem previamente o fio. O tingimento com urucu das prendas tecidas feito pelas mulheres Araweté é posterior à tecelagem e de uma técnica muito simples: umedecem a semente do urucu com óleo da castanha do babaçu mastigada. O líquido, leitoso e oleoso, serve para fixar o vermelho. O uso constante dessa tinta no corpo e o encardido provindo do uso prolongado, fixam e uniformizam a cor no tecido.

Uma peça de tecelagem araweté, o *apipikã,* faixa frontal de uso masculino e feminino, é elaborada segundo a técnica mais elementar de tecelagem entretecida, porque dispensa o uso de tear ou moldura para tensionar os fios. Ela parece ter sido inspirada na confecção de um adorno semelhante, *apipikã pynatỹ,* (faixa frontal, pínula do babaçu), tran-

çado de nervura e folíolo da folha do babaçu. Neste caso, a nervura rija faz as vezes de urdidura, enquanto a palha flexível cumpre a função da trama. Dessa forma se compõe um trançado arqueado, num vai e vem da pínula que engloba, por cima e por baixo, cada uma das nervuras. mesmo modo se entretece o fio de algodão esticado entre a mão esquerda e o dedão do pé, enquanto com a mão direita se movimenta a trama, resultando um tecido xadrezado.

Comparada à técnica dos Hetá, também grupo tupi, já extinto, cuja tecelagem entretecida de algodão foi tida como das mais elementares [31], chega-se à conclusão que a dos Araweté é bem mais simples. Ainda no que se refere à tecelagem, os Araweté têm em comum com outros grupos tupi (Kayabí, Jurúna, Asuriní) e também com grupos Karib [32] e Pano [33] o emprego apenas do algodão como fibra têxtil e sua utilização intensiva no campo do mobiliário (rede), vestuário, adorno e paramentália cerimonial. Com efeito, a tecelagem com fio de fibra de bromeliácea ou palmácea se restringe à tecedura de redes e adornos. O domínio da tecnologia do algodão ampliou o campo de aplicação do fio ao vestuário feminino. Isto se deve, certamente, ao fato de tratar-se de um artesanato privativo da mulher. Pela mesma razão, cabe a ela o controle total sobre essa planta, desde o plantio e a colheita, até o processamento da fibra com fuso e sua transformação em tecido [34].

O caroá (*krawã*) (da família das bromeliáceas — *Neoglaziovia variegata*) para cordaria é manipulado apenas pelo homem. Com ele fazem as cordas dos seus arcos, das redes de dormir, de alguns amarrilhos das flechas e do patuá.

A técnica de fiação da mulher Araweté pode ser qualificada como muito boa, não só pelo uso de um fuso tecnicamente bem feito, de bom tamanho e com incrustação na extremidade superior, como pelo resultado obtido: fio homogêneo de diversas grossuras, de uma ou duas pernas. A fiação, como técnica, apresenta certas dissemelhanças em relação a duas mulheres Asuriní. Enquanto estas batem a almofada [35] em torno de pau para espichar a fibra, as mulheres Araweté não só depuram o algodão do cisco como espicham a almofada colocando-a sobre uma esteira, esta sobre o cesto-cargueiro e batendo o floco diretamente com um pau, igualmente roliço, de galho de urucu silvestre. Por outro lado, enquanto a mulher Asuriní fia duas vezes a mesma linha para, na segunda fiação igualá-la, retirando-lhe os nódulos, — para isso distorcendo todo o novelo —, a fiandeira Araweté faz isso tudo de uma só vez. Para tanto toma o maior cuidado no preparo das "tiradas" [36] que apresentam espessura uniforme. Os nódulos existentes são retirados com os dentes ou a mão, sem distorcer a linha já fiada.

A comparação entre a atividade artesanal da mulher Araweté e Asuriní tem de restringir-se à atividade relacionada à fiação e tecelagem,

uma vez que não existem termos de comparação entre habilidade gráfica e oleira da mulher Asuriní quando confrontada com a Araweté. O único paralelo possível seria a constatação de que o cuidado com a aparência está presente em ambas. No caso das Asuriní, ele é expresso pela elaborada pintura corporal feita com tinta de jenipapo. No caso Araweté, na sua complexa vestimenta que, por um lado, constata com a completa nudez do homem e, pelo outro, equipara a sua figura à de outros povos com vestimentas típicas.

A simplicidade da elaboração técnica da tecelagem Araweté e, em parte, também da Asuriní, faz com que não se encontrem especialistas em ambas as tribos, principalmente entre os Araweté. Todas as mulheres Araweté sabem fiar e tecer. O destaque maior advém da prática adquirida com a idade. No caso das Asuriní foram-nos indicadas as melhores artesãs para a confecção de tipóias, geralmente mulheres mais idosas, mães de filhos, que tiveram de fazê-las para uso próprio. A mesma coisa ocorre em relação à tecelagem altamente elaborada com desenhos em sarja dos Jurúna e Kayabí.

O FUTURO DOS ARAWETÉ

Tal como os Asuriní, os Araweté não foram "pacificados". Ambos os grupos aproximaram-se do branco voluntariamente para obter ferramentas, remédios e proteção contra tribos inimigas. Entretanto, ao contrário dos Asuriní que, 10 anos após o contato se encontram em franca extinção, com uma população infantil representando 12% da população total, já em si diminuta (54 pessoas), os Araweté têm frente a si um futuro mais promissor. Esta perspectiva pode ser vista a olho nu, pela alegria barulhenta e buliçosa das crianças, a cordialidade e o otimismo de todos, se comparados com a melancolia e derrotismo dos Asuriní.

Entretanto, algumas inovações deverão ser feitas, mesmo sob pena de interferir no tecido social e no modo de vida tradicional desta tribo. Aqui se coloca a pergunta: o que são os Araweté? Mais que nada silvícolas interioranos, que viviam longe dos grandes rios, ao modo dos Asuriní, porém tecnologicamente mais pobres que estes no que se refere ás técnicas agrícolas e artesanais.

Três exemplos serviriam para ilustrá-lo. Quando de nossa estada em sua aldeia, nosso acompanhante asuriní, Takamuin, encontrou uma gramínea (*kamadzivi,* em sua língua), com que teceu várias peneiras desbastando talas do mesmo modo como este e outros grupos utilizam a taquarinha e o arumã. Essa "camaiuva pequena" é também conhecida pelos Araweté, que a chamam *kamaí,* porém não é utilizada por eles. Outro exemplo. Na mesma oportunidade Takamuin foi buscar a cortiça

de ingá — *Ingá sp.* — (*tsitsi'iwa,* em asuriní) para fixar o carvão no interior de cuias que preparou para seus amigos Araweté. Estes conhecem o fruto do ingá (*tsitsi'i,* em sua língua), mas não utilizam o fixador, cujo uso para o tingimento de talas para trançar cestos é amplamente difundido entre vários grupos indígenas.

A conclusão a que se chega é que, embora conheçam muito bem a flora, deixam de explorar suas potencialidades no que se refere à produção artesanal. O terceiro exemplo é ainda mais esclarecedor. A pobreza do elenco de cultivares dos Araweté contrasta com a riqueza do seu conhecimento de mel de abelha e de marimbondo. Com efeito, seu número ultrapassa a lista de nomes ditada pelo asuriní Takamuin: 17 deste último e 19 dos Araweté de mel de abelha, 18 contra 8 espécies de marimbondo. A sua qualidade de "mateiros" ou "silvícolas" é também denunciada pela agilidade com que se movimentam na mata, subindo pelo cipó em qualquer árvore para apanhar mel de abelha ou uma guariba que tenha ficado presa entre a folhagem (Inf. Eliezer Gomes da Silva, encarregado do P.I.A. Ipixuna).

A própria rusticidade da cultura material, sua leveza e portabilidade, o pouco cuidado na construção da casa tradicional são um indício claro de sedentarismo incipiente, ou ao menos, de uma transumância forçada por vicissitudes históricas comparável à dos Guaja ou à dos extintos Xetá. O trabalho artesanal do homem e da mulher é desprovido de preocupação estética. Nenhum artefato — cuia (certamente de introdução recente), cerâmica, tecido, trançado, madeira — é adornado com desenhos. A pintura corporal e facial é também muito elementar. Daí advém, certamente, a dificuldade de expressão gráfica dos Araweté, com lápis e papel.

Com exceção do brinco, técnica e esteticamente bem elaborado, os poucos adornos plumários que encontramos na aldeia demonstram um desconhecimento técnico no manejo dessa matéria prima. Assim sendo, tomando por base a arte plumária tão característica dos índios Urubus-Kaapor, a suposição levantada por João Carvalho (Cf. Arnaud, 1978: 6/7) de que os Araweté seriam um ramo destacado destes, não se confirma. Quanto às identidades lingüísticas alegadas, só os especialistas poderão opinar. Ainda no que concerne à cultura material, os dois grupos, como outros tupi, têm em comum o uso da saia. No caso dos Kaapor, entretecida; dos Araweté, entretorcida. E ainda a semelhança da técnica da rede, do fuso — no que se refere ao tamanho, principalmente — bem como da cerâmica, bastante rústica em ambos os casos. Contudo, os Kaapor, como seus vizinhos Tembé e Guajajara, baseiam sua alimentação na mandioca brava processando-a com tipiti, implemento este usado apenas pelos Jurúna, dentre os grupos tupi do Xingu. Outro traço em cumum com os Urubu-Kaapor é o corte do cabelo, o arranjo de decoro masculino e a pintura corporal com urucu.

Voltando à comparação entre Araweté e Asuriní, verifica-se que a laboriosidade e habilidade artesanal destes últimos fizeram com que rapidamente conseguissem certa autonomia para a satisfação de necessidades criadas pelo contato com o branco. Constroem suas canoas e remos e ainda os vendem à FUNAI, podendo, futuramente, especializar-se nessa indústria. O seu artesanato, altamente elaborado, encontra grande aceitação pela ARTINDIA, representando sua venda uma fonte de recursos permanentes para a aquisição de bens industriais. O rápido aprendizado do manejo da espingarda também lhes facilitou o provimento de proteína animal.

Os Araweté passarão, forçosamente, pelo mesmo processo. A desvantagem que atualmente têm com relação às qualidades assinaladas dos Asuriní, poderá ser facilmente compensada pelo vulto maior da população, por sua juventude (57% com menos de 25 anos) [37] e sua atitude otimista diante da vida. Para isso terão de ser ajudados pela FUNAI. Não porém como na época do contato, em que trabalhadores abriam roça, pescavam e caçavam para alimentá-los. Mas sim, trabalhando a seu lado, ensinando-os a cuidar melhor de suas roças, suas colheitas, a pescar com anzol, a lavar o corpo e as roupas com sabão [38]. E evitando o mais possível o consumo conspícuo de bens não indispensáveis que encontram símile em sua cultura: a rede de dormir, a cerâmica, a vestimenta.

Esta última sofrerá, sem dúvida, no processo. Já se pode ver hoje algumas mulheres com saias de pano usadas na altura dos quadris, à maneira de suas próprias. E também blusas sob as tipóias, para evitar a picada de mosquitos. Quem sabe virá a representar, no futuro, uma roupa típica exibida em "festas folclóricas", como as que os padres salesianos promovem no alto Rio Negro.

Cessadas as hostilidades com os Parakanã e outros grupos e refeita a tribo das moléstias que a acometeram no período pré e pós-contato, e que lhe custou a metade da população, resta ao órgão de assistência projetar e controlar as mudanças que necessariamente sofrerão no trânsito de sua condição de índios isolados para a de grupo em contato intermitente com agentes da sociedade nacional. Esse processo teve início quando os Araweté conseguiram os primeiros implementos de ferro tomados de gateiros, seringueiros e castanheiros, deles não mais podendo prescindir. E prosseguirá na medida em que se habituarem ao uso do sal, fósforos, roupas, alimentos como arroz, açúcar, café, que conhecem e apreciam. E mais ainda, espingardas (até agora não introduzidas nem reclamadas), mesmo porque o seu alimento protêico básico é o jaboti e o tatu. E também quando aprenderem a falar o português e, com isto, os conteúdos da cultura dominante [39]. O indício mais evidente do seu encantamento com o que conhecem da cultura regional é a adoção da casa de taipa, que representará, certamente, um fator de sedentarização.

Como se sabe, o processo de aculturação é irretorquível. Sua condução exigirá muita paciência, sabedoria e bom senso das pessoas em contacto cotidiano com os Araweté: os funcionários do Posto. Para que ele não seja acelerado demasiadamente, a medida preventiva a ser tomada, de imediato, é a demarcação do território tribal. Isto é tanto mais urgente, considerando-se o projeto de construção de uma hidroelétrica no Xingu e a conseqüente inundação de grandes extensões das terras dos Asuriní e Araweté — bem como a valorização das limítrofes.

ANEXO I

PRODUTOS DA ROÇA — CULTIVARES

Milho — awatsy

1. awatsy heté
2. awatsy ohó
3. awatsy pyryry (milho pipoca)

Batata doce — dytí

1. datsi'naramé
2. hauvime'é (roxa) (dada p/ R. Alves)
3. rabapu kumeé
4. apapoku humeé
5. takain etsin
6. oió'opé (dada por Raimundo Alves)
7. arapuã dytí (veado, batata)

Coroá — kraiã

1. hauvime'é karã (roxo) (dado p/R. Alves).
2. karã puku
3. karã hy
4. dzetí karã
5. karã piky'hu
6. karã heté

Macaxeira — *Madzá* (e/ou makatsira) (Trazida por Raimundo Alves)

1. daime'é (branca, fina, raiz mais arredondada)
2. araraé (preta, raiz alongada, igual ao aipim)
3. ararã hy
4. madzá kỹ'n

Mandioca brava — *madzá* (Trazida p/ R. Alves)

1. ararã hy
2. daime'é
3. mihirĩ'n

Coroá — kraiâ

1. krawã'naire
2. nampé
3. taíre'iê

banana — pariri

1. pari'ripé
2. moiparané
3. padzydzypydin
4. pakawy
5. padzydzytỹ'n

mamão — mãmã (trazida por R. Alves)

1. mãmã'í

inhame — karã'hy

1. dzéretsi karã
2. karã puky

6. padzydzy ohó
7. ~inã padzydzy (banana inajá)
8. iwãnpidimé

urucu — irikỹ

1. irikỹ'í
2. tépidin apápe
3. adzuruhé apápe

lagenária — *kui* (trazida p/ R. Alves)

3. taya'hy karã (porcão, inhame)
4. katety karã (caitetu, inhame)

fumo — petin

1. petin heté (semente trazida por Raimundo Alves).

algodão — miniú

1. miniú
2. minik heté (algodão verdadeiro)

ANEXO II

DIVISÃO DE TRABALHO ARTESANAL POR SEXO

feminino

Algodão, fibra vestimentas individual e das filhas rede de dormir p/toda a família linha p/outros usos faixa frontal	*Palha/talas* cestos p/farinha milho cesto-cargueiro abano esteira maracá (*arái*) (talas).	*Lagenária* cuia porongo *barro* Pote panela tacho

masculino

Madeira e outros Arco e flechas pilão fuso ralo paxiuba colher de pau pau de cavar formão (cabo madeira e dente) cochos (bainha de folha de babaçu e açaí)	*Palha e talas* patuá peneira (talas) esteira (eventualmente)	*Penas, sementes, tucum* colar semente e côco tucum (infantil) adornos plumários brinco de sementes e penas	*Osso* perfumador ponta de flecha

APÊNDICE I

A CULURA MATERIAL DOS ÍNDIOS ARAWETÉ

Indumentária e adornos corporais

a) *Tecidos e outros* (trabalho feminino, exceto 11, 12, 13, 14)

1. Saia-cinta (*tupã heté*) (uso fem.)
2. Saia (*tupã'in*) (uso fem.)
3. Tipóia (*ipotsi hã nehã*, ou *tupã ipotsinã*, ou *hadn moné hã*) (uso fem.)
4. Tubo-lenço (*dapité nehã* ou *datsi nehã*) (uso fem.)
5. Faixa frontal (*apipikã*) (uso principalmente masc.)
6. Aro trançado (*apipika pynatyn*) (uso masc.)
7. Jarreteira (*takurapy*) (uso fem.)
8. Tornozeleira (*iwikatihã*) (uso fem.)
9. Pulseira (*pã api*) (uso masc.)
10. Braçadeira (?) (uso masc.)
11. Pente (*tsiwa*) (em desuso)
12. Colar de sementes negras (*tsinã*) (uso fem.)
13. Colar infantil de sementes e coquinhos (*dzaiu morói* ?)
14. Brinco de sementes negras e flores de plumas (*namikã*) (uso masc. e fem)

b) *Adornos plumários* (trabalho e uso masculino, praticamente em desuso)

15. Aro trançado duplo p/ adorno plumário (*arapetyn*)
16. Diadema horizontal, penas de arara (*aranawa*)
17. Adorno plumário costal, penas de gavião (*waiô*)
18. Colar-apito c/ penas de gavião (*kanehé*)

Utensílios domésticos e de trabalho

a) *Tecido — fio de algodão* (trabalho feminino)

19. Rede de dormir (*ni'hã*) (uso ambos os sexos)

b) *Trançado* (*tala e palha*) (trabalho feminino, exceto 19 e 22, ambos os sexos)

20. Abano para fogo de palha de babaçu (*tapekuã*) (uso ambos os sexos)
21. Cesto-cargueiro de palha de babaçu (*pehí*) (uso ambos os sexos)
22. Cesto-cargueiro de palha de babaçu, descartável (*pehi heté*) (uso ambos os sexos)
23. Cesto-estojiforme c/ tampa de palha de babaçu (*pa y'ã*) (uso masc.)
24. Cesto vasiforme de palha de babaçu (*iró*) (uso ambos os sexos)
25. Esteira de palha de babaçu (*tupé*) (uso ambos os sexos)
26. Peneira de talas de taquarinha (*iropem*) (uso ambos os sexos)

c) *Madeira e outras matérias primas* (trabalho masculino, exceto 28, 38, feminino)

27. Ralador de raiz de paxiuba (*patsi'i*) (uso ambos os sexos)
28. Cuia de lagenária (*kui*) (de introdução recente) e silvestre (*murukuñã*) (uso ambos os sexos)
29. Pau de cavar (*ii'dá*) (uso ambos os sexos)
30. Pilão (*año'y-*) e mão de pilão (*amira'i*) (uso ambos os sexos)
31. Colher de pau (*ñapehen*) (uso ambos os sexos)
32. Formão c/ dente de cotia p/ alizar madeira (*paratsy*) e respectivo amolador (*tapaitsé*) (uso masc.)
33. Fuso (*e'in*) (uso fem.)
34. Cocho de bainha da folha de babaçu (alongado) (*ipé heté*) (uso ambos os sexos)
35. Cocho de bainha da folha do açaí (arredondado) (*ipé ararã*) (uso ambos os sexos)
36 Sovela (perfurador) de osso de macaco (*atsitsikin*) (uso masc.)
37. Tear de pecíolo da folha do babaçu (*pehemé*) (uso fem.)
38. Linha de algodão (*nymbá*) (uso fem. e masc.)
39. Corda de caroá (*krawã*) (uso fem. e masc.)
40. Armadilha de pesca (*hará*) (uso masc.)

d) *Cerâmica* (trabalho feminino)

41. Pote grande para água (*iña'ein ohó*) (uso ambos os sexos)
42. Pote de tamanho médio (*iña'ein idzivã meé*, ou *ipí'ipí*) (idem)
43. Tacho p/ torrar grão de milho e farinha de mandióca (*ñape'ein môni*) (idem)
44. Panela para cozinhar (*ñape'ein*) (idem)

e) *Armas* (trabalho e uso masculinos)

45. Arco de pau d'arco (*irapã*)
46. Flecha c/ ponta de taquara lanceolada (o'í) ponta (*taakun*)
47. Flecha c/ ponta de madeira c/ farpas naturais p/ caça pequena (*o'í ivisí'í*)
48. Flecha c/ ponta de madeira escastroada c/ perfurador de osso de macaco guariba (*o'í atsitsikin*) (p/ caça grande)
49. Flecha c/ ponta de madeira encastroada c/ perfurador de osso de porco-do-mato (*o'í tadza'y*)

Outros (trabalho masculino, exceto 50, de ambos os sexos)

50. Maracá (*araí*) (uso masc.)
51. Machado de pedra encabado (*dzi heté*) (em desuso)
52. Pau p/ fazer fogo (*tataí*) de urucu silvestre (em desuso)
53. Agulha de crochê de osso de guariba (?) (uso fem.)

APÊNDICE II
NOMENCLATURA DE ABELHA E DE MARIMBONDO ENTRE OS ASURINI E OS ARAWETÉ

Informante: Takamuin

Asuriní

Abelha

mel, termo genérico: *teapíra*

1. ivâ'hô — chupé (cupim casa gde)
2. ivâ'hí — jataí (abelha pequenininha)
3. ivaw'tsinga (abelha *arapoá, branca*)
4. eireté (abelha amarelinha)
5. dzawetsipitã (abelha preta)
6. dzakudzuru (abelha amarela)
7. dzakuiuri (abelha preta)
8. mbydzu'hí (abelha preta)
9. heimomboka (abelha preta)
10. heipituwa (abelha amarela)
11. dzutaikeira (abelha amarela)
12. dzuruwaihíra (abelha preta)
13. kurutu'í (abelha amarela)
14. mabygaipokô (abelha amarela gde. "doméstica")
15. dzate'í (abelha amarela pequeninha)
16. hai'apein (abelha amarela pequeninha)
17. kurutu (abelha amarela pequeninha)

Marimbondo

termo genérico: *kava*

1. kavunu'hu (preto, dói demais)
2. kavive'eme (preto, dói demais)
3. kavavadzuva (amarelo)
4. kavavadzuví (amarelo)
5. taturyna (azul)
6. tarurutsinga (branca)
7. kavio'í (preto)
8. tapiokava ("valente demais")

Informantes: Uadmahu e Ariri' kânyny

Araweté

Abelha

mel, termo genérico: *tiapỹ*

1. ivãho heté
2. ivãno'opo'yn
3. ivã'hatsin
4. edỹ
5. é'dpe
6. iana'é
7. eretã
8. hasiñe'e
9. upa'ê
10. katsi'é
11. tatyn'é
12. pyryn
13. iruvã'é
14. arapuã'ha'é
15. akutsi'é
16. dzaku'é
17. aiapi'yn
18. iva'hy
19. dyti'é

Marimbondo

termo genérico: *kãn*

1. iatsy'é
2. ivi'é
3. adzikarã'hy
4. iato'ié
5. murã'né
6. arapuá'dzé
7. kupina'é
8. dyti'é

9. kavohó (casa dele gde.)
10. takuñatsin (branco)
11. kavava (casa debaixo da folha)
12. urukurea'kava (preto)
13. kavapeví (preto)
14. tekaraíva (branco)
15. tekaraka'ñuña (branco)
16. uruperinu (casa igual chapéu — "marimbondo do chapéu")
17. kava'peatin (preto)
18. ñukáwa (amarelinha)

NOTAS

(1) — "Tribes of the lower and middle Xingu river". *Handbook of South American Indians,* vol. III:213/243.

(2) — Cerca de 30 famílias Xipaia e Kuruaia estão obtendo terras do INCRA, através da FUNAI. Entre elas ainda se encontram alguns Ju'úna, como Fortunato que deseja unir-se à sua tribo no PNX. (inf. do Jurúna Lahoseá, participante da F.A. Araras).

(3) — Não obstante desconhecer-se, até agora, a auto-designação dos "Araweté", usamos esse etnônimo para nomeá-lo, porque é o oficialmente aceito pela FUNAI.

(4) — Cf. Expedito Arnaud, 1978 — "Notícia sobre os índios Araweté, rio Xingu, Pará". *Boletim Museu Goeldi* nº 71, p. 16.

(5) — Ver Relatório Médico. Dr. Frederico F. Ribeiro, Junho/81.

(6) — Eduardo Viveiros de Castro. Relatório de trabalho de campo (março/agosto 1981) ao CNPq (datil.) Rio de Janeiro.

(7) — Sua experiência entre os Araweté se deu entre 25/5/76 e 6/6/76; 4/9/1976 e 15/1/77; 17/3/77 e 4/7/77 e 15/9/77 e 17/11/77.

(8) — João Carvalho supõe que sejam os Parakanã do Ig. Cajazeiras. Fundamenta essa hipótese pelo "jeito como foi enfiado o colar de miçangas que Marupai'hí trazia". (Diário 22/12/76). O nome certo de Marupai'hí é Madpai'hí.

(9) — Takamuin informa que se trata de um adulto, Maiowara, pego ainda no rio Bacajá. Casou-se com uma Asuriní e teve três filhos, um dos quais, Morera, que conheci no P.I. Koatinemo.

(10) — Houve controvérsia entre vários informantes quanto à tribo causadora da morte, por isso não foram especificadas.

(11) — Deixamos de ir à aldeia araweté nessa época, conforme planejado, por encontrarem-se os índios dela afastados, em expedição de caça e coleta, aguardando o amadurecimento do cereal que constitui a base de sua alimentação.

(12) — Uma dessas macaxeiras, de casca branca, muito fina é chamada *fokiga* pelos Asuriní, e parece ser desconhecida dos brancos, sendo, portanto, remanescente da antiga roça dos Asuriní no Ig. Ipixuna. A de casca preta, idêntica ao nosso aipim, é chamada *ivytygi* nessa língua. (Inf. de Takanuin).

(13) — Semente trazida por Raimundo Alves.

(14) — Da família das bromeliáceas (*Neoglaziovia variegata*), de cujas fibras se faz corda para arco e para amarrilhos.

(15) — Informação de Takamuin (que permaneceu dois meses — setembro-outubro — entre os Araweté, em 1980) e dos funcionários do Posto.

(16) — O *kãn'idá* preparado em maio por Iribupai'hú e sua mulher, Iribupaihí e que acabou sendo posto fora porque a preparadora abortou no dia da festa, ficou armazenado em 31 panelas. Calculando-se uma média de 5 litros por panela teríamos 150 litros de bebida, em cujo preparo teriam sido empregados cerca de 50 quilos de milho.

(17) — Cabe esclarecer que fui sempre à roça com mulheres e crianças. Uma única vez acompanhei um casal.

(18) — Ultimamente, com a introdução de anzóis e linha de nylon, crianças de ambos os sexos passaram a pescar, contribuindo, às vezes, substancialmente para a alimentação da família.

(19) — Ver nota 16, p. 11.

(20) — Conseguimos filmar a produção do fogo por dois garotos. O encabamento de dois machados de pedra encontrados na aldeia não pôde ser sequer fotografado, porque o respectivo artesão(Arari kãninỹ, nos fez entender que não poderíamos presenciar o seu trabalho. O machado (*dzi-heté* = machado verdadeiro) é, segundo ele, obra de Mai, o criador dos Araweté.

(21) — O barro adequado só pode ser obtido em excursões que levariam 10 dias de viagem ida e volta. É trazido pelos homens, sendo que os solteiros também o manipulam. (Informação de Eliezer Gomes da Silva, encarregado do P.I. Ipixuna).

(22) — A casa (araweté) tradicional, feita para abrigar uma família média de pais e três filhos, mede: 3,70 de altura, 4 m de largura e 10 m de comprimento. A porta, minúscula, mede: 40 cms de largura por 1,30 de altura. Casas construídas por meninos de 12 anos para cima, para seu uso, medem: 1,90 de largura, 1,78 de altura e 3,80 de comprimento. A porta mede: 60 cms de altura por 25 de largura.

(23) — O *ipé heté* de babaçu mais longo que encontramos mede 98 cms de comprimento por 45 de largura e 12 e 8 de altura (um e outro lado). o *ipé ararã* arredondado comum mede: 56 de comprimento por 48 de largura e 4/14 cms de altura num e outro lado.

(24) — Outra designação para a tipóia é *tupã iputsinã* (roupa para o peito). *Tupã* é a designação genérica para roupa, seja a autoctone ou a nossa.

(25) — Anotamos uma outra designação para essa peça: *datsí nehã* — "aquilo que está na cabeça", na tradução de E. Viveiros de Castro (inform. pes.).

(26) — Essa informação nos foi dada por funcionários do Posto. Pessoalmente, observamos essa deformação uma única vez em mulher adulta. O mesmo recato foi observado em relação aos seios, extremamente pequenos, em duas mulheres nuligestas.

(27) — Madpai'hí, ao retornar à aldeia depois de ter sido raptada pelos Parakanã, gritou de longe para que as mulheres lhe trouxessem uma saia, uma vez que as suas haviam ficado com os raptores.

(28) — As mulheres Kaxináwa usam uma saia mais longa sobre uma saia interna e às vezes uma tipóia para carregar crianças. Cf. Helen Tanner — "Cashinahua weaving" in: *The Cashinahua of Eastern Peru.* 1975, The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, vol. I.

(29) — O levantamento das coleções de artefatos tecidos do Museu Nacional e Museu do Índio revelou o uso de saias pelos Guajajara, Guajá e Emerillon (grupo tupi); Peresí e Ipurinã (grupos aruak). Métraux (1928 tabelas 5, 6, 9) assinala o uso de peças de vestuário (saias, xiripás, tangas, camisas, cintos e protetores dos órgãos sexuais) entre 17 grupos tupi-guarani.

(30) — A rede comum mede: 1,60 m de comprimento por 2,30 de largura. Encontrei uma excepcionalmente larga: 4,10 por 1,67 de comprimento; outra de aproximadamente o mesmo comprimento e 3,25 de largura. É de se salientar que os Araweté são de modo geral baixos: 1,60 é a altura média do homem e 1,45 a 1,50 a da mulher.

(31) — Cf. Junius B. Bird — "Héta Weaving" in: *The Héta Indians: fish in a dry pond.* Vladimir Kozák, David Baxter, Laila Williamson & Robert L. Carneiro,

vol. 55, part 6 *Anthropological Papers of The American Museum of Natural History*, N. York, 1979.

(32) — Informação pessoal de Lucia Hussak van Velthen quanto aos Wayana-Aparaí. Segundo Erland Nordenskiöld, o algodão deve ter-se propagado à América do Sul através das migrações dos Karib e dos Tupi-Guarani. Cf. "The Amecican Indian as an inventor" in: *Source book in anthropology*, A. L. Kroeber (ed.) 1931: 493).

(33) — Helen Tanner, *op. cit.*: 111 a 114.

(34) — Essa afirmativa pode ser generalizada no caso dos grupos tupi por mim estudados (Jurúna, Kayabí Assuriní e Araweté) e dos Kaxináwa do Perú estudado por Kenneth M. Kensinger (Ver Helen Tanner, 1975 loc. cit.). Não se aplica aos Txikão em que o homem trabalha o algodão, fiado pela mulher, na confecção de um manto cerimonial (Cf. Berta G. Ribeiro — Artes Téxteis Indígenas. Relatório da Viaigem ao Alto Xingu, nov. 1980/jan. 1981).

(35) — Designo "almofada" o floco de algodão depois de descaroçado e aberto em forma de disco. Vários desses discos são unidos para formar a almofada.

(36) — Chamo "tirada" a tripa de floco de algodão extraída a partir da borda da almofada, espichada cuidadosamente para homogeneizar a fibra e evitar a formação de nódulos no ato de torção da "tirada" com o fuso para produzir o fio.

(37) — 25% entre os Asuriní.

(38) — A propósito, nada mais eloqüente do que a declaração feita pelo líder indígena Mário Terena na 33a. Reunião Anual da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência realizada em Salvador. Diz Mário Terena: "Não somos contra a *FUNAI*, achamos até que deveria haver um relacionamento filial entre ela e nós. Mas recusamos um paternalismo exagerado por parte da FUNAI porque se existe um pai muito paternal, também existe um pai democrata, que em vez de dar o peixe, ensina a pescar". (*Jornal do Brasil*, 12/7/1981).

(39) — Atualmente, apenas as crianças entre 5 e 15 anos, que vivem na aldeia mais próxima do Posto, entendem e falam um pouco de português. Segundo informação de E. Viveiros de Castro (novembro 1982), todos os moradores da segunda aldeia (distante 800 metros da primeira) transferiram-se para junto do P.I. Ipixuna.

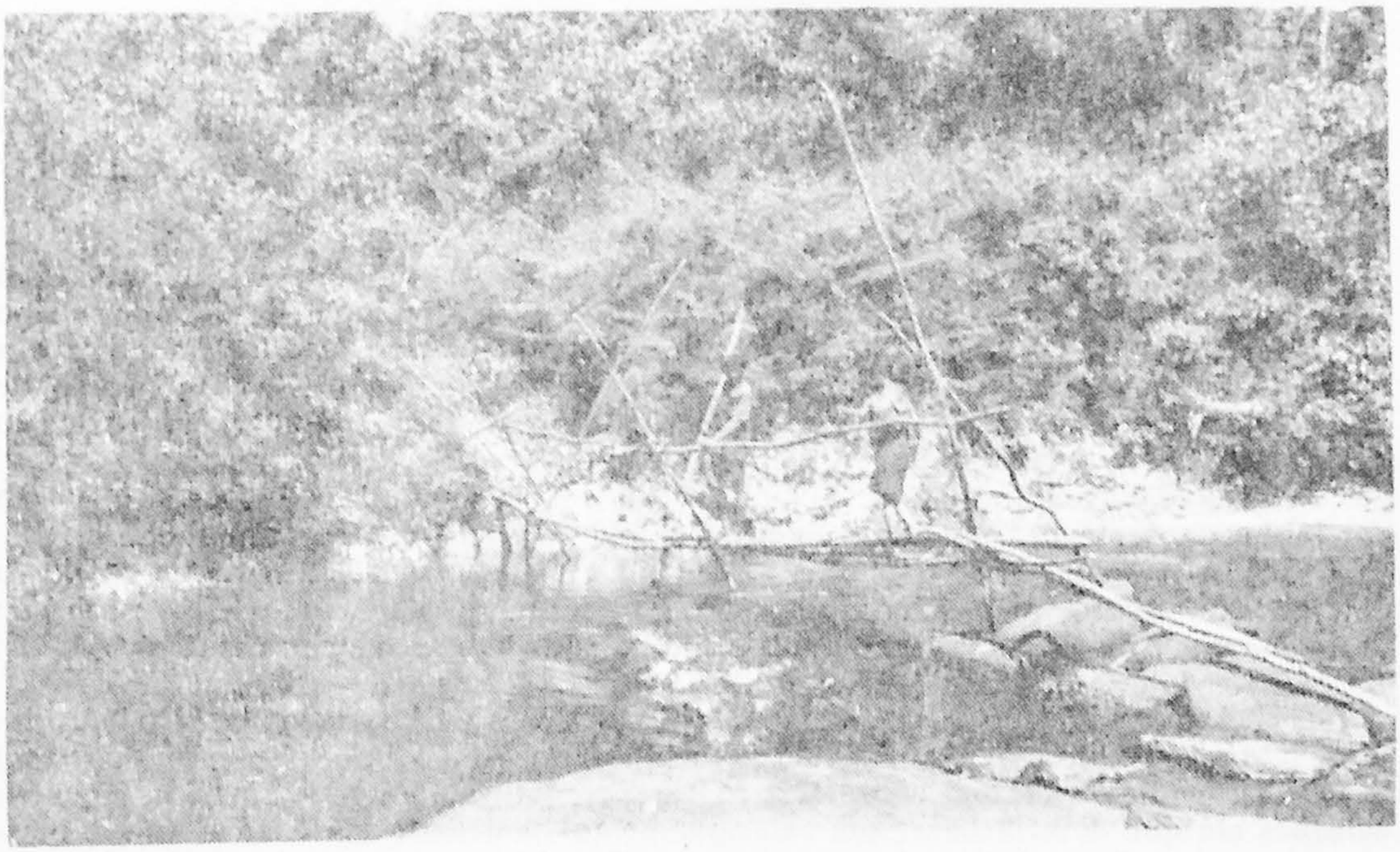


Foto 1 — Grupo de índios Araweté atravessando uma ponte sobre o igarapé Ipixuna frente à 2ª aldeia.



Foto 2 — Menino socando milho debulhado no pilão (*año'yn*).



Foto 3 — Mulher e filha torrando grãos de milho no tacho de cerâmica (*ñape'hein*). Ao lado, um cocho de bainha de açaí (*ipé ararã*) com milho cru.



Foto 4 — Moinaru, tangendo o maracá, antes de iniciar a "benzeção" do cauim de milho (*kãn*).



Foto 5 — Moinaru, ao terminar o rito, entra na sua casa cantando e tangendo o maracá (*ardi*). Sua mulher, Madpai'hi, que esteve prisioneira dos Parakanã o observa. Reparem-se a largura da tipóia e o comprimento da saia.



Foto 6 — Meanô consertando um aro trançado duplo (*arapetyn*) para adorno plumário. À sua frente, o patua (*paty'ã*) onde guarda penas e outros objetos preciosos. Repare-se o tamanho diminuto da porta e a vestimenta feminina.

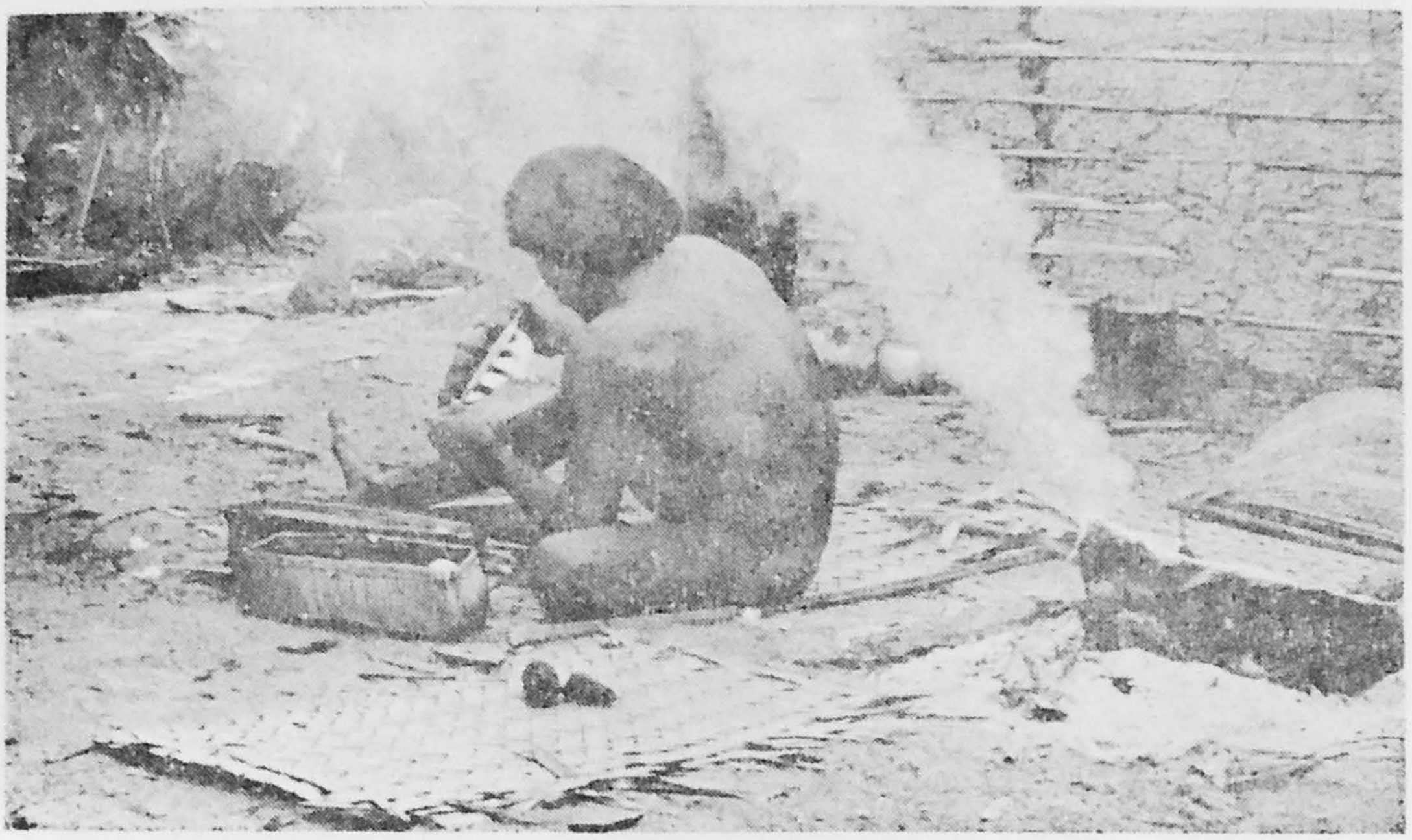


Foto 7 — Moinaru preparando flecha. Repare-se a esteira de folha de babaçu com a respectiva nervura (*tupé*), também usada para a vedação de portas e paredes na casa do tipo tradicional, e a parede de taipa, nas casas que vêm sendo construídas pelos Araweté.



Foto 8 — Manémeidô com a filhinha de dois anos e meio, Manemeitipihã.



Foto 9 — As técnicas de fiação asuriní e araweté. Pemerí, índia Asuriní, enrolando o fio, depois de torcido, no fuso. Note-se que a tirada é grossa, devendo a linha ser posteriormente destorcida de novo. O fuso é mais curto e o modo de bobiná-lo é distinto do modo com que as mulheres Araweté o fazem.

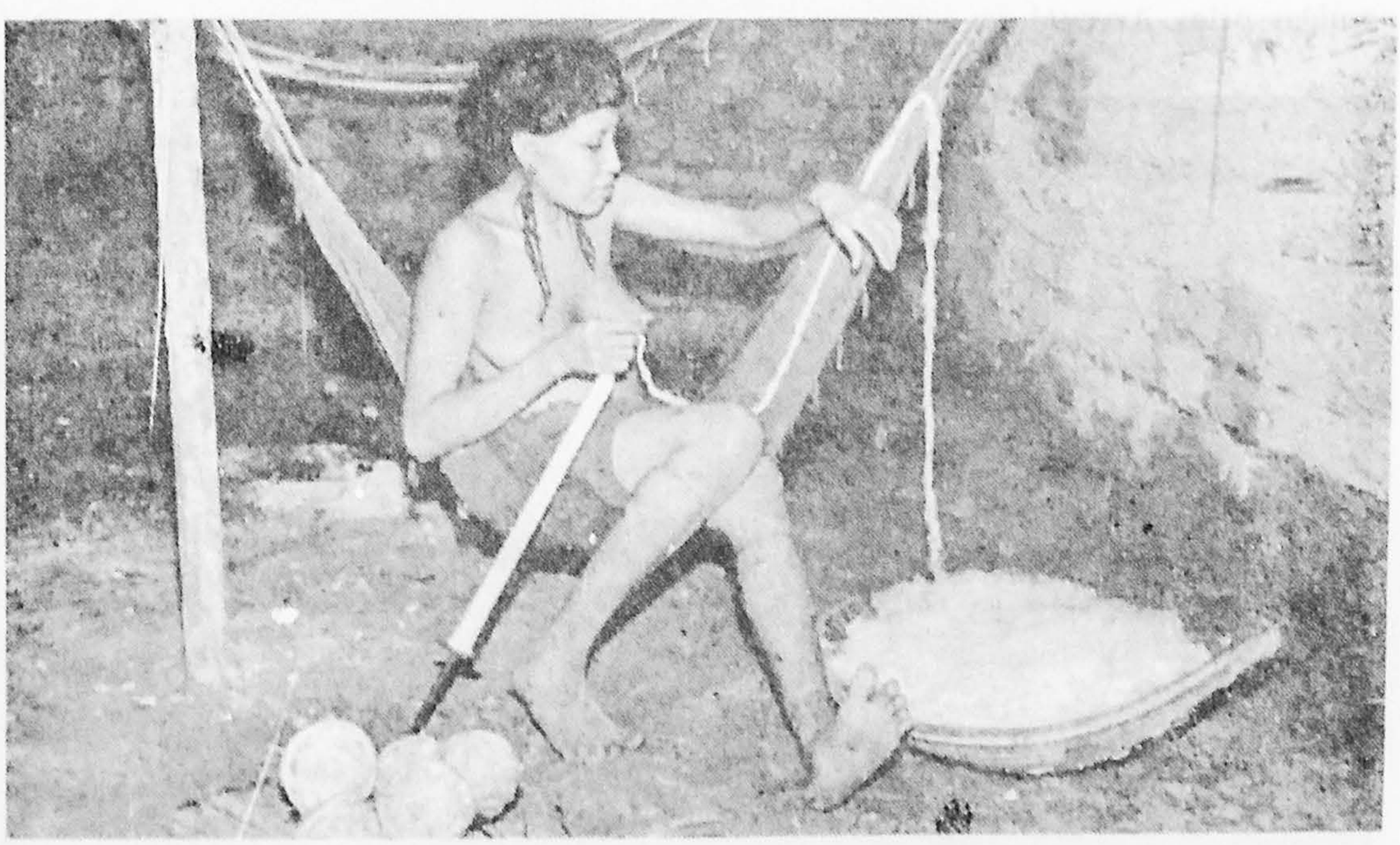
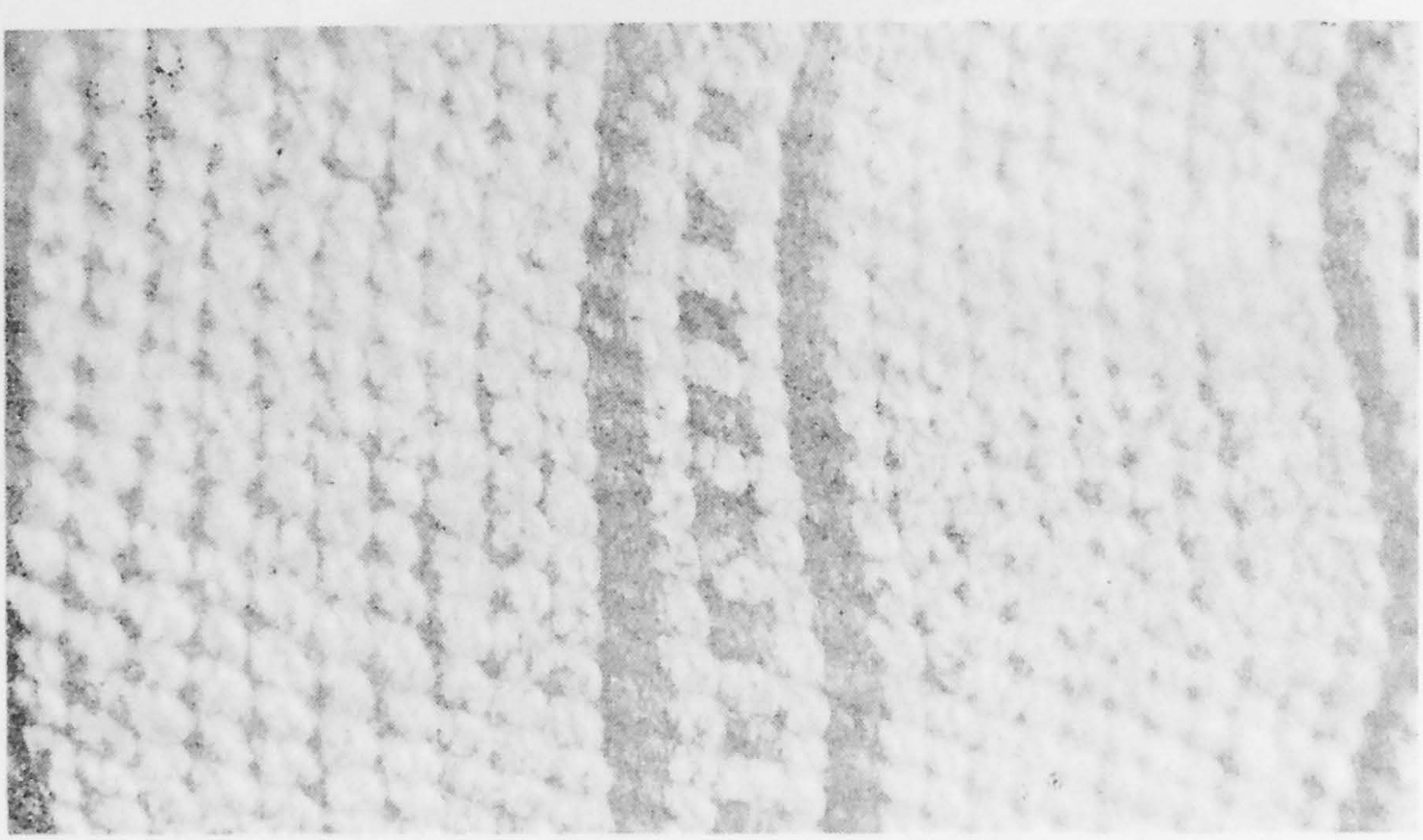


Foto 10 — Morehãn katu, índia Araweté, fiando. A tirada é mais fina, cuidadosamente espichada, por isso a fiação é feita de uma só vez. Ao lado, num cocho (*ipé heté*), novelos já prontos.





Fotos 11/12 — Compare-se a rede de tecido entretorcido espaçado dos Araweté (*ñï'hã*) (foto ao alto), também presente entre os Asuriní, com o tecido compacto, obtido pela mesma técnica por estes últimos na rede *tupapetuna* (foto de baixo). Para realçar os desenhos emprega-se fio de duas cores.



Foto 13 — Tautihehí, mulher de Kãnin'paehu tendo ao colo a filha de ambos, Potsihé. A seu lado, Dziahamã com a tipóia cobrindo os seios e um *datsi nehã* (tubo-lenço na cabeça).

A CERÂMICA E OS RITUAIS ANTROPOFÁGICOS

Silvia M. S. Carvalho
(Universidade "Júlio Mesquita Filho", UNESP/Araraquara)

Dos tupinambá seiscentistas procedem algumas cerâmicas das mais artísticas que tivemos oportunidade de ver, os grandes alguidares pintados que fazem parte da coleção do Museu Plínio Ayrosa, do Departamento de Ciências Sociais da USP. De forma arredondada, ou ovalada e mesmo retangular, de cantos arredondados, muitos desses alguidares foram encontrados na Praia Grande, litoral de São Paulo, geralmente servindo de tampa a urnas funerárias.

A cerâmica tupinambá, descrita por muitos autores de achados esporádicos, não tem sido, até hoje, objeto de um estudo mais aprofundado. Há um trabalho de José Vicente César sobre enterros, em urnas, dos tupi-guarani, cujo resumo foi publicado por Schaden [1]. Não sabemos se, no trabalho original, o autor deu atenção especial aos alguidares. Há referências às tampas, como peças imprescindíveis nos sepultamentos, e à escassez de desenho reproduzindo as mesmas. É possível que César não considere as bacias ou alguidares em seu trabalho porque elas não eram fabricadas diretamente para uso funerário.

O mesmo, contudo, acontecia com as próprias igaçabas. Experiências feitas por Boman [2] mostraram que, para enterro direto, a altura mínima de uma urna deveria ser de 0,80 m: "*pour contenir un corps accroupi, une urne doit avoir comme minimum* 0,80 *m. de hauteur, car*

la hauteur moyenne d'un homme assis, d'une taille de 1,60 *m. à* 1,50 *m., est de* 0,75 *m. y compris la tête*". Boman chega a esta conclusão após ter tomado medidas de vários indígenas. Acrescenta que, para muitos indivíduos, a urna teria que ser maior ainda.

Ainda assim têm-se referências de testemunhos oculares do enterro direto em urnas. Mencionam-no, entre os cronistas, Fernão Cardim e Gabriel Soares de Sousa; o segundo, as limita aos filhos de caciques. O Padre Juan de Porras, citado por Arnaldo Bruxel, S. J. escreve que "quando morria um dos ditos caciques, os choros eram muito maiores, e com mais cerimônias... e em seus sepulcros também se diferenciavam, os quais ordinariamente eram uma talha ou panela grande em que metiam o defunto, e si não era cacique também o enterravam e cobriam, mas quando era cacique lhe faziam uma casinha sobre o sepulcro ..." [3]

Como, porém, Jean de Lery, Nóbrega, Abbeville e Gandavo não mencionam enterros em igaçabas, e tendo em vista as observações de Boman, parece mais provável que estes ocorriam esporadicamente, justamente entre as tribos que fabricavam grandes vasos especialmente para as festas de cauinagem, como o faziam os Tupinambá seiscentistas.

Fora dessa área litorânea, grandes vasos para a bebida fermentada de milho, no mesmo formato de coração e com decoração semelhante à das urnas tupinambá, foram encontrados por Nordenskiöld, que visitou o Chaco boliviano em 1901-1902. Ele mesmo desenterrou uma grande urna dupla, contendo um índio chiriguano acocorado [4]. Nordenskiöld reproduz também dois vasos chanés [5], um deles com a parte superior pintada e, à p. 189, outro vaso grande, coberto por um menor, com a indicação *sepulture des Chiriguanos de Caipipendi*. À p. 180 escreve:... *"On emploie pour ces urnes funéraires de grands vases à biére de mais* (*fig.* 113); *mais quand on en mangue, l'inhumation se fait plus simplement; ainsi a Coperi, village chané du Rio Parapiti, l'ensevelissement, peu avant ma visite, d'un enfant se fit sous la hutte*...

Também nesse caso, os vasos eram fabricados para a preparação da chicha e não especialmente para uso funerário. Tanto que um explorador do Chaco que aí esteve antes de Nordenskiöld, por volta de 1883, referiu entre os Chiriguanos do Parapiti o costume de a viúva partir um *yambui* (vaso para chicha) ao meio a fim de enterrar o marido morto, colocando primeiro a parte inferior do vaso, depois o corpo, cobrindo este com a parte superior [6]. Percebe-se, assim, que a preocupação principal não devia ter sido tanto evitar o contato com a terra [7], pois se assim fossem os vasos de cauim deveriam ter sido confeccionados sempre em tamanho apropriado a essa finalidade. O vasilhame para uso diário (potes para água e para cocção de alimentos) era de proporções menores. Staden

reproduz um pote de água e uma panela de barro (fig. 41) e observa que cada casal tinha sua própria plantação de mandioca. Assim sendo, cada mulher fazia comida só para a sua própria família [8].

Pode-se concluir que vasos de grandes proporções, cuja confecção era naturalmente muito demorada e custosa, só eram fabricados quando o exigiam as cerimônias coletivas de cauinagem, comumente associada à antropofagia ritual. Ora, a maioria dos indígenas do Trópico de Capricórnio em direção ao Norte praticavam a antropofagia ritual [9]. Encontramos neste trecho, além dos Tupinambá, os Potiguara, (ou *Canibaliers,* como os chama Abbeville) e os Cayetê, que sacrificaram o bispo Pero F. Sardinha. Apesar da afirmação contrária de Bertoni, citado por Ramon I. Cardozo [10], parece que os Guarani dos territórios castelhanos também a praticaram. Antonio Rodrigues, em carta escrita de São Vicente em 1553, e reproduzida por Serafim Leite [11], fala de uma viagem que fez com Pedro de Mendonza ao Rio da Prata: *"Chegamos à terra dos Carijós,* que são *gentios muito poderosos e grandes lavradores, e naquele tempo em extremo cruéis, que comiam carne humana.*

Outros escritores o confirmam: Cardiel [12] e Dobrizhoffer [13].

Acreditamos, pois, que foi a grande importância que, entre esses indígenas, assumiu a cauinagem e, particularmente, a antropofagia ritual, a razão princupal do maior florescimento artístico da cerâmica, ao menos no que se refere à decoração pintada. Pero de Magalhães Gandavo observa que "... depois de o terem desta maneira muy regalado" (refere-se ao prisioneiro) ... *"hum ano, ou o tempo que querem, determinam de o matar, e aquelles ultimos dias antes de sua morte, per festejarem a execuçam desta vingança, aparelham muita louça nova, e fazem muitos vinhos de sumo de huma planta que se chama aipim de que a traz fiz mençam"* [14].

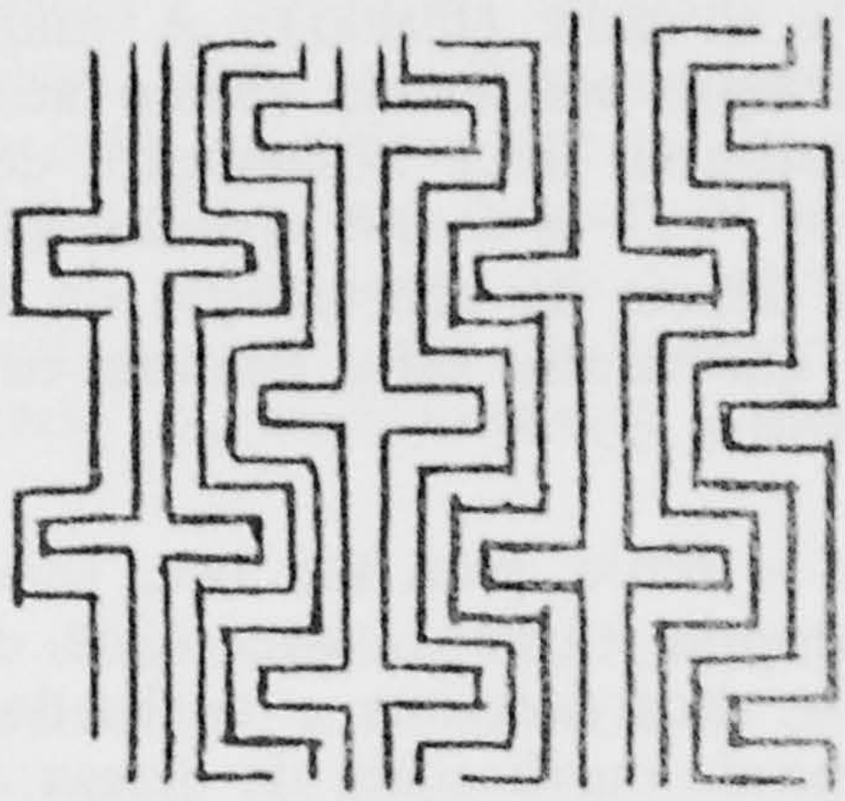
Levantada esta hipótese, fica naturalmente claro que não concordamos com interpretações tão só "utilitaristas" [15] nem com o enfoque de Helène Clastres sobre as concepções tupinambá e guarani [16]. Desde que não se limite a designação de "religião" às "religiões salvacionistas", os Tupinambá assim como todos os povos tinham uma religião, e o simbolismo dessa religião penetrava em todos os pequenos detalhes do sacrifício ritual dos prisioneiros e dos ritos mortuários em geral. Assim sendo, a decoração dos alguidares não pode ter sido tão somente finalidade estética. Uma decoração muito esmerada aparece, de fato, não só nas bordas dos grandes vasos de cauim, no interior dos alguidares — que serviam tanto para a farinha de mandioca, para a fabricação do cauim, quanto para receber as entranhas do prisioneiro sacrificado (Staden, fig. 123) — como também no ibirapema e na testa do prisioneiro a ser morto.

Que esta cerimônia de pintura da vítima devia ter sido importante, pode-se inferir da observação de Staden: "e queimam também vasilhame especial para os ingredientes com que o pintam e enfeitam" (p. 179). (O material tinha que ser virgem, portanto). Staden reproduz também o ibirapema, uma verdadeira obra de arte. Em outra gravura, a índia pinta os *mesmos motivos do ibirapema na testa do prisioneiro* [17]. Ibirapema e testa do prisioneiro aparecem também sendo pintados, em uma gravura de De Bry (reproduzida em Metraux [18], estampa V B). Gabriel Soares de Sousa dá-nos a seguinte descrição: "espada de pau... marchetada com continhas brancas de búzios, e pintada com cascas de ovos de côres, assentado tudo, em lavôres ao seu modo, sobre cêra..." [19]. Esta descrição confere com a de Hans Staden: "Os selvagens a untam com uma substância grudenta. Tomam então cascas dum pássaro, o macágua, que são cinzentas, reduzem-nas a pó, e espalham isto sobre o tacape. Depois se assenta uma mulher e garatuja nesta poeira de cascas de ovo, que está grudada. Enquanto ela desenha, rodeiam-na, cantando, muitas mulheres (p. 180). Fernão Cardim descreve de modo quase idêntico a pintura da testa do prisioneiro: "...depois de limpo o rosto, e quanta penugem nelle há, o untão com um leite de certa árvore que pega muito, e sobre elle poem um certo pó de umas cascas de ovo verde de certa ave do mato, e sobre isto o pintão de preto com pinturas galantes" [20].

Também a tatuagem feita no corpo dos guerreiros que sacrificavam um prisioneiro obedecia aos mesmos padrões da cerâmica e do ibirapema. "... isto não traz se não quem tem feito alguma valentia", escreve Gandavo (p. 53). Claude D'Abbeville o confirma: "Os maiores e mais valentes guerreiros para se tornarem estimados pelos seus companheiros e temidos de seus inimigos tem por hábito picar e tatuar certas figuras no corpo (assim como fazemos em nossas couraças) por meio de pedaço de osso de canela de certos pássaros que afiam como navalha" [21].

Claude D'Abbeville mostra-nos um chefe tabajara, já idoso, recoberto de incisões, após ter participado "em vinte e quatro honrosas batalhas... Rosto, ventre e coxas eram o mármore e o pórfiro sobre os quais mandara gravar a história de sua vida, com caracteres e figuras estranhas; e a sua pele mais parecia, assim, uma couraça adamascada, como se pode ver de seu retrato. Ao redor do pescoço, idênticos sinais formavam um colar, de maior valor para um guerreiro do que quaisquer pedras preciosas" (p. 268).

Reproduziu Abbeville fielmente as tatuagens de Francisco Caripira? O missionário refere-se a "figuras estranhas" e o desenho nos mostra gregas relativamente simples. É provável que o adjetivo se refira mesmo à significação, porque outra expressão, "idênticos sinais", parece confirmar que se trata da repetição do mesmo, e nos inclinamos a admitir que a reprodução foi cuidadosa.



Curioso é que, neste caso, a tatuagem reproduz o duplo "T", de que tratamos em "As onças míticas e o jogo da bola" [22]. Não sabemos, contudo, se a tatuagem dos guerreiros era padronizada (os desenhos de Hans Staden são descuidados e sugerem uma grega muito simples) e, ainda que assim fosse, não é possível deduzir, tão somente a partir deste dado, que se trate do mesmo simbolismo. Mas talvez se possa aventar algumas hipóteses em outro sentido.

Qualquer que seja o desenho e qualquer que seja o significado deste, parece evidente que há uma repetição do mesmo e uma repetição com deslocamento dos motivos. O centro de um deles é a periferia do outro e vice-versa. O desenho é tudo, menos um alvo. Se é que este "duplo T" representa mesmo, como no simbolismo do *apikap* alto-xinguano — e isto é apenas uma hipótese — a passagem para o além, a mensagem aqui é desconcertante: qual é o verdadeiro duplo "T"? O desenho implica, portanto, não numa informação, mas numa desinformação, como nos desenhos de labirinto. (Na Grécia antiga acreditava-se, efetivamente, que desenhos de labirintos desorientariam os espíritos maus). Cremos que esta técnica está relacionada a uma defesa real que as pinturas e tatuagens deveriam representar para os guerreiros em combates de lança e arco-e-flecha, em que, logicamente, o inimigo tem que fazer mira para as partes vitais, isto é, tem que escolher, em frações de segundo, um alvo no corpo do oponente.

Por sua vez, matador e prisioneiro também se identificam pela deco ração. O prisioneiro é pintado na testa, o matador tatuado (a julgar pela tatuagem de Caripira) da linha dos olhos para baixo: nariz, faces, queixo... como se um fosse a continuação do outro [23].

Quem sacrificou quem?

Acreditamos que o simbolismo é este mesmo: sacrificante, instrumento e vítima são apresentados como formando uma unidade. Repare-se que o prisioneiro é pintado, — como a negar que se o vai ferir — en-

quanto que o matador é tatuado (ferido). A mutilação (da tatuagem, da sangria) dramatiza sempre sua morte (como acontece nas cerimônias de iniciação). Isto explicaria uma observação de Évreux, comentada por Florestan Fernandes: "... e outra" (razão das incisões, praticadas no corpo do sacrificante depois da consumação da vingança) "representa o protesto de vingança, que contra estes (contra os inimigos) prometem eles, como valentes e fortes..." [24]

Quando o matador se retira para sua oca, sem provar da carne do sacrificado ("de sua própria carne"), uma série de ritos estabelece a mesma ambigüidade. Os ritos descritos e analisados por Florestan Fernandes, inicialmente como de purificação, de defesa (e o são, sem dúvida alguma também quanto ao efeito mágico visado), não deixam dúvidas quanto à identificação do matador com a sua vítima. Que os ritos representam, além disso, um auto-sacrifício do sacrificante, Florestan já tinha também assinalado (p. 306). O sacrificante só se retira após ter distribuído a carne da vítima (a "sua" carne) ao grupo. Como "foi morto", toma-se-lhe todos os bens e pertences e passa-se-lhe cinzas nas costas [25]. Não, pode transpor o umbral de sua casa como se fora vivo: fa-lo-á como se tivesse sido o alvo de um suposto tiro de flecha dado por seu padrinho ritual postado na entrada. Passa, portanto, pela linha de tiro, em sentido contrário, e entra na casa pelo espaço entre o arco retesado e a corda, sem neles tocar, como um espírito [26]. Durante a corrida que se segue — a todas as casas —, as irmãs classificatórias lhe pronunciam o nome [27].

Os ritos de imobilidade, mudez e jejum a que o guerreiro se submete, então, por quatro dias, simbolizam bem essa morte seguida de ressurreição.

A ingestão de água, farinha e amendoim sendo permitida, esta deve ser também, pelo menos no simbolismo original, a alimentação suposta dos mortos — uma alimentação própria a outros períodos de reclusão. O amendoim (de que, nos mitos, aparece como dona *a perdiz*) talvez seja considerado, no caso, alimento pré-cultural.

Observe-se ainda que os homens que participavam dos serviços do sacrifício se "metamorfoseavam em perdizes".

O matador não pode por o pé em terra (não está sobre a terra, não anda sobre a terra) e, para que seu pé não toque no solo, se lhe dá um chinelo pintado de vermelho (o vermelho simbolizando aí, provavelmente, não a vida, mas a passagem pela morte [28]. Deitado na rede, seu corpo é amarrado com fios, da madeira como era uso enterrar-se o morto. Ao mesmo tempo, como é obvio, estando o processo de ressurreição já em andamento [29], dão-lhe um arco-e-flecha pequeno, como se fora um menino recém-nascido.

Significativa é também a cerimônia efetuada com a cabeça decepada do prisioneiro: uma pulseira feita dos lábios do morto é colocada no braço do matador, como se a boca da vítima tivesse engolido a mão que empunhava o ibirapema. Além disso, um dos olhos da vítima é arrancado [30] e os pulsos do matador são esfregados com os nervos do olho. Aparentemente, pretende-se modificar, pelo rito, a "perpectiva visual" do morto: o olho assim "incorporado" ao matador veria a cena "do ponto de vista" deste último.

Finalmente, outro detalhe mascara a própria morte do prisioneiro, pois a cabeça deste, recoberta de uma camada de casca de ovos triturados, sugere o ovo primordial que, rompido, cria o Universo. A sugestão de uma criação do Universo a partir de um ovo primordial está presente praticamente em todas as mitologias que estabelecem uma identificação do homem com aves ou outros animais ovíparos; assim como não vacilamos em interpretar dessa forma o rito tupinambá. Além disso, heróis míticos, apresentando nomes e mesmo certas características de animais da classe dos mamíferos, são, por vezes, concebidos como tendo se originado de um ovo primordial. É o caso do *Nommo dogon,* o Raposo (vide Griaule [31]). Também os gêmeos míticos de uma tribo karib, que são descritos como peludos, nascem dos ovos de uma Mulher-tartaruga [32].

Florestan Fernandes já observou que uma das cerimônias que antecedem à matança do prisioneiro, a da dança em torno da fogueira, parece ter seu modelo mítico no sacrifício de Maire-Monan (pp. 282-3). E tem razão: a morte pelo fogo pode ser forma eficaz, tanto de destruir feiticeiros maus, quanto de criar divindades-dema. De qualquer forma, a vítima sacrificial sempre carrega (voluntariamente ou não) "todos os pecados do mundo", isto é, é imolada como se fora "má".

O comportamento dos prisioneiros tupinambá parece não deixar dúvida de que eles esperavam obter, através do sacrifício, suportado com altivez, uma "divinização" (ou "astralização"). E, uma vez que os matadores simulavam um auto-sacrifício, deviam participar da mesma concepção. A "alma" do guerreiro morto (embora de certa forma dominada, possuída pelo matador, a ele incorporada) evadia-se desse "ovo primordial" quebrado por outro "ovo primordial" representado pelo ibirapema. Achamos que o paralelo não é indevido: o ibirapema é recoberto e pintado da mesma maneira que a testa do prisioneiro. Aliás, há uma tradição européia que chegou até nós e que implica no mesmo simbolismo: o torneio dos ovos pintados, na manhã do domingo de Páscoa, em que se os quebra, batendo-se uns contra os outros. (Curioso é que a explicação para os desenhos pintados nos ovos parece ser a mesma que demos aqui: a de desorientar, pelos traços e cores, os maus espíritos).

Como se concebia a alma do guerreiro morto?

Segundo Hans Staden, o ibirapema é recoberto com a casca triturada dos ovos do pássaro mackukawa, ou macaguá, isto é, acauã (p. 180). Abbeville escreve "macoucaova" e Rodolfo Garcia observa, em nota de rodapé: "Macuacaguá, ou Macaguá, Falconidas (*Herpetotheres cachinnans Linn*) — De 'má' por 'iba', fruto, e 'cuciguar' por 'curihar', que traga, tragador, comedor; ou melhor, por acorde com o nome genérico e com o instinto da ave, de mbói-acá-har aquele que briga com as cobras, — Acauã, Cauã e Macuã — são outros nomes dessa ave". (p. 187, n. 28). Os ovos do acauã são cinzentos, segundo Hans Staden; azuis, segundo Abbeville. É possível que isto tenha levado Pero Correia a afirmar que pintavam de azul o rosto do prisioneiro (p. 281). Embora F. Cardim indique cor verde para os ovos sem especificar o pássaro, é provável que se trate de ovos da mesma ave, cuja distribuição hoje se limita à Amazônia e ao Brasil Central [33], mas que, como se vê pelo relato de Hans Staden, existia também no litoral atlântico mais para o sul.

"A particularidade mais interessante e valiosa dessa ave de rapina é a de dar caça constante às serpentes. Não respeita as mais agressivas e venenosas, atirando-se a elas sempre que as encontra", escreve Agenor Couto de Magalhães, reproduzindo a seguir a descrição de Francisco Iglesias da luta entre um acauã (que não é maior que um pombo) e uma "cobra-cipó" de um metro e meio de comprimento. "Foi interessante essa luta. Assim que a ave cravou as garras na cobra, esta lhe passou uma volta pelo pescoço e ja tratava de apertar o laço quando o acauan, mais rápido, meteu as unhas entre o pescoço e a cobra, desembaraçando-se. A cobra por várias vezes tentou enforcar a ave, mas em vão. Terminou sendo vencida" (p. 135). A descrição não deixa de sugerir esta outra analogia com a luta de morte do prisioneiro, defendendo-se valentemente, envolvido e apertado pela mussurana e rindo-se atrevidamente de seus inimigos. Pois o grito do acauã soa justamente como uma gargalhada estrepitosa, e a ave, por sua vez, dá morte às cobras, esmigalhando-lhes a cabeça com uma bicada certeira. Naturalmente, a ambigüidade continua: na luta entre o sacrificante e o sacrificado, quem é o acaua, quem é a serpente? (Parece que matador e vítima são, ambos, o acauã. A serpente é... a mussurana...)

No folclore atual, o acauã é tido como agourento [34], mas num mito indígena, também tupi, ele aparece com essa característica de entidade protetora, vencedora das serpentes:

"Quando eles estavam fazendo muquem um makanan cantou.
O moço disse:

— Ah meu avô makanan, deixa que eu fale com você.
O makanan ouviu, veio e perguntou:

— Que é, meu neto?

O moço respondeu:

— Ha dous surucucús que querem me comer.

O makanan perguntou:

— Quantos esconderijos elles tinham?

O moço respondeu:

— Um somente.

O makanan comeu os dois surucucús" [35].

Aliás, o prisioneiro é efetivamente comparado a um pássaro, não especificado, em uma cantiga de mulheres num dos ritos que antecediam o sacrifício: "nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço ao pássaro". Cantavam ainda: "se tu foras um papagaio, voando nos fugiras (p. 250). Thevet, citando Evreux, refere também que o prisioneiro era coberto com um manto de penas da "ibis rubra" ou "guará" (*Eudocimus ruber L.*). O prisioneiro parece que era assim todo transformado em pássaro, seu corpo untado de mel e recoberto de penas, seus pés pintados de vermelho (p. 281).

Parece que as aves em geral eram muito importantes na mitologia tupinambá. Uma das mais importantes devia ser a avestruz ou nhandu, pois os guerreiros se identificavam com esta ave [36] para que as suas incursões nos territórios inimigos se efetuassem com a rapidez de um bando de nhandus [37].

Além disso, como os mitos dos "povos primitivos" estão "escritos" no céu, essa importância é atestada pelo nome de algumas constelações importantes. Abbeville menciona a constelação chamada Yandoutin (a "avestruz branca"), que Rodolfo Garcia identifica com a constelação dos Gêmeos (p. 248, n. 22), o que é bastante significativo, a nosso ver [38]. Dos 30 nomes de astros e constelações dados por Abbeville, 7 se referem a aves (pp. 246 a 250, v. notas); e dos 50 nomes de chefes ou principais de aldeia, 12 são de aves (pp. 140 a 148).

Não é, pois, de admirar (como aconteceu a Abbeville), que o pobre Francisco Caripira, em seus delírios místicos, antes de morrer, visse tantas aves; algumas ameaçando-o, outras salvadoras [39].

Naturalmente, mesmo em tempos anteriores à colonização e à catequese, nem todo Tupinambá terminava seus dias no campo de batalha ou no pátio dos inimigos.

Quando um Thuvuae, chefe de aldeia ou grande guerreiro, morria em sua própria aldeia, não seria de se esperar que se dramatizasse a sua

morte como se tivesse sido uma "morte heróica"? A impressão que temos é que a inumação em igaçaba tem exatamente este sentido. O morto é simbolicamente transformado em cauím e em alimento, num festim de Tântalo, ainda não recusado pelos deuses.

E talvez seja essa a explicação para o fato de que não existia uniformidade nos enterros tupinambá. Relativamente poucos indivíduos eram enterrados em urnas e muitas igaçabas revelam inumações secundárias. E, como o além, em muitas mitologias, tem certas características opostas ao do mundo dos vivos, não é impossível que o alguidar que, neste mundo aqui, havia recebido as vísceras de prisioneiros e talvez até de algum "alter-ego" do próprio morto isto é, de algum prisioneiro sacrificado pelo próprio morto. (Como vimos, o matador define a carne de sua vítima como sendo a dele próprio), esse mesmo alguidar, em posição invertida, fechando a boca da igaçaba, fosse a garantia de uma ressurreição de Jonas ou Pélops tupis.

Igaçaba e tampa realmente evitam, assim, que a Terra "coma" o morto, mas não tanto pela proteção efetiva, material, quanto pelo que simbolizam: a Terra não deve comê-lo, uma vez que ele "já foi devorado"... e pelos deuses, transformado ele próprio, de "deus morto" que era, num "deus vivo" ou ancestral, pois "los hombres son dioses muertos" (*Ataualpa Yupangui*).

*

* *

Se esta linha de raciocínio estiver correta, ela pode sugerir algumas hipóteses sobre a concepção da morte, dentro de uma dialética de oposições do "cru e cozido" ou do "queimado e cozido", que Lévi-Strauss identificou na mitologia sul americana. Como tentativa de uma melhor compreensão da história das religiões, poderíamos sugerir que se procure verificar em que medida se pode encontrar grandes linhas comuns às representações que caçadores/coletores se fazem do ciclo vida-morte, tentando perceber quais as transformações que se operam, quando esses grupos passam a um sedentarismo maior, com base na agricultura da floresta e na pesca ou, de qualquer forma, ao passarem de uma economia pré-agrícola para o cultivo de plantas.

Parece haver uma noção muito generalizada entre caçadores de que a energia que o homem extrai na Natureza, na forma do animal abatido ou de plantas, deve ser reposta, para que o próprio sistema de exploração da Natureza (pela caça e coleta) possa se reproduzir, com as gerações vindouras. (Sugerimos que este sentimento da necessidade de um reequilíbrio deva ser uma das fontes da moral e da religião).

A idéia dominante seria, pois, que os homens devem pagar pelo que consumiram, devolvendo à terra, ao morrerem, — senão seus ossos — ao menos sua carne, seu sangue. Às vezes, o processo de transformação é explicitado pelo índio, de uma maneira que pode parecer mórbida ao civilizado, mas que contem uma poesia que o civilizado esqueceu de há muito:

"Quando eu morrer, me ponham no meio do mato,
que aí está o tatú grande para meu coveiro,
o urubu branco para padre
e o Yapacani para guia de minha alma" [40].

Entre caçadores/coletores, que não produzem cerâmica, a carne é consumida, mais comumente, assada ou moqueada. Frutos e outros alimentos podem ser, naturalmente, consumidos crus. Como as feras e inimigos são, de certa forma, os "Vingadores da Natureza" e deste modo são representados na mitologia indígena, assim também os seres humanos que "pagam" suas dívidas à Natureza são simbolicamente "devorados", crus, assados ou moqueados. Isto é verdade também para os povos endófagos, pois são os ossos calcinados do morto que são consumidos. Na oposição "fera=alimento cru" — "Homem=alimento assado, moqueado", a cultura está no segundo pólo: enquanto os ossos são concebidos como fonte da essência eterna, que é salva absorvida pelo grupo humano, a carne e o sangue continuam a ser entregues à Natureza.

Lembramos aqui o mito de Dionysos [41], vitimado pelos Titãs que o sacrificam à maneira dos caçadores. Não serão os Titãs a representação dessa mesma civilização nômade, pré-agrícola, que os Gregos passaram a representar como pré-humana ou, ao menos, como anterior à "verdadeira humanidade", eles próprios — os Tttãs — deuses-tricksters de um mundo da caça?

De qualquer forma, após essa morte vislumbrada como "assada" [42], a ressurreição de Dionysos se dá curiosamente, a partir do cozido [43]. É numa panela que Dionysos revive [44], assim como é "num pote cheio de mel", que o devoto dos mistérios eleusinos "cai", ao ser iniciado. Mel, cauim e outras bebidas fermentadas, que se tornam elixir dos deuses têm provavelmente algo a ver com as urnas funerárias. Talvez os mortos, tenham sido representados, desde o início da agricultura — e por muito tempo ainda, depois deste início —, como um manjar, já não mais das feras, mas dos deuses [45]. É verdade que, com o desenvolvimento do próprio culto dos mortos, os deuses ancestrais se tornaram cada vez mais antropomorfos, mas a representação do morto como vítima sacrificial (e esta como algo que será consumido) atravessou os tempos e está presente, ainda hoje, nas grandes religiões.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) — In: SCHADEN, E. (org.). — *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1972.

(2) — BOMAN, Eric — *Antiquité de la Région audine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. Paris, 1908.

(3) — BRUXEL, Arnaldo — *A nobreza dos caciques do primitivo Rio Grande do Sul*. Cert. do padre Juan de Porras. folio 620. B. Aires. s/d.

(4) — NORDENSKÖLD, Erland. — *Wälder — Streifzüge in Südamerika*. Frankfurt, Verlag, Der Literarischen, Anstit, 1910.

(5) — ——————— — *La vie des Indiens daus le Chaco*. Paris, 1912.

(6) — THOVAR, A. *Explorations daus l'Amerique du Sud*, p. 52.

(7) — É o primeiro dos motivos apontados por José Vicente César para a prática de sepultamento em urnas. (1:47)

(8) — STADEN, Hans — *Duas Viagens ao Brasil*. Publ. da Sociedade Hans Staden, São Paulo, 1942, p. 180.

(9) — PRADO, J. F. de Almeida — *Primeiros povoadores do Brasil* 1500-1530. Brasiliana, 37, Nacional, 1935, p. 174.

(10) — CARDOZO, Ramon I. — *El Guaira*, p. 22.

(11) — LEITE, Serafim — *Páginas de História do Brasil*. *Nacional, Brasiliana, 93*, 1937. p. 122.

(12) — CARDIEL. — *Declaración de la Verdad*. (Introd.). Pablo Hernandez. Buenos Aires, Juan A. Alsima, 1900. p. 272.

(13) — DOBRIZHOFFER, Martins. — *An account of the Abipones an equestrian people of Paraguai*, 1794. p. 26.

(14) — GANDAVO, Pero de M. — *História da provincia de Santa Cruz a que vulgamente chamamos Brasil*. Ed. crítica, prefáciada e comentada por Assis Cintra. São Paulo, Melhoramentos, 1921. p. 132.

(15) — César é de opinião que "não convém, pois, insistir muito em atribuir aos ritos fúnebres motivos rebuscados em torno de mitismo, magismos, simbolismo e quejandas concepções extraordinárias". (1:41)

(16) — CLASTRES, Helène, — Povos sem supertições. *Almanaque*, São Paulo, *7*, 1978.

(17) — Curiosamente, ao comentar um relato dos Kachuyana (tribo indígena atual do rio Trombetas), Frickel escreve: "Parece que na ideologia dos índios, os dois conceitos, 'clava' e 'cabeça', depois de perpetrado o crime, entram em qualquer conexo, não muito claro para nós." (46:209, n. 3).

(18) — METRAUX, A. — A Religião Tupinambá. Brasiliana, *267*, Nacional, S. Paulo, 1950.

(19) — SOUZA, Gabriel Soares de — *Notícia do Brasil*. Bilbi. Hist. Bras. *16*, Martins, 2º tomo. p. 282.

(20) — CARDIM, Fernão — *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Nacional, Brasiliana, *168*, SP, 1939. p. 164.

(21) — ABBEVILLE, — *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*. S/A. Martins, Biblioteca Hist. Brasileira, *15*, São Paulo Trad. de Milliet; introd. e notas de Rodolfo Garcia. pp. 217-18.

(22) — CARVALHO, Silvia M. S. — As onças míticas e o jogo de bola. *Revista de Antropologia*, São Paulo, *22*, 1979 (13-27).

(23) — Além disso, Thevet informa que os homens que se destinavam ao serviço do sacrifício tinham o rosto coberto com cascas de ovos (de perdiz) bem batidos e coloridos de azebre. Na cabeça, penas fixas com cera. (Vide tb. 24:276, n. 400).

Para os Kayan de Bornéu, a tatuagem também é uma espécie de senha para entrar no reino dos mortos; prova que o defunto tomou parte, com sucesso, na caça de cabeças. Ainda, segundo Jensen, as danças do labirinto, com vasta distribuição

entre os povos "primitivos", estão ligadas à prova especial que marca a entrada no reino dos mortos (47:110).

(24) — FERNANDES, Florestan, — A função social da guerra na sociedade tupinambá. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, N. S. 6, 1952.

(25) — Um rito de morte de distribuição praticamente universal. Basta lembrar nossa "quarta-feira de cinzas".

(26) — A volta do outro mundo aparece simbolizada em mitos justamente como um caminho inverso à trajetória de projéteis. Assim(num mito do Alto Rio Negro, Poronominare volta do mundo dos mortos, passando por dentro de uma sarabatana.

(27) — Não se especifica qual o nome, se o velho ou o novo. (Sabemos que, após a matança de um prisioneiro, o guerreiro toma mais um nome). Parece, contudo, óbvio que se trate do nome pelo qual o guerreiro era chamado antes da matança, pois o rito é concomitante à alienação dos bens do "morto". Para nomear um morto recente — um morto de verdade — era freqüente usar-se uma perífrase, certamente porque a nominação é um chamamento. Ora, no caso do rito em questão, talvez a explicação esteja justamente na lógica do inverso, isto é: O "morto" está ali, bem visível, "apesar de morto", porque ele está sendo chamado pelas suas irmãs classificatórias; caso contrário, ele não estaria na aldeia.

(28) — Na "festa da moça nova" tukuna é que este simbolismo se torna mais manifesto. A moça púbere tem seus cabelos arrancados (a facilidade com que se desprendem os cabelos do cadáver deve ter reforçado o sentido da perda dos cabelos como sinônimo de morte). O couro cabeludo em sangue vivo substituído pelo "chapeuzinho vermelho" representaria, portanto, um vestígio longíquo, nos contos europeus, de arcaicas iniciações femininas. Fromm pode relacionar, portanto corretamente, o recebimento do enfeite com o aparecimento da primeira menstruação (48:169 e segs.).

(29) — A fase intermediária (o momento numinoso) dos ritos de passagem, obviamente, tem que ser indefinível, algo como "nem morte total, nem vida ainda".

(30) — Por que um olho só não os dois? Acredito que o rito visa igualmente uma identificação do matador e da vítima com a entidade ancestral dos gêmeos míticos (dois em um), sendo que "a Lua" em muitas representações, não só americanas de resto, é representado como caolho (evidentemente a Lua é o olho que se fecha periodicamente, enquanto o Sol representa o olho vigilante).

(31) — GRIAULE, Marcel — *Dieu d'Eau, entretiène avec Ogotemmêli*. Fayard, Paris, 1966.

(32) — LÉVI-STRAUSS, Claude — *L'Origine des manières de table*. Plon, Paris, 1971. p. 136, n. 252 — *Waiwai*.

(33) — MAGALHÃES, Agenor Couto de — *Ensaios sobre a Fauna Brasileira* Sec. Arie. Ind. e Com. Estado de São Paulo, 1939. p. 134.

(34) — Principalmente na Amazônia, o acauã é tido como prenunciador de chuva e agourento. Seu canto, contudo, é perigoso só para as mulheres e essa crença provoca estados de histerismo em que a vítima imita o grito do pássaro. Como ele afinal, representa de certa forma a morte heróica, não é de admirar que possa ser funesto para as mulheres. (Estas, em muitas tribos, também não podem ver e ouvir as flautas sagradas, o zunidor). Outra crença é de que o acauã conhece o antídoto contra as mordeduras de cobras, curando-se de picadas venenosas com a planta Mikania guaco (49:233 e 50:210).

(35) — Trecho da "Lenda da Velha Gulosa", colhida entre os Anambé, nas cachoeiras da Itaboca, no Tocantins. (51:249).

(36) — As penas do "enduapé" ou "araçoaia", que os guerreiros tupinambá traziam fixos nos quadris, eram de avestruzes e os figuravam como essas aves. Sobre a "araçoaia", vide a explicação de Évreux (49:37-8).

(37) — O costume do macho dessa espécie chocar os ovos parece trazer uma confirmação mítica para as idéias sobre a hereditariedade dos extremamente patrilineares Tupi, além de representar, talvez, o modelo mítico da couvade. Contudo, nos

ritos anteriores ao sacrifício, mesmo as mulheres usavam o enduapé. Será que se poderia relacionar o costume dessas aves de perseguirem os veados campineiros com uma das fases dos ritos sacrificiais, chamada a "dança da corça"?

(38) — É que esta constelação contém as "Ouyra Oupia". Ora, as duas estrelas assim identificadas, que devem ter ligação com versões americanas de gêmeos míticos tidos como nascidos de ovos primordiais, são Alfa e Beta da Constelação dos Gêmeos: Cástor e Polux, o irmão mortal Castor (correspondendo ao filho do Gambá — "Mikura — yra" — ou o irmão lunar) e seu gêmeo imortal Pólux (correspondendo ao filho do Jaguar — "Maira — yra" — ou o irmão solar). Ora, os Dióscuros gregos são filhos de Leda e Zeus transformados em Cisne: nasceram também de um ovo.

(39) — A importância que as aves assumem na mitologia tupinambá não decorre tão somente de terem sido elas caçadas pelos índios ou da sua eleição para uma identificação simbólica que , a partir da observação dos seus hábitos, transferisse para o homem as suas qualidades mais apreciadas. A importância deve-se também ao fato de serem concebidas, ao lado de outros animais. como donos originais das plantas: assim, os pitacídeos eram donos do milho e das sementes em geral; e a perdiz, dona do amendoim.

(40) — Cantigas do Makuru, recolhidas por Barbosa Rodrigues.

(41) — Trata-se do "primeiro" Dionysos, Zagreu, nascido de Zeus e de Coré, morto e despedaçado pelos Titãs.

(42) — Os mitos não revelam o que os Titãs fizeram após o "diasparagmos" (sacrifício por desmembramento) de Dionysos.

(43) — Um artigo de Vilma Chiara (52) parece indicar na mesma direção. Os Krahó eram, até há pouco, caçadores/coletores. Pode-se deduzir do artigo, que concebem a si mesmo como tendo "sangue cru" (o que se poderia, provavelmente, relacionar com o ato de comer plantas cruas, madeira "puba" etc.), em oposição aos brancos, representados como "de "sangue cozido", não somente porque a mitologia Krahó os representa como a transformação de Auké queimado, mas também — acreditamos — porque os brancos consomem os alimentos cozidos.

(44) — Jeanmaire observou que, nos mitos e ritos gregos, a cocção numa panela ou a passagem pela chama é uma operação mágica, visando o rejuvenescimento ou a obtenção da imortalidade para o iniciando.

(45) — Apesar de todo o horror que o sacrifício de Tântalo causa aos deuses olímpicos de uma Grécia já muito transformada, Demeter-Terra engole seu bocado: a omoplata de Pélops, antes que este possa ser ressussitado.

(46) — FRICKEL, Frei PROTÁSIO et al. — Tradições histórico-lendárias dos Kachuyana e Kahyana. *Revista do Museu Paulista.* São Paulo, N. S. 9, 1955 (203-233).

(47) — JENSEN, Adolphe E. — *Myrthes et cultes chez les peuples primitifs.* Payot, Paris, 1954.

(48) — FROMM, Erich. — *A linguagem esquecida.* Zahar, R. Janeiro, 1962.

(49) — CÂMARA CASCUDO, L. — *Antologia do Folclore brasileiro.* 4ª ed. Martins, São Paulo.

(50) — COSTA E SILVA, A. — *Antologia das lendas indígenas.* Rio de Janeiro, MEC, 1957.

(51) — MAGALHÃES, Gal. Couto de — *O Selvagem.* Magalhães Ed. R.J. S.d.

(52) — CHIARA, Vilma — Do cru ao cozido. *Revista de Antropologia,* São Paulo, 22, 1979 (29-38).

ANOTAÇÕES SOBRE A CLASSE MÉDIA NEGRA NO RIO DE JANEIRO *

Carlos A. Hasenbalg
(IUPERJ, Rio de Janeiro)

Na sociedade brasileira o critério raça desempenha um papel importante na distribuição das pessoas nos diferentes níveis da hierarquia social. Os resultados preliminares do Censo Demográfico de 1980 permitem constatar isso em relação a duas dimensões centrais do sistema de estratificação social: graus de instrução e participação na distribuição de renda. No que se refere ao grau de instrução da população de cinco anos ou mais de idade, a proporção de pessoas com menos de um ano de estudos ou sem instrução era de 25% entre os brancos, 47,7% entre os pretos e 48% entre os pardos. No extremo oposto da distribuição, a proporção de pessoas com nove ou mais anos de instrução era de 14% de brancos, 3% de pretos e 4,6% de pardos. No que diz respeito ao rendimento médio mensal das das pessoas economicamente ativas de dez anos ou mais de idade, a proporção dos que recebiam até um salário-mínimo era de 24% entre os brancos, 47% entre os pretos e 44,7% entre os pardos. No outro lado do espectro da distribuição de renda, recebiam mais de cinco salários-mínimos 14,4% dos brancos, 2,4% dos pretos e 3,3% dos pardos.

(*) — Trabalho Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho *Temas e Problemas da População Negra do Brasil,* Friburgo 20 a 22 de outubro de 1982 (*VI* Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais).

A pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1976 também permitiu constatar grandes desigualdades na participação dos grupos de cor dentro da estrutura ocupacional do país. Assim, por exemplo, a proporção de pessoas economicamente ativas que se encontravam em ocupações não manuais era de 23% entre os brancos, 4,7% entre os pretos e 9,9% entre os pardos. Inversamente, os grupos não brancos estavam desproporcionalmente concentrados nas ocupações manuais agrícolas, caracterizadas pelos mais baixos níveis de remuneração, com 44,4% dos pretos, 42,8% dos pardos e somente 30% dos brancos [1].

Estes dados não só indicam a desigual distribuição dos grupos raciais no sistema de estratificação social como também o fato de que, apesar da posição ligeiramente mais vantajosa do grupo pardo sobre o grupo preto, a grande distância relativa é aquela existente entre a população branca e a população negra e de mestiços descendentes de negros e indígenas.

Na literatura sociológica sobre relações raciais no Brasil a estratificação racial da população é convencionalmente explicada em termos de causas históricas tais como as seqüelas da escravidão e a competição com o imigrante estrangeiro no período imediatamente posterior à abolição. Porém, estudos mais recentes, que focalizam os diferenciais de mobilidade social segundo a raça, demostram que a posição sócio-econômica inferior do negro na estrutura social deve-se não somente a essas causas históricas, mas também à desigual estrutura de oportunidades sociais enfrentada pela população branca e negra na sociedade brasileira. Noutras palavras, o racismo e as práticas discriminatórias existentes no presente são causas fundamentais da reprodução das desigualdades raciais e do confinamento do negro e seus descendentes a posições sociais subordinadas [2].

Os estudos e a informação empírica hoje disponíveis permitem configurar um quadro geral das desigualdades raciais e dos diferenciais raciais de mobilidade social. Não obstante isso, com a exceção de algumas indicações no livro de Florestan Fernandes *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, praticamente inexistem pesquisas sobre o processo de diferenciação social e estratificação interna da população negra no Brasil. O objetivo deste trabalho é contribuir com algumas indicações sobre esse processo, analisando aspectos da origem familiar e trajetória social e ocupacional dos estratos médios da população negra do Rio de Janeiro. Com essa finalidade, são analisados com algum detalhe os dados provenientes de 24 questionários aplicados a pessoas que se auto-identificaram como de cor preta e ocupavam posições ocupacionais não manuais dentro do total de entrevistas feitas na pesquisa sobre Mobilidade Ocupacional no Rio de Janeiro [3].

O procedimento adotado, de examinar isoladamente um subconjunto de questionários, tem a vantagem de permitir visualizar as trajetórias de

vida do grupo em consideração e de que os casos estudados são representativos por se originarem de uma amostra probabilística. Em contrapartida, a não utilização de processamento em computador para realizar análises multivariadas implica em perder referências comparativas com relação ao grupo de entrevistados brancos. As informações consideradas relevantes para acompanhar a trajetória de cada pessoa do grupo estudado estão contidas no apêndice.

Considerando primeiro a coluna das ocupações atuais dos entrevistados, pode-se constatar que com exceção de seis deles (programador júnior, subgerente do hotel, professor de química de segundo grau, corretor de valores, projetista e desenhista sênior e advogada consultora do INPS), os outros entrevistados se encontram em posições não manuais de rotina, de baixa remuneração e características dos setores baixos da classe média assalariada. Por outro lado, 21 dos 24 entrevistados são empregados com carteira assinada. Isto evidencia indiretamente o fato de que nas posições sociais atingidas pelo grupo não interveio a pequena e média propriedade no comércio, indústria ou serviços (transmitida desde a geração anterior ou adquirida pelo próprio grupo) como mecanismo de ascensão social. Esta constatação é amplamente consistente com a informação dos censos demográficos e da PNAD de 1976, onde a população negra tem uma participação insignificante no grupo ocupacional dos proprietários e na posição ocupacional de empregadores. Assim, por exemplo, o censo demográfico de 1980 contabilizou 920.000 empregadores brancos, que representavam 3,7% da população economicamente ativa dessa cor, enquanto essas cifras eram de 14.104 ou 0,4% para os pretos e 186.000 ou 1,1% para os pardos. Por sua vez, a PNAD de 1976 indicava, no grupo ocupacional de profissionais de nível superior, empresários e administradores, a presença de 8,5% dos brancos economicamente ativos, 1,1% dos pretos e 2,7% dos pardos. Estas informações sugerem que, historicamente, as posições sociais ocupadas pela grande maioria da população negra têm sido amplamente desfavoráveis à transmissão de riqueza e propriedade.

Apesar da evidência existente sobre o fato de que a discriminação racial no mercado de trabalho aumenta junto com o nível de instrução das pessoas pretas e pardas, as considerações anteriores levam a pensar que a pequena parcela da população negra que ultrapassa a barreira manual/não manual o faz através da aquisição de educação formal. A comparação da distribuição educacional dos pais dos entrevistados e dos próprios entrevistados é indicativa da mobilidade educacional havida entre as duas gerações. Na geração dos pais, 7 não tinham frequentado a escola, em 3 casos se desconhecia a educação paterna, 12 tinham estudos primários e apenas 2, nível secundário. Já entre os entrevistados, 5 tinham instrução primária, 8 possuiam curso ginasial, 8 tinham nível colegial e 3 conta-

vam com curso universitário completo. Reforçando a idéia de que é através de investimentos educacionais que uma parte da população negra experimenta mobilidade social ascendente (ainda que limitada, em comparação com o grupo branco), deve ser notado que além da instrução escolar adquirida, 15 dos entrevistados fizeram esforços educacionais adicionais em cursos de formação profissional, destacando-se numericamente os cursos do SENAI e SENAC, normalmente de até um ano de duração, e os cursos de formação paramédica e enfermagem, com duração superior a um ano.

Apesar da informação registrada não ser muito precisa, a observação da distribuição ocupacional dos pais dos entrevistados permite fazer algumas anotações sobre a origem social e padrões de mobilidade social do grupo estudado. Nota-se que apenas três entrevistados — os filhos do desenhista do arsenal da marinha, do proprietário de estaleiro e do fiscal da prefeitura — são originários de famílias que já se encontravam em posições não manuais de classe média na geração anterior. Um segundo grupo de cinco entrevistados está constituído de filhos de trabalhadores autônomos com alguma qualificação e recursos econômicos ou de pessoas de *status* duvidoso entre a classe trabalhadora e os setores baixos da classe média. É o caso dos filhos de dois comerciantes por conta própria, do sapateiro por conta própria, do alfaiate e do funcionário público sem especificação de nível ou cargo. Dos restantes entrevistados, onze são filhos de trabalhadores em ocupações manuais urbanas, dois de trabalhadores rurais e, finalmente, 3 entrevistados não conhecem ou não moraram com os pais. Estes dados sugerem que a pequena classe média negra urbana origina-se fora da própria classe média, havendo um predomínio da camada de ocupações manuais urbanas. Da mesma forma, a contribuição do estrato de trabalhadores manuais na agricultura para a formação deste grupo parece ser negligenciável.

A informação sobre o primeiro emprego e o emprego anterior ao atual dos entrevistados é também indicativa da mobilidade de carreira do próprio grupo. No que se refere ao primeiro emprego dos 13 entrevistados homens, seis deles iniciaram sua vida de trabalho como operários industriais, dois em serviços domésticos, dois como *office boy*, um como vendedor ambulante e apenas 4 em ocupações não manuais. Das onze mulheres entrevistadas, quatro começaram a trabalhar como operárias industriais, uma como empregada doméstica e seis em empregos não manuais. No total do grupo, 14 começaram em empregos manuais, e dez em empregos não manuais, sendo que destes últimos seis começaram a trabalhar no mesmo emprego em que estão hoje. Com relação ao emprego anterior ao atual, ainda 8 entrevistados encontravam-se em ocupações manuais, outros 8 em empregos não manuais e os restantes não haviam passado por um emprego intermediário entre o primeiro emprego e o atual. Estas informações indicam que em mais da metade dos casos a transposição da barreira manual/não manual se dá na própria trajetória ocupacional

dos entrevistados. Além disso, o fato de alguns entrevistados ainda estarem frequentando a escola e o tipo de cursos profissionalizantes feitos por outros sugere que a superposição de trabalho com estudos depois da incorporação ao mercado de trabalho funciona como mecanismo de ascensão ocupacional em vários casos.

Outro aspecto da mobilidade de carreira está dado pela mobilidade do emprego atual, resultante da comparação entre a posição atual e o cargo inicial no emprego atual. Sabendo-se que muitas ocupações não manuais estão estruturadas ao longo de uma hierarquia burocrática suscetível de ser escalada, a comparação mencionada indica que o grupo em questão experimentou relativamente pouca mobilidade no atual emprego. Do total de 24 entrevistados, 14 ingressaram no mesmo cargo em que se encontram atualmente, sendo que nos outros 10 casos as promoções foram de curta distância entre as ocupações paramédicas e nas funções de rotina de escritório. Apenas poderiam ser mencionados como exemplos de promoções de maior significado os casos do contínuo que passa a auxiliar de tesouraria e da datilógrafa promovida a advogada consultora.

Outras informações de interesse registradas no questionário da pesquisa referem-se as avaliações subjetivas dos entrevistados com relação à remuneração obtida no trabalho, à identidade de classe e a presença de preconceito de cor no mercado de trabalho.

Os rendimentos obtidos pelos entrevistados apresentam uma dispersão grande, variando de Cr$ 11.000,00, quantia ligeiramente inferior ao salário mínimo da época de aplicação dos questionários, até os Cr$ 140.000,00 da única pessoa que recebia mais de 10 salários mínimos. Apenas 6 entrevistados ganhavam mais de Cr$ 40.000,00, enquanto os restantes oscilavam entre 1 e 3 salários mínimos. Perguntamos sobre se os rendimentos recebidos correspondiam ao que mereciam ganhar, a menos ou muito menos do que o merecido, somente 6 entrevistados afirmaram receber o que mereciam, ao tempo que os 18 restantes afirmaram receber menos ou muito menos do que mereciam. Nesta avaliação negativa dos rendimentos é muito possível que a identidade racial dos entrevistados, de maneira indireta e através de uma inserção ocupacional relativamente baixa, leve a maior parte do grupo a julgar a remuneração no emprego como não condizente com a sua educação formal e capacitação profissional.

Com relação à identidade de classe, ao serem perguntados sobre a que grupo pertenciam, dentro de um conjunto de alternativas fechadas, somente 5 entrevistados identificaram-se com a classe média. Das pessoas restantes, 4 declararam pertencer ao grupo pobre; 12, ao grupo trabalhador e 3, ao grupo operário. Este padrão majoritário de identificação com classes ou grupos subordinados parece denotar uma inércia da identidade de

classe de origem e o fato da pequena distância social percorrida na transposição da linha manual/não manual não ter exigido uma redefinição da identidade social dos entrevistados.

Finalmente, ao serem perguntados sobre a existência de manifestações de preconceitos de cor na procura de empregos, uma ampla maioria de 17 entrevistados respondeu na afirmativa. A percepção bastante generalizada de mecanismos de discriminação racial no mercado de trabalho por parte deste grupo marca um contraste significativo com a tendência observada entre a população negra dos estratos sociais mais baixos no sentido de negar a existência do preconceito de cor. De fato, 8 dos entrevistados declararam em outra pergunta que eles próprios ou algum familiar já tinham estado expostos a manifestações de preconceito de cor[4]. Esta sensibilidade do grupo ao preconceito e a discriminação raciais possivelmente obedece ao fato do mesmo pertencer a um setor da população negra que está relativamente mais exposto a discriminação racial no mercado de trabalho, devido a ter procurado e ingressado no setor de ocupações não manuais. Adicionalmente, o nível de educação formal do grupo, relativamente mais elevado que o do resto da população negra, pode ser visto como um elemento que facilita a formulação de opiniões contrárias ao mito oficial da ausência de preconceito e discriminação raciais.

Recapitulando, os dados examinados sugerem que a pequena classe média baixa negra é de formação recente, sendo que em muitos casos o ingresso nas ocupações de nível não manual ocorre durante a própria trajetória ocupacional dos indivíduos. Este grupo, que emerge predominantemente do estrato de ocupações manuais urbanas, mantém uma identidade com a classe de origem e não somente está exposto a discriminação racial como também tem uma percepção bastante desenvolvida das barreiras raciais à sua ascensão social.

As considerações feitas até agora revelam apenas uma parte da história, mas elas nada dizem a respeito das possibilidades dessa pequena classe média negra garantir suas posições e transmiti-las à geração seguinte. Esta possibilidade parece ser bastante reduzida, tendo em vista o fato da população negra em ocupações não manuais estar sujeita a probabilidades muito maiores que o grupo branco não manual de sofrer mobilidade descendente. Efetivamente, no trabalho, *O "Lugar" do Negro na Força de Trabalho*, constatou-se que as pessoas brancas filhas de trabalhadores não manuais conservavam posições não manuais em 63% dos casos, enquanto entre as pessoas pretas e pardas a proporção dos que mantinham ocupações não manuais era de 27% e 42%, respectivamente. Como concluem as autoras: "O reduzido grupo de negros em ocupações não manuais tem uma possibilidade maior de mobilidade descendente na direção das ocupações manuais, não tendo condições de manter e consolidar a posição de origem paterna"[5].

Esta evidência empírica permite concluir que em qualquer momento dado do tempo a presença de uma pequena classe média negra é o resultado de um processo constante de circulação social ao redor da linha manual/não manual, em que os movimentos para cima são compensados por outros descendentes.

NOTAS

(1) — Lúcia Elena G. de Oliveira et al., "O 'Lugar' do Negro na Força de Trabalho", 1980, mimeo.

(2) — Carlos A. Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil,* Rio de Janeiro: Graal, 1979 e "Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil", Trabalho apresentado ao *Simpósio sobre Raça e Classe no Brasil,* Center for Afro-American Studies, Universidade da California, Los Angeles, 1980; Nelson do Valle Silva, "O Preço da Cor: diferenciais raciais na distribuição da renda no Brasil", *Pesquisa e Planejamento,* vol. 10 nº 1, 1930 e "Cor e o Processo de Realização Sócio-Econômica", *DADOS,* vol. 24, nº 3', 1981. Ver também Lkcia Elena G. de Oliveira et al., *op. cit.*

(3) — Agradeço a Amaury de Souza, diretor do projeto de pesquisa, por ter identificado, via computador, os questionários objetos de exame neste trabalho, e ter colocado os mesmos a minha disposição. A pesquisa utilizou uma amostra probabilística de base domiciliar, escolhida a partir da seleção de Regiões Administrativas até os domicílios. A base da amostra foi a população das pessoas residentes no Município do Rio de Janeiro, entre 15 e 65 anos de idade, que estavam trabalhando na data da entrevista ou que estavam desempregados, mas já tinham trabalhado anteriormente pelo menos uma vez. Foram feitas 1.040 entrevistas e esse total incluiu 84 pessoas auto-identificadas como de cor parda em ocupações não manuais. Esses casos não foram considerados devido à impossibilidade de se examinar com maior profundidade os dados de um número tão elevado de questionários.

(4) — Segundo o número das entrevistas, os incidentes de discriminação reportados foram os seguintes: (514) foi preterido em uma firma multinacional quando procurava emprego; (396) sofreu preconceito, mas não esclareceu de que tipo; (671) evitaram falar-lhe por causa da cor em um teatro em que trabalhou; (844) o pai já foi prejudicado muitas vezes pela cor, perdendo chances de subir no emprego; (440) sofreu destrato e humilhação por causa de sua cor; (642) não foi aceito para fazer um teste de trabalho; (577) declara que dão preferência a instrumentadoras brancas quando se trata de trabalhar em outras clínicas; (1.039) afirma que sofreu preconceito logo que começou a procurar emprego em firmas.

(5) — Lúcia Elena G. de Oliveira, *op. cit.,* pp. 95-96.

INFORMAÇÕES SOBRE OS ENTREVISTADOS

ENTR. Nº	OCUPAÇÃO DO PAI	EDUCAÇÃO DO PAI	SEXO	IDADE	LOCAL DE NASC.	PRIMEIRO EMPREGO	EMPREGO ANTERIOR AO ATUAL	CARGO INICIAL EMP. ATUAL
514	alfaiate	secundário	M	24	BA R	operador máquina industrial	nenhum	estagiário de programação
243	não morava com ele	primário	M	28	Rio	*boy em* indústria	soldador em estaleiro	o mesmo
947	comerciante conta própria em mercearia	primário	M	28	Rio	operador de máquina industrial	contínuo de prefeitura	auxiliar de departamento de pessoal
1.026	não conheceu o pai	não sabe	M	30	Rio	faxina doméstica	serviços ge rais escrit. ad-vocacia	serviço de limpeza
493	proprietário de estaleiro	primário	F	34	RJ U	embaladora em indústria	vendedora de indústria	o mesmo
440	pedreiro	lê e escreve	F	33	Rio	bobineira têxtil	bobineira têxtil	o mesmo
642	sapateiro empregado	primário	F	35	Rio	auxiliar de escritório	nenhum	auxiliar secretária
980	zelador	primário	F	44	Rio	embaladeira laboratório	auxiliar de enfermagem	o mesmo
577	operário carpinteiro	lê e escreve	F	43	Rio	operária cartonagem	empacotadora biscoito	instrumentador
1.039	fiscal da prefeitura	primário	F	46	PA U	datilógrafa aeronáutica	nenhum	datilógrafa
435	biscateiro	lê e escreve	F	45	BA U	o atual	nenhum	assistente de enfermeira
869	lavrador	analfab.	F	52	MG R	babá doméstica	faxineira e lavandeira	o mesmo

INFORMAÇÕES SOBRE OS ENTREVISTADOS

ENTR. Nº	OCUPAÇÃO DO PAI	EDUCAÇÃO DO PAI	SEXO	IDADE	LOCAL DE NASC.	PRIMEIRO EMPREGO	EMPREGO ANTERIOR AO ATUAL	CARGO INICIAL EMP. ATUAL
503	funcionário público	primário	M	36	ES U	o mesmo	nenhum	o mesmo
396	mestre de obra	analfab.	M	39	BA U	marinha de guerra	3º sargento da Marinha	nenhum
671	não conheceu o pai	não sabe	M	42	BA U	baterista em *shows*	baterista Cia. Brasil tropical	o mesmo
563	mecânico de automóveis	primário	M	44	MA U	carpinteiro esquadrias	projetista em indústria	o mesmo
919	lavrador meeiro	analfab.	M	63	RJ R	ajundante de caldereiro	chefe manuten. em hospital	o mesmo
844	desenhista artesanal Forças Armadas	primário	F	21	Rio	o atual	nenhum	o mesmo
450	sorveteiro	primário	F	23	Rio	o atual	nenhum	telefonista
963	sapateiro conta própria	secundário	F	26	Rio	promotora de vendas	promotora de vendas	o mesmo
540	comércio conta própria	primário	M	20	MG - R rural	jardineiro em casa de família	*office boy*	o mesmo
344	vendedor ambulante	não sabe	M	23	Rio	controle estoque em sapatria	nenhum	contínuo
718	motorneiro de bonde	primário	M	23	Rio	ambulante na praia	operário indústria água mineral	esterilizador aparelhos de cirurgia
973	marmorista	analfab.	M	24	Rio	*office boy*	ajudante despacho aduaneiro	o mesmo

INFORMAÇÕES SOBRE OS ENTREVISTADOS

ENTR. Nº	OCUPAÇÃO ATUAL	INSTRUÇÃO	RENDIMENTO cr$	INDENT. DE CLASSE	HÁ PRECONCEITO COR?	JÁ SOFREU PRECONCEITO COR?
503	professor de química 2º grau	universitário completo	50.000	trabalhador	sim	não
396	corretor de valores	universitário completo	90.000	trabalhador	sim	sim
671	percussionista	3º primário	32.000	trabalhador	sim	sim
563	projetista e desenhista júnior em indúst.	2º científico	140.000	classe média	sim	não
919	conferente de mercadorias	4º ginásio	NR	classe média	não	não
844	secretária	3º científico	22.000	trabalhador	sim	sim
450	auxiliar de escritório	ginásio	24.500	trabalhador	sim	não
963	promotora de vendas	4º primário	25.000	trabalhador	sim	não
540	comanda turma de propaganda abulante	4º primário	11.000	trabalhador	não	NSA
343	ajudante tesouraria cad. de poupança	1º técnico contabilidade	NR	operário	não	NSA
718	auxiliar de enfermagem	2º técnico contabilidade	16.000	operário	sim	não
973	secretário em escola	3º científico	17.000	pobre	sim	não
514	programador júnior	3º técnico eletrônica	75.000	classe média	depende	sim

INFORMAÇÕES SOBRE OS ENTREVISTADOS

Nº ENTR.	OCUPAÇÃO ATUAL	INSTRUÇÃO	RENDIMENTO cr$	INDENT. DE CLASSE	CEITO COR? HÁ PRECON-	JÁ SOFREU PRECONCEITO COR?
243	armazenista em indústria	2º técnico contabilidade	21.000	pobre	não	NSA
947	sub-gerente hotel pequeno	4º ginásio	25.000	trabalhador	sim	não
1.026	comerciário	4º ginásio	17.000	operário	não	NSA
493	chefe setor Min. da Fazenda	3º técnico contabilidade	28.000	classe média	não	NSA
440	auxiliar de enfermagem	2º ginásio	19.600	trabalhador	sim	sim
642	datilógrafa	4º ginásio	40.000	pobre	sim	sim
980	auxiliar de enfermagem	4º ginásio	12.800	trabalhador	não	NSA
577	auxiliar de enfermagem, instrumentadora	4º ginásio	27.000	trabalhador	sim	sim
1.039	advogada consultora do INPS	universitário completo	53.000	pobre	sim	sim
435	auxiliar de enfermagem	4º primário	25.000	trabalhador	sim	não
869	dona de birosca em favela	4º primário	32.000	classe média	sim	não

DITOS E FEITOS DA *FALANGE AFRICANA* DO CAFUNDÓ E DA *CALUNGA* DE PATROCÍNIO (OU DE COMO FAZER FALANDO). *

Carlos Vogt e Peter Fry
(Departamento de Antropologia, UNICAMP)

O MUNDO SOCIAL E CULTURAL DO CAFUNDÓ: ESTRUTURA E ESTRATÉGIA.

Os 7.75 alqueires que constituem a extensão do Cafundó acham-se no fundo de um vale e seu limite mais baixo é um córrego, afluente do Rio Sarapuí. Distante doze quilômetros da cidade de Salto de Pirapora, o acesso à comunidade se faz por um caminho de terra que segue na direção de Cocais. Na altura do Bairro dos Alves há uma pequena capela onde a estrada se bifurca. À esquerda, uns três quilômetros depois, novamente à esquerda, uma pequena estrada íngreme e mal conservada leva ao Cafundó. Sua primeira construção foi uma capelinha levantada como pagamento de uma promessa. Ela dá as costas para quem chega e olha para a antiga casa de Otávio Caetano. É uma casa de taipa, coberta de sapé, bem como outras construções deste bairro rural.

(*) — Estudo apresentado ao Grupo de Trabalho sobre *Temas e Problemas População Negra no Brasil* (VI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Friburgo, 1982). Os autores pedem não citar sem autorização dado que se trata de uma versão preliminar.

A partir desta casa, outras se dispõem numa forma mais ou menos circular até um diâmetro marcado por uma faixa de vegetação em que se destacam algumas árvores de frutas. Para baixo, e além desta faixa, há um segundo conjunto de casas do mesmo tipo. Cada conjunto, então, ocupa uma metade do bairro que, na totalidade, tem a forma de um círculo um pouco irregular. No primeiro conjunto de casas vivem os Almeida Caetano, descendentes de Ifigênia. No outro, vivem os Pires Cardoso, descendentes de Antônia. Deste modo, a disposição do espaço reflete a segmentação genealógica da parentela. (Ver mapa genealógico em anexo).

Na verdade, algumas modificações foram sendo feitas no bairro desde a nossa primeira visita em março de 1978. Naquela ocasião, havia apenas quatro casas no conjunto dos Almeida Caetano. Numa vivia Otávio e mais a família de um agregado que atendia pelo apelido de Pernambuco. À direita, um pouco mais abaixo, a casa de Noel, sua mulher Isaura e seus seis filhos. À esquerda e em direção ao centro, a casa de Maria Aparecida, filha de Maria Augusta, com seu marido Edivaldo e suas duas filhas, Luciana e Lucimara. E logo em seguida, a casa de Maria Augusta, irmão de Otávio, com seus três filhos solteiros, Adauto, Marcos e Juvenil. Durante o ano de 1979, Pernambuco e Gilda, sua mulher, começaram a construir uma nova casa perto da fronteira com os Pires Cardoso. Por razões que não cabem detalhar aqui, esta casa foi demolida e a casa definitiva construída entre as casas de Maria Aparecida e sua mãe Maria Augusta. Mais tarde esta casa foi abandonada por Pernambuco e ocupada algum tempo depois por Maria Augusta e seus três filhos. Um galpão de blocos de cimento e cobertura de amianto foi erguido pela prefeitura em frente à casa de Pernambuco, com o intuito de abrigar uma escola do Mobral e uma cozinha para a preparação dos alimentos fornecidos pelo programa Pró-Nutri. Mais tarde ainda, este galpão seria ampliado, crescendo para o lado e para o fundo. Para o lado nasce a nova casa de Maria Augusta. Para o fundo a nova casa de Otávio. O galpão assume a função de uma espécie de centro comunitário onde ocorrem as festas, as reuniões e os encontros com os vários curiosos que freqüentam o bairro.

Na outra metade do círculo estão oito casas onde vivem os Pires Cardoso. Logo no limite do diâmetro que separa as duas parentelas, está a casa de Dita Pires, solteira. Ao lado, à esquerda, está a casa da viúva e irmã de Dita, Maria Pires; mais adiante está a casa de Rosa Pires, seu marido e o filho João Géia. Para baixo encontra-se a casa de Silvino Pires, o único irmão de Dita que vive no bairro; mais para baixo ainda está a casa de Bento Pires, sua mulher Walderez e seus seis filhos e a de Pedro Pires, sua mulher Judite e seus nove filhos. Bento e Pedro são filhos de Silvino. À direita da casa de Dita Pires, descendo mais, está a casa de Lurdes, seu marido Paulo e quatro crianças. De fato esta é a úni-

ca casa "fora de lugar",pois Lurdes pertence à parentela dos Almeida Caetano, sendo filha da falecida Olívia, irmã de Otávio e Maria Augusta.

Esta separação espacial em dois conjuntos distintos de casas e que coincide, como dissemos, com a segmentação genealógica da parentela, tem implicações sociais e culturais, onde a 'língua africana' tem, como veremos, um papel fundamental.

Como se pode verificar pela Mapa Genealógico em anexo, as duas subparentelas, do ponto de vista histórico, são estruturalmente equivalentes: descendem de duas irmãs, ambas escravas e ambas beneficiadas pela doação das terras do Cafundó à sua mãe, Ricarda. Com a abolição, abriram-se basicamente duas opções para Antônia, Ifigênia e suas famílias: permanecer nas suas terras, ou sair à procura de outra vida no campo ou nas cidades. De fato, muitos dos descendentes de Antônia e Ifigênia escolheram esta segunda alternativa ao longo dos anos. Encontramos primos de Otávio e de Dita Pires em Salto de Pirapora e Sorocaba e temos notícia de parentes em Presidente Epitácio e até mesmo no Estado de Mato Grosso. Para os que ficaram nas terras do Cafundó, embora a margem de opções fosse muito limitada, é interessante observar que o destino não foi necessariamente uniforme. É verdade que a comunidade como um todo compartilhou de sucessos e insucessos, entre os quais o fato de ter conseguido preservar os quase oito alqueires de terra e o fato de, juntos, terem perdido a quase totalidade do que lhes fora doado. É certo que a pobreza, os preconceitos sociais e raciais de que padeceram também foram historicamente compartilhados, talvez por motivação estrutural. Ainda assim, houve trajetos diferenciados entre as duas sub-parentelas, gerando representações opostas de uma em relação à outra. *Grosso modo* os Almeida Caetano se opõem aos Pires Cardoso como a cigarra se opõe à formiga na conhecida fábula.

A relação para com o trabalho dos Almeida Caetano é, de modo geral, não sistemática. Ao contrário, a dos Pires Cardoso é sistemática. Quer dizer, os Almeida Caetano tendem a encarar o trabalho como uma necessidade ocasional, isto é, são as circunstâncias que determinam essa necessidade. O que fazem não visa senão a atender às suas carências básicas, por exemplo, de alimentação. Tampouco se trata de uma necessidade estabelecida por qualquer tabela médica de organizações internacionais da saúde. Ao contrário, trata-se de necessidade mínimas estabelecidas como parte do processo social do qual estas necessidades não são senão um aspecto, parte de uma estratégia existencial própria do grupo e coerente na sua lógica. Essa estratégia poderia receber vários nomes. Um deles, que figura constantemente nas representações que os de fora fazem do Cafundó (as pessoas de fora nem sempre reconhecem a diferenciação interna do grupo) é o de "vagabundagem". O termo "vagabundos" para referir-se ao pessoal do Cafundó foi ouvido freqüentes vezes em Salto

de Pirapora com todas as conotações negativas que implica: preguiça, malandragem, irresponsabilidade etc... Dª. Maria Pereira, antiga vizinha do Cafundó e mulher de Raimundo Pereira, crente, refere-se a Noel Rosa de Almeida, seu afilhado, nos seguintes termos:

> "Ele não era camarada, não era nada do homem, era um vagabundo, o que ele trabalhava, sobrava para beber pinga e vadiar. Sabe? Os trabalhador já morreu tudo, José Norberto, Ifigênia, todo esses mais velho. Mas aqueles lá, eles querem saber só de tapear os outros". (12:01:79)

Entretanto, poder-se-ia também argumentar que ser "vagabundo" é antes uma estratégia do grupo do que um predicado de base a caracterizar uma disposição estrutural. Levando este tipo de argumento ao seu extremo, e sem risco de proselitismo fanfarrão, não é absurdo sugerir que o "vagabundo" do Cafundó é, na verdade, a projeção das manias de um determinado sistema de produção, — o capitalista — sobre aquilo que lhe escapa, por diferente. O que queremos frisar é que a "vagabundagem" não pode ser entendida simplesmente como uma conseqüência inexorável do fato de ser preto e pobre; ela contém certamente um elemento de escolha.

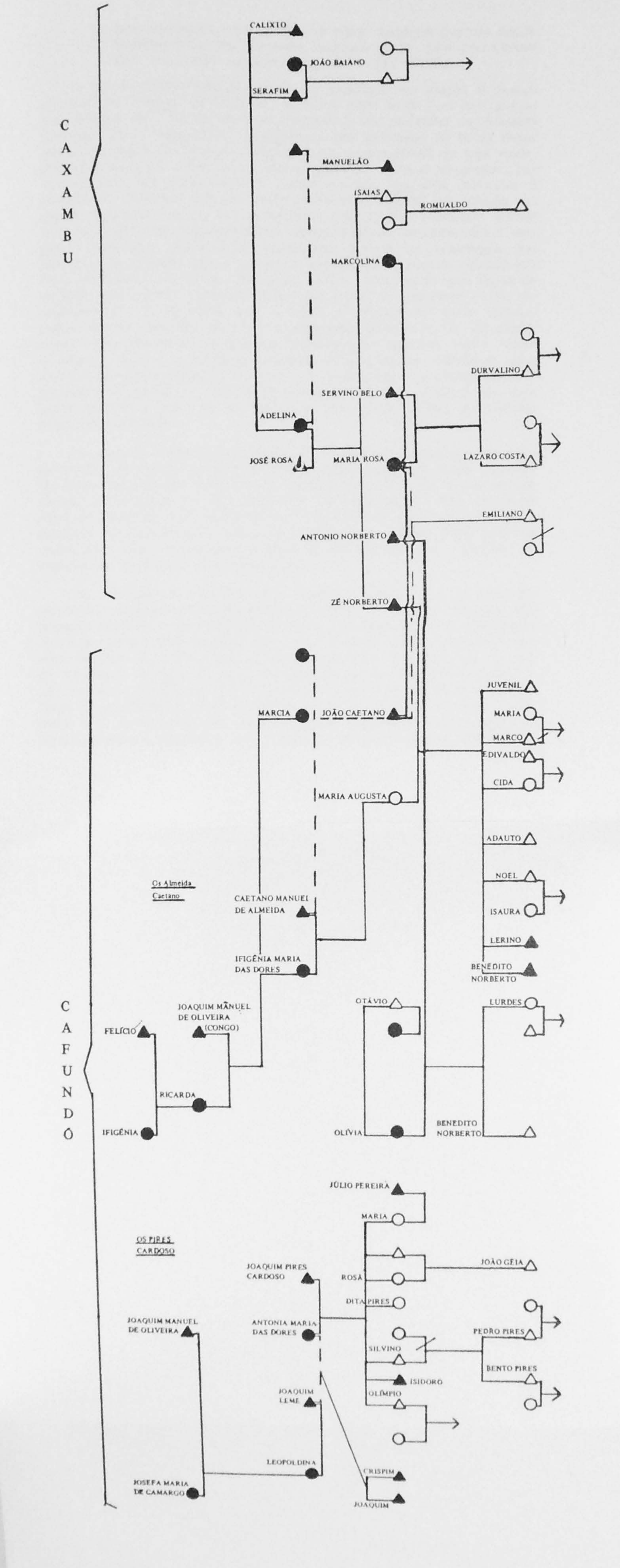
De certa forma, isto é reconhecido nas falas de algumas das pessoas que vivem fora do Cafundó, mas que mantêm relações com ele. É o caso, por exemplo, de Chico Ramos, sitiante vizinho e empregador ocasional do pessoal do Cafundó:

> "Esse Otávio é muito bom. Agora ele não é embrulhão. Ele bebia muito e largou, faz mais de dez anos que ele largou de beber. É homem muito sincero, trabalhador. É o homem sincero dali, mas os outros, a turma lá, são tudo embrulhão. Eles vão trabalhar com uma pessoa. Já eles querem dinheiro adiantado e depois, eles vão lá e gastam e eles não voltam trabalhar. Assim eles perdem o crédito, né? Não tem uma pessoa saindo de lá que faz uma empreitada, vai por dia, por tarefa, não sei. Vai trabalhar durante a semana, no fim da semana sai, daí, ele recebe, né? O que ele ganhou ele recebe, né? Não. Eles já querem adiantado. É costume deles aí, mas se dar adiantado, eles não vão trabalhar, fica devendo e não paga mais".

Se critica o comportamento "embrulhão" do pessoal do Cafundó, Chico Ramos, ao mesmo tempo, respeita e reconhece sua lógica, evocando a humanidade de todos e os dons individuais de cada um:

> "Eles são uma gente ignorante, mas são humano como nós. Vivem uma vida assim extravagante, passando alguma miséria porque não ganha, né? Mas isso ninguém tem culpa. Cada um

MAPA GENEALÓGICO CAXAMBU E CAFUNDÓ



> tem o seu dom, não é? Não vê esses marginais que tão dando trabalho lá, vivem roubando, matando gente. Eles (do Cafundó) não estão matando ninguém". (12:01:79)

A mesma duplicidade de atitudes se manifesta em relação à "língua africana" ou *"falange"* do Cafundó. E muitas vezes os de fora do Cafundó que insistem em caracterizar seus habitantes, em particular os Almeida Caetano, como "vagabundos", compensam esta atribuição de baixo *status* através do elogio da "língua". Muitas vezes acompanhado de uma vaidadezinha pessoal por saber falar algumas palavras. Não se vá pensar, entretanto, que esta duplicidade de comportamento seja algo particular à situação do Cafundó. De um modo genérico, e não só em relação aos negros, qualquer sistema de classificação que produz categorias sociais de baixo *status* traz estruturalmente mecanismos de compensação e resgate. (Goffman, 1975) Estes mecanismos correm na contramão dos processos de exclusão que, a partir de um centro de pureza, estabelecem zonas periféricas e de perigo (Douglas, 1976). Trata-se de uma lógica de exclusão que contém necessariamente uma lógica de concessão ou de reconhecimento. A umbanda, por exemplo, no Brasil, até muito recentemente, esteve associada às áreas consideradas periféricas da sociedade, sendo vista, juntamente com outras manifestações culturais, como "coisa de negro". Essa é a lógica de exclusão. Ela opera no sentido de uma classificação que consiste na atribuição de baixo *status,* acompanhado pelo predicado de *perigo,* e, conseqüentemente, de *poder*. Trata-se de uma lógica aplicada a partir de um centro de pureza, que subjaz ao controle formal da sociedade.

No caso do Cafundó, esta lógica de exclusão se aplica às duas subparentelas, enquanto a lógica de compensação opera de modo diverso. Os Pires Cardoso são vistos como "trabalhadores" e este argumento de resgate é reforçado por um argumento da religiosidade. De um modo geral, os membros desta parentela são "crentes", ou, mais especificamente, membros da Congregação Cristã do Brasil. Nos confins desta pequena comunidade rural, reproduz-se a ética do protestantismo e o espírito do capitalismo enunciados por Max Weber.

Nas histórias de vida dos Pires Cardoso, muitos deles, as mulheres sobretudo, trabalharam regularmente em casas de famílias brancas das fazendas vizinhas e das cidades de Salto de Pirapora e de Sorocaba. Até hoje, muitos deles mantêm laços de "lealdade" e de "amizade" com estas famílias. Dita Pires, por exemplo, trabalhou desde criança na casa do fazendeiro Honório de Almeida onde depois foi cozinheira, profissão que também exerceu em Salto de Pirapora na casa de Davi Haddad. Entre os guardados de suas recordações, que um dia nos mostrou, estão, juntas com as fotografias de sua família, as fotografias dos seus patrões. Ambas nos foram mostradas com o mesmo entusiasmo afetivo. Dita Pires,

como os outros habitantes do Cafundó, morava numa casa de pau-a-pique. Um ano atrás, Davi Haddad mandou construir-lhe uma casa de alvenaria, pagando o material e a mão-de-obra, que foi executada por um sobrinho dela. Silvino Pires, seu irmão, que era membro da Congregação Cristã do Brasil até matar seu cunhado, Júlio Pereira, casado com sua irmã, Maria Pires, apesar do estigma do assassínio, é visto como paradigma de honestidade. Nas palavras de Raimundo Pereira, branco, ex-vizinho do Cafundó e morando atualmente em Salto de Pirapora onde é barbeiro e também membro da Congregação Cristã do Brasil, falando de Dita Pires disse o seguinte:

> "Na parte de cozinha, ela é uma mulher, uma preta antiga, ela foi cozinheira de muita gente, dos Almeida. Ela é uma mulher que determina bem uma casa: uma hora vai de roupa, passa roupa, engoma uma roupa, trabalha numa cozinha, lida com a criação, assim ela é uma mulher que entende".

Falando de Silvino Pires:

> "O Silvino tem uma coisa; ele é um assassino, um criminoso. Ele é juizado, segundo a palavra, como um ímpio. Mas ele vai falar a coisa direito pró senhor, se o senhor for falar com ele, ele vai falar a coisa direita". (12:01:79)

Silvino Pires era casado com uma mulher branca como são também seus dois filhos Pedro e Bento. Ambos tinham as casas melhores do bairro, sobretudo a de Beato; ambos têm algumas posses, burro, arado, e ambos trabalham regularmente para os fazendeiros da região com os quais mantêm ainda relações de meiação. São muito apreciados por estes fazendeiros. Bento e sua família saem num determinado momento do Cafundó. Ele irá empregar-se como cortador e plantador de eucalipto nas plantações da Eucatex.

No caso dos Pires, o que estamos chamando aqui lógica de compensação parece aplicar-se de modo menos complexo que no caso dos Almeida Caetano. É que tanto a religião quanto o trabalho são argumentos que seguem na mesma direção, um reforçando o outro. Desse modo, a operação de resgate pelo centro é feita através da ideologia que norteia os princípios fundamentais da ordem capitalista. No caso dos Almeida Caetano, há dois argumentos que funcionam em direções opostas. Um — o da "vagabundagem" — que reforça a exclusão; e outro — o da singularidade dos comportamentos, incluindo principalmente o lingüístico — que os recupera como algo "exótico". Eles são os "bêbados" e "cantadores" que não entram na ordem dos afazeres cotidianos mas que, no lazer dos bares e das festas, das quais os crentes são, por definição excluídos, comungam com a satisfação do descanso dos "trabalhadores".

Tanto a formiga quanto a cigarra obedecem à lógica de exclusão. Os mecanismos de recuperação pelo centro é que são diferentes. A cigarra é submetida a uma lógica de compensação mais complexa, na medida em que esta se caracteriza por movimentos opostos e, portanto, em tensão. Mas, se do ponto de vista de sua estrutura interna, a lógica de compensação, a qual atende a formiga, é mais direta, é, contudo, mais complexa do ponto de vista dos resultados que produz; a formiga passa, de certa forma, a ser um agente inconsciente do centro na periferia. Por isso, reproduz-se na periferia uma tensão homóloga à que existe entre esta e o centro. É esta tensão que caracteriza a relação entre os Pires Cardoso e os Almeida Caetano.

Assim que começamos a pesquisa pudemos perceber um certo estranhamento na relação entre as duas sub-parentelas. Na medida em que a nossa convivência com elas foi se desenvolvendo, este estranhamento se mostrou uma tensão constante. Esta tensão transparece, por exemplo, na conversa entre Noel e Cida e o pesquisador da qual o tema é Dita Pires e os Pires em geral:

Pesquisador:

Vocês nunca convidaram nenhum dos Pires para batizar filhos aquí?

Cida:

Não. Só Dita Pires batizou um que morreu.

Noel:

Aquí tudo é da família, tudo unido, mas o que estraga é os daí de baixo (referindo-se ao lado do bairro ocupado pelos Pires).

Cida:

Mas Dita Pires, ela é assim. Não fala nada porque deve estar contra. (Referindo-se ao fato de que Dita até então tinha se recusado a falar qualquer coisa na "falange")

Noel:

O senhor chega, vai conversar com ela. Ela está falando a favor. Mas na hora que o senhor sai, ela, naquele momento, vira contra.

Cida:

Nem a Dita, nem a Maria Pires, quer dizer do nosso lado, elas não tem nada que ver, elas são dos Pires.

Noel:

Aquí não tem nada com Pires aquí. (01:01:79)

Aos poucos foi sendo explicitado que a base desta tensão, ou pelo menos o ponto no qual ela aparece com mais veemência, era a questão das atitudes para com a propriedade da terra. Já dissemos que, segundo os relatos orais, o Cafundó tinha originalmente cerca de oitenta alqueires. Não temos notícias de todos os processos de grilagem que foram reduzindo o bairro às proporções que hoje tem, mas podemos acompanhar as reivindicações que, em particular, os Almeida Caetano faziam na época em que começamos a pesquisa, relativamente aos vinte alqueires fronteiriços com o Cafundó e ocupados pelo fazendeiro Armando Landulfo. Fomos, inclusive, ver com o advogado dos Almeida Caetano, em Sorocaba, o processo de usucapião que lhes devolveria a propriedade desses vinte alqueires. Entre parênteses podemos assistir nesse dia a um diálogo entre o advogado de um lado, Otávio Caetano e seu sobrinho Noel, do outro, tentando às vezes funcionar como intérpretes entre as partes. A primeira impressão causada por este diálogo era a de uma verdadeira lógica do absurdo, no melhor estilo de Ionesco para não dizer de Kafka. Enquanto Otávio Caetano, no seu jeito poético de apego à terra, dava razões existenciais para os seus direitos de reivindicação e de propriedade, o advogado, recostado na poltrona da sua escrivaninha, respondia com argumentos de ordem jurídica, com a letra e o espírito da lei, exigindo de Otávio o selo cartorial que legalizasse os seus sentimentos. Foi uma conversa entre a legitimidade de um e a legalidade do outro. A questão não foi ainda resolvida. A pendência continua e é causa de desentendimentos e acusações entre as duas sub-parentelas. Para ser justo, quem mais verbaliza as acusações são os Almeida Caetano.

Essa disputa de terras com o fazendeiro Armando Landulfo é, inclusive, apontada como o motivo principal que teria levado Silvino Pires a assassinar com um tiro de espingarda seu cunhado Júlio Pereira. Segundo esta versão do acontecimento, Júlio Pereira, amigo de Otávio, era contrário ao fazendeiro Armando Landulfo na questão dos vinte alqueires. Silvino Pires era a favor. Um dia, encontrando Júlio Pereira trepado numa goiabeira situada no espaço pertencente aos Pires, alegou que ele estava destruindo as flores da árvore e derrubou-o com um tiro. No relato feito por Emiliano, antigo morador da extinta comunidade de Cazumbu e parente de Otávio, o primeiro motivo aparece:

> "É, Júlio. Foi Silvino que matou. Tava atocaiado na goiabeira. O Silvino. Não sei dizer porque matou. Andou correndo ali que foi por causa de uma encrenca. O Silvino é a favor de um tal de Armando que é vizinho ali. O Júlio estava tentando tomar o terreno do Armando. O Silvino era a favor do Armando e o Júlio tentando tomar o terreno. Foi assim até que nem preso foi. Até agora não foi nem preso. Parece que ele matou. Mas acho que alguma coisa ele ganhou por-

> que alguma coisa o Armando estava dando para ele. O Armando estava calçando ele". (10:01:79)

Esta tensão está presente também em outras atividades sociais da comunidade. Por exemplo, a Festa da Santa Cruz, que ocorre anualmente no início do mês de maio, é de iniciativa dos Almeida Caetano. Como é uma festa católica, e na qual, além da procissão religiosa propriamente dita, há também festejos "profanos" — quermesse, leilão, baile, bebida etc..., dela os Pires Cardoso, protestantes que são, não participam.

Quanto à *falange africana,* as atitudes de uns e de outros também divergem. Os falantes ativos desta 'língua' são os Almeida Caetano e o seu grande divulgador e mestre, Otávio Caetano. Os Pires Cardoso se apresentam, ou melhor dizendo se apresentavam, como não falando e desconhecendo a "língua". É preciso atenuar esta afirmação. Em primeiro lugar porque ela está baseada nos registros que temos e estes registros podem não ser totalmente representativos da realidade lingüístico-social desta divisão. Em segundo lugar, porque — quase a comprovar o que acaba de ser dito — na medida em que nossas relações com Dita Pires foram crescendo em confiança mútua, ela foi mostrando que conhece e que também fala a "língua". De qualquer modo, a oposição não fica muito prejudicada porque a atitude dos Pires Cardoso é mais negativa do que positiva em relação à "falange africana".

O quadro abaixo organiza esquematicamente as oposições até agora estabelecidas:

ALMEIDA CAETANO	PIRES CARDOSO
Cigarra	Formiga
"Vagabundos"	"Trabalhadores"
Embrulhões	Honestos
Falam a *falange*	Não falam a *falange*
Não aliança com poder local	Aliança
Católicos	Crentes
Emprego esporádico	Emprego regular

Como dissemos, estas oposições são de ordem mais estratégica do que propriamente estrutural. Mas é preciso dizer aqui em que acepção o termo *estrutura* está sendo utilizado. A diferença entre estratégia e estrutura é válida no contexto particular da história das duas sub-parentelas. Ambas ocupam historicamente posições históricas equivalentes na estrutura das relações sociais, ordenadas, no caso, por *relações de parentesco*. Outro modo de dizer isto é, como já fizemos, afirmar que eles se equivalem do ponto de vista da lógica de exclusão. Afinal, ambas são historicamente postas à margem, na categoria de pretos, pobres, caipiras, carentes etc... Como lidar então com esse quadro de oposições? A resposta

já dada a esta pergunta é que elas poderiam ser explicadas em termos de estratégias distintas, ou, em termos do que chamamos de lógica de compensação: a partir de pontos estruturais comuns, cada uma dessas sub-parentelas elabora, conscientemente ou não, pouco importa, projetos de vida social, política, econômica etc..., que constituem *grosso modo* as diferenças que pretendemos representar no quadro acima.

Entretanto é impossível que nos esquivemos de uma outra pergunta: se tanto estratégia como projeto supõem escolha e opção, quais as condições para que estas se realizem efetivamente?

A resposta a esta pergunta não é simples. Do nosso ponto de vista, as estratégias que aqui distinguimos remetem a uma ordem estrutural mais ampla e abstrata do que a estrutura das relações sociais propriamente ditas. Não se trata mais do que vimos chamando lógica de exclusão, mas sim de uma lógica de convivência. Esta concerne não apenas às situações sociais particulares, mas a algo muito mais complexo e contraditório, que é a cultura brasileira. É esta que fornece os parâmetros, nem sempre consistentes, sobre os quais as opções estratégicas são construídas. É na relação dinâmica, para não dizer dialética, entre esta estrutura e as estratégias que ela possibilita que se produzem os processos de continuidade e transformação desta mesma estrutura.

Os Almeida Caetano, ao optarem pela "cigarra", serem "vagabundos", se empregarem esporadicamente, não manterem alianças com o poder político e econômico local, poderiam ser identificados através de um predicado genérico de *autonomia*. Contrariamente, o projeto dos Pires Cardoso seria caracterizado como de *dependência*. Deste modo, autonomia e dependência seriam, assim, formas de generalizar a natureza dessas oposições estratégicas. As demais oposições que apontamos seriam, então, representadas no interior desta dicotomia, constituindo manifestações particulares de sua generalidade, caso, por exemplo dos pares falar/não falar a "língua", embrulhões/honestos etc... Outras manifestações poderiam ser apontadas, decorrentes todas da lógica desta distinção. Aquela que aparece nos pares resistência/entrega, ou "preto"/"branco".

Por outro lado, é necessário considerar que essas diferentes opções implicam em conseqüencias práticas que vão relativizar as oposições estratégicas e a própria dicotomia autonomia/dependência que as generaliza. Isto se dá quando se leva em conta as perdas e os ganhos que caracterizam cada uma dessas opções. O preço que os Almeida Caetano pagam pela sua autonomia cultural é o de uma grande fraqueza política e econômica. Da mesma forma e inversamente, a dependência dos Pires Cardoso é paga com uma relativa, mas sistemática segurança política e econômica. Uma das manifestações dessa diversidade de situação estru-

tural é, por exemplo, o fato de os Almeida Caetano sempre nos terem pedido tanto ajuda material — muitas vezes no limite das necessidades que diziam respeito à sua própria sobrevivência —, quanto apoio político para poderem suportar as pressões e perseguições a que se viam expostos. Os Pires Cardoso jamais solicitaram nada desta ordem. O único pedido feito por Dita Pires foi que lêssemos um dia para ela uma passagem da Bíblia.

Este estado de coisas foi o que encontramos quando começamos a pesquisa. Entretanto, com a "descoberta" do Cafundó, seus habitantes foram postos diante de uma fonte alternativa de poder, representada não só pelos pesquisadores, mas por todos aqueles que, de um modo ou outro, se interessaram pelo "tesouro" escondido na comunidade: a sua "língua" ou *falange*. (Vogt e Fry, 1982)

Diante desta nova fonte de poder com que são confrontados, opera-se no Cafundó uma inversão dos valores atribuídos na situação anterior. O que nela era considerado negativo, passa agora a ser considerado positivo e vice-versa. Se a cigarra era negativa para o poder local, ela passa a ser positiva para os pesquisadores e, conseqüentemente, a formiga se vê diante destes desprestigiada. Nesta inversão de valores esteve presente, quer na atuação dos pesquisadores, quer na dos meios de comunicação que se interessaram pelo Cafundó, um fenômeno mais amplo e que tem caracterizado a cultura brasileira dos últimos anos. Trata-se do que se poderia chamar uma ideologia das "alternativas". Da mesma forma que médicos passam a fazer o elogio de formas "alternativas" de cura, como, por exemplo, a homeopatia e acupuntura, que psicoterapeutas elegem a umbanda como forma legítima de atendimento psiquiátrico, nada mais lógico que se produzisse uma aliança entre os pesquisadores e os Almeida Caetano. Estigmatizados institucionalmente pelo poder local, eles se vêem eleitos por um poder que, embora não local, vem, contudo, também do centro. Somos todos — pesquisadores, advogados, jornalistas etc... — "doutores" através dos quais fluem vantagens materiais e simbólicas que até então não conheciam. Em outras palavras, alargadas as fronteiras sociais do Cafundó, invertem-se os valores até então estabelecidos. Mas esta inversão não tem, contudo, o mesmo referencial. Trata-se, na verdade, de dois sistemas de valores que passam a existir paralelamente, atrelados a dois pólos distintos de poder e recursos. Se os Almeida Caetano continuam "autônomos" em relação ao poder local, passam a ser "dependentes" em relação ao que poderíamos chamar o "poder distante"; se os Pires Cardoso são "autônomos" em face da ideologia das alternativas, continuam "dependentes" diante do poder local. Os dois quadros abaixo esquematizam estes dois sistemas paralelos e antagônicos:

PODER LOCAL

ALMEIDA CAETANO	PIRES CARDOSO
Cigarra	Formiga
Autônomos	Dependentes
Valor Negativo	Valor Positivo
(estigma)	(eleição)
Indiferença	Aliança

PODER DISTANTE

ALMEIDA CAETANO	PIRES CARDOSO
Cigarra	Formiga
Dependentes	Autônomos
Valor Positivo	Valor Negativo
(eleição)	(estigma)
Aliança	Indiferença

Embora seja difícil indicar pontualmente os momentos em que se dão as transformações nos processos sociais, é possível dizer que estas oposições se manifestam no Cafundó de modo mais agudo por ocasião da morte de Benedito de Souza e que, a partir daí, elas tendem a se abrandar e até mesmo a se diluir uma na outra. Benedito de Souza foi morto no dia 18 de julho de 1978 por Noel, Adauto e Marco, sobrinhos de Otávio, quando, sob as ordens do fazendeiro Fuad Marum tentava cercar com arrame farpado um pedaço de terra da comunidade, cuja disputa corria já há algum tempo. O fato de seu enterro ter sido pago pelo fazendeiro Fuad Marum, aliado ao fato de que nele estiveram representadas autoridades de Salto de Pirapora, mostra bem a natureza das relações entre os Almeida Caetano e a elite local. Simbolicamente, os irmãos Rosa de Almeida e Otávio Caetano, envolvidos no assassínio de Benedito de Souza, estavam sendo julgados no momento mesmo do enterro. Julgados culpados.

De fato, os Almeida Caetano passaram a viver, a partir desse dia, sob a ameaça constante de que poderiam ser atacados pelo pai do morto, Lazinho de Souza, que prometera publicamente se vingar, tirando a vida não só dos implicados no "acontecido" (é assim que os Almeida Caetano se referem ao evento), mas de qualquer membro da família, adulto ou criança. Inseguros quanto à proteção que a polícia poderia lhes dar, começaram a viver escondidos e a evitar sair do Cafundó, fosse para o que fosse. Como não tinham plantado nada no Cafundó, e como tampouco tinham criações — já que um dos projetos anteriores à nossa chegada era a venda das terras —, impedidos de sair pelo medo, viram-se também impedidos de trabalhar ainda que esporadicamente. Desse modo, a si-

tuação que já era carente passou a ser de miséria total. É aí que entramos em cena, procurando relativizar o assassínio através da comprensão e da divulgação das razões sociais mais amplas que a ele conduziram. Por isso procuramos logo *O Jornal da Tarde* que deu ampla cobertura ao fato e ajudou a sensibilizar setores influentes da população no sentido de dar aos Almeida Caetano um atendimento justo. Advogados de diferentes procedências se interessaram pelo caso e finalmente os Almeida Caetano puderam responder ao processo — que corre até hoje — em liberdade. Os detalhes desse procedimento podem ser lidos em Vogt e Fry, 1982.

Com este respaldo jurídico da opinião pública, procuramos o prefeito e o próprio delegado que se comprometeram a falar com Lazinho de Souza no sentido de conter sua ira vingativa, bem como a dar proteção aos Almeida Caetano. Na medida em que o Cafundó foi ganhando uma certa projeção nacional, a atitude das autoridades locais foi também mudando. A tal ponto que o prefeito mandou construir o barracão do Mobral no bairro. Seguiu-se a chegada da comida do Pró-Nutri.

A tensão entre as duas sub-parentelas diminuiu sensivelmente quando, instalado este programa, todas as crianças do Cafundó e a maior parte dos adultos começaram a fazer uma das suas refeições, o almoço, no barracão construído pela Prefeitura. A preparação dos alimentos passou a ser feita por mulheres dos dois grupos e até mesmo uma incipiente atividade de ensino começou a ser desenvolvida. O professor escolhido foi o menino Assis Pires, filho de Pedro e Judite Pires. Com outras mudanças que descrevemos em outro lugar (Vogt e Fry, 1982) o prestígio dos Almeida Caetano foi aumentando na proporção em que aumentava o prestígio de sua "falange africana" para o "poder distante", transformando, conseqüentemente, o julgamento de valor que sobre eles fazia antes o poder local. Este "prestígio" cresceu a ponto de Otávio Caetano ter sido levado à televisão várias vezes para programas de entrevistas e de participar nas emissões do Tele-Curso da Fundação Roberto Marinho como personagem testemunha da memória da escravidão no país. Em outras palavras, a *falange* passou a ter um valor de troca que antes talvez não conhecesse, ou que pelo menos talvez fosse muito mais restrito. O leitor não se surprenderá se acrescentarmos que alguns dos Pires que diziam não conhecer a "língua" mudam de atitude e fazem questão de mostrar que também falam. Deste modo, uma das oposições estratégicas aqui apontadas — falar/não falar a *falange* — é diluída. Em contrapartida, uma outra oposição — vagabundos/trabalhadores — começa também a perder sua nitidez. É que os Almeida Caetano, na aliança com o "poder distante" não poderiam deixar de ser atingidos pela ideologia que este poder compartilha com todos os poderes — a ideologia do trabalho. Todas as vezes que levamos alimentos para eles, misturamos ao arroz com feijão as sementes e os instrumentos de trabalho que eles deveriam

utilizar para produzir o seu próprio sustento. Mas estes não foram a única mistura. Pregações quanto à necessidade e às vantagens de se tornarem autônomos em relação a nós e aos outros, acompanharam muitas vezes o prato de suas refeições. De sobremesa, mas no mesmo cardápio, outros "assistentes" ofereceram acepipes vários de auto-gestão.

O fato é que os Almeida Caetano passaram a trabalhar regularmente, contrariando assim a força explicativa da dicotomia. Tudo isso para dizer que as estratégias opostas das duas sub-parentelas são conjunturais. São possíveis, mas não necessárias e por isso elas podem se modificar de acordo com as diferentes situações em que vive a comunidade. Também para sugerir que estruturalmente — no sentido mais abstrato em que usamos o termo estrutura — os Almeida Caetano e os Pires Cardoso compartilham predicados comuns de identidade. Pobreza e violência estão entre estes predicados. Não são específicos do Cafundó; antes caracterizam de modo genérico o estado de decadência e marginalidade dos bairros rurais mais expostos à ação civilizatória do capitalismo no país.

FALAR A *FALANGE*, FAZER-SE *AFRICANO*

A primeira vez que tivemos notícia do Cafundó nossa atitude foi de descrença em relação à possibilidade de que alí se falasse de fato uma "língua africana". Uma outra atitude comum em relação ao Cafundó é aquela na qual ele é representado como uma redoma que guardou no tempo tribos africanas sem nenhuma alteração de usos e costumes (Ver Vogt e Fry, 1982). Essas atitudes aparentemente contrárias entre si têm, no entanto, o mesmo pressuposto. Ou seja, o de que o capitalismo erradica todas as formas sociais e culturais não conformes com os objetivos de seu desenvolvimento. Quando alguma coisa fica, é porque não deve ter havido contato entre ela e o processo de mudança e transformação social mais amplas. O Cafundó então seria ou impossível ou fruto de um isolamento histórico e atual.

Nem uma coisa, nem outra. Ficamos surpreendidos quando lá estivemos em março de 1978 ao reconhecer palavras de origem africana e a utilização ativa que delas se fazia. Por outro lado, fomos aprendendo que o pessoal do Cafundó mantém e sempre manteve relações sociais bastante densas com o mundo exterior até percebermos que, em parte, a identidade que a "língua" lhes confere decorre não de um segredo absoluto ao estilo de Emiliano, que se recusa a falar, mas de um segredo relativo que se estabelece nas relações internas à comunidade, nas relações com a sociedade mais ampla e mesmo nas relações estabelecidas em quaisquer situações em que, mesmo distante da comunidade, a "língua" é utilizada. Chegamos assim à conclusão de que a vitalidade da *falange* está

relacionada não com o seu isolamento, mas com o seu uso constante e com o fato de que através deste uso, além da atribuição de sinais diacríticos aos seus falantes, constitui-se também fronteira social na qual o Cafundó cresce muito além dos seus oito alqueires de terra.

Da mesma forma, a fronteira entre os Pires Cardoso e os Almeida Caetano não se reduz à faixa de mato do diâmetro do círculo desenhado pela comunidade. A oposição representada pela fábula da cigarra e da formiga está assentada numa série de fatores que já apontamos e tem talvez a sua representação simbólica mais explícita na relação e nas atitudes que as duas sub-parentelas tinham para com a "falange". No sistema de oposições que estabelecemos, os Pires Cardoso se opunham aos Almeida Caetano, entre outras coisas, por um processo de "embranquecimento social" *versus* um processo social de "negritude". Não falar a "língua" e atribuir as suas origens a uma outra comunidade (os Pires Cardoso, entre outros, afirmam que a "língua" teve sua origem na comunidade do Caxambú, vizinha do Cafundó, agora extinta, e onde nasceu e se criou o marido de Maria Augusta), era de certa forma pôr em prática esse processo de "embranquecimento". Utilizar a "falange" e ver também no próprio Cafundó a sua origem era fazer exatamente o contrário: confirmar socialmente a sua cor. Deste modo, falar a "falange" do Cafundó é, independentemente dos conteúdos das mensagens, produzir para o falante e seu interlocutor uma identidade que, embora podendo existir fora da "língua", nela encontra, no caso do Cafundó, o seu modo próprio de expressão. A dicotomia isolamento/contato que corresponderia a uma outra do tipo preservação/destruição não tem muito sentido no caso do Cafundó e talvez em nenhum outro caso cultural mais ou menos semelhante (Barth, 1969). Na verdade, se não fossem os Pires que não queriam falar a "língua" que papel ela teria para os Almeida Caetano que a falam? No limite, estamos tentando sugerir que os Almeida Caetano só falavam a língua porque os Pires Cardoso não falavam. No momento em que as fronteiras sociais e culturais do Cafundó foram alargadas, esta oposição foi projetada para fora do Cafundó e, por razões de política cultural que já apontamos, os Pires Cardoso passaram a manifestar algum interesse em falar a *falange*, pelo menos na presença dos representantes dos "poderes distantes".

Em muitas das situações sociais em que a "língua africana" é utilizada (como, por exemplo, entre companheiros que dividem "secretamente" as despesas num bar ou dos empregados que excluem a participação do chefe no seu diálogo, ou ainda no caso do patrão que não aprecia o trabalho do empregado) não haveria necessidade de que essa "língua" fosse "africana". Bastaria que ela fosse um sinal diacrítico, como é, para que o seu papel de diferenciadora de grupos se realizasse. Mas este enunciado de valor genérico não desfaz o fato de que, podendo ser muitas coisas,

ela é africana. Em dois sentidos: naquele que decorre da correspondência entre boa parte das palavras do seu léxico e palavras do quimbundo e do quicongo; naquele que decorre da situação fenomenológica da "língua". Isto é, do fato de que ao utilizá-la, os habitantes do Cafundó se representam, eles mesmos, como sendo "africanos" (Ver Fry, Vogt e Gnerre, 1981).

O uso da *falange* no Cafundó tem a singularidade de não estar condicionado por nenhum calendário. O uso da "língua" é cotidiano. A função que lhe é atribuída pelos falantes é a de um segredo, um código secreto. Entretanto, este segredo, que existe em dois níveis (Ver Fry, Vogt e Gnerre, 1981), é feito circular por quem deveria guardá-lo. Através da sua circulação, nega-se qualquer princípio de isolamento da comunidade. Ao contrário, afirma-se que a condição do segredo é que ele se espalhe. Neste aparente paradoxo é que reside talvez o papel social mais importante desta "língua africana" do Cafundó. Este papel, em outras circunstâncias, pode ser manifestado através de outros recursos culturais como por exemplo, dança, música, gestos corporais, representações dramáticas etc..., enfim, recursos que integram inúmeras manifestações culturais de base africana no Brasil. Pensamos nos candomblés, nos congos e moçambiques, na capoeira, nos afoxés etc...

A hipótese que formulamos é que o uso efetivo da "língua africana" do Cafundó constitui uma forma de estabelecer solidariedades e alianças entre seus membros e entre estes e os habitantes da cidade de Salto de Pirapora e mesmo os representantes do "poder distante". Neste caso, o sentido mais forte desta linguagem não seria dado por uma possível função referencial ou cognitiva, mas pelo fato de que ela continua a ser utilizada nas formas acima descritas. Ao que tudo indica, o papel social da *falange* está relacionado com o que se pode chamar o aspecto ritual do seu uso. Neste caso, assim como nos candomblés etc... uma outra identidade é representada e acrescida àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No Cafundó ao falar a "língua", seus usuários acrescentam à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões "caipiras" o *status* de "africanos". A "língua" possibilita, assim, uma forma de interação, quer no interior do grupo, quer entre este e a sociedade envolvente, que difere daquelas que normalmente caracterizam relações de trabalho no sistema produtivo. Tudo se passa como se por uma espécie de mecanismo compensatório fosse criado um espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social característica da história das populações negras no Brasil, espaço no qual, através da "língua" seria possível uma como que renovação ritual de uma certa identidade perdida.

Esta renovação ritual de uma identidade quase que mítica é contrabalançada pelas relações sociais em que entram efetivamente, os habi-

tantes do Cafundó. Trata-se de situações, como já vimos, que não necessariamente remetem à política atemporal das origens fantásticas da comunidade, mas à política de trabalho e sobrevivência concreta do grupo. Neste caso, entre as várias estratégias que já apontamos, a *falange* é mais uma delas. Como veremos a seguir, a situação de Patrocínio que hoje difere em muitos aspectos da do Cafundó, permite pensar na generalidade desses princípios.

OUTRAS *LINGUAS AFRICANAS* NO BRASIL

Depois da "descoberta" do Cafundó tivemos notícias de várias outras regiões do país onde haveria "línguas" parecidas. Visitamos algumas destas regiões como a de Ururburetama no Ceará, onde há uma grande comunidade negra cujo nome é Conceição dos Caetanos. Entretanto, neste caso, pelo que pudemos observar, os seus habitantes não tinham nenhum léxico especial que os distinguisse dos demais habitantes da região. Soubemos de outras possíveis situações de uso ativo de léxico africano no Brasil. Estivemos em Santarém, perto de Cuiabá, onde também não verificamos a existência de nada parecido com o Cafundó. O mesmo aconteceu com o percurso que fizemos pelo Vale do Ribeira cujos resultados, neste sentido, foram também nulos. Em Moji das Cruzes, entrevistamos o sr. José Costa que se lembrava de algumas palavras encontradas também em outras regiões. De Serro, em Minas Gerais, perto de Diamantina tivemos não só notícias de comunidades negras com características africanas na língua, como também recebemos uma fita gravada por pesquisadores de Juiz de Fora nesta comunidade. De Alfenas, é Dona Conceição, com quem estivemos uma vez em Campinas e da qual temos um depoimento de umas duas horas. Em Patrocínio na região do triângulo mineiro, estivemos mais de uma vez e pudemos recolher um vasto material relacionado com sua *língua africana*, a *calunga*.

REPRESENTAÇÕES E USO DA *CALUNGA*

Estivemos duas vezes em Patrocínio e na vizinha cidade de Serra do Salitre a convite do Dr. Gerson de Oliveira, advogado, político local, com residência em São Paulo e Patrocínio. Fomos procurados, porque Dr. Gerson tinha visto as reportagens feitas sobre o Cafundó e achou que no Patrocínio havia uma situação lingüística parecida. Patrocínio, município de 52.000 habitantes, é uma cidade que fica a uns 240 quilômetros de Uberaba, no Triângulo Mineiro, e a 730 quilômetros de São Paulo. Suas principais atividades econômicas são a agricultura e a pecuária. A cidade tem em torno de 25.000 habitantes. Lá estivemos a primeira vez por quatro dias em maio de 1980, quando conseguimos gra-

var os depoimentos de alguns habitantes negros da cidade, alguns outros brancos e ainda de alguns moradores de fazendas circunvizinhas. Voltamos em setembro para as congadas e moçambiques de Serra do Salitre, ocasião em que fizemos também alguns registros. Essas gravações permitiram a recolha de um léxico que tem muitos pontos comuns com o do Cafundó. Em Patrocínio "falar africano" é *calungar,* e a *língua africana* é chamada *calunga*. Como no Cafundó, o léxico do Patrocínio é bastante parcimonioso. Também como no Cafundó esta restrição de vocabulário não impede que os falantes tenham fluência para dizer não importa o quê. A utilização deste léxico obedece aos mesmos princípios que no Cafundó, ou seja, a estrutura gramatical que suporta este léxico é tirada do português, as expressões são formadas em geral por restrição genitiva de forma portuguesa (preposição+nome) e os processos analógicos e metafóricos são também constantes. Também as mesmas características gerais da *falange* do Cafundó valem para a *Calunga* de Patrocínio. Ou seja, pessoas e tempos verbais reduzidos, sintaxe que procede por justaposição de palavras, homonímia generalizada etc... Há diferenças de vocabulário. A sinonímia, contudo, é tão rara aquí como no Cafundó. Poucas são as significações para as quais há mais de uma palavra. Ao invés de insistir nas semelhanças e diferenças dos processos formais de expressão, talvez valha mais a pena refletir sobre as cincustâncias de uso da *Calunga,* sobre os meus modos de representação a fim de dar maior generalidade às hipóteses que formulamos sobre a *falange* do Cafundó.

Em primeiro lugar não há em Patrocínio uma comunidade, no sentido em que este termo pode ser empregado para designar o grupo do Cafundó. Os falantes da *Calunga* não ocupam o mesmo espaço, não vivem necessariamente na zona rural nem estão ligados por aspirações ou dissenções comuns em relação à propriedade de terras. Mais do que isso, a *Calunga* é falada por centenas de pessoas no município, de várias classes, cores, estamentos sociais etc... de tal forma que, não havendo grupo restrito ao qual a língua se ligue, não há tampouco nenhuma reivindicação quanto à hegemonia de grupos em relação a ela. Contrariamente ao Cafundó, a relação língua/propriedade de terras é, no caso de Patrocínio, ausente. Isto não quer dizer que não haja um certo consenso na cidade quanto as pessoas que falam melhor a *Calunga,* nem que não haja pontos comuns nas situações de uso das 'línguas' no Cafundó e em Patrocínio. Foram algumas destas pessoas que encontramos uma noite num bar da cidade e com quem fizemos umas quatro horas de gravação. Nesta noite, estavam na conversa além dos pesquisadores, o advogado Gerson de Oliveira, e e os "calunguistas" José Delfino, negro, mestre de obras, 49 anos, mais conhecido por Cabrera, casado com seis filhos, Inácio Francisco de Souza, primo de Cabrera, também negro, dono de uma quitanda, 58 anos, viúvo e com oito filhos e Joaquim Ferreira, lavrador, "pardo" 61 anos, casado com oito filhos.

O aprendizado da *calunga,* segundo Inácio, se deu em circunstâncias muito semelhantes às que descreve Otávio no Cafundó:

> "Eu aprendi essa língua desde menino trabalhando com os pais. Ia para a roça, o pai lá enrolava a língua com o companheiro e a gente lá escutando. De vez em quando o pai mandava a gente fazer alguma coisa, mandava na *calunga*. E assim, a gente foi aprendendo. Até hoje eu me lembro um dia que ele mandou eu buscar umas cana. Tinha dois canavial. Tinha um que era de um sujeito rico e um de um sujeito pobre. O canavial do mais pobre era melhor. Então, falou comigo: 'vai lá buscar uns *viango* para nós tomar na *mucota*. Vai lá naquele *camano* mais *ôa* que é melhor. Você vai lá naquele *camano* mais *ôa* e não naquele mais *aprumado*.' Eu já sabia que era para ir buscar a cana no mais pobre. A cana era melhor. Assim, eu fui aprendendo, né?" (20:05:80)

Cabrera disse que aprendeu com sua mãe quando tinha catorze ou quinze anos. Todos eles, embora vivendo hoje na cidade, vieram de fazendas. Joaquim Ferreira disse ter também aprendido na fazenda:

> "Fui criado na fazenda, então nós lá, uns peão com os outro, a gente ia *calungando* a foi aprendendo"

Acrescenta que calungava com o patrão nas viagens e o exemplo que dá gira em torno de uma situação que freqüentemente aparece na experiência do pessoal do Cafundó: o dinheiro pouco e a necessidade de não falar abertamente sobre isso. A *calunga* depende tanto do contexto para realizar as suas significações quanto a *falange* do Cafundó. O próprio Inácio, a propósito da palavra para pescoço, teoriza o seguinte:

> "Pescoço é para baixo da *mucota*. Se for um assunto que a gente está conversando, aí a gente explica. Se a gente está falando um assunto e então se depender de falar qualquer coisa do pescoço é para baixo da *mucota* e aí sabe que é o pescoço. Conforme o assunto que está conversando, a gente vem e enrola a língua. A gente enrola e o outro está entendendo tudo".

O que fica claro nesse depoimento é que também a *Calunga* é extremamente elíptica e alusiva, e que as significações se realizam de acordo com relações muito particulares com o contexto de uso. É Inácio quem mais uma vez explicita:

> "Esse negócio de *Calunga* é resumida em poucas palavras. A *Calunga* é resumida em poucas palavras. Então, conforme o assunto que está conversando, a gente vai engalopando aquilo

> alí. É como se contar de um até vinte e cinco. Assim é a *Calunga*. Tem poucas palavras. Uma palavra só indica um punhado de coisas. Monte de coisa pode ser dito com a mesma palavra. Então aquilo é conforme o sentido que a gente está conversando. É conforme o sentido. A gente está conversando num sentido, então a gente enrola ali..."

Do ponto de vista da origem, Cabrera e Inácio apresentam a *Calunga* como uma herança que, vindo dos escravos, passou para a "raça" que ainda hoje tem a missão de "honrá-la". Diz Cabrera:

> "Nós sentimos a *Calunga* sendo a origem da raça. A raça que nós fala é a raça negra que era raça desprezada. Quer dizer, essa *Calunga* saiu da raça negra, depois nós os preto fomos libertados. Quer dizer que temos que honrar aquela língua até o término de nossas vidas. Porque o povo de antigamente todo mundo era analfabeto, a cultura que nós tinha é a da *Calunga*. Não tinha cultura nenhuma a raça preta".

Joaquim Ferreira tem uma visão mais prática da *Calunga* e quando perguntado sobre a sua origem e o seu significado, deu como resposta um exemplo de utilização da *Calunga* no qual o que sobressai é o seu papel de língua secreta:

> "É o seguinte. Eu por exemplo sinto a *Calunga* assim. Eu chego aqui neste restaurante e está cheio de gente. Teve um dia que eu cheguei num bar e tinha um sujeito lá que não sei de que nação ele era. Ele enrolou a língua lá. Para mim ele xingou. Eu também xinguei ele na *Calunga*. Eu não entendi nada e nem ele. Ele olhou para mim, enrolou a língua, falou, falou, eu também falei. Tinha alguém lá, um companheiro, que entendia. Desci o pau nele, falei até, acabei com ele".

Este papel de língua secreta, de código fechado de grupo, é também o que atribui à *Calunga* o peão, Sebastião Rabelo, empregado na fazenda Serra Negra de Oswaldo Guimarães. Para ele, essa língua surgiu com os boiadeiros e ele a aprendeu durante as viagens que fez levando o gado. Para o seu patrão é mais ou menos a mesma coisa. Este tem uma outra fazenda, Bom Jardim, onde entrevistamos um outro peão, Idelfonso, com mais de setenta anos de idade, que, ao mesmo tempo em que atribuía aos escravos a origem da língua, via também nela este papel de língua secreta. Aliás, Cabrera e Inácio fazem a mesma coisa estendendo este papel até mesmo para aquilo que consideram a origem da *Calunga*. Diz Inácio:

> "Na *Calunga,* nós pode xingar vocês todos e vocês não sabem que estamos xingando. Na língua deles, dos pretos de anti-

> gamente, eles podia falar o que quisessem, podia estar falando 'bom dia', 'boa tarde', podia estar xingando e ninguém entendendo nada. Assim que era a língua destes preto antigamente".

E Cabrera:

> "Os branco punha os negro trabalhar debaixo do chicote. Quando os branco assim saía, eles ficavam à toa, descansando, tudo acorrentado. Ficava um de mirante *aprumado* para ver se aparecia algum chefão. Quando vinha um chefão, aquele que tomava conta *calungava*: 'o *camano maioral* está *aprumado* na *curima*, vamos *aprumar curima*".

Neste depoimento a situação de desigualdade nas relações entre brancos e escravos e a opressão deste por aqueles dá lugar ao uso de um código secreto com o qual os dominados se defendem. Trata-se de uma defesa ideológica, porque no exemplo o que é dito em *Calunga* é para anunciar a vinda do patrão ou feitor e chamar o pessoal para o trabalho. É quase que um expediente de pequena malandragem sem maiores conseqüências práticas a não ser pela satisfação de falar do outro sem que ele entenda. Essa situação é parecida com situações descritas pelos habitantes do Cafundó. Parecida também com a situação narrada por José Astrogildo, branco, solteiro, 24 anos e herdeiro de um dos cartórios da cidade. Ele compara a *Calunga* à numeração do Jogo do Bicho e diz que usava ambas para poder "colar" na escola e o professor não perceber:

> "Vamos supor que fosse um teste de marcar com 'x' um teste de múltipla escolha. A gente falava: 'olha cachorro', ou então 'borboleta', ou então 'águia' e já estava sabendo que número era e ia marcando 'x'. A gente tinha o trabalho de decorar isso primeiro para depois fazer a prova. Usava isso e também a *Calunga*".

Além da "malandragem" da "cola", José Astrogildo fala da conivência entre o grupo criado através da 'língua africana':

> "Por exemplo, a gente estava num grupinho assim conversando e o assunto não podia ser ventilado, não podia sair para fora do grupo, então a gente *calungava*. E até hoje eu e mais um pessoal, se tem gente perto que não pode escutar, e gente calunga".

Desse modo a *Calunga* na visão de José Astrogildo é uma espécie de "língua do 'p' ". Esta língua, como se sabe, é muito comum entre as crian-

ças e consiste em dizer as palavras rapidamente intercalando um *p* a cada sílaba. O efeito é, de um lado, tornar incompreensível o português para os não iniciados; de outro, o prazer lúdico desfrutado em grupo. Assim, segundo José Astrogildo, a *Calunga* é uma espécie de parlenda, um jogo que se pratica entre amigos, também por escrito:

> "Carro a gente falava *injó* de quatro *quinhama*, que seria então casa de quatro pernas e simbolizava carro. *Injó* de duas *quinhama*, bicicleta. A gente usava sempre esse jogo, usava a *Calunga* e um pouco de português e fazia o jogo de palavras. Frases. Inclusive, eu não tenho mais as cartas, mas nós chegamos até, eu e uns amigos meus, a escrever cartas só na *Calunga*, as palavras que a gente sabia, né? A gente punha um pouco de português e ia misturando com a *Calunga*".

José Astrogildo associa a aprendizagem da *Calunga* na infância, quando tinha sete anos, ao fato de ter sido moleque de rua, de turma e estilingue:

> "O negócio é que se eu tivesse sido um menino comportado, bonitinho, sem passar a mão no estilingue, sair dando estilingada, jogar bola na rua, briguinhas de menino que existem, aquela turminha, eu nem teria aprendido a *calungar*".

A molequeagem do menino transforma-se na malandragem do adolescente que, no tiro de guerra, continuava a ver na *Calunga* o instrumento de sua realização:

> "No tiro de guerra a gente usava a *Calunga*. 90% das conversas nossa era na *Calunga*. Foi a turma mais malandra da minha época, esses que *calungavam*. Os mais comportadinhos era só português mesmo. A gente usava *Calunga* para malandragem. E ela veio de lá. Eu comecei a ser malandro, a brincar, a divertir, e tal. Então era lá, igual a boemia, certo?"

As situações que Astrogildo apresenta como exemplos do uso da *Calunga* demonstram aquilo que dissemos logo no início desta seção quando afirmamos que esta "língua" era falada por pessoas independentemente de classe e cor. Ele se apresenta como pertencendo a uma família culta, todos brancos e de um certo prestígio ligado sem dúvida ao fato de que o seu pai é dono de um cartório da cidade. Seu avô foi editor do primeiro jornal de Patrocínio, *A Gazeta de Patrocínio*, até hoje publicado artesanalmente pelo tio Sebastião Elói.

Este é uma espécie de patrimônio da cidade. Solteirão, 74 anos, vivendo com três irmãs também solteiras na mesma casa onde está, na sala da frente, instalado o jornal, Sebastião Elói é uma das pessoas que mais conhece a *Calunga* em Patrocínio. Como seu sobrinho, ele aprendeu a língua quando menino no contato com negros. O primeiro através de três pretos velhos internados num asilo; o segundo, nas festas do Rosário. Sebastião sabe contar a história de Patrocínio e na sua narrativa o negro escravo adquire, pelo sofrimento, dimensões heróicas que os intelectuais estão habituados a atribuir-lhes. Segundo estas histórias, a região de Patrocínio conheceu muitas revoltas, "sedições", como diz Sebastião, e muitos quilombos, o mais famoso dos quais sendo o de Ambrósio. Para Sebastião Elói, a *Calunga* historicamente é mais do que um jogo, embora tivesse sempre esse caráter secreto, só que, no seu relato, utilizado não só para simbolizar uma identidade oprimida, mas também para instrumentalizar a revolta e a sedição:

> "Antigamente o negro falava que os portugueses judiavam deles porque eles conversavam a *Calunga*. Os portugueses reprimiam eles, punham eles a ferro, eles conversavam uns com os outros e ninguém sabia se era para fazer uma sedição. Naquele tempo o nosso município aquí conheceu muitas sedições. Houve umas vinte e tantas sedições. Eram sedições do povo com os negros".

Nas representações que o jornalista se faz do negro, entram alianças com o "povo brasileiro", com toda a nação contra a opressão portuguesa. Há, pois, aí um sentimento de brasilidade, que tardiamente resgata o negro de seu abandono na cultura do século XIX e o vê, no século XX, romanticamente integrado às manifestações da identidade regional. O seu depoimento é, entre todos os que temos, o único que relaciona a "língua" com atividades políticas *strictu senso*. Os outros, quer no Caxambu, quer no Cafundó, quer em Patrocínio, vêem a língua como um lugar de confronto, mas de um confronto quase que cordial porque inscrito na política do cotidiano e obedecendo a regras que, elas mesmas, não são contestadas. No caso de Sebastião Elói, o confronto de que fala é menos cordial, menos cotidiano e mais subversivo em relação às próprias regras do jogo, isto é a ordem colonial. Verdadeiro ou não, o seu relato não deixa de ser verossímil sobretudo se se leva em conta a história de todos os quilombos que por alí se formaram.

É preciso acrescentar que Sebastião Elói tende a superestimar a *Calunga* e a sua contribuição para a cultura nacional. Por isso fala em "dialeto de nosso povo" quando a ela se refere. Mas este ufanismo generoso tem também os seus escorregões quando,por exemplo, ele diz que a *Calunga* é um segredo entre homens:

> "Esse meu sobrinho é novinho e fala, conversa aí com tudo mundo. Às vezes ele está com um colega e tem uma moça perto. Eles querem falar que ela é isso e aquilo que ela é bonita, então dizem que ela é um *ocaio* bonito, um *ocaio murrudo*".

De qualquer modo, a tônica do depoimento de Sebastião Elói é no sentido de enaltecer a *Calunga,* tanto no seu passado heróico, em que se via ligada às revoltas e sedições, quanto no seu presente de orgulho municipal. Sebastião Elói lastima o fato de nunca ninguém ter dado a importância que a *Calunga* merece. Os negros africanos foram morrendo, "eles tinham um vocabulário grande que foi se perdendo e a gente não cuidou disso", e a "língua africana" foi ficando diminuída, de poucas palavras, "e a gente sem perguntar a eles porque que eles usavam essa linguagem, esse dialeto". Fica para Sebastião Elói a recompensa, ideológica certamente, de que a *Calunga* faz hoje parte do brasão da cidade de Patrocínio:

> "Nós qualificamos a *Calunga* como dialeto de nosso povo. Então a cidade inteira quase que tudo mundo fala a *Calunga*".

A mesma certeza de que a *Calunga* se transformou e que ela tende a desaparecer está presente no depoimento de Cabrera. Este, se lembrarmos o que já escrevemos acima, associa a *Calunga* à "raça" e a vê como uma herança que é preciso honrar com orgulho. Portanto, o orgulho da língua, por caminhos e ideologias distintas, está presente tanto na fala dos negros como dos brancos em Patrocínio. Presente está também uma certa tristeza por sua transformação e ameaça de desaparecimento. Tristeza essa em grande parte provocada pelo interesse que nós pesquisadores manifestamos. Tanto Sebastião Elói quanto Inácio nos disseram, com um ar um pouco surpreendido, que éramos as primeiras pessoas de fora a se interessarem pela *Calunga* e a virem a Patrocínio especialmente por causa dela.

Se para Sebastião Elói a *Calunga* se perde porque os antigos morreram, para Cabrera, além disso, ela desparece porque os mais novos já não se interessam por ela:

> "A *Calunga* já está acabando. Só a parte mais antiga é que está por dentro da *Calunga*. Os filhos de hoje, por exemplo, desde que eles entram no grupo, já esqueceram daquilo tudo para trás".

Além disso nem os próprios pais falam a *Calunga* dentro de casa. Isto impede que haja condições para eles mesmos desenvolverem a sua prática, impedindo também que as crianças aprendam:

> "Nós aprendemos com os pais porque na época, na nossa época, a escravidão ainda era assim mais próxima. Então, nossos pais, nossos avós, falavam demais a *Calunga*. Eles vinham sempre falando. Então, a gente aprendeu, mas agora nós já quase não fala. Então os filhos nem aprenderam com a gente. Que isso eles não aprendem na escola. A gente aprende conversando. No nosso caso, os pais estavam conversando, a gente ficava alí junto, observando e aprendendo, mas agora, nas nossas casas, como nós não conversa mais na *Calunga,* então eu estou lá, não tenho com quem falar, meu filho está lá na dele".

O que no Cafundó eram duas "metades", aquí em Patrocínio são duas gerações. Trata-se, como vimos, no Cafundó de oposições entre duas sub-parentelas, os Pires Cardoso e os Almeida Caetano relativamente às suas atitudes para com a "língua africana". O mesmo se dá em Patrocínio no que diz respeito à *Calunga*. Mas, ao invés do conflito de atitudes manifestar-se entre famílias, horizontalmente, ele tem lugar dentro da família, entre gerações, verticalmente.

Assim mesmo, a nossa dicotomia alegórica representada na fábula da cigarra e da formiga, tem lugar em Patrocínio. Aquí os mais velhos encarnam o papel que os Almeida Caetano desempenham no Cafundó, e os mais novos representam um pouco daquilo que os Pires Cardoso lá representavam. Estas equivalências são obviamente exageradas e valem mais pelo gosto do equilíbrio lógico do que pela verdade do que dizem. Ainda assim, no que diz respeito às atitudes para com a "língua africana" e para com outros sinais de eleição ou de estigmatização da "raça", a simetria não é de todo descabida. Se a *Calunga* é, para Cabrera um "orgulho da raça", conseqüentemente um sinal de eleição, para seus filhos ela os torna ainda mais pretos do que são. Coisas que eles "não querem aceitar, os preto têm vergonha de ser preto. Assim eu sinto em casa".

Para Inácio, a *Calunga* está posta no mesmo nível de outras coisas que ele considera como próprias da "raça", entre elas o futebol e o samba. Negro e branco se opõem por habilidades que lhes são quase inatas. O preto é feito para o samba como a discoteca é feita para o branco:

> "Discoteca não é dança para preto não. Discoteca, o senhor desculpe a gente falar, é dança para branco porque vocês não sabem dançar. Branco fica em pé parado e vai jogando só o cabelo. O preto tem ginga, o negócio de preto é gafieira, é sambar. O samba não é fácil de dançar. Para dançar samba tem que saber dançar, tem que ter ginga no corpo. Agora, discoteca não é para negro que negro não tem cabelo para jogar. Se ele fica em pé parado e joga, joga o quê? Só se for

> o pescoço. Agora o branco não. O branco fica alí, joga o cabelo, joga para lá, joga para cá, então a discoteca foi inventada justamente para branco".

Eleição ou estigma, as atitudes que opõem gerações em relação à *Calunga* em Patrocínio, são análogas às oposições estratégicas que distinguimos para o Cafundó, no que diz respeito à "língua africana". Também, como no Cafundó, onde as duas sub-parentelas tendem a esquecer as diferenças quando confrontadas com a sociedade mais ampla, em Patrocínio, brancos e negros, velhos e moços, tendem a unir-se em torno da *Calunga* e tomá-la como signo de distinção da própria cidade. A diferença talvez ainda resida no fato de que o Cafundó oferece, pela estrutura das suas relações sociais, as condições de conversa que permitem que a "língua" continue a desenvolver-se. No cafundó, a "língua africana" talvez não tenha ainda virado samba, nem feijoada, nem umbanda, isto é, talvez não tenha sido ainda apropriada pelos "brancos", coisa que parece já ter acontecido em Patrocínio, onde as oposições todas que apontamos para o Cafundó só valem muito metaforicamente, e se tem algum sentido é apenas aquele que lhe confere uma ideologia fora de lugar: Cabrera e Inácio trabalham, têm casa própria, educam seus filhos e esperam, no fundo, que com ou sem a *Calunga,* eles vivam melhor do que eles e ainda melhor do que seus avós.

O SEGREDO ÀS AVESSAS

Os nomes que as "línguas" africanas que encontramos até agora recebem em cada uma das regiões onde são utilizadas variam: *língua africana cupória* ou *falange* no Cafundó; *lingula, africano* ou *angola,* de acordo com Ondina Conceição; *Calunga* em Patrocínio e também *língua da Costa,* segundo o depoimento de Marcolino ou ainda *Língua do Meio,* conforme a chama José Barbosa, de Serra do Salitre. Em todos os casos, de um modo ou de outro, os diversos falantes que entrevistamos reconhecem-lhe uma origem africana, ou pelo menos uma origem situada entre os escravos africanos no Brasil. Um depoimento, o de Sebastião Rabelo, boiadeiro, atribui à língua africana uma origem no meio dos peões, como um código secreto e inacessível aos patrões; outros a vêem num processo claro de desaparecimento como nos casos de Cabrera e Inácio, em Patrocínio. Neste artigo, bem como nos outros que já publicamos, avançamos a hipótese, baseada em Nina Rodrigues e Artur Ramos, de que a origem histórica destas *línguas africanas* talvez esteja numa espécie de língua franca desenvolvida entre escravos de diferentes procedências tendo como base, no sul do país, o quimbundo.

Muitas variações poderiam ter existido no interior desta língua franca em decorrência, sobretudo, da predominância, na sua constituição, de

outras línguas da família banto, como o quicongo ou umbundo, por exemplo.

Se houve uma ou mais de uma língua franca é difícil hoje decidir com certeza. Requereria uma aventura pelas histórias conjecturais, pois as variações podem ter sido tão grandes que pode ter havido mais de uma *língua africana* no Brasil. Pelo que hoje podemos observar, na análise que aquí fizemos, estas variações, embora acentuadas em alguns casos, não obscurecem o forte parentesco que existe entre a *falange* e a *Calunga*.

O papel social dessas *línguas africanas* durante a escravidão pode ter sido o de uma língua de expediente, o de uma língua de comércio, o de um *pidgin,* entre escravos de diferentes procedências e entre estes e os brancos. Pode também ter sido o de "língua secreta" entre os escravos, como afirmam muitos dos depoimentos que aqui reproduzimos. Um não exclui necessariamente o outro, embora historicamente isto possa de fato ter ocorrido. Hoje, estes dois papéis estão ambos presentes na utilização das *línguas africanas* que pesquisamos. Contudo, dadas as mudanças nas relações sociais entre negros e negros, e entre negros e brancos no Brasil, estes papéis têm um caráter muito mais lúdico do que o que possam ter tido, aparecendo em alguns casos, como no depoimento de José Astrogildo, de Patrocínio, como uma verdadeira parlenda.

O que procuramos mostrar, neste artigo, é que este aspecto lúdico das *línguas africanas* associa-se, em geral ao papel ritual de seu uso, tal como ocorre com outras manifestações culturais afro-brasileiras (candomblé, capoeira, etc...). Em todos esses casos, como já dissemos, uma outra identidade acrescenta-se àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No caso específico do Cafundó, a *falange* acrescenta à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões o *status* de "africanos". A *língua africana* possibilita uma forma de interação social, quer no interior do grupo, quer entre este e a sociedade envolvente, que difere daquelas que normalmente caracterizam as relações de trabalho num sistema produtivo.

A *língua africana,* aquém ou além das estratégias que possam adotar as "cigarras" e as "formigas", pode ser vista não só como um sinal diacrítico que demarca simbolicamente a comunidade do Cafundó, mas também como um elemento importante nas interações sociais dentro e fora do grupo. Desta forma, vêem-se recuperados, ainda que bastante transformados, o seu papel de código secreto, de um lado, e de expediente de comunicação social, de outro.

Nisso, apesar das grandes diferenças de situação social dos falantes, a *falange* e a *Calunga* são muito parecidas.

Já dissemos num outro trabalho (Fry, Vogt e Gnerre, 1981) que a cosmologia do Cafundó é a cosmologia do Brasil rural, e até certo ponto do Brasil urbano também. Por mais "africanos" que sejam na sua origem histórica, os léxicos do Cafundó, e o de Patrocínio, são ao mesmo tempo, brasileiros e contemporâneos. A "africanidade", a "caipiridade" e a "urbanidade" podem variar de uns para outros. Essa variação é, contudo, de grau e não de qualidade. Nos casos que estudamos falar "africano" é representar-se culturalmente "brasileiro" no fogo cruzado das contradições e das disparidades sociais que constituem a história do país.

O maior segredo destas *línguas africanas* não é, portanto, o que elas escondem em sua estranheza lingüística, mas o que revelam no cotidiano de seu uso social.

REFERÊNCIAS

BARTH, F. (Ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference,* London: George Allen & Unwin, 1969.

DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo,* São Paulo: Perspectiva, 1976

FRY, P., VOGT, C., e GNERRE, M. *"Mafambura e Caxapura*: Na Encruzilhada da Identidade", *Dados,* Vol. 24 Nº 3 1981, pp. 373-389.

GOFFMAN, E. *Estigma, Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada,* Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

VOGT, C., Fry, P., "A descoberta' do Cafundó: aliança e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil", *Religião e Sociedade,* Nº 8, 1982, pp. 45-52.

NEGRO E CULTURA NEGRA NO BRASIL ATUAL *

João Baptista Borges Pereira
(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

ASPECTOS DEMOGRÁFICOS: O NEGRO NA POPULAÇÃO BRASILEIRA

O negro está presente na população brasileira desde o século XVI, isto é, desde os primórdios da colonização do Brasil. Durante todo o período colonial e imperial até 1888, às vésperas da Proclamação da República, foi a mão-de-obra escrava que substituiu a do indígena que não se mostrara adequada ao trabalho servil. Com a precariedade dos dados existentes, é difícil chegar-se a um cálculo satisfatório a respeito do número de escravos negros que, durante 3 séculos, entraram nos diferentes portos brasileiros. As estimativas vão de 3 a 18 milhões de indivíduos. Sabe-se, porém, que, em função do caráter cíclico da economia brasileira, esses milhões de escravos foram espalhados e reespalhados por todo o atual Território Nacional, levando, em última instância, ao estabelecimento de um padrão de concentração da população negra em certas áreas do País, que resiste até os dias de hoje. Esta concentração é mais elevada nos atuais Estados nordestinos, da Bahia até o Ceará, e, excluindo Rio de Janeiro, menos acentuada nos Estados localizados a sudeste do país: Minas Gerais, São

---

(*) — Com o título — *O negro e a sua cultura no Brasil, Hoje* — este artigo foi apresentado, como comunicação, no 44º Congresso Internacional de Americanistas, em Manchester (setembro de 1982).

Revista de Antropologia, (26), 1983.

Paulo, Paraná, Sta. Catarina e Rio Grande do Sul. Exatamente as áreas para as quais afluíram as grandes levas de imigrantes estrangeiros, a partir do final do século passado.

Ao longo desses quase quatro séculos de convivência inter-racial, e como resultado de intenso e continuado processo de miscigenação, foi-se constituindo expressivo segmento mestiço — o dos mulatos — que, após sobrepujar quantitativamente o tronco negro, está na iminência de se igualar ao número de brancos da população brasileira. Essa população mulata ou mestiça, que ora se confunde com o negro, ora com o branco, em termos de opção ou imperativos raciais, é incluída nos levantamentos censitários decenais na categoria dos *pardos*, ao lado da dos *brancos* e dos *negros*. Sob aquele rótulo é colocado todo o indivíduo que não se reconhece como branco nem como negro — ou não é reconhecido como tal pelo recenceador. O *pardo* pode ser mestiço do branco-negro (mulato), do branco-índio (mameluco), do negro-índio (cafuso), ou pode, mesmo, ser o proprio indígena integrado à dimensão civilizada da sociedade brasileira.

Os resultados do censo de 1950, indicavam, num total de 51.944.357 indivíduos da população do país, a existência de 32.027.661 brancos (61%), 13.786.742 pardos (26%) e 5.692.657 negros (11%). Somando-se os pardos aos negros, registra-se, em 1950, uma população não-branca que atinge o percentual de 37% da população total brasileira.

Trinta anos depois, segundo a sinópse do censo de 1980, a população brasileira sobe para 119 milhões; os brancos alcançam a casa dos 65 milhões; os pardos, a dos 45 milhões; os negros, a dos 7 milhões. Percentualmente, em termos aproximados, o quadro é o seguinte: brancos (55%); pardos (37%); negros (6%). Portanto, o segmento não-branco, que gira ao redor de 52 milhões de indivíduos, representa um percentual em torno de 43% da população brasileira.

Estes dados, que demonstram a tendência de aumento proporcional dos pardos e de decréscimo proporcional de brancos e negros, alcançam profundos significados ao nível do discurso ideológico de certas camadas negras, gerando, por sua vez, reações por parte de brancos, como se verá em próxima análise.

O SIGNIFICADO CULTURAL DO NEGRO

Além dos padrões de distribuição e de concentração desses milhões de escravos negros, sabe-se, também, que eles provieram de diferentes partes do continente africano, o que significa que eram portadores de diferentes culturas. Arthur Ramos, em trabalho da dácada de 40, classifica-as em três grupos: as culturas sudanesas, as culturas bantus e as culturas guinea-

no-sudanesas ou negro-maometanas. As resultantes dos cruzamentos que ocorrem no plano biológico entre os diferentes troncos raciais do negro e deste com os brancos, e com outros grupos, observavam-se também no plano de suas culturas. Hoje, traços culturais dessas três tradições históricas associam-se entre si e entre elementos culturais de outras procedências compondo espécie de dimensão ou marca específica do que se entende, se aceita e se consome como cultura nacional. Somente estudos eruditos, com propósitos acadêmicos, se empenham com relativo êxito, em destrinchar esse amaranhado cultural, procurando estabelecer os seus filões genéticos, as suas especificidades, as suas alterações na diáspora. A grosso modo, sem quaisquer preocupações com a precisão científica do conceito, as manifestações culturais mais evidentes desse contexto sincrético são vistas positiva ou depreciativamente como variantes negras da cultura nacional ou como cultura afro-brasileira. Tais são, por exemplo, certo tipo de música popular, aspectos do folclore, as religiões afros (umbanda e candomblé), os salões de bailes (gafieiras), as escolas-de-samba e grupos de folia em áreas de grande concentração de negros.

Acompanha este processo de aculturação, duplo processo de afastamento entre a cultura e o grupo racial. Ambos foram se desenvolvendo historicamente, a partir do primeiro dia em que o negro pisou as terras do cativeiro. O primeiro processo diz respeito à perda de identidade cultural de grupos étnicos a favor de uma espécie de patrimônio cultural do negro *tout court*. No jogo da oposição branco-negro, as especificidades culturais ou étnicas perdem sentido na medida em que todas as manifestações de cultura não identificadas ao grupo branco passam a ser julgadas como de negros, sem distinção de eventuais nuanças culturais. Para o branco comum — e para o negro também — há muito tempo não há mais cultura bantu, cultura sudanesa ou negro-maometana, para usar expressões de Arthur Ramos. Há, simplesmente, a cultura negra ou a cultura dos negros, pois a variedade étnica e racial dos diferentes estoques africanos foi-se reduzindo, no Brasil, a uma única categoria — a dos negros: negro-escravo, antes da república; negro-cidadão, nos dias atuais. O segundo processo de afastamento entre cultura e grupo racial refere-se à perda de identidade cultural desse grupo negro genericamente conceituado a favor de uma cultura nacional associada a toda população pluri-racial brasileira, independentemente das múltiplas origens étnicas de um país de imigração.

O primeiro processo aos poucos foi-se perdendo e se diluindo nas dobras dos tempos. Atualmente, apenas duas categorias de brasileiro se preocupam com isto: os estudiosos, que procuram corrigir o que chamam injustiça da ciência antropológica com relação à tradição bantu que, por ser considerada pelo evolucionismo linear do alvorecer do século como inferior às demais culturas negras, foi relegada a segundo plano a favor da tradição sudanesa, mais precisamente, da tradição sincrética gege-nagô.

Certos intelectuais e ideólogos negros que procuram rechear suas idéias e suas bandeiras-de-combate com ingredientes mais próximos de expressões africanistas. Ao homem negro comum, que vive o seu dia-a-dia lutando pela sobrevivência, esta questão pouco ou nada significa.

O segundo processo, diferentemente do primeiro, afeta, sob múltiplos aspectos e de forma direta, grandes parcelas da população negra, sem deixar naturalmente, de se constituir em tema de reflexão de estudiosos, intelectuais e ideólogos, tanto negros como brancos. Discutir este tema, implica em se focalizarem tópicos ligados à onipresença e à folclorização da cultura negra no Brasil.

A onipresença cultural do negro.

A desvinculação da cultura em relação ao grupo racial a que esteve histórica, e até logicamente, associada, envolve, em outro plano, espécie de espraiamento dessas expressões culturais por quase todos os níveis da sociedade brasileira deixando a impressão de que a variante negra é algo onipresente em todas as manifestações da cultura nacional. Tal onipresença alimenta de forma diferente o discurso ideológico do branco e o do negro. O modelo pluri-racial brasileiro funciona como autêntica peneira no processo de integração do negro aos quadros societários, colocando a descoberto mecanismos poderosos e sutis que bloqueiam os negros em seus projetos de participação social, cultural e política. Ao mesmo tempo que preconceitua e discrimina ao nível estrutural, revela em sua face ideológica grande preocupação em racionalizar seus esquemas opressores, através do cultivo quase obssessivo do que se convencionou chamar de "o mito da democracia racial brasileira". Pois bem. A onipresença da variante cultural negra na cultura brasileira serve, sob medida, para reforçar este mito com dados irrefutáveis, ao demonstrar não haver quaisquer restrições no Brasil a "coisas de negros". Na verdade, a cultura brasileira revela grande receptividade no tocante às influências negras, e, os brasileiros — principalmente os da classe média para cima — encontram na adoção de elementos culturais negros uma forma de cultivar certo esnobismo, que os fazem sentir ora diferentes, ora exóticos, ora muito democráticos em relação às minorias injustiçadas . . . Os brasileiros, negros ou brancos, de camadas menos privilegiadas, vivem esse universo de símbolos, ritos e mitos, como algo integrante de suas vidas, de seu cotidiano, sem pretensões maiores, sem outras interrogações. Vivem-no naturalmente.

Em síntese, enquanto o negro continua marginalizado na vida nacional, a cultura a ele dentificada goza de certo prestígio, e é esta face do complexo raça-cultura que o discurso ideológico do branco exibe para reforçar as suas teses democráticas.

No discurso de ideólogos e militantes políticos negros, essa onipresença cultural desempenha outra função, que consiste em fornecer elementos concretos para que teses a respeito da supremacia do negro sejam reforçadas. Esta tese, que praticamente inverte a situação real, que é a de que os brancos são numericamente superiores aos negros na população brasileira, repudia o conceito de grupo minoritário com o qual as ciências sociais e os atuais partidos políticos os caracterizam. Dentro dessa lógica, raça e cultura são novamente atadas, colocando a cultura em reforço da raça. O peso da influência cultural compensa de certa forma a debilidade da presença física do negro na vida nacional, dando a esses ideólogos argumentos para reivindicarem, para o Brasil, o rótulo de país negro e, para os negros, o reconhecimento de uma verdade histórica de que, na diáspora, "eles nunca são assimilados; eles é que assimilam".

A folclorização da cultura negra.

Outra face deste complexo aculturação-desvinculação-espraiamento cultural é a da folclorização da cultura negra. Tal processo consiste em transformar as manifestações culturais dos negros em algo irrelevante ou em recheios ideais para se montarem esquemas de entretenimento para vastas camadas da população, em especial para aquelas que, independentemente da cor, podem usufruir, de forma mais plena, certo tipo de lazer produzido pela sociedade brasileira. Como tal, esta cultura não é levada a sério; é, ao mesmo tempo, uma cultura da puerilidade e do picaresco.

Pelo menos de duas maneiras, este processo afeta direta e concretamente o homem negro e seu estilo de vida.

Em primeiro lugar, porque ao se folclorizar a cultura, folclorizam-se com ela, o indivíduo e o grupo racial. Examinada deste ponto de vista, a folclorização é parte de um mecanismo histórico de produção do homem-espetáculo ou espetaculoso, do ser exótico e leviano, e, como tal, incorporado à dimensão não-séria — histriônica e mágica — da vida nacional. Opondo-se ao país operoso, racional, capitalista, esta cultura é expressão e suporte do que há de amalandrado, mágico, inconseqüente e preguiçoso da vida nacional. É a dimensão dionísiaca, que dá o toque alegre e irresponsável, de uma cultura que se pretende apolínea.

A partir desse painel folclorizado, fonte de estereótipos negativos, é que se constrói a representação do que é negro no Brasil. Esta representação se coloca como foco referencial no relacionamento concreto e diário entre brancos e pretos e fornece os elementos com os quais os próprios negros "fabricam" a sua auto-imagem e através da qual se julgam como gente e como grupo racial. No relacionamento brancos-negros, a imagem

decalcada naquele painel folclorizado funciona como instância — mediadora e deformadora — que bloqueia eventuais projetos de modernização das relações raciais no Brasil. É toda uma sugestão de modelos arcaizantes, quando não arcaicos, de relacionamento interétnico para uma sociedade que aspira, inclusive no plano das relações raciais, estabelecer formas mais democráticas de vida. De outro lado, esta imagem interiorizada pelos próprios negros é altamente deletéria,. notadamente nesta fase de busca e constituição de identidade a que parcelas expressivas do grupo negro se encontram atualmente.

Em segundo lugar, o processo de folclorização afeta direta e concretamente o estilo de vida do negro na medida em que se faz acompanhar do processo de apropriação e espoliação de conquistas históricas do grupo, representadas por instituições que foram sendo penosamente "construídas" ao longo dos anos. Estão, neste caso, as escolas-de-samba, os grupos de folia, os clubes de dança (gafieiras), os centros de capoeira (jogo-luta), os terreiros de umbanda e de candomblé. Essas instituições podem ser consideradas como réplicas de instituições brancas. Contidos pelo preconceito e pela discriminação, os negros "fabricaram" como que um mundo institucional paralelo ao dos brancos, onde puderam, como negros e como pobres, encontrar em contextos urbanos as condições mínimas para desenvolver sua sociabilidade e, livremente, exercitar suas práticas e cultivar os seus valores culturais. Esse conjunto de instituições espalhadas por diferentes pontos das grandes cidades brasileiras, pode ser visto como espécie de territorialidade, ao mesmo tempo, física, social e cultural dos negros. Algumas delas, como as escolas-de-samba e terreiros religiosos são autênticos prolongamento de outros grupos, como grupos domésticos e de vizinhança, que dentro de outros princípios organizatórios e nesses novos planos, reorganizam-se em segmentos maiores com outros objetivos e funções. Para os negros tais instituições e os elementos culturais a elas identificados (música, ritmo, instrumentais, expressões corporais, rituais, mito, simbologia) têm significado muito sério. Para a sociedade brasileira, que incorpora ortodoxamente uma visão de fora, tudo isto é rotulado como divertimento, manifestações exóticas do "ser" brasileiro, material adequado para ser explorado pelas indústrias do lazer, onde se destacam os mecanismos de comunicação de massa. Enfim, todo este complexo institucional e cultural é alcançado pelo processo de folclorização que, por sua vez, justifica um outro processo: o de apropriação desses bens culturais, com a conseqüente espoliação do grupo minoritário.

Esse duplo processo — apropriação e espoliação — não é recente ne experiência do negro. Atualmente, porém, ganha ênfase maior graças a uma série de fatores, onde se destacam as atuações cada vez mais sofisticadas da indústria e do comércio do lazer, sempre ávidos por matérias-primas exóticas, e dos projetos oficiais e particulares de implementação

do turismo nacional que exploram, de preferência, as manifestações culturais negras. Essas agências, além de se apropriarem desses bens culturais, canalizando-os para si como bens econômicos, ainda impõem, direta ou indiretamente, alterações nessas práticas culturais, visando adequá-las às exigências de sua platéia ou clientela, chegando próximo da profanação. Há alguns anos, uma firma comercial conseguiu induzir Mãe-Menininha — uma das mais famosas e respeitáveis sacerdotizas de candomblé, mãe de muitos filhos na família-de-santos — a fazer publicidade de seus produtos pelos principais jornais brasileiros.

Condicionado ou não por esta política de exaltação de "coisas exóticas de negro", um número cada vez maior de brancos invade esses redutos negros ocupando os seus espaços físicos e substituindo em muitos casos os negros nos *status* mais privilegiados dessas organizações. Desta maneira, o negro está sendo paulatinamente marginalizado dentro do seu próprio mundo.

A perda dessa territorialidade física e simbólica não resulta apenas das infiltrações de gente de fora em seus domínios. Nos últimos anos, a mesma especulação imobiliária, que expulsa índios de suas terras, ruricolas de suas posses, pobres de seus bairros periféricos, está ameaçando os espaços dos negros. Em geral, todas essas instituições localizam-se em áreas periféricas que foram valorizadas pela avanço da cidade, tornando-se grande atrativo para os especuladores imobiliários, com os quais os negros não têm condições econômicas de competir. Ou então, como no caso de alguns terrenos religiosos, ocupam áreas das quais não são legítimos proprietários. Enquanto aqueles espaços tinham pouco valor, ninguém incomodava os seus ocupantes. Quando, porém, passam a ser valorizados a tendência do legítimo proprietário é a de tentar desalojar o negro para retornar a área que lhe pertence. Isto está ocorrendo principalmente com os terreiros de candomblé de Salvador, na Bahia. Há dias os jornais e as televisões noticiaram que o mais velho terreiro de candomblé daquela cidade, considerado o terreiro-mãe, a matriz dos demais terreiros, estava ameaçado de ser expulso do local onde estava há mais de 100 anos. Entrevistado, um filho de santo, explicava não saber como deixar o local, morada secular dos seus deuses, onde cada ponto geográfico e cada plantação tinha um significado religioso, onde o espaço sagrado estava ritualisticamente demarcado. Em outras palavras, como acomodar em outros espaços geográficos toda uma dimensão simbólica que para se expressar em sua plenitude, dependia da própria configuração física de sua base territorial?

Esta mesma ameaça pode alcançar também a escola-de-samba. Em anos recentes, a Escola de Samba "Vai-Vai", campeã do Carnaval de São Paulo, teve que lutar muito para poder preservar o espaço que ocupa

há mais de 50 anos no Bairro da Bela Vista, quase no centro da Cidade. As tentativas de sua expulsão, partiam de moradores do bairro que se diziam molestados pelo barulho dos ensaios semanais e pelo perigo que uma concentração de sambistas representava para a vizinhança. Sem muito esforço, porém, podia se notar que essas reações desfavoráveis partiam de uma nova população que a construção de prédios de apartamento trouxera para o bairro, que desde o começo do século é predominantemente habitado por negros e imigrantes italianos.

A CULTURA NO DISCURSO E NA ARREGIMENTAÇÃO POLÍTICA DO NEGRO.

O negro, como grupo, sempre se mostrou indiferente ou ambivalente em relação a sua cultura, ou a cultura e ele identificada. A ambivalência ocupa o lugar da indiferença à medida que o meio negro foi se estratificando de modo a permitir a visualização de dupla camada sócio-econômica.

Num pólo, está a maioria da população, formando a imensa massa negra, e se alinhando, como os mais deserdados, ao lado dos deserdados brasileiros, independentemente de suas origens étnicas. Para essa massa, não há lugar para preocupação com cultura negra e outras filigranas de igual teor. O universo cultural no qual se move e lhe dá sentido à existência lhe é importante porque se confunde, naturalmente, com o próprio fluxo de sua vida. Essa massa vive a sua realidade cultural, sem se preocupar em classificá-la, sem se interessar pelo que pensam dela. É algo inerente a sua própria condição humana.

No outro pólo, começando a desenhar uma pirâmide ainda sem cume pronunciado, está o pequeno segmento que se destacou, em diferentes épocas e por múltiplas vias, dessa mesma massa e que constitui, hoje, uma classe média negra um tanto nebulosa. É um grupo reconhecido — e que se reconhece — como espécie de "elite negra" e de onde saem os ideólogos e os arregimentadores de consciências políticas do negro. A sua ascensão social, tirou-a da indiferença pela sua marca e a jogou num cipoal de contradições onde raça, cultura e classe social se cruzam dentro de limites indefinidos. Tal posição lhe dá consciência aguda da necessidade de reencontrar ou recuperar sua identidade de grupo diferenciado, que se perdeu historicamente e se perde, a toda hora, nesse emaranhado de raça, cultura e classe. Desse tripé, a cultura, naturalmente, constitui-se em elemento privilegiado para a construção ou reconstrução da identidade grupal. Mas qual a variante cultural que, neste processo de recuperação de identidade, deve ser cultivada ou reforçada? As intermináveis discussões em torno dessa questão permitem perceber a ambiva-

lência do grupo perante sua cultura e como o cultural é interpretado de várias maneiras em função de subgrupos e até de personalidades.

Pode-se, com relativa segurança, detetar pelo menos três conceitos de cultura que se mostram como as alternativas mais viáveis:

1. A cultura do negro é aquela que lhe é identificada historicamente. Num jogo de contradições, é uma variante cultural, ao mesmo tempo, estigmatizada e valorizada: estigma que alcança o grupo como expressão racial; valorização que não o beneficia aos olhos do branco.

A adoção desta alternativa cultural pelo negro impõe duas tarefas complementares: a primeira consiste em revalorizá-la de modo tal que deixe de ser considerada pejorativamente como "coisa de negro". A segunda consiste em travar toda uma luta, principalmente com os mecanismos de comunicação de massa, para que o negro deixe de ser conceituado através dessa mesma cultura e possa assumir papel de ser social sério e digno de confiança.

2. A cultura do negro deve voltar às suas origens autênticas, africanas. Na África é que está a fonte de sua identidade cultural, deteriorada pouco e pouco na diáspora, cuja prova maior são exatamente as formas culturais negras estigmatizadas por todos e até por alguns negros. Aceitar esta alternativa envolve em correr o risco de reforçar a imagem de exotismo que está no fulcro do processo de folclorização do grupo racial. Todavia, compensando este risco, há a vantagem decorrente de se incorporar a respeitabilidade cultural das jovens nações africanas em franca ascensão política no cenário internacional e de se ter um ponto de origem, histórico e geográfico, para o negro desenraízado.

3. A cultura do negro é a cultura brasileira, mesmo porque toda a cultura brasileira, graças à onipresença do elemento cultural negro, é uma cultura negra. Esta alternativa é a que mais expressa posição de classe e que mais reflete a ideologia racial integracionista. Nela estão implícitas, a adoção, após cuidadosa seleção, dos símbolos positivos da cultura negra estigmatizada e a preocupação rigorosa com a redefinição da imagem negativa do negro em circulação na sociedade brasileira.

No discurso político do negro todas essas alternativas culturais se cruzam num emaranhado de enunciados e posições, a refletir a própria ambivalência do grupo perante o que deve ser a sua cultura, que em última instância, delineará a sua identidade de negro na comunidade nacional.

Ao negro-massa, que embora se ressinta de uma definição positiva de sua identidade racial, toda essa discussão em torno de conceitos nada lhe diz, se é que algum dia o eco de tal discurso tenha lhe chegado aos ouvidos. Para os ideólogos, teóricos e militantes políticos são, porém,

peças centrais de suas reflexões. Isto porque, reconhece-se, a construção da identidade se faz por via política tendo, porém, como matéria-prima indispensável certa especificdade cultural, seja lá qual for. Reconhece-se, também, que um projeto político que procura abrigar, sob a mesma bandeira de pensamento e ação, indivíduos dispostos a lutar pelos mesmos objetivos — neste caso, o grupo racial — precisa, preliminarmente, encontrar o cimento cultural que os una moralmente. Dentro dessa lógica, a criação de nexos de lealdade, que façam com que indivíduos isolados formem grupos de ação política, se impõe como um dos atos políticos fundamentais.

A construção de laços de lealdade entre negros constitui, talvez, um dos maiores desafios para os que se propõem arregimentar politicamente um segmento étnico desunido em quase todos os planos. Tal desafio começa com a relativa dificuldade em se definir, com precisão, quem é e quem não é negro no Brasil, hoje. Daí, a disputa de mecanismos construtores de raça que, manipulados tanto pelos brancos como pelos negros, irão, em última instância, precisar os limites entre os dois segmentos populacionais.

Os mecanismos construtores da raça manipulados pelos brancos.

O modelo pluri-racial brasileiro, diferentemente do norte-americano, quebra a dicotomia branco-negro, com nuanças de cores intermediárias identificadas aos produtos hibridos dos dois estoques raciais. São os mulatos, que pelas suas características somáticas, ora se aproximam mais dos brancos; ora, mais dos negros.

A sociedade brasileira tem demonstrado vocação histórica na incorporaç˜o dos mulatos ao mundo dos brancos, franqueando-lhes vias de integração, inclusive através do casamento com os brancos, quase sempre vedadas ao preto. Em certo sentido, o aumento da população branca se dá à custa do empobrecimento numérico da população de cor, na medida em que grandes parcelas populacionais, que eventualmente poderiam se somar aos negros, são drenadas para o lado branco. As resultantes do processo de miscigenação é capitalizada, principalmente, por um dos troncos raciais. Quando isto não ocorre, os mulatos são colocados na categoria genérica de *pardos,* catalogados como não-negros. Portanto, se não são brancos, não são negros, também. Nem sempre porém os censos têm feito tal distinção. Em nome ou não de teses de democracia racial, os censos de 1900, 1920 e 1970 deixaram de registrar o quesito cor, tirando a ideólogos e ativistas negros um recurso que se constitui na exploração ideológica do significado do montante da população não-branca do país.

Além da possibilidade do reconhecimento social do mulato como branco, a sociedade brasileira deixa razoável margem de opção racial para

o indivíduo mestiço: ele tanto pode escolher o caminho que o levará ao mundo dos brancos como pode preferir a via que o conduzirá ao mundo dos negros. Em geral, a preferência tem sido para a primeira alternativa. Afinal, ele está ancorado na máxima que preside esta lógica de categorização racial: "o que não chega a negro, *é* ou *pode ser branco*".

Os mecanismos construtores de raça manipulados pelos negros.

"O que passa de branco, *é* negro". Com esta frase ideológica, enunciada de forma categórica, pois elimina a alternativa *pode ser* da máxima do branco, o negro começa a montar o seu esquema de reação, que objetiva unir, no mesmo grupo racial, tanto negros como pardos. Este esquema recebeu reforço extraordinário com os resultados parciais ou provisórios do censo de 1980, que dão aos negros, somados aos pardos, percentual que muito os aproxima da população branca. Fazendo esta soma — e nela se baseando — o discurso ideológico do negro exalta o peso numérico do segmento de cor na população brasileira e parte para o estabelecimento de laços de lealdade entre os componentes deste grupo assim construído. Peça importante desse discurso é a substituição do conceito de *minoria* com que as ciências sociais e os partidos políticos reconhecem o grupo negro, pelo de *maioria*.

Como despertar consciência étnica e criar teia de lealdade que una negros da massa com negros da elite, negros com mulatos de todos os matizes e fascinados pelo branqueamento?

A análise do discurso e das atuações políticas de negros revelam, pelo menos, duas estratégias: a primeira consiste em colocar a nu o preconceito e a discriminação contra negros existentes de forma quase sempre camuflada, em todos os níveis da sociedade brasileira. A segunda, em superar a diversidade causada pela variedade de tons raciais, através de uma cultura comum e gratificante, reconhecida como sendo a do grupo étnico como um todo.

O preconceito e a discriminação armam um quadro de violência que alcança todos os que são socialmente reconhecidos como negro, independentemente de quaisquer outros atributos sociais que cada qual venha a ostentar. Os menos favorecidos sentem diretamente na carne a violência da miséria aliada, muitas vezes, à violência física e policialesca. Os negros da classe média sentem-na em termos de bloqueio a seus anseios e projetos de mobilidade social. Enfim, todos são negros e como tais são tratados, obrigando-os a se reconhecerem, acima das diferenças de classe e de tonalidade de cor, como membros do mesmo grupo. Por isso, idéias e medidas concretas que visem eliminar ou aplacar as manifestações preconceituosas e discriminatórias sensibilizam, sobremaneira, todos os negros, criando um plano possível de solidariedade étnica.

Caso recente mostra como os militantes e ideólogos negros, na busca de material dessa natureza para ser ideologicamente explorado, podem transformar a contra-ofensiva branca em novas investidas, de alta rentabilidade. Este caso diz respeito à propalada reação de setores brancos ante o aumento da população não-branca do país, o que o transformaria em alguns anos, em nação de pretos, tal qual apregoam os discursos dos negros. Notícias veículadas recentemente pelos principais jornais de São Paulo dão conta de que haveria, dentro de uma política estatal de planejamento familiar, plano visando diminuir o aumento vegetativo da população não-branca do Estado, através de controle de natalidade. (No Brasil, as camadas abaixo do segmento médio — onde predominam negros, mulatos e pardos — não têm se preocupado com a limitação da natalidade). A esta altura dos acontecimentos, torna-se difícil separar o que há de verdade e de boato nessa notícia. Por ora, registre-se apenas, a constatação de que a notícia provocou protestos do meio negro e já foi incorporada pelo discurso como mais uma demonstração da violência difusa que atinge a todos os indivíduos da "raça".

Por sua vez, a cultura, embora tenha sido subalternizada no discurso de grupos negros mais preocupados com a dialética das classes socais, atualmente ganha lugar de destaque no discurso político do negro, que admite ser impossível dissociar arregimentação política de identidade étnica e identidade étnica de cultura. No espaço reservado ao cultural, recuperam-se heróis negros, como Zumbi; reivindica-se a posse de territórios simbólicos, como Palmares; sugerem-se modelos organizatórios mais igualitários e inspirados em instituições africanas idealizadas, como quilombos; aproveitam-se organizações negras populares, com tradicionais funções lúdicas, para conscientização e arregimentação políticas, como os blocos de carnaval; exaltam-se os padrões de beleza negra; desestigmatizam-se e estimulam-se estilos negros de vida; atualizam-se as eventuais raízes africanas da cultura negra.

Acima de tudo, porém, a estratégia nos domínios da cultura consiste em dar destaque ao caráter onipresente das manifestações culturais negras em todos os planos da sociedade brasileira, apresentando-o como espécie de prelúdio de um fatalismo histórico pelo qual todos os negros devem esperar, do qual todos os negros devem se orgulhar por antecipação. Será o advento da fase da inversão na dialética das cores, quando o Brasil, de país branco-preto, passará a país preto-branco. Quem viver, verá! Verá?

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA, Irene M.F. — *Socialização e Relações Raciais: um estudo de famílias negras em Campinas,* USP, 1978. (Tese de mestrado).

BASTIDE, Roger — *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Perspectiva. 1973.

BASTIDE, R. — The Present Status of Afro-American Research in Latin América. In: *Deadalus*, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Slavery, Colonialims and Racism, 1974, p. 113.

BASTIDE, R. e FERNANDES, F. — *Brancos e Negros em S. Paulo*, São Paulo, Ed. Nacional, 1959.

BORGES PEREIRA, João Baptista — Aspectos do Comportamento Político do Negro em São Paulo. *Ciência e Cultura*, 34(10): 1286/1294. São Paulo, SBPC, 1982.

BORGES PEREIRA, João Baptista — Parâmetros deológicos de projeto político de negros em São Paulo. Um ensaio de Antropologia Política. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 24: 53/62. São Paulo, IEB-USP, 1983.

BORGES PEREIRA, João Baptista — A folclorização da cultura negra no Brasil. In: *Eurípedes Simões de Paula. In Memoriam*. FFLCH-USP, 1983.

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

BRITO, Ieda M. — *Samba na cidade de São Paulo* (1900/1930): *Contribuição ao estudo da resistência e da repressão cultural*, USP, 1981. (Tese de mestrado).

COSTA LIMA, Vivaldo — *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intragrupais*. Salvador. Pós-Graduação em Ciências Humanas do UFBA, 1977.

COSTA PINTO, L.A. da — *O Negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1954.

COUCEIRO, Solange Martins — *O Negro na Televisão de São Paulo: um estudo de relações raciais*, USP, 1972. (Tese de mestrado).

FERNANDES, F. — *O Negro no Mundo dos Brancos*, S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

FERNANDES, Florestan — *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Dominus e EDUSP, 1965. 2v.

MOREIRA, Renato Jardim — Brancos em bailes de negros. In: *Anhembi*. São Paulo, ano VI, nº 71, vol. XXIV, outubro de 1956, pp. 284/285.

IANNI, Octávio — *Escravidão e Racismo*. São Paulo, HUCITEC, 1978.

QUEIROZ JR. Teófilo de — *Preconceito de cor e a Mulata na Literatura brasileira*. São Paulo, Ática, 1975.

RIBEIRO, Ana Maria R. — *Samba negro, espoliação branca*, USP, 1981. (Tese de mestrado).

A ELABORAÇÃO DE SÍMBOLOS NACIONAIS NA CULTURA BRASILEIRA *

Ruben George Oliven
(Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Pretendo centrar minha análise num aspecto que considero fundamental para a compreensão da sociedade brasileira: a dinâmica da produção e do consumo da cultura no Brasil. Em especial, gostaria de me deter no exame do fenômeno da apropriação de manifestações culturais específicas a certos grupos sociais por parte do resto da sociedade e a sua transformação em símbolos nacionais.

Para aprofundar a análise da dinâmica da produção e do consumo da cultura no Brasil, tarefa que exigiria uma pesquisa detalhada, seria necessário examinar manifestações culturais que ocorrem no país, verificando, em primeiro lugar, em que grupos se originam e o que representam para eles. A seguir dever-se-ia analisar como são encaradas estas

---

(*) — Trabalho apresentado no 44º Congresso Internacional de Americanistas realizado, em setembro de 1982, na Universidade de Manchester, Inglaterra.

manifestações culturais pelo resto da sociedade e em que momento e por que motivos são apropriadas e reelaboradas por outros grupos. Finalmente, seria preciso estudar os mecanismos através dos quais certas manifestações culturais que estavam inicialmente restritas a determinadas classes sociais tornam-se uma prática disseminada em toda sociedade e são ressemantizadas e transformadas em símbolos nacionais, assumindo assim um caráter de identidade brasileira.

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

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

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

O que há de comum a ambos os movimentos é a apropriação de expressões de outros grupos, sua recodificação e introdução num outro circuito no qual estes elementos são dotados de novo significado e, portanto, utilizados de forma a afetar seu significado original. Na verdade, este processo de ressemantização envolve um grau de complexidade bem maior do que pode parecer à primeira vista, já que, além da relação entre a cultura popular e a cultura hegemônica, envolve também a intervenção do Estado e a ação dos meios de comunicação de massa.

Analisando a primeira destas tendências (a maneira como a cultura hegemônica se orienta em relação à cultura popular), Menezes sugere a existência de três momentos no processo de dominação cultural. No primeiro, o da *rejeição,* a cultura popular é vista como "delito" ou "desordem" e contra ela são acionados os aparelhos repressivos como, por exemplo, a polícia. No segundo, o da *domesticação,* o aparelho científico das classes dominantes é utilizado para separar os componentes da cultura popular considerados perigosos daqueles considerados apenas figurativos ou exóticos. Esta é a fase da dominação simbólica que se caracteriza pelos registros, conceptualizações, tipologias, interpretações, teorias e modelos. No terceiro momento, o da *recuperação,* a ação simultânea dos aparelhos ideológicos e da indústria cultural transforma as expressões culturais das classes dominadas em ítens codificados de museus e exposições,

em mercadoria exótica para consumo turístico, em instrumentos ideológicos de inculcação pedagógica etc [1].

Seria interessante examinar algumas instâncias em que se verifica a apropriação e recodificação de traços culturais das classes subalternas por parte de outras classes sociais e sua transformação em símbolos nacionais. Entre os exemplos estariam a feijoada, o candomblé, a umbanda, o samba, o tema da malandragem etc.

Referindo-se ao primeiro destes exemplos, Fry assinala que enquanto nos Estados Unidos a feijoada é comida de negros (*soul food*), no Brasil ela é um prato nacional. "Está claro que a origem do prato é a mesma nos dois países, pois em ambos este ítem de cultura culinária foi elaborado pelos escravos utilizando as sobras do porco desprezadas por seus senhores. A diferença está no significado simbólico do prato. Na situação brasileira, a feijoada foi incorporada como símbolo da nacionalidade, enquanto nos Estados Unidos se tornou símbolo da negritude, no contexto do movimento de liberação negra" [2].

Um processo da mesma natureza teria ocorrido em relação ao candomblé — religião em que as divindades africanas estariam escondidas atrás da fachada de santos católicos — e que foi no seu início reprimida pelas classes dominantes, que não vacilavam em utilizar para isto a polícia. Entretanto, apesar da repressão sofrida pelo candomblé "a situação não era simplesmente a de uma oposição total, uma vez que os ogans dos centros de culto, posições honoríficas que conferiam certos direitos e privilégios, eram geralmente recrutados entre a própria elite repressora. Estes ogans ofereciam sua proteção e recebiam, em troca, votos e outros serviços. Já nessa época o candomblé, embora produzido pelos negros, *dependia* para sua existência, pelo menos em certa medida, da elite branca" [3].

Desde o final do século passado até nossos dias, o candomblé sofreu uma série de transformações que implicaram a gradativa aceitação e absorção dos terreiros mais tradicionais pela cultura de massa, pelo turismo, por parte da Igreja Católica e por vários intelectuais.

Um processo semelhante, porém talvez mais complexo, ocorreu em relação à Umbanda, religião que pode ser vista como produto das transformações sociais e econômicas que se verificam no país. Conforme Ortiz [4], a Umbanda não é uma religião negra (em contraposição ao Candomblé, este sim tentando manter viva a memória coletiva africana). Ela se constituiria numa síntese do pensamento religioso brasileiro, sendo o resultado da fusão de dois movimentos: o *embranquecimento* da cultura negra e o *empretecimento* do espiritismo kardecista.

O substrato desta fusão pode ser resumido do seguinte modo: por um lado, o negro só pode ascender socialmente nos marcos da cultura branca,

precisando, portanto, ajustar sua herança africana aos cânones de uma sociedade na qual a ideologia branca é dominante. Por outro lado, como o branco e o mulato não podem negar a influência africana no Brasil, a ideologia umbandista reinterpreta a tradição afro-brasileira segundo as conveniências da cultura branca. É justamente na síntese das tradições afro-brasileiras e espíritas que reside a originalidade da Umbanda que representa uma tentativa de integração na sociedade brasileira.

É por isto que, para Ortiz, a verdadeira chave da compreensão da Umbanda é a própria sociedade brasileira e as mudanças sociais e econômicas que ela vem experimentando. Com efeito a Umbanda surge no Brasil a partir da década de 1920 e, especialmente, 1930. O Primeiro Congresso Brasileiro Umbandista é realizado no Rio de Janeiro, em 1941, quando uma liderança de classe média e com orientação kardecista resolve estudar a religião e codificar seus ritos. O papel da classe média é assim crucial na consolidação da nova religião.

Nesse sentido, Diana Brown sustenta que na década de cinqüenta existiam duas interpretações bastante diferentes na Umbanda. A primeira tinha como substrato as classes subalternas concentradas em inúmeros terreiros afro-brasileiros, cujos freqüentadores, embora não necessariamente descendentes de africanos, seguiam rituais de orientação afro-brasileira. A segunda interpretação tomava como base a classe média, que desenvolvia uma Umbanda marcadamente desafricanizada e freqüentemente bem nacionalista. Entretanto, nenhuma dessas duas formas de Umbanda estava totalmente restrita a uma única classe social [5].

É, pois, importante analisar o tipo de integração que a Umbanda opera. Ortiz mostra como a Umbanda reproduz as contradições da sociedade brasileira e se apropria de valores socialmente legítimos a fim de ser aceita numa sociedade que a princípio lhe foi hostil.

Cabe destacar, inicialmente, a tentativa de legitimação através do discurso pseudo-científico formulado pelos intelectuais umbandistas. Assim, por exemplo, justificam-se as bebidas pelas leis de atração e repulsão de Newton; os defumadores pela teoria fluídica, e as facas e espadas pela teoria eletrostática do poder das pontas.

Outro exemplo é o processo de "purificação" dos elementos africanos considerados "selvagens". Desta forma, embora o ritual umbandista absorva boa parte da estrutura e do funcionamento dos cultos afro-brasileiros, operam-se transformações importantes como a reinterpretação de Exu que é desdobrado em Exu-pagão (atrasado) e em Exu-batizado (beneficiado por alguns raios de luz). Do mesmo modo tendem a ser eliminadas as práticas relativas aos cultos africanos consideradas "bárbaras" como os rituais de sangue, o uso da pólvora, o sacrifício de animais e as comidas

de santo. Enfatizam-se, em vez disto valores de classe como a limpeza e a boa apresentação.

Fry assinala que, à semelhança do candomblé, o samba também foi apropriado e transformado em símbolo nacional. Na fase em que ele era produzido e consumido no "morro", a polícia o reprimia com severidade, obrigando-o inclusive a se ocultar no candomblé, considerado então um pouco mais aceitável. Entretanto, com o passar do tempo, "a importância crescente do carnaval provocou a transformação da repressão em apoio manifesto. As escolas de samba desceram para as avenidas legitimamente e o samba passou a ser consumido por uma população que ultrapassara de muito as fronteiras do morro, do Rio de Janeiro ou mesmo do Brasil" [6].

Também com o tema da malandragem na música popular brasileira ocorreu um processo de apropriação e ressemantização. Como se sabe, o fim da escravidão no Brasil não significou o surgimento de uma sociedade mais aberta, mas a continuidade do padrão de dominação oligárquica. Mesmo com a intensificação da industrialização, o trabalho assalariado não se torna uma forma de qualificação pois a ordem social continua sendo fortemente excludente. Assim, a malandragem, ao proclamar o "horror ao batente" e recusar o trabalho assalariado, se configura numa alternativa — transformada em estratégia de sobrevivência — numa sociedade que marginaliza o trabalhador, não lhe assegurando condições de viver decentemente do fruto de seu labor. Por isto é importante registrar que o tema da malandragem se desenvolve mais intensamente na música popular brasileira nas décadas de 1920, 30, e 40.

Nesta época, além do "horror ao batente" existe uma série de temas que são recorrentes em músicas de malandragem: a crônica "prontidão" (escassez de dinheiro), a "categoria", o jogo de cintura, a valentia, a lábia, o golpe no otário, a sátira ao arbítrio da polícia e suas ligações com o jogo, a salvação pela sorte grande etc.

A imagem do malandro nestas músicas é muitas vezes a de um homem perigoso como na célebre composição do Wilson Batista: "Meu chapéu de lado/ Tamanco arrastando/ Lenço no pescoço/ Navalha no bolso/ Eu passo gingando/ Provoco e desafio/ Eu tenho orgulho/ Em ser tão vadio". É interessante que tenha sido justamente esta música de um autor então pouco conhecido que levou Noel Rosa a iniciar a célebre polêmica na qual ironiza Wilson Batista compondo *Rapaz Folgado*, no qual aconselha o jovem compositor a jogar fora a navalha e colocar sapato e gravata, propondo assim a depuração dos elementos mais "perigosos" da malandragem.

Mas apesar de ser um compositor de origem de classe média e, portanto, refletir suas contradições, Noel era sensível às transformações

que estavam se operando no interior da sociedade brasileira e que prefiguravam a formação de uma sociedade urbano-industrial em que o trabalho assalariado e, principalmente o fabril, se tornariam uma realidade cada vez mais flagrante. A partir daquela época fica cada vez mais difícil sobreviver da malandragem, que é mais um ideal que uma realidade facilmente acessível a quem quisesse. Na verdade, Noel percebia que estava havendo, por parte de outras classes sociais, uma apropriação do samba que surgira como manifestação das classes subalternas, as quais também estavam sendo atingidas pelas transformações em curso no resto da sociedade. Numa entrevista publicada em *O Globo* de 31 de dezembro de 1932, Noel afirma: "O samba está na cidade. Já esteve é verdade, no morro, isso no tempo em que não havia aqui embaixo samba. Quando a bossa nasceu, a cidade derrotou o morro. O samba lá de cima perdeu o espírito, o seu sabor inédito. Em primeiro lugar, o malandro sofreu uma transformação espantosa. Antes era diferente; agora está mais ou menos banalizado. A civilização começa a subir o morro, levando as suas coisas boas e suas coisas péssimas" [7].

É importante recordar que Noel viveu no período que coincide com a formação da indústria cultural no Brasil. A música popular, que até então tinha um acesso bastante restrito à massa da população, encontrará no rádio um veículo que lhe dará um público que vai tender a se expandir rapidamente, abarcando parcelas cada vez maiores de ouvintes. Analisando as transformações que se operam nessa época na cultura popular, Sant'Anna assinala que na década de trinta "a música popular, ou melhor o samba, já não é uma atividade característica de ex-escravos ou de negros e mestiços em ascensão social. Começam a surgir os primeiros compositores brancos de importância (...)" [8].

Noel morreu em 1937, o ano da implantação do Estado Novo. Em 1939 foi criado o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que tinha uma divisão de rádio. O raio de ação do DIP tornou-se abrangente ao ponto de adquirir "absoluto controle da música popular brasileira e de qualquer manifestação a ela relacionada". Assim, "nos concursos de músicas carnavalescas, nos desfiles de carnaval, nas estações de rádio, nas gravadoras de discos, em tudo estava a mão do DIP" [9].

Um dos alvos do DIP foi reverter a tendência dos sambistas a exaltar a malandragem. Assim, por um lado, ele começou a incentivar os compositores a enaltecer o trabalho e, por outro, a abandonar as referências elogiosas à malandragem. Isto se refletiu nas letras de vários compositores que antes exaltavam a malandragem e que de repente começam a enaltecer as virtudes do trabalho. É verdade que quando cai o Estado Novo alguns destes compositores voltam a fazer o elogio da malandragem.

Mas depois da segunda guerra a realidade brasileira já era outra, e o número de operários e demais assalariados cresceu em função do proces-

so de substituição de importações que estava em curso. É natural que estas transformações se refletissem na música popular brasileira. Num processo de apropriação do que era inicialmente perseguido e proibido, a malandragem, originária das classes subalternas e centrada na Lapa, acabou sendo incorporada pelos boêmios da zona sul do Rio de Janeiro.

Mas, se o que se verifica no intervalo democrático-liberal de 1946-64 é a apropriação do tema da malandragem por cantores de classe média, com a intensificação do crescimento industrial no Brasil fica cada vez mais difícil sobreviver sem trabalhar. Isto fica bem retratado na *Homenagem ao Malandro* de Chico Buarque, onde, apesar do título, canta-se a falência do "malandro para valer" que teve que se inserir nas malhas do processo produtivo, isto é, aposentou a navalha, tem mulher e filho e, pasmem, até trabalha tendo que se sujeitar aos trens da Central.

Mas, apesar do estreitamento do espaço social que sobra à vadiagem, a malandragem permanece enquanto um dos pólos de indentidade nacional representada pela oposição malandro-"caxias", tão bem captada por Da Matta [10]. Foi também o mesmo autor que elaborou uma interpretação já clássica a respeito do carnaval brasileiro como um rito de passagem através do qual a vida cotidiana é simbolicamente invertida ou neutralizada e as diferenças sociais são supostamente apaziguadas, ajudando assim a formar uma ideologia de encontro e comunhão.

O que pretendo ressaltar são os processos através dos quais o carnaval se transformou, constituindo-se atualmente numa "instituição paradigmática desta visão do Brasil como uma grande *communitas,* onde raças, credos, classes e ideologias comungam pacificamente ao som do samba e da miscigenação racial, aqui vista como um traço quase-hereditário do caráter nacional português" [11].

Gostaria de sugerir que o carnaval brasileiro, encarado numa perspectiva histórica, se enquadra na trajetória de uma manifestação cultural que, se originando nas classes dominantes, sofre gradativamente mudanças que significam o surgimento de formas populares de brincá-lo, as quais por sua vez serão incorporadas pelo resto da sociedade, transformando este festejo em símbolo nacional.

Como se sabe, o carnaval não foi trazido ao Brasil por escravos e posteriormente adotado por outros segmentos da população, mas veio com os primeiros colonizadores sob a forma de entrudo, tendo assim se conservado sem sofrer maiores modificações até aproximadamente meados do século passado.

A partir desta época, o desenvolvimento de um estilo de vida burguês europeu em algumas de nossas cidades, em decorrência do rápido enriquecimento trazido pela cafeicultura, deu origem ao carnaval "veneziano"

que implicou o aparecimento de formas de divertimento restritas a diferentes camadas sociais. Assim, embora todas as camadas sociais promovessem seus bailes de máscaras em recintos fechados, a forma socialmente mais aceita de desfile era o corso. Através dele, as famílias mais ricas exibiam suas fantasias em veículos para serem assistidas e aplaudidas pelo resto da população. Por seu turno, os ranchos, cordões e blocos eram freqüentemente proibidos e perseguidos pela polícia e acabaram por ser expulsos do centro das cidades, localizando-se nos bairros mais periféricos onde se tornaram modos típicos das classes subalternas brincarem o carnaval.

Segundo Pereira de Queiroz, "do ponto de vista sociológico, uma diferença flagrante separa o velho carnaval colonial do carnaval 'veneziano'. Nos tempos antigos do entrudo, os folguedos, nas cidades tinham sido os mesmos para todas as camadas sociais. O aparecimento do carnaval 'veneziano' foi o sinal de uma diferenciação segundo hierarquias sócio-econômicas. A partir desse momento, notou-se claramente a influência de duas heranças culturais diversas: as camadas elevadas se divertiam à européia, com seu corso e seus préstimos suntuosos, ritmados pela música das óperas em voga; o desfile dos ranchos se fazia marcado pelos ritmos africanos" [12].

A partir da década de trinta surge uma nova fase do carnaval brasileiro que começa a sentir a influência das transformações sociais e econômicas e do surgimento de novos meios de comunicação de massa (inicialmente o rádio e depois a televisão).

Assim, o carnaval "veneziano" começa a desaparecer rapidamente, permanecendo apenas os bailes à fantasia. No Rio de Janeiro, os cortejos de blocos e ranchos crescem em importância, dando origem às escolas de samba que passam a se constituir na forma predominante de desfile, formando um padrão que tende a se reproduzir na maioria das grandes cidades.

O rádio, que começa na década de vinte e se expande rapidamente na década de trinta através da publicidade, vai se tornar nesta época o meio de comunicação hegemônico até ser suplantado pela televisão que surge na década de cinqüenta. O rádio possibilita a comercialização do samba permitindo, desta forma, a difusão e consumo por outras camadas sociais de uma manifestação cultural inicialmente restrita ao "morro".

Além dos meios de comunicação, o Estado também tem um papel fundamental neste processo, já que percebe a importância política das agremiações carnavalescas. Assim, a partir de 1935 as escolas de samba são reconhecidas, legalizadas e obrigadas a se registrar como entidades sob o nome de Grêmio Recreativo Escola de Samba. Os seus desfiles

são então oficializados e financiados pelo Estado. A partir desta época, como todas as escolas são "solicitadas a colaborar com a propaganda patriótica oficial, eminentemente ufanista, iniciou-se a tradição da escolha de enredos capazes de estimular o amor popular pelos símbolos da pátria e as glórias nacionais" [13]. Neste sentido, cabe ressaltar que entre 1943 e 1945 os concursos oficiais de desfiles de escolas de samba são patrocinados pela Liga de Defesa Nacional, estando a entrega de prêmios a cargo de um general do Exército.

As décadas seguintes mostram que, com o desenvolvimento da indústria cultural e do turismo, ocorre com o carnaval popular um processo semelhante ao já ocorrido em relação ao samba. "A partir dos anos 60, a escola de samba, (...) a qual já havia sido incentivada pelo setor comercial e pelos poderes públicos, passa a ser encarada como uma mercadoria passível de ser comercializada não somente junto a turistas estrangeiros e nacionais, mas junto aos próprios meios de comunicação de massa, principalmente a televisão. Assim um folguedo carnavalesco típico de uma parte da população de uma determinada cidade é veiculado, via televisão, para todo o território nacional e agora sob a forma de uma manifestação cultural altamente valorizada pela sociedade (...)" [14].

É claro que aquilo que ocorreu historicamente com o carnaval é um processo bastante complexo. Trata-se de uma manifestação cultural de origem européia que foi até aproximadamente 1930 mantida com aspectos muito pouco brasileiros e sob a hegemonia das classes dominantes. Quando as classes populares começam a criar formas próprias e nacionais de brincar o carnaval, estas são inicialmente perseguidas, depois toleradas e finalmente apropriadas — através do Estado e dos meios de comunicação de massa e — transformadas em símbolos nacionais.

Apesar de terem se apoderado do carnaval, as classes dominadas tiveram, por seu turno, o seu carnaval reapropriado e transformado em artigo de consumo e turismo e em símbolo de identidade nacional.

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

Sodré argumenta que "no início (nas três primeiras décadas deste século), o futebol funcionou basicamente como um rito discriminatório de classes. Era um privilégio de brancos ricos (possivelmente um comportamento de conciliação entre comerciantes, latifundiários e estrangeiros), que excluía os nativos pobres (...)" [15].

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

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

Como símbolo de identidade nacional, a imagem que é veiculada através do futebol brasileiro corresponde, em boa medida, a do malandro. Há uma crença generalizada que nosso futebol vale pela esperteza, pela criatividade e pelo improviso de nosso jogadores. Isto ficou patente depois do final da última copa do mundo, quando se culpou os cartolas da CBD e o técnico da seleção — todos militares, isto é, "caxias" — de terem imposto um futebol militarizado aos nossos jogadores" [16].

A idéia de que nosso "caráter nacional" — e a influência que sobre ele teria tido o negro — se revelariam no futebol fica claro no que Gilberto Freyre diz a respeito do assunto: "O nosso estilo de jogar *foot-ball* me parece contrastar com o dos europeus por um conjunto de qualidades de surpresa, manha, de astúcia, de ligeireza e ao mesmo tempo de brilho e de espontaneidade individual em que se exprime o mesmo *mulatismo* de que Nilo Peçanha foi até hoje a melhor afirmação na arte política" [17].

Esta breve exposição está longe de ter esgotado o tema das metamorfoses da cultura brasileira; existem várias outras instâncias em que caberia aprofundar as hipóteses aqui formuladas. Somente para fornecer alguns exemplos, seria interessante examinar a dinâmica da gíria e do palavrão, as temáticas da literatura de cordel, o fenômeno dos circos-teatro [18] e principalmente a televisão [19] para verificar como se dá o processo de apropriação e reelaboração nestes níveis. Seria também importante analisar o que ocorre com as culturas regionais através da ação dos meios de comunicação de massa. O que significa, por exemplo, a transformação, via rádio e televisão, de cantores nordestinos em cantores nacionais?

Finalmente é importante pensar o que significa em termos de hegemonia, a tendência de apropriar, recodificar e transformar manifestações culturais, inicialmente restritas a certos grupos, em símbolos nacionais.

Num artigo sobre a dinâmica cultural na sociedade moderna, Durham argumenta que "o grupo que reelabora e utiliza o produto cultural acabado tende a ser diferente daquele que o produziu. Estando a distinção entre produtores e consumidores de cultura presa a uma distinção de classe, a relação entre eles assume necessariamente uma conotação política, isto é, ela tem implicações em termos de poder". Assim, "as diferenças culturais aparecem, não como simples *expressão* de particularidades do modo de vida, mas como manifestação de oposições ou aceitações que implicam num constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe" [20].

Poder-se-ia argumentar que é justamente no processo de apropriação de manifestações culturais e sua subseqüente transformação em símbolos de identidade nacional que reside umas das peculiaridades da dinâmica cultural brasileira. Não que o fenômeno não ocorra em outras culturas (o *jazz nos* Estados Unidos e o tango na Argentina se constituem em exemplos típicos), mas ele parece ser muito mais intenso no Brasil.

Analisando os motivos pelos quais no Brasil os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa elegeram ítens culturais produzidos originalmente por grupos dominados, Fry sugere que a incorporação destes símbolos apresentava vantagens políticas, servindo para manter a dominação disfarçada sob outro nome. Deste modo, "a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem símbolos de 'fronteiras' étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo 'limpo', 'seguro' e 'domesticado' " [21].

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

Em nenhuma destas sociedades existe a crença num *ethos* próprio originado a partir de um processo de apropriação e reelaboração de sím-

bolos culturais. O que parece caracterizar o Brasil é justamente o fato de ser uma sociedade de imensas diferenças sociais e econômicas, na qual se verifica uma tendência de transformar manifestações culturais em símbolos de coesão social, que são manipulados como formas de identidade nacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) — MENEZES, Eduardo Diatay B. de. *Elitelore versus folclore, ou de como a cultura hegemônica tende a devorar a cultura subalterna*. Trabalho apresentado no Seminário "Cultura Brasileira?" realizado em junho de 1980 em Ouro Preto pelo Grupo de Trabalho "Sociologia da Cultura Brasileira" da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

(2) — FRY, Peter. "Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais"'. *Ensaios de Opinião*, nº 2-2, 1977, p. 45.

(3) — *Ibid.*, p. 45.

(4) — ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negros: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, Vozes, 1978.

(5) — BROWN, Diana. "O papel histórico da classe média na Umbanda. *Religião e Sociedade*, 1, 1977.

(6) — FRY. *op cit.*, p. 47.

(7) — *Música popular brasileira*. São Paulo, Abril, fascículo 9, 1976, p. 9.

(8) — SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Música popular e moderna poesia brasileira*. Petrópolis Vozes, 1977, p. 186.

(9) — CABRAL, Sérgio. "Getúlio Vargas e a música popular brasileira". *Ensaios de Opinião*. nº 2-1, 1975, p. 40.

(10) — DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

(11) — Id. "O carnaval como um rito de passagem". In: *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973. p. 123.

(12) — PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "Evolução do carnaval latino-americano." *Ciência e Cultura*. São Paulo, *32* (11): 1481, 1980.

(13) — TINHORÃO, José Ramos. *Pequena história da música popular*. Petrópolis, Vozes, 1975. p. 173.

(14) — SIMSON, Olga R. de Moraes von. *Transformações culturais, criatividade popular e comunicação de massa: o carnaval brasileiro ao longo do tempo*. Trabalho apresentado no IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, no grupo de trabalho "Sociologia da Cultura Brasileira", realizado no Rio de Janeiro, em outubro de 1980. Mimeo. p. 7.

(15) — SODRÉ, Muniz. "Futebol, teatro ou televisão?" In: *O monopólio da fala*. Petrópolis, Vozes, 1977. p. 148.

(16) — Ver, a este respeito, SANTOS, Joel Rufino dos. "Na CBD até o pagaio bate continência." *Encontros com a Civlização Brasileira*, 5, 1978.

(17) — FREYRE, Gilberto. *Sociologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1-945, v. 2 p. 421.

(18) — Ver, como exemplo, MAGNANI, José Guilherme Cantor. Ideologia, lazer e cultura popular: um estudo do circo-teatro nos bairros de periferia de São Paulo." *Dados, 23* (2), 1980.

(19) — Ver, como exemplo, MILANESI, Luiz Augusto. *O paraíso via Embratel*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

(20) — DURHAM, Eunice Ribeiro. "A dinâmica cultural na sociedade moderna." *Ensaios de Opinião*, nº 2-2, 1977, p. 35.

(21) — FRY. *Op. cit.*, p. 47.

MORADIA E IDENTIDADE ÉTNICA

Lauro Cavalcanti e Dinah Guimarães
(Departamento de Arquitetura e Urbanismo, Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro)

INTRODUÇÃO

Dois fatores principais concorrem para a idéia de realizar este trabalho. O primeiro deles data da época de lançamento de nosso livro *Arquitetura Kitsch Suburbana e Rural,* no qual procurávamos colocar em questão o etnocentrismo da classe de arquitetos, os quais elegiam o gosto de sua camada como absoluto e classificavam como sendo de mau gosto toda produção de moradias dos subúrbios cariocas. Embora a idéia de relativização do gosto haja tido boa aceitação, uma pergunta era recorrente em todas as palestras nas quais íamos falar sobre o livro: qual a origem do uso de cores berrantes nas fachadas dessas construções? Invariavelmente a questão vinha acompanhada de uma resposta *a anteriori* que atribuía tanto o uso de cores quanto o excesso de ornamentos à origem e influência dos negros em nossa arquitetura. Sem possuir tal assertiva o menor fundamento e tendo como matriz a velha divisão de nossa cultura em elementos com traços das três tradições culturais — indígena, negra e branca — que a formariam, traz ela em seu bojo o mesmo preconceito e hierarquização que apontávamos no trabalho, pois atribuía dados ditos "cafonas" à etnia considerada como "menos favorecida" das três. O outro fator que contribuiu para a elaboração deste artigo foi a leitura do texto *A Representação do Trabalho Alemão na Ideologia Étnica Teuto-Brasileira,*

de Giralda Seyferth. Neste ensaio, a autora aponta como estariam imbricados no caso do colono alemão as noções de moradia e etnia, bem como são efetuadas acusações usando-se estes aspectos, ao se atribuir a casas de italianos ou caboclos e negros características de mau gosto e sujeira.

Deste modo, o presente texto almejaria, com todas as limitações que sua própria natureza impõe — anotações para pesquisa posterior — verificar a eficácia do estudo de representações sobre moradia para a análise de construções de identidade étnica. Partiremos, como hipóteses inicial de trabalho, da noção de que o conceito de casa, além de ser importante para a construção de uma auto-imagem, seria ainda acionada na atualização de preconceitos, principalmente como fator acusatório envolvendo etnias diversas.

A relação entre casa e etnia, bem como sua manipulação, sempre foi fator de certa discussão entre arquitetos, acirrando-se na década de 20, quando uma corrente buscava atingir um "estilo internacional" que estivesse acima de regionalismos e raças, opondo-se a ela arquitetos que consideravam importante a manutenção de um caráter étnico e nacional nas construções. Parte desta discussão, principalmente aquela travada na Alemanha, é relatada por Charles Jencks em seu livro *Modern Movements in Architeture*: "Os argumentos utilizados por Hitler em seu livro *Mein Kampf* eram simples ao extremo: a arte degenerada era ocasionada pela influência dos judeus: a casa com teto plano é oriental sendo esta judia e bolchevique. Portanto a Bauhaus, CIAM, Le Corbusier eram conspiradores judeus e comunistas. A interpretação racista da arquitetura foi posteriormente desenvolvida em 1928 pelo influente arquiteto Paul Schultzer-Maumburg, através de dois livros básicos: *Arte e Raça* e *A feição da casa alemã*. O último livro sustentava a idéia da existência de um caráter racial da casa alemã que a diferenciaria das demais (telhados planos), cabeças planas como um artigo situava o problema, enquanto o problema (*Arte e Raça*) alinhava as características positivas da casa germânica: telhado inclinado e expressão harmônica, através dos quais parecia transparecer as facetas de um homem honesto, bom e verdadeiro. Além de possuir esta benéfica expressão, a melhor arquitetura alemã — aquela do passado — fornece o sentimento de emergir do solo como um de seus produtos naturais, como uma árvore que mergulha suas raízes no interior profundo do solo e forma com este uma união. É isso que nos dá a compreensão do que seja um lar, de um vínculo entre sangue e terra — para determinado tipo de homem essa é a condição que dá significado a suas vidas e sentido à própria existência".

Na atualidade, embora colocada em outros termos, continua a discussão entre partidários de um "estilo internacional" *versus* os defensores de construções com caráter regional. Sobre os primeiros recai a principal acusação de etnocentrismo e reducionismo arquitetônico, pois ignorariam

tais arquitetos as especificidades das construções de vários países, ao tentar impor um estilo que, embora se pressuponha internacional, possui uma clara matriz européia. Também nesse domínio temos a conhecida discussão envolvendo a assertiva de que a questão de classes daria conta de toda problemática, pois alguns arquitetos defendem a noção de que a classe operária no mundo inteiro seria uma só, cujas necessidades de morar deveriam ser atendidas por um modo racional de construir, próprio do "estilo internacional". Os propugnadores de um "estilo regional" defendem tal procedimento por acreditar que forneceria construções que atenderiam melhor tanto às necessidades climáticas quanto à cultura de seus moradores. Aqueles que advogam soluções próximas ao clima no qual a construção está inserida, o fazem através do uso de uma tecnologia "nativa", ou seja, própria aos moradores da região. A ênfase no aspecto "cultural", por seu turno, daria conta principalmente da construção de casas de imigrantes que geralmente reproduzem o estilo e técnicas de seus locais de origem, muitas vezes em climas para os quais não seriam tais soluções as mais adequadas. Essa corrente, portanto, atribuiria à cultura papel primordial na elaboração da moradia, desprivilegiando, a nosso ver com acerto, certo determinismo geográfico de que padece a corrente anterior.

Para um estudo mais aprofundado sobre casa e etnia, necessário seria levantar a bibliografia existente e examinar em maior detalhe a ideologia embutida no discurso de cada uma das correntes descritas de forma apenas superficial no parágrafo anterior. Tal não será, portanto, a direção que tomaremos no presente estudo. Por suas próprias limitações já explicitadas, optamos por examinar apenas algum material que dispúnhamos da pesquisa sobre moradia nos subúrbios cariocas, bem como a descrição de breve estudo de caso sobre a compra por uma pessoa de raça negra de uma casa em pequeno condomínio de classe média-alta em Petrópolis. Julgamos que a análise de um material mais limitado possibilitará campo mais seguro para as pretensões de tentar estabelecer condições para posterior estudo a ser aprofundado, o qual viria a correlacionar de maneira mais sistemática representações sobre casa e etnia.

ESTUDO DE CASO

De modo a podermos analisar as possíveis relações entre grupos étnicos e as representações sobre aparência de suas moradias, tomaremos como base um breve estudo de caso ralizado sobre tal assunto. Trata-se de uma investigação feita em uma comunidade restrita, composta por proprietários de casas de campo situadas na Estrada do Limoeiro, na Fazenda Inglesa, local este próximo à cidade de Petrópolis. Nessa estrada, existe um número restrito de residências, girando em torno de sete casas. Tais casas encontram-se localizadas bem próximas uma das outras, principalmen-

te no que se refere às quatro primeiras delas, situadas no trecho inicial da Estrada do Limoeiro. Os donos de duas delas apresentavam origens judias e eram muito ligados entre si, sendo também amigos próximos dos proprietários da terceira casa. Tal ligação levou inclusive os três casais possuidores dessas moradias a constituirem em conjunto uma piscina, localizada em terreno de um deles, mas frequentada por todos. Somente uma das casas desse trecho da estrada referida é que não participava tão ativamente do relacionamento social estabelecido entre seus usuários, na medida em que seus donos eram já os segundos proprietários da moradia, não havendo participado do grupo desde a época de construção das casas.

Durante a época em que frequentamos esse local, um dos donos de ascendência judia veio a falecer, resolvendo então sua esposa vender a casa após a morte do marido. Depois de anunciada sua venda, surgiram alguns possíveis interessados, sendo que afinal foi um negro quem manifestou a intenção de comprá-la. A partir daí, pudemos acompanhar os primeiros temores das casas vizinhas sobre seu provável comprador. Um desses temores girava em torno da origem social de tal negro, argumentando os proprietários das outras residências que a vinda para o local de uma pessoa de classe inferior poderia comprometer o "bom nível social" de que gozava a Estrada do Limoeiro, conhecida como local de elementos de classe média alta, havendo inclusive um embaixador entre os proprietários de casas ali situadas. Desse modo, as moradias de tal estrada poderiam vir a ser desvalorizadas, através da vinda de um negro para o local. Podemos notar que ocorreu, neste caso, uma primeira identificação imediata entre a raça negra com os estratos mais baixos da população por parte de nossos informantes. À desvalorização de suas residências juntava-se o temor com o estado de conservação da casa a ser vendida. Assim, supunha-se que esta moradia viesse a se tornar *suja, maltratada* e em péssimo estado de conservação, na medida em que viesse a pertencer a um negro.

Os temores acima referidos podem ser atribuídos à identificação entre *raça* e *classe* no caso do negro, como já apontamos no parágrafo anterior. Surgiram, porém, certos temores que, a nível acusatório, referiam-se não mais somente à camada mais baixa de seu futuro proprietário, mas principalmente à sua *raça*. Assim, ouvimos vários comentários que diziam que se a casa fosse comprada por um negro iria se tornar "cafona", através de reforma ou decoração da mesma a ser realizada pelo vizinho negro. Suposições sobre essa nova aparência da moradia relacionavam o gosto da raça negra a cores berrantes com que seriam pintadas as fachadas, ao uso de materiais construtivos considerados como de "mau gosto", tais como certos pisos cerâmicos, azulejos decorados, mármore colorido etc. Tais acusações tomavam como base não mais a classe inferior do dono de tal casa, mas sim, enfatizavam sua condição de negro, considerado com um gosto "cafona". Alguns de nossos informantes que não eram

judeus chegaram a afirmar que preferiam "ter um judeu como vizinho a um negro", demonstrando desta forma seu preconceito contra as duas etnias mencionadas, embora o preconceito contra a raça negra tenha se mostrado mais acentuado no exemplo citado. Anotamos como interessante um estudo mais aprofundado sobre como seriam pensadas as casas negras e judias por parte de brasileiros pertencentes às camadas médias da população, estudo este que deverá dar razão a um trabalho específico sobre o assunto.

Após esse período de especulações sobre o comportamento do futuro vizinho, a casa finalmente foi vendida ao pretendente negro. Tal comprador revelou-se para nossos informantes um modelo de negro "paradigmático", isto é, uma pessoa considerada pelo preconceito racial vigente como "um negro de alma branca". Assim, situava-se ele em camada sócio-econômica semelhante a dos demais proprietários da Estrada do Limoeiro, possuindo portanto uma boa situação financeira e um bom nível de relações sociais, se dando com gente "de prestígio". Além disso, o novo vizinho declarou haver estudado na Europa, sendo que sua noiva residia no momento nos E.U.A., onde também terminava um curso superior. A própria necessidade de lançar mão de tais afirmativas em seus primeiros contatos com a vizinhança demonstrou claramente a situação de tensão pressentida pelo novo vizinho em relação à sua chegada. Através delas, procurou ele manifestar talvez sua participação em valores considerados como positivos pela camada média-alta de nossa sociedade, de modo a facilitar sua aceitação por parte dos outros proprietários do local acima referido. Ao lado dessas afirmativas sobre seu círculo de conhecimentos e sobre seu *status,* o novo vizinho declinou também a alguns donos de casas próximas suas opiniões sobre a construção que acabara de comprar. Para ele, sua casa deveria passar por uma reforma de modo a poder eliminar alguns "símbolos judáicos" nela existentes. Tais "símbolos" seriam representados pelo "telhado borboleta" (cobertura com inclinação para o centro e calha central, ao contrário do telhado tradicional, com inclinação para as pontas), considerado por ele como "cafona e pouco prático", e por alguns materiais construtivos empregados. Dessa forma, existiriam acusações em relação ao que ele considera como sendo inerente à "casa judáica", carregando assim uma valorização negativa semelhante àquela anteriormente atribuída pelos vizinhos a uma suposta "casa negra". Podemos portanto supor que existiria um nível acusatório presente nas representações sobre a aparência de casas referentes a grupos étnicos variados, como teremos a oportunidade de examinar mais adiante neste mesmo trabalho.

Apesar da tentativa do vizinho negro de ser aceito pelos outros donos da Estrada do Limoeiro, persistiram acusações contra sua casa por parte de vários informantes. Assim, surgiram acusações de barulho contra sua

residência nos fins de semana, dias em que o novo vizinho promove festas e churrascos. Além disso, alguns furtos que vêm se verificando no condomínio são atribuídos ao "caseiro do negro", exemplificando, desta forma a assertiva de Roberto da Matta sobre a sociedade brasileira (*Relativizando: uma introdução à antropologia social*), quando este autor afirma que: "(...) o ponto crítico de todo o nosso sistema é a sua profunda desigualdade. Ninguém é igual entre si ou perante a lei; nem senhores (...) nem os escravos, criados ou subalternos, igualmente diferenciados entre si por meio de vários critérios. Esse é, parece-me, um ponto-chave em sistemas hierarquizantes, pois, quando se estabelecem distinções para baixo, admite-se, pela mesma lógica, uma diferenciação para cima. Todo o universo social, então, acaba pagando o preço de sua extremada desigualdade, colocando tudo em gradações" (p. 75). Aplicando essa teoria ao exemplo citado, poderíamos concluir que dentro de nosso sistema existiria sempre a possibilidade de um elemento possuir um inferior estrutural. Assim, embora o vizinho negro seja considerado como "inferior" aos outros proprietários do local em questão, o "caseiro do negro" seria considerado como alguém ainda mais "inferior" na escala hierarquizante de nossa sociedade, a qual compreenderia subdivisões entre patrão e empregado.

A CASA COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA

Em relação a vários grupos étnicos, poderíamos afirmar que a aparência da casa apresenta-se como um fator relevante na construção de suas respectivas identidades étnicas. No caso específico da casa alemã, a moradia aparece como elemento importante na construção da identidade étnica desse grupo, como já tivemos a oportunidade de abordar na introdução deste trabalho. Em seu já citado artigo, Giralda Seyferth argumenta que a aparência da casa e do terreno à sua volta poderia ser considerada como um dado de *diferenciação étnica* no caso do povo de origem alemã da região estudada, estando ligada à concepção de *Wohnkultur* (hábito de morar bem) (p. 25). A autora se refere ainda a uma citação de Max Tavares d'Amaral — em que a casa de origem alemã é descrita como tendo cortinas nas janelas, sendo limpa e bem arrumada, em contraposição, à casa de brasileiros (ou caboclos), a qual seria suja e cercada de capoeira (p. 26).

Em relação ao que foi abordado no artigo acima citado, gostaríamos de lançar mão de alguns aspectos da teoria sobre identidade étnica apresentada por A. L. Epstein (*Ethos and Identity*), no trecho em que este autor afirma que: "em seu sentido mais imediato, a etnicidade é um assunto de classificação, a separação e o argrupamento da população em

uma série de categorias definidas em termos de *nós* e *eles*". (p. 100, grifos nossos). Epstein refere-se a uma observação de Leach, quando este antropólogo afirma que por causa da maneira como somos geralmente educados, e de modo como nossa expressão verbal é organizada, acabamos nos encontrando em uma posição de *contraste*. Assim, afirma Leach (*apud* Epstein, p. 100): "*Eu* me identifico com um *nós* somos, ou o que o *outro* dependerá do contexto". Estendendo as afirmativas acima transcritas para o caso específico de nosso interesse, poderíamos talvez afirmar que cada etnia construiria sua noção de *casa* em contraposição a suposta aparência da casa de outros grupos étnicos. Assim, se a etnicidade pode ser entendida como a separação da população em termos de *nós* e *outros,* a construção dos teuto-brasileiros referidos, por exemplo, se faria a partir de certos elementos de contraste atribuídos aos brasileiros ou a coboclos do Vale do Itajaí. Enquanto a casa alemã seria *limpa* e *arrumada,* a casa cabocla seria *suja* e viveria em estado de *desordem,* sendo que a construção da noção do primeiro tipo de moradia estaria então, neste caso, baseada em um sistema de *acusações* em relação à casa cabocla.

Tal afirmativa poderá ainda ser complementada por outros possíveis exemplos a serem referidos, como no caso da construção da identidade étnica através da casa portuguesa. Em nosso livro *Arquitetura Kitsch Suburbana e Rural,* tivemos a oportunidade de examinar várias moradias de imigrantes portugueses. Uma delas, denominada na região de "Casa do Português", apresentava em sua fachada principal uma caravela com as velas içadas trazendo o símbolo da cruz de malta nelas impressa, representando, segundo o dono da casa, a descoberta do Brasil por seus conterrâneos. Também a "Casa de Santo Antônio" por nós pesquisada pertencia a um lusitano que decorou suas fachadas com pinturas referentes à descoberta do Brasil, representando nelas os símbolos de Portugal (escudo e galo típico desse país) e os instrumentos de navegação utilizados durante a primeira viagem até nosso território, tais como rosa-dos-ventos, leme, âncora, bússola etc. Do mesmo modo, em outra casa de um português que reside na Ilha do Governador, pudemos encontrar elementos semelhantes, tais como a cruz de malta, caravelas e ícones dos santos de devoção do dono da moradia. Há que destacar o caráter de *excepcionalidade* das casas pesquisadas, na medida em que em nosso trabalho procuramos documentar certos exemplos que fossem reveladores da visão-de-mundo de seus proprietários. Dessa forma, as residências citadas representariam através do abuso de materiais construtivos (azulejos decorados, pisos cerâmicos etc.) e das pinturas murais alguns aspectos considerados como *positivos* na moradia lusitana de modo geral. Ao lado da referência a seu local de origem, surgiram assim várias observações sobre a *segurança* da moradia, sendo que grande parte das construções percorridas apresentavam-se superdimensionadas, isto é, com um cálculo exagerado da quantidade de material construtivo a ser utilizado na estrutura de sustentação

da casa. Uma das hipóteses que podemos lançar sobre tais observações gira em torno da suposição de que, ao falar do aspecto da residência, seu dono estaria referindo-se também a si próprio e à sua vida. Como grande parte dos informantes de nossa pesquisa pertenciam a camadas médias em ascensão social, pode-se inferir que, ao descrever a "fortaleza" de suas moradias, os proprietários estariam representando nas casas seus anseios de ascensão econômica e de segurança financeira. Do mesmo modo, ao descreverem a chegada do primeiro lusitano ao Brasil, nas fachadas das casas, seus donos estariam talvez se referindo metaforicamente às suas próprias vidas, marcadas também pela chegada a terras brasileiras.

Um outro dado que atraiu nossa atenção girou em torno da extrema assepsia que parecia cercar essas moradias pesquisadas, pertencentes a portugueses. Embora não sendo privilégio de residências de lusitanos, já que essa preocupação com a limpeza foi decorrente em grande parte das casas percorridas, no caso daquelas de portugueses tal assepsia foi bem mais acionada no discurso de nossos informantes, aparecendo várias referências expressas à sua higiene.

Assim, na casa de Santo Antônio, a dona da casa descreveu com orgulho o fato de haver mandado cortar todas as árvores mais altas do terreno que cerca a residência, tendo mantidos alguns arbustos em canteiros demarcados e mandado cimentar todo o resto. Segundo ela, tal medida permitiu que não sujasse mais as varandas e a parte interna da casa com terra do terreno. Do mesmo modo, tal atitude foi também tomada pelos proprietários das duas outras casas portuguesas citadas acima, neste trabalho. Dois dos donos das moradias referidas, inclusive, chegaram a se referir à limpeza de suas residências, em contraposição ao que consideravam como "aquelas casas sujas e maltratadas de certos vizinhos", sendo que, para eles, *tal sujeira* estaria ligada à abundância de plantas e de terreno não-cimentado, nos jardins. Dessa forma, poderíamos talvez supor que a idéia de *sujeira* apareceria aqui representada em um sentido semelhante àquele descrito por Mary Douglas (*Pureza e Perigo*), quando esta autora argumenta que "(...) Sujeira, então, não é nunca um acontecimento único, isolado. Onde há sujeira, há sistema. Sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados (...)" (p. 50). Para Douglas, existiria uma "idéia relativa de sujeira", indicando que, por exemplo, comida não seria algo sujo em si mesmo, mas seria sujeira deixar as roupas cheias de comida etc. Podemos, portanto, interpretar a medida de eliminação da terra do quintal por parte de nossos informantes através dessa percepção de "sujeira relativa", na medida em que os donos das casas pesquisadas não considerariam então sujas em si mesmas as plantas e a terra, mas sim tomariam como sujeira o fato das varandas e a área interna das moradias poderem ficar cheias de terra e das folhas que viessem a se desprender do jardim.

Ao lado dessa observação sobre a limpeza da casa portuguesa, apareceram também nos discursos de nossos informantes referências ao *tipo* de pessoas que possuiam moradias sujas. Tais pessoas seriam definidas pelos portugueses pesquisados como sendo "gentinha", representando, neste caso, uma indicação de escalão mais baixo da sociedade por parte daqueles que não cuidavam da higiene de suas casas. As acusações feitas pelos lusitanos, no entanto, não se limitavam a apontar como causa de tal sujeira uma estratificação inferior na escala social, mas antes alocavam seu julgamento de valor em dois tipos principais de pessoas. Haveria assim uma diferenciação possível entre "crioulos" e elementos "da terra", representando no primeiro caso pessoas de cor negra. Para eles, elementos mulatos ou mais "escuros" possuiriam casas mais maltratadas e sem padrões de higiene, enquanto os "da terra" teriam moradias "passáveis", não tão limpas quanto as dos lusitanos mas também não tão sujas quanto as dos "crioulos". Pode-se notar, através de tal observação, que embora as acusações dos portugueses dirijam-se primeiramente àqueles de classe social mais baixa (identificados pelo termo geral de "gentinha"), tais acusações não se situam somente em relação à sua classe, mas acabam se alocando na raça ou etnia das pessoas acusadas de possuirem casas sujas. Dessa forma, poderíamos concluir que a aparência das casas portuguesas pesquisadas — ao lado de certos valores positivos atribuidos a essas moradias — se faz também em contraste à aparência das moradias referentes a outras etnias, como no caso citado das pessoas "da terra" e dos "crioulos". As acusações de sujeira seriam maiores no caso dos últimos, embora para nossos informantes os elementos "da terra" não apresentem o mesmo nível de assepsia presente nas residências de lusitanos.

Outra acusação recorrente quanto ao que se supõe ser a casa de *negros* para os portugueses entrevistados seria que tais moradias, além de serem sujas, seriam também consideradas "cafonas" ou de "mau-gosto" em sua decoração interna e em sua aparência exterior. Um fato a ser destacado é que, durante nossa pesquisa de campo, grande número de brasileiros também acusaram os portugueses de possuirem casas "sujas" e "cafonas", indicando assim que o nível acusatório seria recíproco no caso de lusitanos e brasileiros.

A primeira conclusão geral que podemos chegar através dos exemplos acima referidos é que a aparência das moradias de vários grupos étnicos se faria através de *contraste*, em relação às casas de outras etnias. Dentro dessa construção por contraste ou a nível acusatório, poderíamos ainda notar que existiriam certas *gradações* no que se refere aos vários grupos étnicos. Assim, para o povo de origem alemã referido por Seyferth (*op. cit.*), pode-se inferir que a casa que viria numa ordem preferencial em termos de valoração positiva seria a própria moradia dos teuto-brasileiros, considerada como a mais limpa e bem arrumada. Após esta, viria

a casa de imigrantes europeus (italianos, poloneses); logo depois, surgiria a residência de luso-brasileiros ou caboclos, vista como "suja e maltratada", sendo que por último apareceria a residência do negro ou mestiço, percebida como tendo condições "piores" do que as demais. Já no caso dos lusitanos que tivemos a oportunidade de pesquisar, existiriam gradações em relação à casa de seus conterrâneos (a qual seria mais "limpa" e "segura") seguida pela moradia das pessoas "da terra" (casa "passável" em termos de limpeza e segurança) e vindo no final da escala valorativa a casa de "crioulos" (considerada a mais "suja" e "insegura" de todas). Além disso, no caso de nossa pesquisa, existiria um nível acusatório recíproco entre "brasileiros" e portugueses, na medida em que os primeiros acusariam também os portugueses das mesmas falhas a eles atribuídas.

Outra conclusão reside no fato de que poderíamos encontrar um "consenso no dissenso" (no sentido utilizado por Bourdieu — *Esquisse d'une théorie de la practique*) no que se refere aos valores da moradia. Assim, ao lado de certas especificidades referentes à casa das várias etnias, existiria um *consenso* sobre os aspectos considerados como positivos e negativos a serem encontrados em sua residência. Desse modo, os valores positivos recorrentes girariam em torno da *limpeza, segurança,* ao lado de outros como hospitalidade, fartura na mesa etc., sendo que os dados negativos seriam aqueles que contradissessem os primeiros, além da acusação de falta de gosto através, principalmente, do uso de cores berrantes.

BIBLIOGRAFIA

CAVALCANTI, Lauro & GUIMARÃES, Dinah — *Arquitetura Kitsch suburbana e rural.* Rio de Janeiro, Editora FUNARTE, 1979.

DA MATTA, Roberto — *Relativizando*: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis, Vozes, 1981.

DOUGLAS, Mary — *Pureza e Perigo.* São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.

EPSTEIN, A.L. — *Ethos and identity.* London, Tavistock Publications, 1978.

JENCKS, Charles — *Modern movements in architecture.* Middlesex, Penguin Books, 1980.

SEYFERTH, Giralda — *A representação do "trabalho alemão" na ideologia étnica teuto-brasileira.* Rio de Janeiro, Museu Nacional-Xerox 4010, s/d.

UQUIRA: ARQUITECTURA TAWANTINSUYO EN LA COSTA CENTRAL DEL PERÚ

Sandra Negro
(Universidad Particular Ricardo Palma, Perú)

INTRODUCCIÓN.

Durante el siglo XIII y primeras décadas del siglo XIV, emergen y se configuran en variados ambientes ecológicos, señoríos regionalizados gobernados por reyezuelos locales, que impulsan un claro desarrollo expansivo motivado por un definido crecimiento demográfico interno, que conlleva la necesidad de controlar mayor número de bienes productivos a través de la extensión territorial con áreas cultivables y en el control directo de las aguas de riego. Esta situación, vinculada a comportamientos culturales superestructurales, promueve la aparición de señoríos como Chimor en la costa norte; Colli, Guancho, Gualla, Ichimay y Guarco en

---

(*) — Este trabajo, presentado en las Sesiones Generales del 44º Congreso Internacional de Americanistas (Machester, Setiembre de 1982), ha sido realizado dentro del marco de estudio "Proyecto de Investigaciones en Arquitectura Peruana", Universidad Particular Ricardo Palma, Programa Académico de Arquitectura y Urbanismo. La Introducción no forma parte de la ponencia original.
A todas aquellas personas que hicieron posible la culminación de este trabajo, mi sincero agradecimiento

la costa central; mientras que en la costa sur medio, destacan la nación Chincha y los señoríos Huillca, Naicaja y Chumpiauca; finalmente en la costa extremo sur, se encuentran los señoríos Collagua, Purquina y Atacama (Ravines: 1980).

Los Andes Centrales se hallan bajo el liderazgo de la extensa nación Huanca y la confederación Chanca, mientras que al sur se emplazaban los Colla (norte del Lago Titicaca), y en las cercanías los Lupaqa y Pacasa (orillas meridional y occidental del Lago Titicaca).

La región del Cusco se hallaba dominada por un vasto número de etnías, entre las cuales se puede mencionar a Tampu y Mara (valle de Vilcanota). Aymarca (Quispicanchis) y Huaylla (Calca), las cuales a través de alianzas inter-étnicas, sucesivas invasiones y pugnas territoriales configurarían finalmente el señorío Killke, cuyos límites geográficos debían encontrarse en las inmediaciones del Cusco (Gasparini 1977: 5).

A partir de Pachacuti Inka Yupanqui, noveno gobernante del Cusco, se inicia la incontenible expansión territorial de los Inka, quienes logran derrotar a los Chanca en el llano de Chontaorccopuma (Esquivel y Navia: 1980) alrededor de 1938, inmediatamente someterían a los Colla y sucesivamente a una multiplicidad de señoríos que poblaban el antiguo Perú. Percibiendo al Cusco como el ombligo del mundo, las naciones conquistadas se hallaban en los rumbos, conformando así el Tawantinsuyo, que significa: las cuatro regiones que se integran.

Pachacuti, el Inka reformador y conquistador, mandó a despoblar la aldea de paja y barro del pequeño señorío Killke, para tranformarla en una ciudad urbanísticamente planificada, arquitectónicamente ideada y edificada con bloques de piedra cuidadosamente canteados.

Versiones de diversos cronístas, informan que Pachacuti tomaba interés personal en los proyectos, y en sus viajes fue particularmente impresionado por los restos monumentales de Tiahuanaco (Cobo, 1964-III:12) y ordenó a su séquito observarlos atentamente.

Desde una perspectiva urbana, el Cusco fue diseñado en base a un trazado hipodámico que se ordenaba alrededor de la plaza de Haucaypata, asociada directamente a la plaza de Cusipata, rodeadas ambas de edificios de gran significado socio-político y religioso que reflejaban la estructura de la ideología Inka. Desde aquí partían caminos hacia los cuatro suyos: Chinchasuyo, Contisuyo, Collasuyo y Antisuyo.

El patrón de asentamiento arquitectónico era el agrupamiento de cuatro a ocho unidades edificadas, de planta rectangular, dispuestas alrededor de un patio central; este patrón era rígidamente repetitivo, desde la simple vivienda hasta los edificios de funciones más especializadas. Los

normativos rasgos arquitectónicos Tawantinsuyo se fueron multiplicando hasta la definición de un modelo Inka Imperial.

Sin embargo, fuera del Cusco, en las provincias y pueblos sometidos, este modelo adquiriría plasticidad y fluidez espacial al hallarse la arquitectura Tawantinsuyo en contacto con tradiciones estilísticas regionales, las cuales reformularían enriqueciéndola la conceptualización arquitectónica formal impuesta.

*

* *

El Tawantinsuyo ejecuta una vasta expansión territorial sobre la Costa Central del Perú a partir de 1440, bajo el gobierno de Pachacuti Inka, planificador y renovador del Cusco, quien dominó una multiplicidad de señoríos regionales con desarrollo autónomo, ocupantes de extensas áreas geográficas y variados pisos ecológicos.

El patrón de asentamiento utilizado no fue la construcción de ciudades, debido a que su objetivo fundamental no era el poblamiento masivo, sino de estricto control territorial, que a través del emplazamiento estratégico de una arquitectura de enclave, permitiese el dominio socio-pol tico necesario para exactar tributos, que solventarían económicamente un ejército en constantes guerras.

Las morfo!ogías arquitectónicas Inka en la Costa Central del Perú presentan tres tipos edificatorios:

1. — Grandes centros administrativos de estudiada ubicación geopolítica, frecuentemente vinculados a caminos principales, cuya función específica era el control del desplazamiento humano y los recursos producidos en territorios sometidos; estos centros combinam actividades estatales, de vivienda para las autoridades cusqueñas y culto. Hallamos ejemplos en Incawasi y Arka (cañete), Tambo Colorado (Pisco) etc.

2. — Palacios Residenciales: ubicados físicamente relacionados a otros centros Tawantisuyo; eran utilizados para el descanso y recreación de personajes y autoridades cusqueñas, como en el caso de Uchupampa (Cañete), Puruchuco (Lima) etc.

3. — Unidades de Control: emplazadas dentro de centros poblados preexistentes y en pleno funcionamiento; su función principal sería la supervisión de las actividades productivas llevadas a cabo por po-

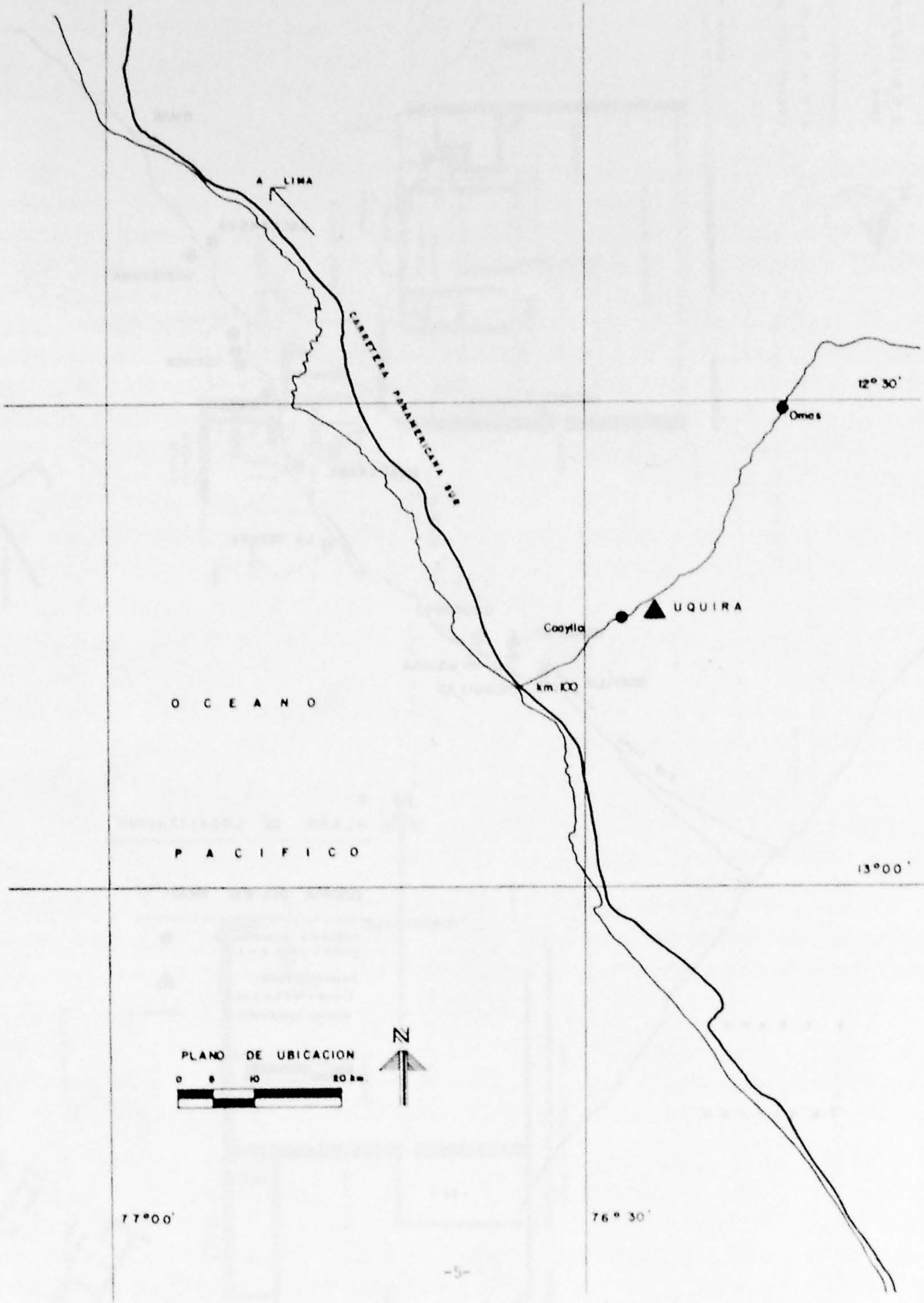
bladores locales sujetos al Tawantinsuyo. Estas unidades se observan en casi la totalidad de asentamientos pre-Inka; algunos ejemplos relevantes son Cantagallo II (Cañete), Huaycán II de Cieneguilla, Chontay II y Avillay II (Lurín), Huaycán de Pariachi II (Lima), Chulla II (Huarochirí Norte), Cantamarca II (Chillón) etc.

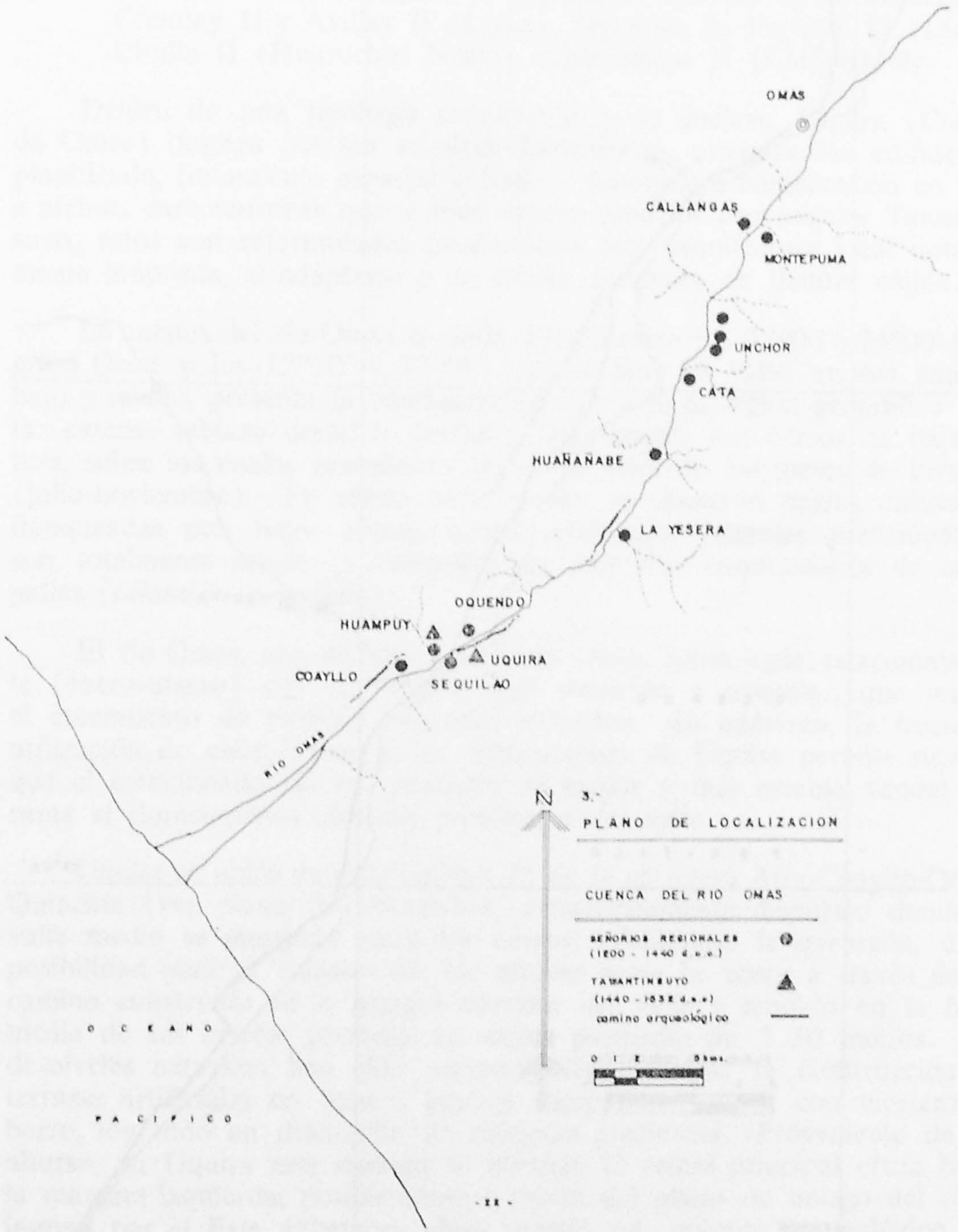
Dentro de esta tipología arquitectónica de enclave, Uquira (Cuenca de Omas) destaca por sus amplias dimensiones, organización edificatoria planificada, tratamiento espacial variado y simétrica ornamentación en base a nichos; características que si bien repiten modelos provinciales Tawantinsuyo, éstos son reformulados produciendo una arquitectura local notablemente innovada, al adaptarse a un medio ambiente de llanura cálida.

La cuenca del río Omas se halla situada entre los 77°00' y 76°00' Longitud Oeste y los 12°30' y 13°00' Latitud Sur. El valle, en sus ámbitos bajo y medio, presenta la configuración típica de la región geográfica chala: extenso tablazo desértico limitado lateralmente por cerros de baja altura, sobre los cuales reverdecen las lomas durante los meses de invierno (julio-noviembre). En pleno valle medio, se observan tierras cultivables flanqueadas por bajos cerros, cuyas quebradas laterales piedemontinas son totalmente eriazas y excepción de dispersas comunidades de achupallas (*tillandsia straminea*).

El río Omas, que discurre de Este a Oeste, porta agua estacionalmente (enero-marzo) con un caudal muy reducido e irregular, que impide el crecimiento de especies vegetales ribereñas: sin embargo, la frecuente utilización de caña brava en las edificaciones de Uquira permite suponer que el mencionado río era portador de mayor y más estable caudal durante el florecimiento cultural prehispano del valle.

Uquira se ubica en el kilómetro 25 de la carretera Asia-Coayllo-Omas-Quinchis (ver plano de ubicación), estratégicamente dispuesto donde el valle medio se encajona entre los cerros, iniciándose la quebrada, única posibilidad para el tránsito de las alturas hacia la costa a través de un camino construído en la margen derecha del valle y tendido en la falda media de los cerros; presenta un ancho promedio de 3.50 metros. Los desniveles naturales han sido compensados mediante la construcción de terrazas artificiales en base a piedras campestres unidas con mortero de barro, logrando un desarrollo de mínimas gradientes. Proveniente de las alturas, en Uquira este camino se bifurca, el ramal principal cruza hacia la margem izquierda, posiblemente a través del plano de aniego del río e ingresa por el Este a la gran plaza central del conjunto arqueológico, saliendo por el sector Oeste y prolongándose en el valle bajo hasta el nivel del mar; el otro ramal, (margen derecha) prosigue también hacia el Oeste, como camino secundario, sirviendo a pequeñas poblaciones situadas en las hoyadas laterales.


A LIMA
CARRETERA PANAMERICANA SUR
12° 30'
Omas
UQUIRA
Cayilla
km. 100
O C E A N O
P A C I F I C O
13°00'
PLANO DE UBICACION
0 5 10 20 km
N
77°00'
76° 30'


OMAS
CALLANGAS
MONTEPUMA
UNCHOR
CATA
HUAÑAÑABE
LA YESERA
OQUENDO
HUAMPUY
UQUIRA
COAYLLO
SEQUILAO
RIO OMAS
O C E A N O
P A C I F I C O
N
3.-
PLANO DE LOCALIZACION
CUENCA DEL RIO OMAS
SEÑORIOS REGIONALES
(1200 - 1440 d.n.e.)
TAWANTINSUYO
(1440 - 1532 d.n.e.)
camino arqueológico
0 1 2 3km.

CUARTOS ABIERTOS

PATIO DELANTERO

UNIDAD SURESTE

ACCESO

CUADRA DE DEPOSITOS

UNIDAD ESTE

IMPRONTAS

RAMPA

RECINTO

BANQUETA

NICHOS

RECINTO

CUARTO

ACCESO

CAMINO INCA (SECTOR ESTE)

PLATAFORMA

PLAZA CENTRAL

TERRAZAS

CUARTOS PERIFERICOS

CUARTOS ABIERTOS

POYO

ACCESO

RECINTO

DEPOSITOS

UNIDAD OESTE

UNIDAD NORTE

TUMBAS

CUARTOS ABIERTOS

PLATAFORMAS

NICHOS

ACCESO

BANQUETA

RECINTO ABIERTO

CAMINO INCA (SECTOR OESTE)

CUENCA DEL RIO OMAS

U Q U I R A

plano 1

Z O N I F I C A C I O N

0 5 10 50m

N

El conjunto arquitectónico de Ųquira ocupa una corta ramba lateral piedemontina en la margen izquierda del río; la escorrentía, depósito aluvial de cantos rodados, cascajo y sedimentos, ha sido transformada en una plaza trapezoidal plana, que remata hacia el Noroeste en una serie de aterrazamientos superpuestos, continentes del camino Inka y cuadras de depósitos cuadrangulares y rectangulares.

Esta plaza abierta central, verdadero espacio relacionador de las edificaciones que se disponen en los flancos derecho e izquierdo de la quebrada cumpliría funciones públicas en festividades y ceremonias recurrentes, vinculadas a la administración imperial y actividades oficiales.

En el lado derecho de dicha quebrada se ubican dos unidades arquitectónicas: la Unidad Este y la Unidad Sureste. Ambas se hallan emplazadas transversalmente sobre estribaciones rocosas en la falda baja del cerro. La pendiente ha sido terraplenada, para permitir la construcción de sucesivos aterrazamientos planos, encima de los cuales se disponen las edificaciones (ver plano 1).

La Unidad Este cuenta con tres aterrazamientos, continentes de volúmenes arquitectónicos, cuya fachada principal se orienta hacia la plaza central.

En la primera terraza inferior, se ubica un amplio recinto cuadrangular con un único vano de acceso orientado hacia el Oeste. Una banqueta corrida se adosa a los muros de la edificación presentando corta rampa ascendénte en el límite Norte.

Los muros Este y Norte poseen en el remate superior improntas circulares de 20 cms. espaciadas regularmente 1.80 metros en el muro Este (4 improntas) y 3.60 metros en el muro Norte (8 improntas).

Esta modulada distribución permitió estructurar una techumbre perecedera, en base a tarima de cañas ó ramada de carrizos y juncos que se apoyaría sobre puntales de madera hincados al suelo.

Las características descritas otorgan jerarquía y uso especializado a este recinto: sus dimensiones (28.50 x 43.00 metros) son las mayores del conjunto, el uso de banqueta techada informa recepción de personajes con alto rango vinculados a funciones administrativas estatales (ver foto 1).

Sobre la segunda terraza, se ubica un recinto relacionado al antes analizado: el acceso, orientado hacia el Oeste, conduce a un corto y angosto pasadizo, separador de un cuarto rectangular abierto hacia la plaza y el propio recinto cuya planta acusa forma de "L" invertida; una banqueta corrida arrimada a los muros Este y Norte establece importancia jerárquica reforzada mediante la disposición, en el tercio medio de los mencionados paramentos, de una hilera horizontal de nichos cuadrangulares,

algunos ligeramente trapezoides, de 40 x 45 cms. totalizando 36 nichos. El muro Oeste que separa este recinto del primero, ubicado en la terraza inferior, es doble y adosado; presenta una celosía alta, lograda mediente el traslape horizontal de los adobes (tres hiladas), generando de esta manera, mirillas que integran visualmente el recinto a la totalidad arquitectónica del conjunto (ver foto 2).

Hacia el Sur del mencionado recinto, obsérvase un tercero: de planta rectangular y acceso a través de un pasadizo con orientación Sur-Norte, conducente al vano de ingreso. Los paramentos Norte, Este y Oeste presentan en el tercio superior una hilera horizontal de nichos rectangulares con dimensiones de 80 cms. de longitud x 45 cms. de altura y 50 cms. de profundidad, espaciados simétricamente. El en suelo se observan cuadras de depósitos rectangulares a desnivel, cuyos muros medianeros muestran improntas sugerentes de techumbre perecedera (ver foto 3).

Hacia el Este del recinto con planta en "L" invertida, se dispone un cuarto abierto al Norte: el acceso es un pasadizo en zig-zag, que ingresa a un espacio rectangular continente de banqueta adosada sobre los tres muros altos; el paramento Norte presenta hilada horizontal de nichos cuadrangulares.

La tercera y última terraza, a la cual se llega por medio de un vano, orientado al Oeste y ubicado sobre la banqueta del recinto en "L", contiene pequeños cuartos de planta rectangular, depósitos y muros de contención situados en la falda del cerro.

El planeamiento arquitectónico de esta unidad es organizada en base a recintos abiertos continentes de banquetas; los muros, sobre los cuales se han dispuesto hiladas horizontales de nichos sectorialmente simétricos; las improntas de vigas y viguetas de madera que estructurarían techumbre, informan uso público limitado a estamentos prominentes de la autoridad Tawantinsuyo en la región, vinculados a funciones de vigilancia y control.

La Unidad Sureste, al igual que la Unidad Este se halla emplazada sobre sucesivos aterrazamientos: frontalmente presenta dos espacios abiertos consecutivos, de planta trapezoidal, situados en diferentes niveles que funcionan como patios delanteros.

Sobre el nivel superior se situán cuatro angostas plataformas escalonadas, continentes de cuartos cuadrangulares y rectangulares abiertos hacia el Noroeste; la comunicación se realiza a través de un pasadizo zigzagueante cuya interrelación vertical a través de peldaños, permite integración espacial y simetría volumétrica.

Los paramentos internos de los cuartos muestran nichos trapezoides simples o pareados.

El muro Noroeste, limitante de la unidad, presenta tres ventanas en forma de triángulo invertido, cuyos lados portan triple escalonamiento,

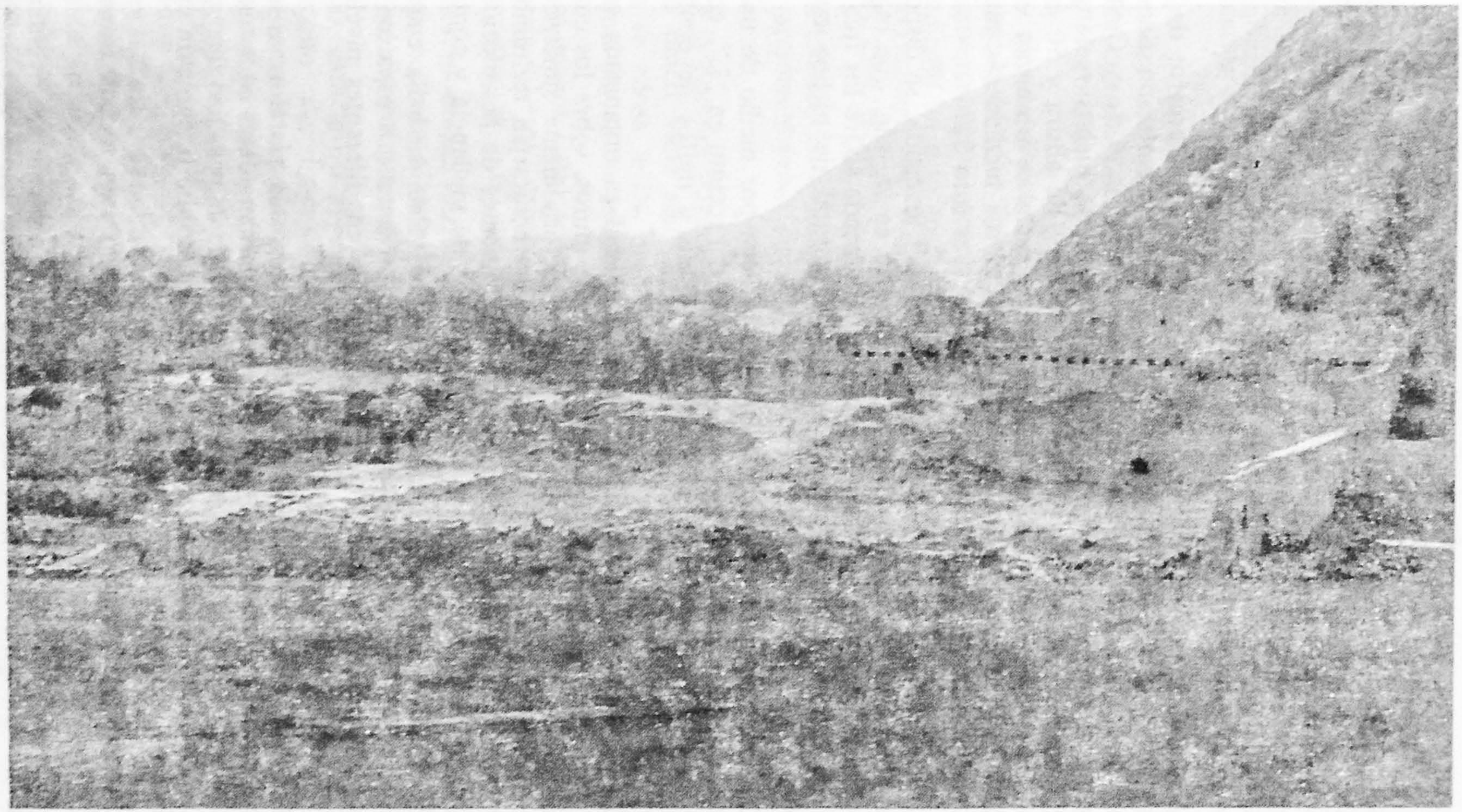


Foto 1 — Unidad Este: vista de los dos recintos rectangulares de mayores dimensiones dentro del conjunto.

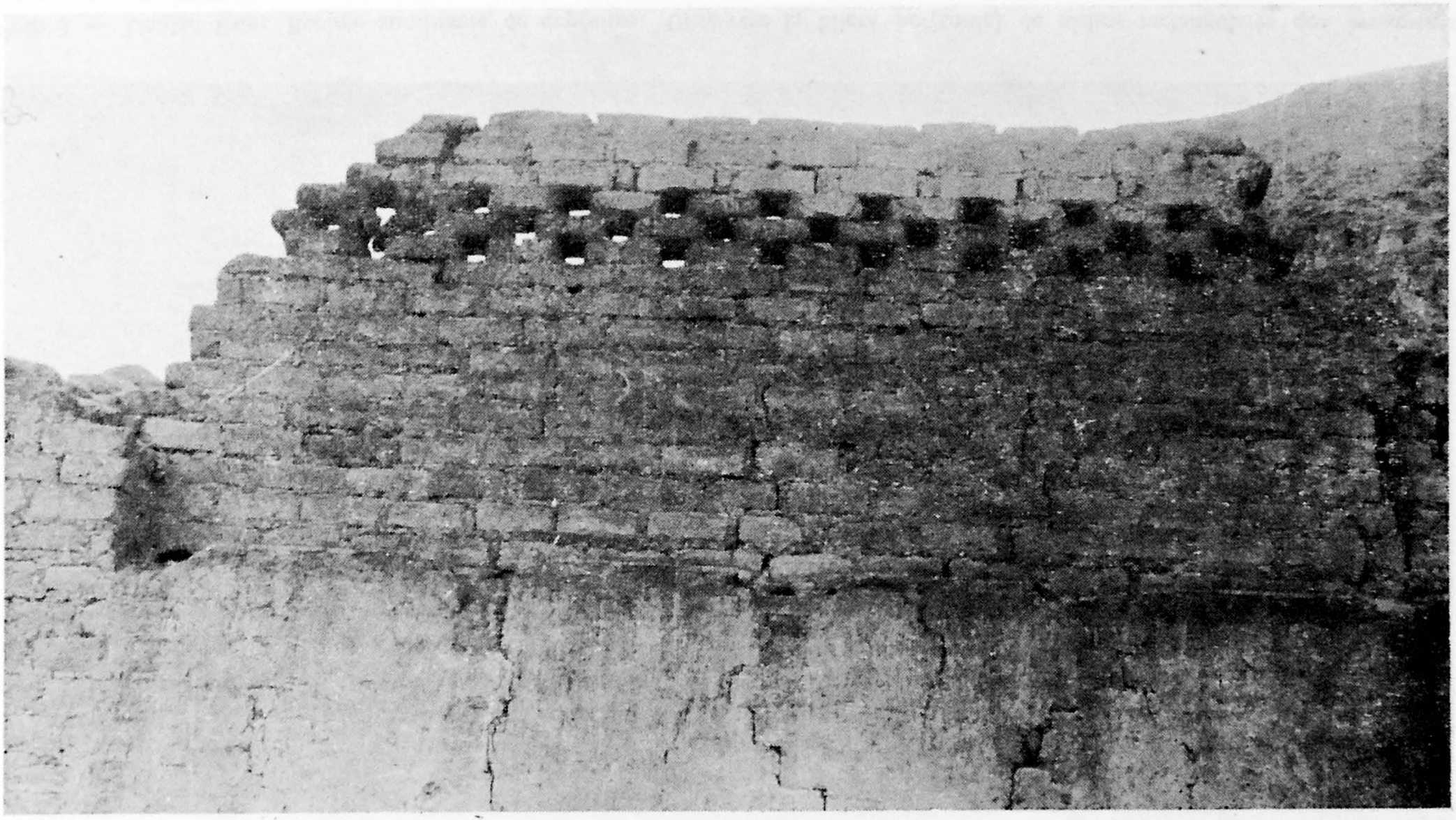


Foto 2 — Unidad Este: obsérvese en el remate superior del paramento anterior las improntas circulares y en el paramento posterior la celosía calada.

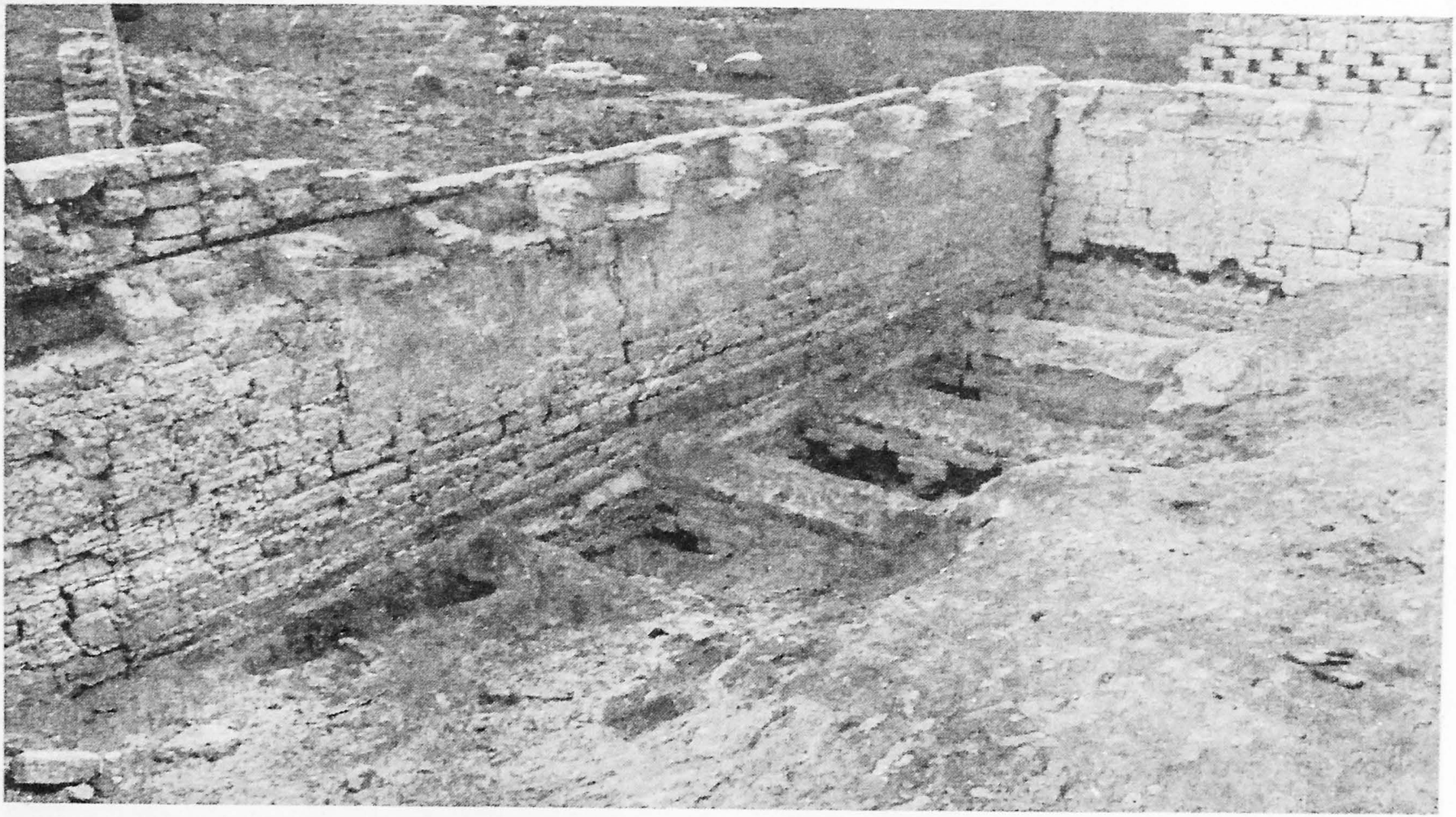


Foto 3 — Unidad Este: Recinto continente de depósitos. Obsérvese la hilera horizontal de nichos rectangulares que ornamenta los paramentos internos.

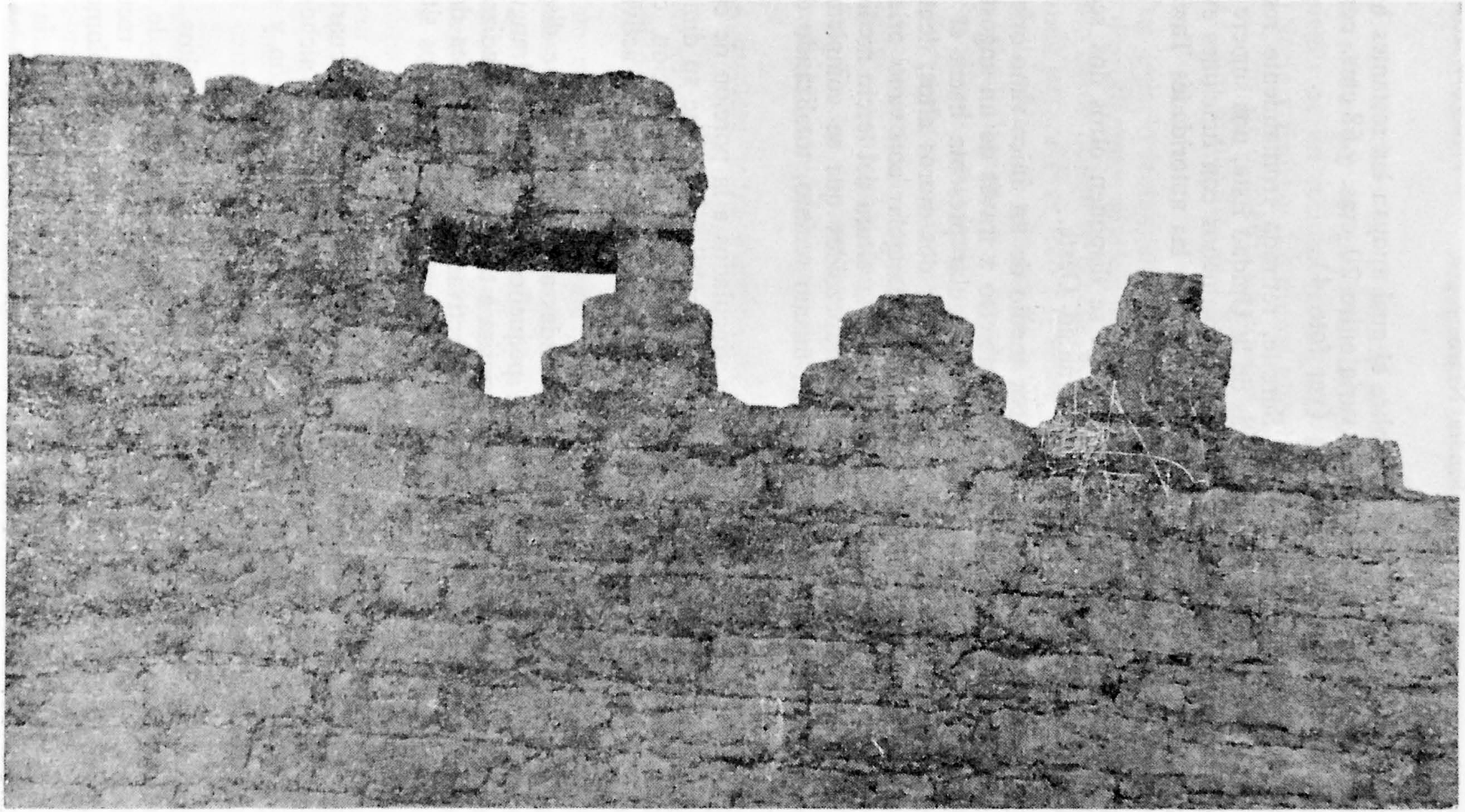


Foto 4 — Unidad Sureste: fenestración de perfil escalonado y dintel de caña brava.

que remata en un dintel de cañas, sobre el cual apoyan las restantes hiladas de adobe. El ancho de estos vanos varía entre 20 cms. y 68 cms. con una altura constante de 60 centímetros (ver foto 4).

La ubicación de esta Unidad Sureste, retirada frontalmente respecto a la plaza y lateralmente situada detrás de la Unidad Este, nos sugiere aislamiento físico intencionado, por los cuartos pequeños con funciones evidentemente privadas: el descanso y pernoctación de las autoridades Tawantinsuyo residentes en el conjunto.

En el flanco izquierdo de la quebrada se disponen otros dos sectores edificatorios: La Unidad Norte y la Unidad Oeste.

La Unidad Norte brinda acceso por medio de un único vano orientado al Este, conducente a un amplio recinto abierto a través de un angosto pasaje en "L". Dicho recinto de planta rectangular presenta hacia el Norte un muro bajo, flanqueado al Este y Oeste por dos muros altos; dentro de este espacio se halla inscrito otro recinto rectangular con vano orientado hacia el Oeste. El paramento Norte ostenta a la altura del tercio medio una hilera horizontal de nichos ligeramente trapezoides que se complementan con un nicho en el paramento Oeste del mismo recinto, totalizando dieciochonichos.

Estos dos recintos complementarios vinculados a la porción de camino proveniente de la plaza, evidencian funciones públicas, aunque su dimensionamiento reducido y menor equipamiento físico en comparación con la Unidad Este, informan uso específico y limitado a determinadas actividades de ámbito prefijado.

Sobre tres terrazas consecutivas, adosadas a estos recintos, se disponen cuartos abiertos al Norte, vinculados a pequeños depósitos cuadrangulares. Para ascender a estos niveles altos se transita a través de dos pasadizos zigzagueantes situados al Este y Oeste respectivamente, continentes de peldaños que facilitan el ascenso necesario para acceder a los cuartos situados en las terrazas altas.

En la última terraza superior, abierto al Norte se observa un cuarto rectangular, cuyo muro Sur posee una hilera horizontal de ocho nichos cuadrangulares (45 x 45 cms.); estos fijan el límite de la edificación y el comienzo de la gradiente marcadamente inclinada del cerro.

Hacia el Oeste se situán tres plataformas limitadas por altos muros edificados a base de toscas piedras campestres unidas con mortero de barro. La primera plataforma inferior presenta muro Norte bajo y patio rectangular a desnivel, las dos restantes actúan como contención de desplomes.

La Unidad Oeste posee fachada principal orientada hacia la plaza (ver plano 2); edificada sobre tres terrazas artficiales escalonadas, pre-

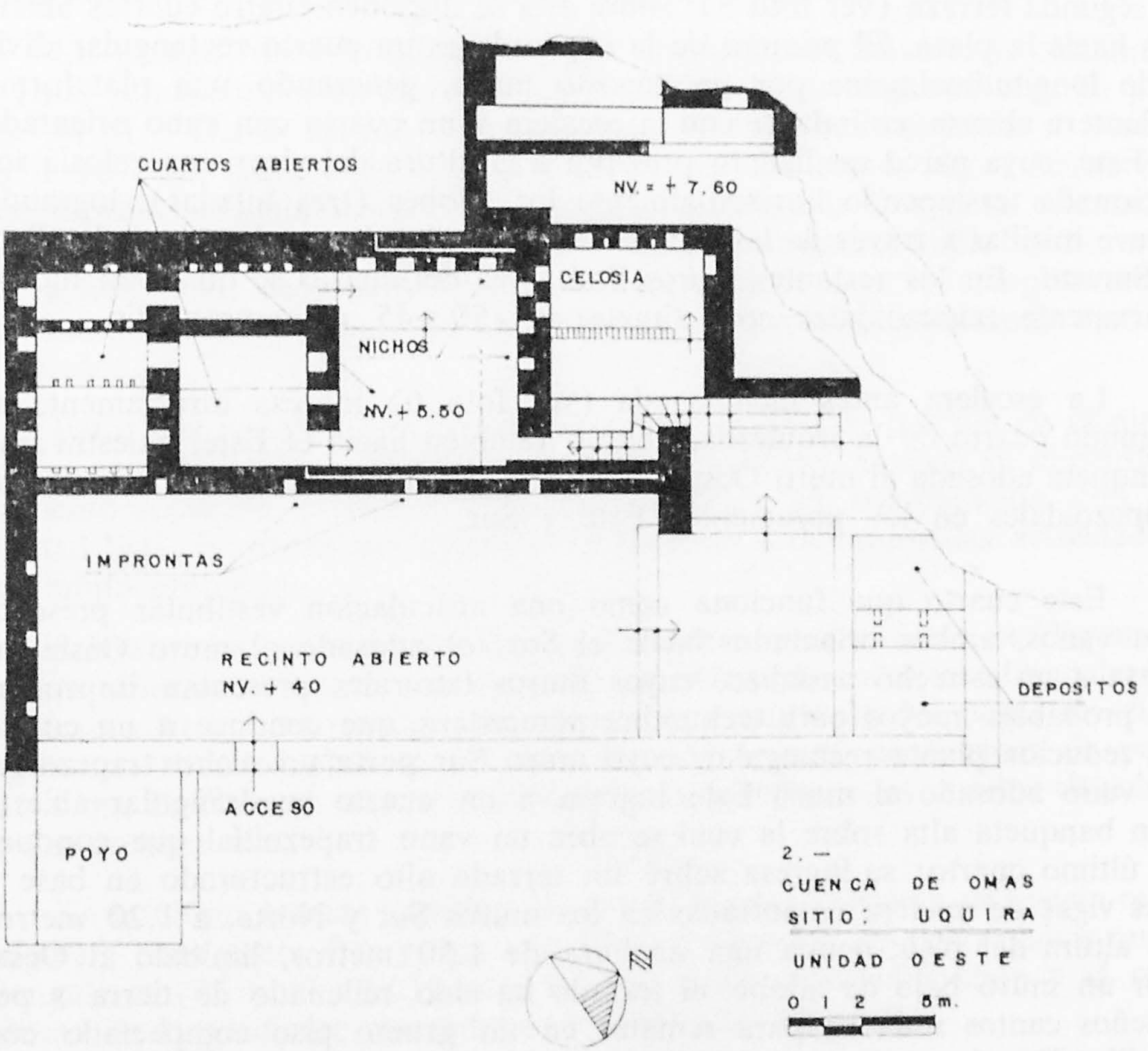
senta acceso ubicado en el primer nivel inferior orientado hacia el Este y limitado al Sur por un poyo cuadrangular de baja altura; este primer aterrazamiento es un recinto rectangular alargado, limitado por dos muros bajos (Norte y Este) y dos muros altos (Oeste y Sur), que portan improntas de 20 cms. de diámetro, espaciadas regularmente 3.60 metros en el muro Oeste (cuatro improntas) y 1.80 metros en el muro Sur (tres improntas).

Este espacio rectangular se halla dividido transversalmente por escalones en dos diferentes niveles; el nivel bajo, posiblemente techado, da baso al nivel alto desde donde se accede por medio de una escalera zigzagueante a la segunda terraza (ver foto 5); sobre esta se disponen cuatro cuartos abiertos hacia la plaza. El primero de la izquierda es un cuarto rectangular dividido longitudinalmente por un angosto muro, generando una plataforma delantera abierta, colindante con la escalera y un cuarto con vano orientado al Este, cuya pared medianera presenta a la altura del visor una celosía solucionada traslapando horizontalmente los adobes (tres hiladas), logrando nueve mirillas a través de las cuales se avisora la plaza y las Unidades Este y Sureste. En los restantes muros limitantes del cuarto se observan nichos claramente trapezoidales con dimensones 50 x 45 cms. promedio.

La escalera antes mencionada (ver foto 6) ingresa directamente al segundo cuarto de la izquierda, abierto también hacia el Este, muestra una banqueta adosada al muro Oeste y presenta una hilera horizontal de nichos trapezoidales en los paramentos Este y Sur.

Este cuarto que funciona como una articulación vestibular presenta dos vanos, ambos orientados hacia el Sur: el adosado al muro Oeste ingresa a un estrecho pasadizo, cuyos muros latrerales presentan improntas de probables apoyos para techumbre perecedera, que conduce a un cuarto de reducida planta rectangular, cuyo muro Sur porta un nicho trapezoide: el vano adosado al muro Este ingresa a un cuarto cuadrangular abierto con banqueta alta sobre la cual se abre un vano trapezoidal que conduce al último cuarto: se ingresa sobre un terrado alto estructurado en base a tres vigas de madera empotradas en los muros Sur y Norte, a 1.20 metros de altura del piso; ocupa una anchura de 1.50 metros, limitado al Oeste por un muro bajo de adobe: el terrado ha sido rellenado de tierra y pequeños cantos rodados para rematar en un grueso piso compactado con arcilla. En el remate superior del muro bajo se observan seis improntas semicirculares, que indican piso de madera y cañas, apoyadas a su vez sobre el muro bajo Este, límite del cuarto (ver foto 7).

Sobre los muros Norte y Sur se visualizan nichos trapezoidales de similar morfología a los antes descritos. El tercer aterrazamiento está compuesto por dos cuartos rectangulares abiertos a la plaza.



2. —
CUENCA DE OMAS
SITIO: UQUIRA
UNIDAD OESTE

0 1 2 5 m.

Esta Unidad, organizada arquitectónicamente con cuartos abiertos, antropométricamente calculados para el tránsito reducido de personas, informan de su carácter privado, funcionando para el descanso de las autoridades residentes en el conjunto.

Hacia el Sur, en el flanco izquierdo de la quebrada, se dispone una pequeña unidad edificatoria residencial compuesta por tres cuartos cuadrangulares con patio delantero. Esta ha sido construída con piedras campestres unidas con mortero de barro; los muros no presentan enlucido y se observan nichos cuadrangulares pequeños de tipología localista.

Todo este conjunto ha sido resuelto con materiales constructivos propios de la Costa: los pisos de los recintos, cuartos y pasadizos han sido elaborados en base a estera de caña (*Gynerium Sagittatum*) alternada con capa de tierra apisonada con valvas de moluscos marinos trituradas. Esta modalidad constructiva de pisos se repite en varios sectores conservados del camino Inka que discorre en este sector del valle bajo, constituyendo una modalidad totalmente local sin semejanza alguna con otros sitios Tawantinsuyo de la Costa Central.

Los muros rectilineales, con encuentros a 90º no poseen esquinas trabadas sino simplemente adosadas; resueltos totalmente en adobes de 50 x 30 x 15 centímetros promedio, éstos han sido trabajados en barro crudo adicionándole valvas de moluscos trituradas finamente y utilizadas como aglutinante; dichos adobes unidos cuidadosamente enlucidos con arcilla decantada.

En el remate superior de algunos muros se observan improntas circulares que informan uso de vigas para sostener techumbre perecedera, hecha a base de tarima de caña o carrizos trenzados a manera de esteras.

Estas improntas han sido sin embargo, ubicadas selectivamente para techar áreas de uso exclusivo por estamentos de la administración y supervigilancia de las actividades vinculadas a este conjunto. Así, observamos que todas las banquetas altas muestran vestigios de haber poseído techumbre.

Los diferentes niveles de las terrazas se comunican verticalmente por medio de tramos de escaleras, cuyos peldaños solucionados en adobe, brindan estabilidad y resistencia; horizontalmente el tránsito se realiza a través de pasajes y pasadizos o simplemente vanos trapezoidales con respectivo dintel.

Las fenestraciones son escasas, exceptuando las tres ventanas escalonadas de la Unidad Sureste; éstas se limitan a celosías (Unidad Este y Unidad Oeste) que permiten una visión oculta paralelamente al ingreso de luz y aire a los recintos y cuartos pertinentes.

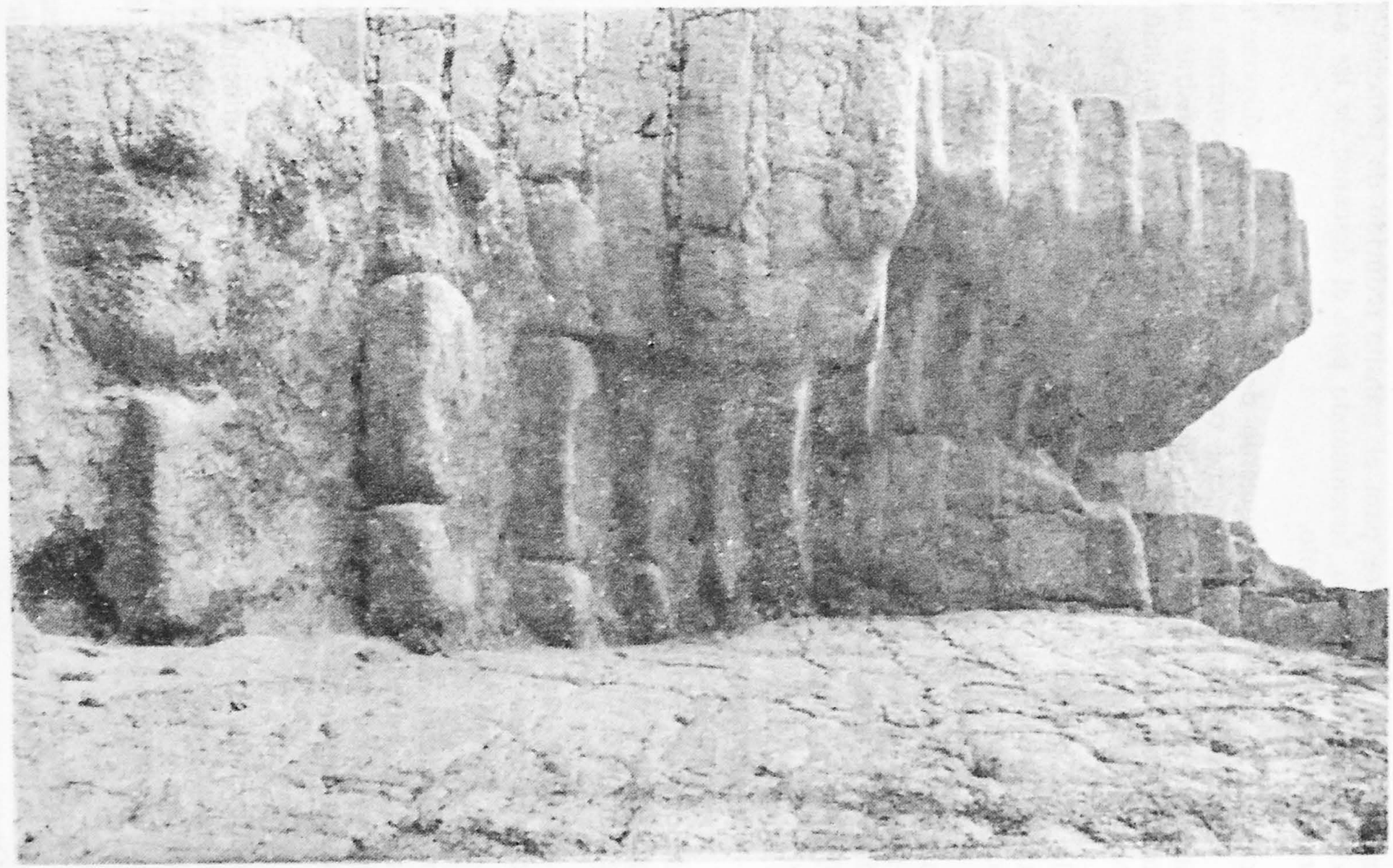


Foto 6 — Unidad Oeste: tramo de escalera zigzagueante, que comunica el primer aterrazamiento con el segundo, enteramente solucionada en adobe.

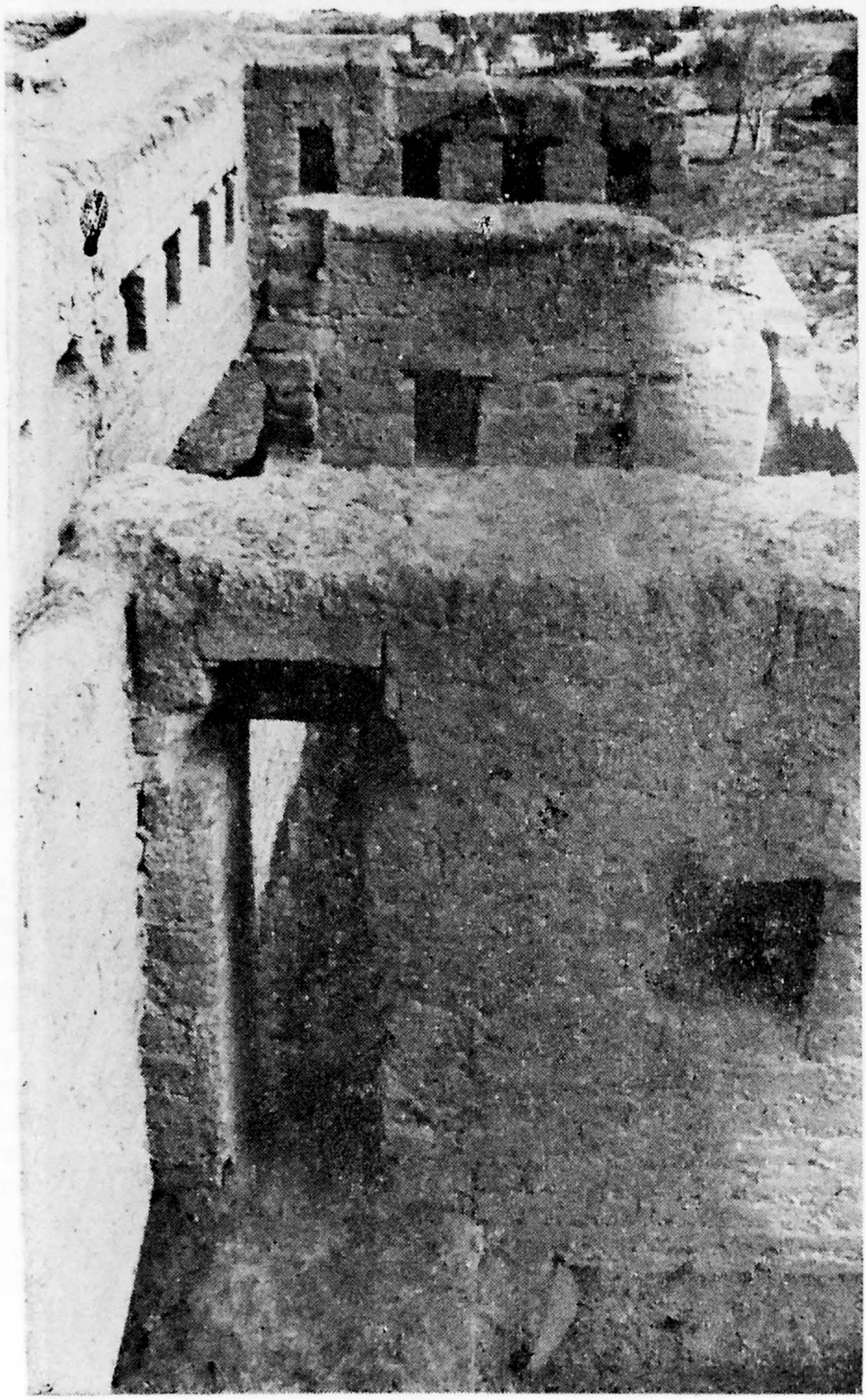


Foto 7 — Unidad Oeste: nichos y vanos trapezoides se conjugan dentro del planeamiento arquitectónico Tawantinsuyo.

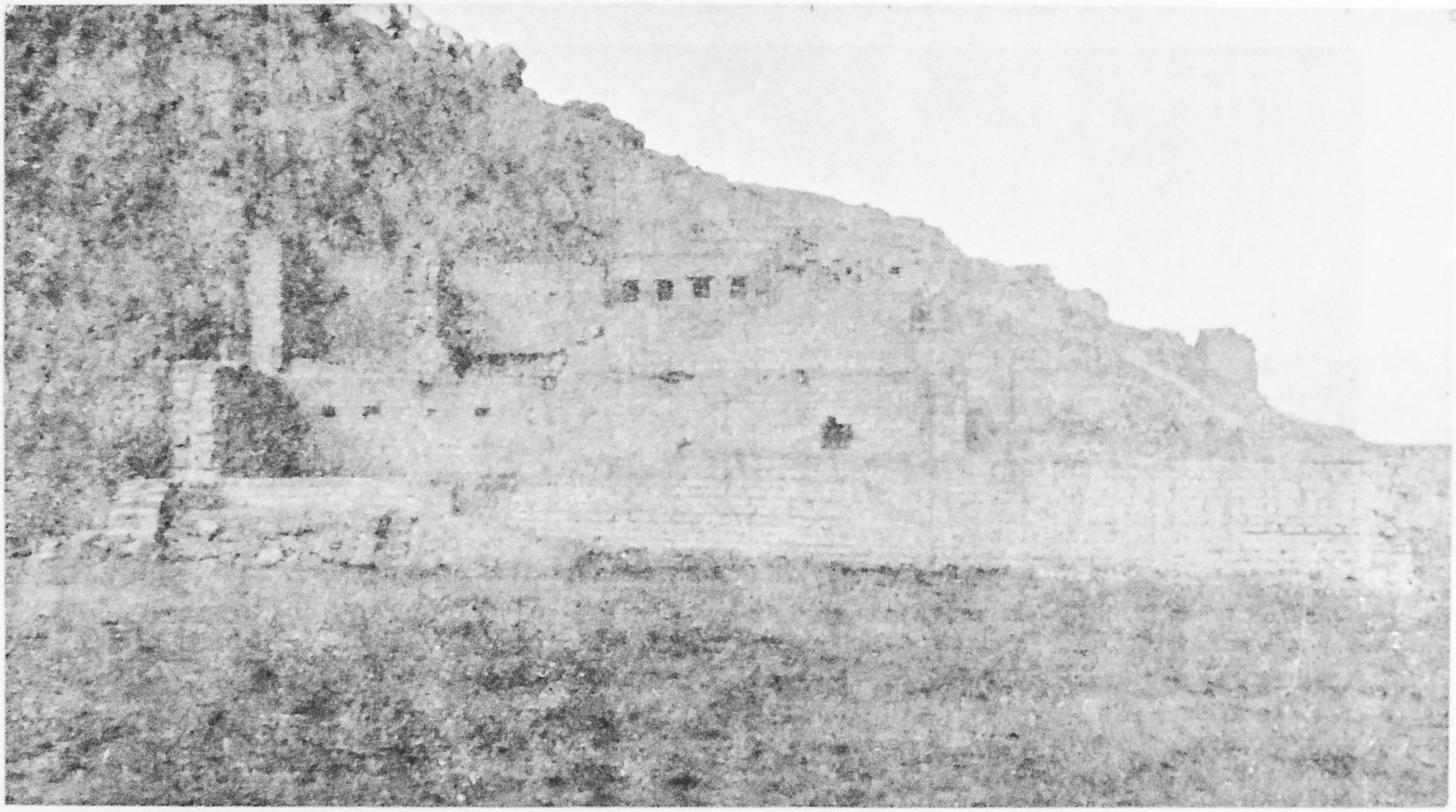


Foto 5 — Unidad Oeste: cuartos abiertos a la plaza dispuestos sobre tres niveles de terrazas.

La mayor parte de los muros presenta nichos cuadrangulares, rectangulares o trapezoidales; estos se hallan dispuestos regularmente en una sola hilera horizontal, mostrando ritmo y simetría. Su estudiada ubicación, dimensionamiento y proporción numérica permiten inferir función ornamental directamente vniculada a la conceptualización estilística de la arquitectura Tawantinsuyo. Los dinteles de los mencionados nichos están compuestos en algunos casos por un adobe y en otros por una tarima de caña brava cuidadosamente dispuesta.

El uso masivo de adobe por el Tawantinsuyo, así como nichos cuadrangulares y rectangulares sugieren la utilización racionalizada de mano de obra local, que además recurre a una tecnología propia: esteras de carrizo estructurantes de los aplanados de arcilla y cuantiosas valvas de moluscos, que trituradas se agregan a los aplanados se orcilla y a los adobes; su función endurecedora no descarta connotaciones significativas regionales.

El emplazamiento estratégico de este conjunto, situado donde el valle bajo se angosta convirtiéndose en quebrada, supone funciones específicas de control socio-político: entre este conjunto y el mar (Oeste) no se ubican pueblos enteramente pre-Tawantinsuyo; así, el sitio Coayllo situado en el kilómetro 16 de la carretera Asia-Omas-Quinchis sobre la margen derecha, es un pequeño asentamiento tardío controlado por Huampuy (km. 20 de la misma margen), sitio que combina ocupación intermedio tardío con un palacio Inka, que hace extensiva su influencia al pueblo de Sequilao (km. 20.500, margen izquierda).

Los pueblos intermedio tardíos extensos se ubican quebrada arriba del asentamiento de Uquira: así tenemos a Oquendo (km. 25.200, margen derecha); La Yesera (km. 37.000 de la margen izquierda); Huañañabe (km. 42.100, margen derecha); Cata (km. 48.500, margen izquierda); Unchor (km. 50, margen izquierda); Callangas (km. 55.200, margen derecha) y Montepuma (km. 56.300, margen izquierda); son pueblos situados en las hoyadas laterales piedemontinas (ver plano 3), de traza espontánea, con unidades aglutinadas que crecen a través de sucesivos adosamientos, edificados en piedra campestre con mortero de barro; fueron dominados y sometidos al Tawantinsuyo, cuyo control se ejercía a través del camico Inka proveniente de las alturas — que funciona como nexo común de estos poblados — para ingressar luego al gran centro administrativo Uquira, sitio donde se recogían los tributos respectivos, vigilaría la paz social de los pueblos y se difundiría la religión oficial.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGURTO, Santiago — *Cusco: la traza urbana de la ciudad Inka;* Proyecto PER-39 UNESCO-INC, Perú 1980.

BONAVIA, Duccio — Factores Ecológicos que han intervenido en la transformación urbana a través de los últimos siglos de la época precolombina, en *Urbanización y Proceso Social en América;* Inst. de Estudios Peruanos, Lima 1972.

CABELLO VALBOA, Miguel — *Historia del Perú bajo la Dominación de los Incas;* Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo 2; Sanmartí y Cía, Lima 1920 (1586).

COBO, Bernabé — *Historia del Nuevo Mundo;* en Biblioteca de Autores Españoles, Obras Madrid 1964 (1653).

ESQUIVEL y NAVIA — *Noticias Cronológicas de la gran ciudad del Cusco;* tomo 1, Biblioteca Peruana de Cultura, Fund. Augusto Wiese, Lima 1980.

GASPARINI, Graziano y MARGOLIES, Louise — *Arquitectura Inka;* Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo; Universidad Central de Venezuela, Caracas 1977.

KENDALL, Ann — Inventario de Formas Arquitectónicas Inca: patrones de distribución e inferencias cronológicas; en *Revista del Museo Nacional,* tomo XLII, Lima 1976.

NEGRO, Sandra — Uchupampa: un ejemplo de residencia Inka en la Cuenca del río Cañete; en *V Congreso Nacional del Hombre y la Cultura Andina,* Huancayo 1981.

RAVINES, Rogger — Reinos y Señoríos Locales de los Andes Centrales; en *Historia del Perú,* tomo II, Ed. Mejía Baca, Lima 1980.

ANTROPOLOGIA AFRICANA: MITO OU REALIDADE?

Kabengele Munanga
(Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo)

Queremos apenas retraçar aqui as linhas gerais do desenvolvimento da Antropologia Africana, a fim de definir sua situação atual e questionar seu destino.

Com efeito, a história das relações entre nações euro-americanas e povos africanos, nos últimos quatro séculos, mostra de maneira evidente que a imparcialidade, a eqüidade, a honestidade e a justiça nunca estiveram presentes nos intercâmbios econômicos, sociais e culturais. No campo intelectual, a análise das circunstâncias históricas que acompanharam o desenvolvimento das teorias e métodos utilizados pelos especialistas da África revelou as relações íntimas e sub-reptícias que sempre existiram entre a conquista colonial e os produtores do conhecimento sobre a África. Por isso, várias críticas foram e são atualmente dirigidas contra a Antropologia tradicional. Estas críticas vieram, em primeiro lugar, dos intelectuais africanos e, em segundo lugar, dos próprios intelectuais euro-americanos contemporâneos.

A crítica autenticamente africana à Antropologia tradicional aparece cronologicamente desde 1937 no livro de Jomo Kenyatta *Facing Mount Kenya*[1]. Neste trabalho antropológico sobre a África, escrito por um africano, o autor tenta uma apresentação completa da sociedade kikuyu

de Kenya, do seu sistema econômico, cultural e político. Contra as teses vitorianas sobre as "superstições", Kenyatta proclama que a feitiçaria não é uma simples "superstição", que o governo pré-colonial não era despótico, mas sim democrático, que o sistema fundiario africano era interpretado para poder permitir a espoliação e a exploração [2].

Tímida no início, a contestação africana contra o saber ocidental da África se tornará cada vez mais nítida e severa. Assim se pode ler no primeiro número da Revista *Présence Africaine,* em 1947: "L'européen ne saurait se voir sous tous les angles. L'homme d'outremer pourrait précisément servir de miroir à sa beauté qui ne será parfaite qu'en devenant aussi notre beauté. L'Européen risque de s'étioler dans une sorte de narcissime stérile pour tous" [3].

Historicamente, a crítica africana mais virulenta à Antropologia colonial aparecera primeiramente na obra do senegalês Cheikh Anta Diop [4]. Nestes trabalhos, que são uma crítica contra a ideologia vitoriana e precisamente contra o evolucionismo unilinear, o autor utiliza todos os conceitos-chave da Antropologia pré-Clássica, mas com a finalidade de reverter seu conteúdo ideológico, ou seja, de destruir a ideologia imperial em si mesma. Assim, contra os textos vitorianos, que falaram da superioridade da "civilização" e da inferioridade do universo africano pré-colonial, Anta Diop propôs a visão de uma África potente e feliz [5].

Embora tivessem criticado o conteúdo da Antropologia ocidental, isto é, o resultado de suas análises e suas teses, sua visão objetivante, alienante e etnocêntrica, as contestações africanas da primeira geração se fizeram dentro da linguagem da Antropologia colonial. De outro modo, as categorias, conceitos, esquemas e sistemas explicativos ocidentais continuaram a ser utilizados para explicar as "entidades africanas". Isto sem questionar o tipo de relação que existia entre essa linguagem e as teses colonialistas que elas combatiam [6].

As teses verdadeiramente anticolonialista aparecem na Antropologia tradicional a partir de 1930, produzidas pela Antropologia cultural americana. O relativismo americano, considerando as sociedades humanas como algo específico, um sistema de valor repousando numa escolha cultural original, uma configuração, que mais tarde será chamada "personalidade básica" (Kardiner), desempenhou entre 1930 e 1950 o papel de porta-voz das sociedades colonizadas nas suas reinvidicações de seus direitos à auto-determinação [7].

No entanto, o relativismo americano não escapou a certas críticas. Ele teve historicamente sua função ideológica. Embora aceitando sua proteção no passado, os africanos vêem nele uma ideologia sutil que participa da divisão dos povos africanos no momento em que estes enfrentam

a questão vital da formação da consciência e da unidade nacionais. A idéia exagerada da especificidade dos povos africanos, transformados unanimemente em tribos pelos culturalistas, impede a captação das linhas gerais de semelhanças que poderiam militar em função da unidade nacional e mesmo da unidade continental [8].

As contestações ocidentais mais significativas à Antropologia tradicional, isto é, às teses contidas no iluminismo, na Antropologia vitoriana e na Antropologia clássica, coincidem com os movimentos de descolonização na totalidade do Terceiro Mundo, movimentos estes deflagrados principalmente depois da Segunda Guerra Mundial. A lógica histórica explica e sustenta essa mudança. Em primeiro lugar, essa antropologia nasceu e cresceu dentro dos paradigmas fundamentais da ideologia colonial e, por sua vez, esta última utilizou a antropologia como *Corpus Científico* para legitimar e organizar sua ação. Mudando o esquema colonial, isto é, descolonizando verdadeira ou falsamente (neo-colonizando ou endocolonizando), a Antropologia, como disciplina vinculada à ideologia colonial devia, necessariamente, se readaptar. Esta readaptação acompanhou e acompanha todos os meandros, metamorfoses e travestidos do colonialismo e do imperialismo ocidental. Em segundo lugar, as próprias contradições internas da sociedade capitalista ocidental acentuadas com a infiltração da ideologia socialista explicam também esta mudança e essas críticas à Antropologia tradicional. Neste sentido o colonialismo era condenado enquanto expansão externa da exploração do homem pelo homem, expansão que já existia no plano interno. Conseqüentemente, o discurso antropológico acompanhando esse colonialismo devia ser condenado.

Neste sentido, várias críticas continuam sendo dirigidas à Antropologia clássica pelos antropólogos contemporâneos. Sintetizando, podem essas críticas ser divididas em liberais e radicais. São liberais, todas as formas de críticas personalizadas que, em vez de procurar os vícios dos postulados científicos da Antropologia, buscam homens de ciência viciosos. Entram nesta categoria os pesquisadores ditos cúmplices ou colaboradores e os pesquisadores "traidos" [9]. Os pesquisadores cúmplices ou colaboradores são os missionários e administradores tornados pesquisadores e os pesquisadores tornados funcionários coloniais. Uns e outros são acusados pela crítica liberal por terem perdido de vista o papel imparcial e desinteressado da observação científica e por terem misturado suas atividades científicas com suas responsabilidades na ordem colonial. O pesquisador traído é esse pesquisador inocente que perde o controle dos resultados de sua pesquisa. O tráfico ilegítimo da conclusão da pesquisa de campo, embora seja deplorável no plano moral, é aceito pela crítica liberal da tradição africanista como sendo uma conseqüência infeliz, porém inevitável, da divisão social do trabalho entre políticos e cien-

tistas. Em ambos os casos, os métodos e as teorias utilizados são considerados pela crítica liberal como inocentes e inofensivos. Apenas devem ser criticados os homens que desvirtuam os altos ideais de uma ciência positiva, neutra, universal e objetiva [10].

A crítica radical se situa a partir da década de sessenta, o que confirma a influência nela dos movimentos de libertação e de descolonização dos povos africanos. A nova geração de antropólogos ocidentais achando sua ciência sem futuro diante da nova realidade dos povos colonizados e quase solidarizando-se com eles começa a condenar de maneira intransigente a sua disciplina enquanto instrumento da dominação colonial. A radicalização começa praticamente pelos aspectos éticos do trabalho do antropólogo, em seguida pela compaixão para com as populações estudadas e por um certo rearmamento moral. No entanto, esta retomada de questão da Antropologia tradicional não propôs claramente uma revisão em profundidade das bases epistemológicas que conduzem os antropólogos neo-positivistas. Esse processo contra a Antropologia colonial parece-nos menos radical do que é proclamado. Se ser radical significa atacar o fenômeno nas suas raízes, a perspectiva ética não seria o caminho indicado para superar os problemas epistemológicos e teóricos que serviram como fundamento intelectual à conquista e à expansão coloniais [11].

A última e a mais forte tendência da crítica radical é caracterizada pela contestação da abordagem anterior. Virulenta, esta nova crítica não se perde mais nas dúvidas sobre as qualidades morais de certos antropólogos, nem na conseqüente aceitação das origens duvidosas da Antropologia colonial, mas denuncia vigorosamente os próprios fundamentos da Antropologia tradicional como situação duvidosa e imoral [12]. Prega, entre outros pontos, o engajamento, o militantismo e a participação na revolução dos países do Terceiro Mundo. A Antropologia contestadora, observam alguns cientistas, não escapou, portanto, de certas inibições. Falta-lhe o sopro verdadeiramente contestador quando considera os problemas da Antropologia colonial separadamente das relações entre o desenvolvimento das outras ciências sociais e o desenvolvimento da ordem sócio-econômica nas metrópoles. Em alguns textos escritos pelos antropólogos contestadores, a crítica à Antropologia torna-se muitas vezes uma mistura curiosa de ideologia marxista com uma epistemologia neo-positivista radical. Não se vê mais onde situar a linha de demarcação precisa entre uma ciência social que, guardando seu caráter neo-positivista, se colocaria a serviço do oprimido e uma ciência social neo-positivista em apoio ao sistema de exploração imperialista e colonial. Resumindo, constata-se a insuficiência de uma e de outra forma de crítica, ao incluir-se num mesmo movimento crítico a complementariedade dos triunfos do pensamento positivista e das vitórias coloniais [13].

Um número crescente de intelectuais e dirigentes africanos participam deste movimento contemporâneo de protesto contra a Antropologia colonial. Cada vez mais, na periferia do Ocidente, crescem irritações com o ser objeto de uma ciência particular não apenas porque esta ciência ficou calada sobre as realidades cruéis da colonização, mas também porque seu vocabulário ainda conserva um certo ranço racista. Tradicionalmente, os estudos antropológicos e etnográficos são caracterizados, de um lado, por seu encerramento no mundo maravilhoso da "minha tribo" (tribo do antropólogo) e, de outro lado, por sua insistência particular sobre os traços estranhos e singulares da tribo, sem nenhuma consideração geral e sistemática sobre o contexto político, isto é, colonial, das populações descritas com tanta minucia. Esta orientação tribalista da Antropologia foi julgada perigosa para a unidade dos jovens Estados na medida em que insistia de modo exagerado sobre os aspectos diferenciais sem mostrar a unidade existente dentro da diversidade. Também por causa desta orientação tribalista a Antropologia aparece muitas vezes como uma ciência periférica e marginalizada em relação às outras ciências humanas que interferem na problemática atual do desenvolvimento sócio-econômico. Portanto, a partir do estudo das diferenças culturais, a Antropologia poderia contribuir muito para o debate relativo às ideologias de um desenvolvimento alternativo ou de um auto-desenvolvimento.

Se se deve concluir tudo isso aceitando, como o antropólogo *du Collége de France* [14], que a Antropologia moderna é uma ciência em crise, a nossa, isto é, a Antropologia contemporânea, apesar de todas as reformulações estaria ainda dentro da crise. A Antropologia dita africana, está, a meu ver num beco sem saída.

A nível teórico, várias possibilidades de saída e de superação foram apontadas tanto pelos estudiosos ocidentais como pelos africanos. As propostas variam entre a irradiação e a supressão da Antropologia, a sua reciclagem, a africanização, a reformulação teórica e a redefinição da Antropologia em função dos interesses sociais e históricos dos povos africanos.

As propostas que pregam a supressão total da Antropologia como saber na África, baseiam seu argumento na origem duvidosa da Antropologia, isto é, colonial, e na sua visão redutora das realidades dos povos africanos. Neste sentido, Adotevi, perguntando se é conveniente utilizar os elementos empíricos de um saber sobre as diferenças num combate que postula a consciência, a passagem da palavra vazia à palavra cheia, retorqui: "Vouloir former ces questions c'est, me semble-t-il, chercher, dans une même séquence, à sauver du naufrage, une chose appelée à se dissoudre dans le tremblement de l'assise sur laquelle elle s'est édifiée: la disqualification d'une culture et d'une race" [15]. Não basta recusar a Antropologia Clássica para salvar essa realidade africana, reduzida e fal-

sificada. Embora reconheça os méritos dos intelectuais africanos que buscam novos caminhos e tentam uma nova elaboração da Antropologia onde as culturas do "Terceiro Mundo" seriam percebidas não do ponto de vista reducionista, mas sim no sentido que elas se dão a si mesmas, Adotevi acha que um tal procedimento só teria sentido com a condição de não ficar apenas uma compreensão intuitiva dos valores não ocidentais, mas também ao operar uma superação ideológica da problemática colonial, isto é, ocidental. Ora, o autor não acredita nessa superação ideológica, daí seu pessimismo um pouco exagerado. "Or, force est de constater que, quelles que soient la fécondité de leurs recherches, la rigueur et la sincérite de leur nationalisme, la gravité de leur engagement politique, les hommes du "tiers-monde" qui cherchent à définir l'originalité de leur culture, prolongent en fait et souvent consciemment une démarche idéologique d'origine purement et simplement occidentale. Dès l'instant qu'on accepte le moindre élément des prémisses de l'analyse ethnologique on est certain d'aboutir à une pensée où, selon la trés belle formule de Paulin Hountondji "la victime se fait secrètement complice du bourrean, comnuniant avec lui dans l'univers artificiel du mensonge" [16]. Trata-se de um combate político que, esperando o desabamento dos fundamentos materiais do sistema, deve desenvolver-se *em maquis* ideológico, tomando antes a Antropologia por alvo [17].

Algumas universidades suprimiram, tirando do seu currículo, a palavra "Antropologia" e a substituiram pela Sociologia dos Países em Desenvolvimento [18]. As matérias que constituíam a Antropologia passaram a ser ensinadas nessa Sociologia específica. Como se vê foi tirada apenas a palavra, conservando-se a coisa e seu conteúdo. A supressão da Antropologia e a sua substituição pela Sociologia não resolveria o problema, porque ao substituir uma disciplna pela outra não se substitui forçosamente os fundamentos teóricos que determinam o parentesco entre essas disciplinas. A Sociologia e a Antropologia sempre tiveram em comum uma mesma descendência da epistemologia positiva, um mesmo passado evolucionista, uma mesma orientação funcionalista e empiricista. Na realidade, preferir a Sociologia à Antropologia em nome de uma modernidade tal como aceita pelos sociólogos da modernização seria aceitar o modelo recomendado pelos antigos colonizadores, isto é, a modernidade do tecnicismo, da ideologia produtivista e da prática tecnocrática, da produção do supérfluo e da multiplicação das necessidades, logo, da modernidade da sociedade burocrática de consumo analisada por Henri Lefèvre [19].

A africanização não constituirá uma solução, como já foi dito, se os antropólogos internos, isto é, africanos, continuarem a perceber a sua própria realidade através do prisma deformante do pesquisador estrangeiro. Lembramo-nos que o antropólogo africano nasceu dentro da ciência ocidental e como produto da colonização ele é muitas vezes vítima do embranquecimento colonial. "L'aliénation du spécialiste africain des scien-

ces sociales peut-être suffisamment forte pour qu'il ne sente même pas qu'il ya là un problème, son problème, celui de sa société, mais aussi celui de la science qu'il pratique. Il pourrait en toute bonne foi et avec une rigueur exemplaire, poser sur l'Afrique un regard d'Occidental, et toutes ses recherches et travaux pourraient n'être que confrontations de l'idéologie occidentale" [20].

Aliás, a palavra "africanização" lembra-nos a "tropicalização" e aproxima-se desta última. Com efeito, tropicaliza-se os automóveis, os televisores, as embalagens de medicamentos etc. com o projeto de manter os objetos rentáveis: condiciona-se assim algo na sua estrutura a fim de adaptar esses objetos ao clima e ao ambiente dos trópicos, mas eles nunca são modificados fundamentalmente. Como é que se pode africanizar e tornar fundamentalmente africana uma ciência fundamentalmente ocidental?

Alf Schwarz acredita numa solidariedade entre os movimentos de libertação do saber ocidental com suas inibições etnocêntricas e os da emancipação dos pesquisadores africanos conscientes e contestadores das armadilhas do colonialismo científico e da auto-colonização. Nessa marcha solidária no caminho da libertação do pensamento, o pesquisador ocidental e o pesquisador africano cada um a sua maneira, operam uma volta ao passado para melhor compreender o presente. Enquanto o pesquisador ocidental tem interesse em colocar em evidência as bases sócio-epistemológicas de sua *demarche* científica resultante de um conjunto de suposições referentes a um período histórico passado, o pesquisador africano recorda com razão sua própria experiência de colonizado: assim, estudo teórico e experiência prática convergem num mesmo movimento de crítica de formas de saber complementares e racionalizadores da conquista colonial [21]. O mesmo autor critica entre os africanos uma tendência oposta que consiste em estigmatizar a incompetência original dos pesquisadores ocidentais ao falar dos problemas africanos. Essa tentativa de uma apropriação exclusiva do conhecimento em nome de pertencer à raça negra aproxima-se da pretensão sempre presente de que se deva ser branco ou pelo menos negro embranquecido para falar da África com competência. Essa tendência faz como que a ciência sobre a África cultural esteja realmente bloqueada entre dois etnocentrismos: o etnocentrismo ocidental, agressivo, e o etnocentrismo africano, defensivo. A saída, segundo Schwarz, poderia ser buscada através da dialetização da tradição e da modernidade, da Antropologia e da Sociologia, do conhecimento ocidental e do saber africano. Esta tríplice dialetização impediria que as teorias sobre a África caíssem prematuramente nas diversas formas de reducionismo. Deve-se evitar o esfacelamento do conhecimento da África social, política, econômica e cultural. A África deve ser pensada dialeticamente como totalidade onde a tradição e a modernidade não são opostas e onde também as formas de conhecimento são apenas mo-

mentos particulares do movimento dialético global [22]. De acordo com Alf Schwarz, pensamos que as ciências sociais em nossas sociedades deveriam responder às exigências de cruzamento de nossas formações sociais de ontem e do contexto atual, da modernidade e dos efeitos dessa articulação complexa no comportamento dos indivíduos. Infelizmente, ele não disse nada quanto a efetivação desta dialetização: como e de que maneira poderia esta dialetização ser materializada? Sem negar a complementaridade entre o cientista de fora e o de dentro e a solidariedade entre ambos para a libertação do "pensamento", achamos legítima e fundamentada a preocupação atual dos africanos de pensar em si mesmos em vez de contentarem-se com a visão longínqua, "astronômica". Esse desenvolvimento de uma ciência nova, onde sua cultura será analisada e explicada de dentro, na base do vivido, será fruto de apalpadela, de erros e ensaios: uma aventura importantíssima. Nesta grande aventura em busca de uma ciência social africana, Mudinube pensa que uma mudança do instrumento linguístico de conhecimento e de produção científica, isto é, a substituição das línguas européias pelas línguas africanas, provocaria evidentemente uma ruptura epistemológica e abriria o caminho aos novos sonhos para a África [23].

Portanto, Mudinbe, como tantos autores que encarnam o pensamento africano nesta matéria, acredita que o caminho político é o mais decisivo. Se a Antropologia nasceu e cresceu dentro de um projeto político ocidental, a sua morte total não poderia ser encarada fora de um projeto político oposto, desta vez africano. Talvez aqui resida o nó do problema. Como definir o projeto político de uma África estrangulada e hoje dividida entre Moscou, Pequim, Paris, Londres e Washington? Esta nova partilha da África impede a formação de uma ciência autenticamente africana. Que mestres escolher: Leste, Oeste, Centro? Mesmo as teorias que tentam atualmente aplicar sobre a África cultural o materialismo histórico, a teoria de luta de classes e o modo de produção dos sistemas de linhagem não deixam de participar deste projeto político ocidental. Certo, o africano se sente aliviado em saber que ele também pode ser explicado à moda do Grande Karl Marx. Quantos entre nós africanos, mesmo os mais conscientes e os mais comprometidos com a causa de nosso continente, não começam suas publicações citando Michel Foucault, Sartre e Cia. como para se situar na tradição de seus antepassados gauleses? Aliás, onde publicam? Em editoras européias onde estão obrigados a respeitar as regras de jogo e utilizar a linguagem credenciada para que seus trabalhos sejam considerados verdadeiramente científicos no sentido ocidental do termo. Avalismo ou dependência econômica? Evidentemente, a mestiçagem intelectual não poderia ser automaticamente eliminada e pode até constituir um ponto de enriquecimento se for bem explorada. Diante deste impasse, há de se perguntar: a Antropologia africana, um mito ou uma realidade?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) — KENYATA, Jomo — *Facing Mount Kenya,* I.F.N., Dakar, 1938.

(2) — LECLERC, Gérard — *Anthropologie et Colonialisme*. Fayard, Paris, 1972. P. 175.

(3) — *Présence Africane*: Introduction de Alionne Diop

(4) — Nations Négres et Culture. Présence Africaine, Paris. 1954.

— L'Unité culturelle de l'Afrique noire. Présence Africaine, Paris. 1959.

(5) — LECLERC, Gérard — *op. cit.*, p. 176.

(6) — MUDIMBE, V. Y. — *L'order du père*. Ed. Présence Africaine, Paris. 1982. pp. 43-44.

— LECLERC, Gérard — *op. cit.*, 174-75.

(7) — LECLERC, Gérard — *op. cit.*, p. 168.

(8) — Ler Cheikh Anta Diop, *Les fondements culturels de l'Afrique noire*. Ed. Présence Africaine, Paris. 1974.

(9) — SCHWARZ, Alf — *Colonialistes, africanistes et africains*. Ed. Nouvelle Optique, 1979. pp. 5-24.

(10) — *Idem, op. cit.*, p. 6.

(11) — *Idem, op. cit.*, p. 25-26

(12) — Ler entre outros antropólogos contestadores:

— GOUGH, Kathleen — "Anthropology: Child of Imperialism", in: *Monthly Review*, vol. 19, nº 11, 1968.

— BANAJI J. — "The Crisis of British Anthropology", in: *New Left Review*, nº 64, 1970.

— MAGUBANE, Ben. — "A Critical Look at Indices used in the Study of Social Change in Colonial Africa" in: *Current Anthropology*, vol. 12, nº 4-5, 1971.

— MOORE, J. — "Perspective for a Partisan Anthropology", in: *Liberation*, novembro, 1971.

— STAUDER, J. — "The Revelence of Anthropology to Colonialism and Imperialism", in: *Race,* vol. XVI, julho, 1974.

— COPANS, J. — *Anthropologie et imperialisme,* Maspèro, Paris, 1974.

(13) — SCHWARZ, Alf — *op. cit.*, pp. 36-37.

(14) — LEVI-STRAUSS, Claude — "La Crise moderne de l'Anthropologie", Courrier de l'UNESCO, 1961.

(15) — ADOTEVI, Stanislas — *Négritude et Négrologues*. Union Géréale d'Editions, Paris, 1972. p. 167.

(16) — *Idem, op. cit.*, p. 183.

(17) — *Idem, op. cit.*, p. 186.

(18) — Na Universidade Livre de Bruxelas, a disciplina "Antropologia" foi substituída pela Sociologia dos Países em Desenvolvimento.

(19) — LEFÉVRE, Henri — *La vie quotidienne dans le Monde Moderne*, Collections d'ideés, Paris, 1968.

(20) — MUDIMBE V. Y., — *op. cit.*, p. 56.

(21) — SCHWARZ, Alf — *op. cit.*, pp. 80-81.

(22) — *Idem, op. cit.*, pp. 85-95.

(23) — MUDIMBE, *op. cit.*, p. 47.

MIRAGE ET CONNAISSANCE: PROBLÈMES DE PERCEPTION DANS UN TEXT SANSKRIT *

Izidoro Blikstein
(Departamento de Lingüística e Línguas Orientais, Universidade de São Paulo)

tad anyad eva viditad atho aviditad adhi "... **nem o conhecido nem o desconheciddo ...**"
(*Kena Upanichade,* 1ª seção)

1. INTRODUCTION

La perplexité, le malaise voire l'aporie sont les réactions les plus fréquentes quand il s'agit de traduire les formules capsulaires et déroutantes dont se sert le maître, dans la Kena Upanisad, pour mener le disciple à connaître, au-delà du monde sensoriel, le *brahman,* c'est-à-dire le principe qui conditionne toute perception.

Apparemment, la leçon du maître est redondante:

"Nāham manye suvedeti no na vedeti veda ca/
Yo nastadveda tadveda no na vedeti veda ca"

(*) — O texto deste artigo foi mantido em francês, tal como o apresentei na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), em fevereiro de 1982, no I Simpósio Internacional de Sanscritistas da América Latina [1].

Revista de Antropologia, (26), 1983.

("Je ne crois pas bien le savoir, ni ne sais que je ne le sais point/ Qui de nous sait cela le sait, il ne sait pas qu'il ne le sait point./, *II section*) [2].

Mais, plutôt qu'une indigence littéraire, cette redondance est l'expression même de la fonction poétique du langage (d'après Jakobson, et, plus récemment, Coseriu) qui sera explorée ici jusqu'aux dernières conséquences. Pour traduire la Kena Upanisad, il faut contempler et même "goûter" la circularité de l'architecture du texte: nous constaterons qu'il y a une pertinence totale entre cette forme redondante et le produit sémantique final, c'est-à-dire, la recherche du *brahman*; autrement dit, il y a une équivalence entre l'isotopie et l'isossémie du texte. En effet, la circularité syntaxique, léxique et sémantique se dessinant sous la forme d'une grande spirale est l'icone même d'une hantise: la connaissance du *brahman*. Cette connassaince (*VID—, JÑĀ—*) est illusoire: qu'il soit caché (*tirodadhe*) ou apparent (*prādurbabhūva*), le brahman ne sera jamais atteint par notre perception/cognition, puisque c'est grâce à lui même que nous percevons le monde:

> "Yaccaksusā na paçyati yena caksūmsi paçyanty /tadeva brahma . . ."
> ("Ce qu'on ne voit pas par l'oeil, par quoi les yeux voient / c'est cela le brahma . . ./, *I section*)

Ainsi, la vision, l'audition, le souffle, la pensée, la voix même se produisent derrière le monde des sens, dans une autre dimension, celle du *brahman*. Et comment donc voir le *brahman?* Par quel signe pouvions-nous le connaître? Ou serions-nous toujours condamnés à ce mirage sémiologique? Non, pas toujours, mais la connaissance du *brahman* ne se fera jamais par une analyse rationnelle et linéaire ou par l'intervention de nos sens habituels; la marque du *brahman*, ou son *adeçah* (de la même racine du grec δᾶξ∫, "deixis"), est un signe iconique et instantané: on le *voit* dans un moment extremement rapide, qand on pousse un cri de surprise (ah!) devant l'étincelle d'un éclair, ou pendant le clignotement des yeux.

Le but de cette communication est de montrer comment la traduction de la Kena Upanisad peut devenir une expérience de subversion de notre appareil perceptif et cognitif; il y a un bouleversement de l'optique "occidentale", linéaire et logique: le traducteur doit démonter le réseau de stéréotypes fabriqués par sa propre culture et se libérer de "couloirs" isotopiques tels que *vie/mort, corps/esprit, individu/univers, humain/divin, connu/inconnu* etc. Si la connaissance du *brahman* implique donc le dépouillement de toute *praxis* culturelle, elle permet, en revanche, le repérage

de l'acuité primitive de notre perception/cognition. Voir le *brahman* c'est plonger dans l'inconscient iconique. Et lire Kena Upanisad c'est comme regarder un tableu de Magritte, voir un film de Kubrick (*A Space Odyssey*) ou écouter un poème de Michaux.

2. L'ORALITÉ POÉTIQUE DE LA KENA UPANISAD. PRÉSUPPOSÉS LINGUISTIQUES ET SÉMIOLOGIQUES.

2.1. La traduction de la Kena Upanisad implique, tout d'abord, la reprise de quelques notions fondamentales de la linguistique et de la sémiologie: les fonctions de la communication, le rôle de la fonction poétique du langage, la place de la langue parmi les systèmes sémiotiques, la langue comme un instrument de cognition, le lieu et le moment de "l'éclosion" sémantique (ou semiose). Nous croyons, en principe, que la mise-au-point de ces questions peut aider à comprendre le texte au point de vue d'une des grandes caractéristiques de la littérature sanskrite, à savoir, *l'oralité poétique*: il ne suffit pas de *lire* la *Kena Upanisad;* il faut la *dire*. Il s'agit surtout d'un texte, ou mieux, d'un discours *parlé,* qui doit produire un certain effet chez l'auditeur. C'est un discours de persuasion. Il est question donc d'une des fonctions essentielles de la communication: la persuasion. Communiquer n'est pas seulement "rendre commun", "informer", mais aussi, et surtout, persuader, agir sur autrui. Dans le cas des Upanisad, le maître veut produire chez l'élève une sorte d'aporie, tout d'abord, en lui montrant l'illusionisme du monde sensible; le disciple doit comprendre que le Brahman — le principe universel qui est derrière tout — ne peut être ni touché ni connu que par une "révélation" instantanée. Ce miroitement du Brahman est parfaitement rendu par le texte dont l'architecture se dessine avec toutes les ressources du langage poétique, soit du point de vue paradigmatique, soit du point de vue sintagmatique (choix des mots, ordre, redondance, croisement, encaissement, recourrence etc.) Pour traduire la Kena Upanisad, il faut donc comprendre le rôle de la fonction poétique du langage et cette expérience peut devenir un exercice d'avant-garde dans le domaine de la linguistique, la sémiologie et la poétique. En effet, d'après E. Coseriu:

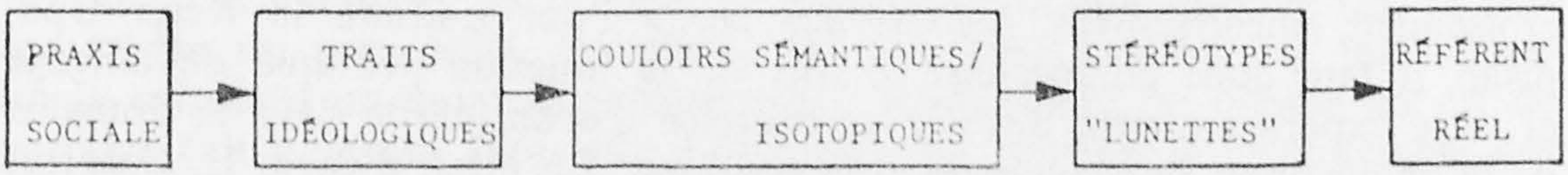
> "... On arrive alors à la conclusion selon laquelle le langage poétique représente la fonctionnalité pleine du langage: la poésie est justement le lieu du déploiment, de la plénitude fonctionnelle du langage. La poésie n'est pas, comme l'on a dit souvent, une "déviation" par rapport au langage "courant" (entendu comme le "normal" du langage); à la rigueur, c'est plutôt le langage "courant' qui représente une déviation vis-à-vis de la totalité du langage. Cela vaut aussi pour les autres modalités de "l'usage linguistique" (le langage scientifique, par exem-

> ple): en effet, ces modalités surgissent, em chaque cas, en raison d'une réduction fonctionnelle drastique du langage qui coïncide, en tant que tel, avec le langage de la poésie. [2]

2.2. D'autre part, lorsque le maître dit qu'on ne peut pas connaître le Brahman, ni par les organes sensoriels ni par le langage, nous touchons ici à un des problemes majeurs de la linguistique, de la sémiologie et de la théorie de la connaissance: la place de la langue parmi les systèmes de signes. D'après E. Benveniste, "La langue est l'organisation sémiotique par excellence" et aussi "l'interprétant de tous les autres systèmes linguistiques", [4]. Or, d'après la Kena Upanisad,

> *na tatra .... vāggacchati*
> "la voix n'y arrive pas" (I,3)

Autrement dit, le Brahman est un *référent* qui échape a l'emprise de la langue: il se situe dans une autre dimension de la perception/cognition, avant toute *praxis* sociale et culturelle. Dans le sillage du Brahman, nous avons pu retracer l'itinéraire de la gnose jusqu'au moment et à l'endroit où se crée la signification. Il nous semble qu'il se forme d'abord une *praxis* sociale et culturelle à l'aide de certains traits "idéologiques" de différentiation et d'identification qui deviennent à la suite des traits mélioratifs/péjoratifs (haut/bas, blanc/noir, debout/couché, droit/gauche etc.); ces traits idéologiques, à leur tour, forment des véritables "couloirs" sémantiques ou isotopiques (/frontalité/, /supérieurité/, /blancheur/ etc.) qui produisent les stéréotypes de notre perception/cognition, les "lunettes" sociales, selon A. Schaff [5]. Finalement, ces "lunettes" ou stéréotypes moulent les référents qui constituent le "réel". Voici donc le parcours de la perception/cognition:



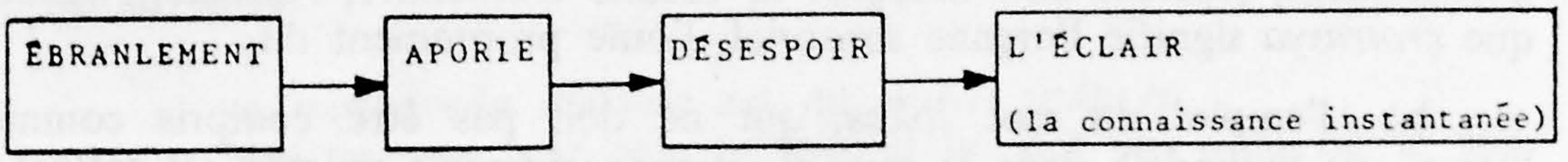
Bien, d'après la Kena Upanisad, le Brahman se trouve avant la *praxis*, dans le seuil de la perception/cognition.

Mais, peut-être pourrions-nous maintenant accepter la thèse de E. Benveniste, selon laquelle la langue est l'interprétant des autres systemes sémiotiques et même de notre perception? En effet, l'architecture poétique de la Kena Upanisad peut produire un ébranlement de notre perception/cognition de façon à ce qu'on se libère des "lunettes" ou des stéréotypes qui fabriquent la réalité.

Cette architecture est une construction dramatique aux quatre mouvements.

3. LA STRUCTURE DE LA KENA UPANISAD.

3.1. Le texte est constitué par quatre sections qui se distribuent comme des véritables mouvements, dans une séquence très éfficace. D'abord. le choc, l'ébranlement de la perception: c'est le Brahman qui est derrière le monde sensible et c'est lui qui meut le souffle, l'ouïe, le regard, la pensée et même la parole. Dans la deuxième section, deuxième mouvement: l'aporie du disciple; il n'a pas moyen de connaître le Brahman, puisque celui qui connaît le Brahman ne le sait pas. Ensuite, le désespoir: Agni, Vayu et Indra essaient de maîtriser le Brahman mais ils n'y arrivent pas. Dans la quatrième section, enfin la connaissance instantanée du miroitement du Brahman, au delà des frontières de la perception: *yadetadvidyuto vyadyutad,* "quand il a éclairé des éclairs" (IV,4). Voici donc la structure aux quatre mouvements:



3.2. La composition de chaque section traduit d'une façon très cohérente cette macro-structure de mouvements: l'ébranlement, l'aporie et le désespoir sont créés sur le plan paradigmatique par le choix des mots et sur le plan sintagmatique par la redondance, les croisements et les encaissements syntaxiques. Voyons quelques exemples:

3.2.1. *Choix des mots et redondance.*

I,1 — *Kenesitam patati presitam manah*
"Mue, promue par qui la pensée vole-t-elle?"

Il faut singnaler dans ce passage:

a) l'emploi de *patati* (de **PAT**—, "voler") pour *manas,* "la pensée";
b) la fonction d'agent jouée par le Brahman et qui est annoncée par *kena*.

I,1 — *kena prānah prathamah praiti yuktah*
"Attelé par qui le souffle se met-il en marche le premier?"
caksuh çrotram ka u devo yunakti
"Et quel dieu attelle regard et ouïe?"

Il faut remarquer ici l'emploi de *yuktas* et *yunakti* (de YUJ—, "atteler", qui a fourni *yugam* et *yoga*); il s'agit d'une perception surprenante et dinamique du Brahman. D'autre part, l'insistance sur *YUJ*— annonce tout le "couloir" sémantique de la *yoga* a l'intérieur de l'hindouisme.

I,2 — *çrotrasya çrotram manaso mano ...*
caksusaç caksuratimucya dhirāh
pretyāsmāllo kādamrtā bhavanti
"L'ouie de l'ouie, la pensée de la pensée ...
le regard du regard ayant libéré, les sages
en partant de ce monde, deviennent immortels"

Nous signalons dans ce passage:

a) l'emploi du même mot avec deux sens différents:

çrotrasya/çrotram
de l'ouïe/l'ouïe

Évidemment, *çrotram* doit indiquer la faculté d'entendre, l'audition, tandis que *çrotrasya* signifie l'organe sensoriel, l'ouïe proprement dit.

b) l'emploi du mot *lokas,* qui ne doit pas être compris comme "terre" ou "monde", dans le sens chrétien/occidental; ce mot est rattaché a la même racine du lat. *lucus,* "bois", v. angl. *léah,* "prairie", v.h.all. *loh,* "clairière", lit. *laukas* "champ"; en sanskrit, le sens premier a été celui de "space libre". Il ne serait pas valable ici l'opposition "occidentale" terre/ciel.

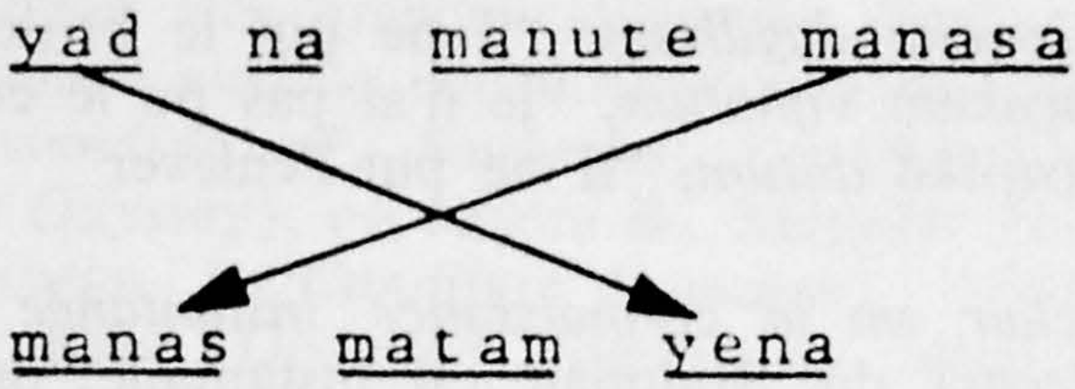
c) les deux absolutifs, *atimucya* (de MUC—, "libérer") e *pretya* (de *pra—I*, "partir") ne sont pas dans un rapport de cause et effet; ils indiquent plutot deux événements qui se distribuent dans un temps et dans un space de l'esprit.

3.2.2. *L'aporie des redondances, des croisements et des encaissements syntaxiques.*

Les vers 5—8 de la section I ont la même structure "croisée":

yanmanasā na manute yenāhurmano matam
"ce qu'on ne pense pas par la pensée, (ce) par quoi, dit-on, la pensée a été pensée"

Il y a un croisement entre un sujet et un agent; le pensée, qui était l'agent devient un sujet qui reçoit l'action d'un nouvel agent, à savoir, le Brahman:



La répétition de cette même structure croisée finit par signaler d'une façon très éfficace le rôle omnipotent et omniscient du Brahman.

L'effet d'aporie est augmenté ensuite par l'emploi du mot *dabhram,* "petit, peu", au début de la section II:

> *yadi manyase suvedeti dabhramevāpi nunam tvam vettha brahmano rupam/*
> "Si tu crois bien savoir cela, tu en sais peu encore à présent: la forme du brahman ..." (II, 1)

Et l'aporie s'installe par l'emploi redondant de structures "croisées" et recourrentes:

> *yo nastadveda tadveda no na vedeti veda ca*
> "qui de nous sait cela le sait, il ne sait pas qu'il ne le sait point" (II, 2)
> *Yasyāmatam tasya matam yasya na veda sah*
> "celui par qui cela n'a pas été pensé, cela a été pensée; celui par qui cela a été pensée, il ne le sait point". (II, 3)

3.2.3. *L'aporie et le désespoir*

L'aporie débouche sur un désespoir qui est bien marqué dans la section III par l'opposition entre l'exaltation des dieux Agni, Vayu et Indra et leur impuissance devant le Brahman. L'isotopie de la grandeur et de la puissance est signalée par des expressions comme:

> *devā amahiyanta,* "les dieux s'exalterent (III, 1)
> *asmākam mahimeti,* "(ils considererent: cette) grandeur est à nous" (III, 2)
> *sarvam daheyam yadidam prthivyām,* "je pourrais bruler tout ce qui est sur la terre". (III, 5)

Ce couloir isotopique toutefois sera brisé par une autre isotopie, celle de la défaite et de l'impuissance:

tanna çaçāka dagdhum, "il ne put le brûler"
naitadaçakam vijñatum, "je n'ai pas pu le connaître"
tanna çaçākā dātum, "il ne put l'enlever"

3.2.4. *L'éclair ou la connaissance instantanée*

Le signe (*adeças*) du Brahman est instantané; on le voit dans un moment très rapide et "inconscient": pendant le cri de surprise (ah!) ou le clignotement des yeux quand le Brahman a lancé des éclairs:

yadetadvidyuto vyadyutadā itin nyamimisadā (IV, 4)

Cela se passe ainsi dans la sphère divine (*daivatam*); dans la dimension humaine (*athādhyātman*), on voit le Brahman,

yadetadgacchativa ca mano 'nena caitadupasmaratyabhiksnam samkalpah/
"quand une pensée a l'air de se mouvoir et que par elle on se rappelle telle chose sur-le-champ". (IV, 5)

Nous pouvons repérer ici l'isotopie de la reconnaissance du Brahman: il y a toute une série de mots et d'expressions qui marquent l'aspect instantané, illusoire, inconscient, "glissant" de la connaissance d'un miroitement qui se trouve au delà de toute perception:

tadeva brahma tvam viddhi nedam yadidamupāsate
"c'est cela le brahman, sache le: non pas ce qu'on révère ici pour tel" (I, 5—8)
dabhramevāpi ... brahmano rūpam
"(tu en sais) peu (sur) la forme du brahman ..." (II,1)
pratibodhaviditam, "connu par une intuition ..." (II, 4)
prādur, "apparent" (III, 2)
yaksam, "phantasme" (III, 2)
tiras, "caché", "oblique" (III, 11)
pasparçuste, "(Agni, Vayu, Indra) ont touché" (IV, 2)
vidyuto vyadyutad, "a éclairé des éclairs"
abhiksnam, "sur-le-champ"

4. *CONCLUSION*

Somme toute, nous pouvons voir comment la Kena Upanisad, sur le plan de la forme et sur le plan du contenu, conduit le traducteur/lecteur/destinataire a un véritable voyage dans le domaine d'une perception iconique qui ne peut pas être aprivoisée ni par la praxis culturelle et sociale ni par le langage. C'est pour cette raison que nous avons rappro-

ché la Kena Upanisad des grandes aventures de l'art occidentale dans le domaine de la pensée visuelle, en particulier, Henri Michaux (*L'Avenir, Mais toi, quand viendras tu?, Souvenirs, Le Grand Combat*), Stanley Kubrick (*A Space Odyssey*), ou encore R. Magritte (*La Grande Famille, Le Domaine d'Arnheim, La Condition Humaine*). C'est là où nous pouvons parler de la Kena Upanisad comme un texte d'avant-garde. Et pour finir, écoutons un peu un maître de la peinture moderne, Paul Klee, et nous aurons l'impression qu'il s'agit d'un morceau des Upanisad:

> "La force créatrice échappe a toute dénomination, elle reste en dernière analyse un mystère indicible ... Nous sommes chargés nous-mêmes de cette force jusqu'au dernier atome de moelle. Nous ne pouvons dire ce qu'elle est ...
> (Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*)

NOTES

(1) — O presente artigo resultou de uma pesquisa que venho empreendendo há anos, como professor de língua sânscrita, a respeito de problemas de percepção e de cognição no universo cultural do hinduísmo. Meu objetivo é demonstrar como a compreensão e a tradução de um texto sânscrito, como a *Kena Upanichade,* pode tornar-se uma experiência semiótica de vanguarda. A *Kena Upanichade* faz parte das *Upanichades* que, depois dos hinos védicos, apresentam um dos monumentos da literatura védica. Trata-se de comentários filosóficos, e sobretudo poéticos, que foram escritos entre o VII e o V século a.C.; as *Upanichades* constituem uma literatura de especulações sobre as equivalências entre o macrocosmo (o nível do *Brahman,* ou alma universal) e o microcosmo (o nível do *atman,* ou alma individual).

(2) — Pour cet article, nous avons adopté la traduction de L. Renou, *Kena Upanisad,* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1943.

(3) — E. Coseriu, *El Hombre y Su Lenguaje,* Madrid, Gredos, 1977, p. 203

(4) — "Sémiologie de la langue" in *Problemes de Linguistique générale* vol. II, Paris, Gallimard, 1974.

(5) — *Langage et connaissance,* Paris, Anthropos, 1969, p. 223.

COMUNICAÇÕES

THE HISTORY AND RELIGION OF THE BANIWA PEOPLES OF THE UPPER RIO NEGRO VALLEY (*)

SUMMARY

The subject of this thesis is the millenarian movements and rebellions among a Native American tribe of the Northwest Amazon region in Brazil and Venezuela. The principal sources for the description and interpretation of the movements are a long-range historical narrative and a comprehensive analysis of a central myth. The thesis is developed in five parts of which the second and third contain the principal arguments.

Part Two is a long-range history of the Baniwa people beninning in the late 17th a tributary in the Upper Rio Negro Valley, where the author conducted fieldwork in 1976-7. This ethnography provides an introduction to social, economic and political organization, but major attention is devoted to religious organizations and ideologies among traditional, catholic and protestant evangelical communities.

Par Two is a long-range history of the Baniwa people beginning in the late 17th century and ending in the early 20th century. The history is based on archival research, oral histories, ethnographic and linguistic evidence. One of its principal tasks

---

(*) — Sumário da tese de doutoramento, defendida pelo autor na Universidade de Stanford.

is to correlate an oral history with events reported in the written documents from the late 18th through the mid-19th century.

In the 18th century, Portuguese and Spanish colonists introduced slavery, relocation programs, and epidemic diseases to the peoples of the Rio Negro Valley. Few Baniwa survived this period but, as their oral history states, the survivors recreated the basis of their society. In the mid-19th century, government colonization programs again imposed oppressive conditions on the Indian peoples. Military officials implemented programs of forced labor, and merchants exploited Indians in resource extraction. As the situation deteriorated, indigenous messiahs emerged and organized ritual reunions in which they preached the overturning of the social, economic and political orders. Oral histories describe how the Baniwa then engaged in rebellion; rather than being forced to serve the military, Baniwa chose independently to determine their political, economic and religious organization.

In the late 19th century, the rubber boom reached the upper Rio Negro and the Baniwa were once more forced into extractive labor. Debt-bondage, exploitation, and diseases threatened their physical and cultural survival. Predictably, messiahs and millenarian movements emerged but were quickly suppressed by merchants, missionaries, and military. Missionaries added to the disruption by campaigning against traditional religious practiques and symbols. The messianic ideology in this time united the beliefs of peasant and Indian religions. Both peasants and Indians, after all, were involved in a common struggle to survive the rubber boom and merchant exploitation.

Parts Three and Five are systematic ethnographic presentations and interpretations of Baniwa mythology and cosmology. Part three undertakes a comprehensive interpretation of the central myth of the culture-hero *Kuai*. This myth explains the following: the creation and transmission of socio-cultural norms from first ancestors to descendants; the beginning of sicknesses and misfortune, and cures by shamans; creative processes in life-passage, particularly initiations; and the creative, generative relationships among spirit, animal and human domains in the cosmos. The interpretation of the myth focusses on uses of religious language to convey meaning.

The myth interpretation is then related directly to the millenarian movements; especially the catastrophic imagery found in both, shaman's practices and beliefs and initiation themes. The movements are partly explained by historical conditions of contact, socio-economic conditions of oppression and exploitation, and suffering from hunger and epidemic diseases. Millenarian beliefs are elaborated on the basis of pre-existing mythologies, but are adapted to the necessities of new social situations. New ideas, originating from christianity, or elaborated by the Indians themselves, become attached to the myths, changing them when necessary.

Robin Michel Wright

Stanford University, U.S.A.

*

PREVENÇÃO DAS MOLÉSTIAS DA CULTURA OCIDENTAL OU INDUSTRIAL

— *RECOMENDAÇÕES FEITAS AO PROJETO CARAJÁS* —

A cultura ocidental ou industrial em contato com as populações caçadoras e coletoras, agrícolas e pastoris, altera-lhes intensamente os hábitos alimentares, propiciando o aparecimento ou expansão de uma série de doenças [2].

A introdução do açúcar refinado, o consumo exagerado dos carbohidratos e gorduras, a diminuição das fibras vegetais ,a menor atividade física, foram fatores responsáveis pelo caráter epidêmico da obesidade e diabetes mellitus tipo II ou ambiental entre tribos indígenas da América do orte, após 1940. [11,21] Na literatura médica podemos notar a grande incidência do diabetes mellitus entre os índios norte-americanos Pima, Cocopah, Cherokee, Seneca, Umatillo do Oregon, Alabama-Coushatta, Choctaw, Seminole, Kiowa, Comanche, Yuma, Hualapi, Washoe, Paiute, Winnebago, Maricopa, Havasupi Chemehuevi, Pawnee e Caddo, posterior à aculturação alimentar e à adoção de hábitos ocidentais. [7,11,12] A freqüência do diabetes foi calculada em 50% entre os Pima com 35 anos de idade; 34% entre os Cocopah com 35 anos ou mais; 31% entre os Cherokee com mais de 35 anos; 22% entre os Seneca com 25 anos ou mais; 10% entre os Umatillo do Oregon e Alabama-Coushatta do Texas. [7,11]

As lesões vasculares das extremidades foram observadas após a expansão epidêmica do diabetes entre os índios da América do Norte [7]: Choctaw, Omaha, Winnebago e Pima. Mais de 50 amputados diabéticos foram vistos entre os índios de Oklahoma. [7,11] A gangrena foi a 7a. causa de admissão de índios diabéticos no Phoenix Indian Hospital. [7,11]

No Brasil, o diabetes mellitus expandiu-se entre os índios Carapuna, Palikur e Galibi do Território do Amapá, que se aculturaram quanto a alimentação e passaram a abastecer comercialmente a cidade de Oiapoque com farinha de mandioca. [7] Ocoreram mortes entre essas três tribos e a complicação vascular do diabetes, a gangrena, foi observada. Notei catarata em uma índia Galibi diabética.

A análise das glicemias dos índios Xikrin, Gavião e Suruí mostrou inexistência de diabetes. [3]

Não devemos modificar a dieta tradicional e equilibrada ao meio ambiente e não devemos introduzir alimentos que venham trazer dependência econômica e queda do estado de saúde. A introdução de alimentos novos deve ser muito criteriosa.

O açúcar deteriora a saúde dentária com perda dos dentes, sendo que a evidência está nos Gavião com próteses freqüentes e grande consumo de açúcar no café. Os Xikrin muito mais numerosos, consomem ocasionalmente açúcar cristalizado, e somente existem dois índios com prótese dentária.

Os Gavião com renda monetária proveniente da venda da castanha e da indenização recebida da passagem de linhas da Eletronorte, realizam compras nos supermercados da região, de refrigerantes, açúcar, café e hidratos de carbono. Podemos observar mulheres obesas. Entraram no sistema econômico ocidental e deverão receber uma orientação quanto à aculturação alimentar e seus riscos.

Devemos evitar que os grandes projetos de desenvolvimento na região venham ocasionar uma aculturação em termos ocidentais da dieta dos Xikrin e Gavião, com retirada das fibras vegetais provenientes da mandioca, da batata doce e do inhame, com a introdução do consumo indiscriminado do açúcar e gorduras.

A pobreza de fibras vegetais nas dietas ocidentais é responsável pela expansão da constipação intestinal, das hemorróidas, da apendicite, da moléstia diverticular e do câncer do colon intestinal. [2]

O excesso de gorduras da dieta ocidental mantém relação com a expansão da arteriosclerose e das moléstias vasculares. [2] A arteriosclerose e as coronariopatias expandiram-se entre os negros do Quênia após a ocidentalização de sua dieta. [2]

O uso e buso do sal de cozinha ou cloreto de sódio é acompanhado da hipertensão arterial em indivíduos susceptíveis geneticamente. [2] A introdução do sal no Quênia foi acompanhada do aumento dos níveis pressóricos, com a idade, e da arteriosclerose. [2]

As populações ameríndias que desconhecem o sal não possuem níveis pressóricos altos, e dificilmente podemos observar acidentes cérebro-vasculares e arteriosclerose. [1,2] Entre os índios Caripuna e Galibi do Território do Amapá, com aculturação alimentar, observei vários hipertensos. Os Xikrin, sem aculturação alimentar, apresentam níveis pressóricos baixos.

Diversos tipos de cânceres incidem em maior freqüencia nas populações ocidentalizadas e mantêm relação com determinado fator. [2]

Durante os anos que mantenho contato com as populações indígenas da área de Marabá, somente observei ou tive conhecimento de um caso de câncer da mama entre índia recém-contatada Gavião e um caso de câncer do útero numa índia Suruí obesa.

A expansão do câncer da mama e do câncer do corpo do útero nas populações ocidentalizadas mantén relação com a obesidade. [2] O câncer da mama mantén relação também com a amamentação tardia ou após os 25 anos de idade na sociedade industrializada. [2]

Não devemos desestimular ou encurtar a amamentação materna das crianças índias, como também não devemos estimular o leite em pó para as crianças menores de 2 anos de idade.

A expansão do câncer dos ovários nas populações ocidentalizadas relaciona-se com a baixa fertilidade dos desenvolvidos. [2]

A expansão do câncer das vias biliares entre os índios da América do Norte, mantém relação com a epidemia de calculose das vias biliares que apareceu após aculturação alimentar com dieta gordurosa. [2]

O câncer do fígado mantém relação com a cirrose do alcoolismo ocidental e também se expandiu entre os índios da América do Norte. [2]

O abuso do cigarro entre as populações ocidentais é acompanhado do aumento da incidência do câncer do pulmão, da bexiga, da laringe e pâncreas devendo ser evitado pelos índios. [2]

As populações indígenas de floresta, Xikrin, Gavião, Suruí e Paracanã, não apresentam bócio. As populações indígenas de cerrado, Xavante, Bororo, e outras de regiões de desmatamento, que tiveram aculturação alimentar e passaram para uma dieta pobre em proteínas e sem diversificação de alimentos, em que o arroz se faz notar, apresentam bócio. [5,6]

As dosagens dos hormônios tireoideanos dos índios de floresta da região de Marabá, Xikrin, Gavião, Suruí e Paracanã, sem sal e sem iodetação na sua dieta, mostraram níveis de normalidade e equilíbrio com o meio ambiente. [4,5,10]

O estudo clínico e laboratorial das dosagens hormonais dos Xikrin e Gavião, mostrou que esses índios apresentam um nível de tensão (*stress*) menor que os civilizados urbanizados. [8,9]

Os distúrbios psíquicos do individualismo, da agressividade e tensão assumem caráter epidêmico nas sociedades ocidentalizadas e industrializadas.

Com a introdução da safra comercial de castanha, os índios Xikrin do sexo masculino passaram a carregar grande peso, nas suas costas, em grandes distâncias, e queixaram-se de dor. Beptô e Quempoti apresentam patologia de coluna, sendo que por várias ocasiões queixaram-se de dores insuportáveis. Devem ser radiografados e após submetidos à terapia adequada.

As bebidas alcóolicas da cultura ocidental comprometem a saúde no seu sentido integral, física, psíquica e social. Os grupos indígenas não estão preparados para essa nova situação de grande teor alcoólico.

No nosso país os civilizados bebem na presença dos índios e insistem com eles que bebam. Sob condições de desespero e inferioridade diante dos problemas do contato, pela falta de confiança em si próprios, com o exemplo dos civilizados e também induzidos, podem entrar na dependência alcoólica. Entre os Xikrin não existem alcoólatras, porém nas viagens que fazem desde 1980 à Rodovia Redenção-Xinguara, à Serraria Larangeira, já foram convidados a beber pelos peões. Entre os Gaviões, em contato com a estrada PA-70, dois índios bebem, com conseqüências danosas para a comunidade.

Uma prevenção do alcoolismo, através da educação, deve ser feita entre os Xikrin e Gavião.

Supomos que todas as doença próprias da cultura ocidental e do desenvolvimento industrial e agrário irão emergir ou expandir-se na área do Projeto Grande Carajás.

Tratando-se de uma região de mineração, teremos o problema de poluição do solo e da água, os acidentes de transporte do minério e os incêndios da floresta com comprometimento da alimentação dos índios.

Esperamos que todos esses aspectos sejam levados em conta, e que as populações indígenas atingidas pelo Grande Projeto sejam protegidas e recebam uma orientação preventiva e protetora das autoridades responsáveis.

Não devemos nos esquecer da cooperação da comunidade na assistência à saúde. Há 14 anos que visito e dou assistência à saúde dos índios, e nunca deixei de lhes explicar o que iria fazer em benefício deles. Entre os Xikrin, Gavião, Suruí e Paracanã explico aos homens nas reuniões noturnas das comunidades e sempre recebo toda colaboração possível. Percebo a existência de zeladores da saúde do grupo e sempre os prestigio e sou prestigiado. Qualquer medida de assistência à saúde não deve ser imposta simplesmente, porém discutida a explicada previamente à comunidade.

Para exemplificar o entendimento e a confiança dos Gavião para comigo, posso dizer que eles escrevem dando notícias da saúde da comunidade, telefonam de Marabá para falarem de doenças e morte, já enviaram a S. Paulo três dos seus doentes para tratamento especializado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FRANCO, L.J. — *Aspectos metabólicos da população indígena do Alto Xingu (Brasil Central)*. São Paulo, 1981. 154 p. (Tese-Doutoramento — Escola Paulista de Medicina).

2. TROWELL, H.C.; BURKITT, D.P. eds. — *Western diseases: their emergence and prevention.* London, Edward Arnold, 1981. 456 p.

3. VIEIRA-FILHO, J.P.B. — "Análise das glicemias dos índios das aldeias Suruí, Gaviões e Xikrin." *Rev. Ass. méd. bra.*, 21:253, 1975.

4. VIEIRA-FILHO, J.P.B. — "Considerações a propósito da inexistência de bócio entre os indígenas brasileiros Xikrin." *Rev. Ass. méd. bras.*, 18:345, 1972.

5. VIEIRA-FILHO, J.P.B. — *Contribuição ao estudo endocrinológico de populações indígenas brasileiras.* São Paulo, 1979. 81p. (Tese-Doutoramento-Escola Paulista de Medicina).

6. VIEIRA-FILHO, J.P.B. — "O bócio entre os índios brasileiros." *Rev. Ass. méd. bras.*, 27:285, 1981.

7. VIEIRA-FILHO, J.P.B. — "O diabetes mellitus e as glicemias de jejum dos índios Carapuna e Palikur." *Rev. Ass. méd. bras.*, 23:175, 1977.

8. VIEIRA-FILHO, J.P.B. — "Dosagem da testosterona, do sulfato de deidroepiandrosterona, do cortisol e da prolactina entre os silvícolas Parakategê." *Arq. Bras. Endocrinol. Metabol.* (no prelo).

9. VIEIRA-FILHO, J.P.B.; VIEIRA; J.G.H.; NOVO, N.F. — "Níveis séricos de cortisol dos silvícolas Xikrin." *Arq. Bras. Endocrinol. Metabol.*, 26:61, 1982.

10. VIEIRA-FILHO, J.P.B.; VIEIRA, J.G.H. & RUSSO, E.M.K. — "Determinação dos níveis sanguíneos de tiroxina, triiodotironina, testosterona e sulfato de deidroepiandrosterona dos silvícolas Xikrin e Suruí." *Rev. Ass. méd. bras.*, 25:208, 1979.

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

12. WEST, K.M. — *Epidemiology of diabetes and its vascular lesions.* New-York, Elsevier, 1978. 579 p.

João Paulo Botelho Vieira Filho

Escola Paulista de Medicina, São Paulo

NOTICIÁRIO

A SEMANA DO ÍNDIO DE 1983, EM SÃO PAULO

De 19 a 24 de abril de 1983, realizaram-se em São Paulo, nas dependências do SESC — Centro de Lazer Fábrica Pompéia — as comemorações da Semana do Índio, por iniciativa e organização da Comissão Pró-Índio de São Paulo. Nesta tarefa, a Comissão contou com a colaboração de membros de outras entidades de apoio à causa indígena, como o Centro de Trabalho Indigenista e a Comissão pela Criação do Parque Yanomani, de professores de Antropologia das Universidades de São Paulo e Campinas, da direção e de funcionários do próprio SESC.

Estiveram presentes, durante a Semana, representantes dos índios Bororo e Xavantes do Mato Grosso, Canela do Maranhão, Guarani de São Paulo, de vários grupos alto-xinguanos e de representantes da União das Nações Indígenas: Terena, Tukano e Krenak. O local tornou-se também ponto de encontro dos vários estudantes índios que vivem em São Paulo. Além da venda de artesanato, houve oportunidade para contatos diretos e conversas mais informais entre os representantes das comunidades indígenas e o público em geral.

Por iniciativa dos Bororo, foi realizado o Seminário Boe-Bororo, com palestras, cantos e danças. Foi esta a primeira vez que um grupo de líderes Bororo procurou São Paulo para discutir publicamente os problemas mais importantes com que se defrontam, para propiciar aos que compareceram às comemorações uma mostra da beleza de suas práticas rituais.

Dentre as atividades da Semana do Índio, cabe destacar a exposição "*Oreyoy*" (Nossa Terra), que reuniu coleções, documentação fotográfica e informações sobre povos indígenas no Brasil. A intenção era a de divulgar sua situação atual e suas peculiaridades culturais através de suas manifestações artísticas, que tão bem expres-

sam a vida de cada um desses povos e sua capacidade de resistência através dos tempos. Estiveram representados grupos Kayapó e Tupi da Amazônia; grupos Timbira de Goiás e Maranhão; Yanomani de Roraima e Amazonas; grupos Karib do Parque Indígena do Tumucumaque; Bororo de Mato Grosso; Guarani de São Paulo e Pataxó Hã Hã Hãi do sul da Bahia.

Uma outra exposição homenageava o médico indigenista Rubens Belluzzo Brando, falecido no final de 82. A homenagem a Rubão, como era conhecido pelos índios e por todos os que tiveram o privilégio de com ele conviver, mostrava o seu próprio material fotográfico sobre os índios junto aos quais trabalhou: os xinguanos e os Xavante, no tempo de sua formação acadêmica na Escola Paulista de Medicina; os Guarani do Estado de São Paulo, no tempo de sua residência no Departamento de Saúde Pública do Estado de São Paulo, quando elaborou um "Diagnóstico de Saúde das Populações Indígenas do Interior de São Paulo"; os Yanomani da Amazônia, entre os quais morreu no dia 14 de dezembro de 1982, vítima de um acidente de helicóptero, quando se dirigia a uma aldeia distante, em trabalho de vaciação. Rubão foi fundador e vice-presidente da Comissão Pró-Índio de São Paulo e membro da Comissão Pela Criação do Parque Yanomani. A abertura de ambas as exposições contou com uma palestra da Profª Lux Vidal, da USP, presidente da Comissão Pró-Índio de São Paulo. Foram visitadas por um público estimado em 6 mil pessoas, que tiveram também a oportunidade de assistir a uma programação visual que incluiu os filmes "Índios: Direitos Históricos", de Herculano Penna e "Terra de Índios" de Zelito Viana, uma série de dezesseis programas em video-cassete, projetados no "telão", relativos às sociedades indígenas no Brasil e sua problemática atual, por realização da Fundação Padre Anchieta e com a apresentação de Aracy Lopes da Silva. Para as crianças foi projetado o audio-visual "a criança na comunidade indígena", da Comissão Pró-Índio. Um número significativo de escolas trouxe seus alunos de primeiro grau para que assistissem à programação visual e participassem de sessões de perguntas e respostas com os próprios índios, com antropólogos que realizam pesquisas junto a sociedades indígenas e com membros das entidades de apoio à causa indígena.

Encerrando a Semana, houve, no dia 23 de abril, um debate com a presença do deputado federal Mário Juruna, dos representantes das comunidades indígenas presentes e dos membros da coordenação nacional da União das Nações Indígenas. O debate foi organizado pelos coordenadores regionais da UNI, Álvaro Doethiro Tukano e Ailton Krenak. No domingo, um show musical, do qual participaram os índios Bororo e artistas ligados à MPB e à música latino-americana, marcou o fim das comemorações da Semana do Índio de 1983 em São Paulo. (ALS).

*

DOCUMENTÁRIOS ETNOGRÁFICOS EM VIDEO-CASSETE SOBRE OS ASURINÍ E ARAWETÉ

Quatro filmes documentários sobre aspectos da vida dos Asurini e dos Araweté, realizados sob a orientação da Profª Berta G. Ribeiro, do Museu Nacional (U.F.R.J.), são acrescentados à filmacoteca sobre índios brasileiros.

Os documentários intitulam-se:

Asuriní: Fuso e Fio	(cerca de 15 minutos)
Asuriní: Barro e Corpo	(cerca de 18 minutos)
Araweté: A Índia Vestida	(cerca de 15 minutos)
Araweté: Técnicas Primitivas	(cerca de 12 minutos)

Os três primeiros correspondem à esfera feminina da cultura: a manipulação do algodão e do barro e a pintura do corpo. O quarto documentário registra o uso entre os índios Araweté de um implemento primitivo — o formão com dente de cotia — para trabalhar a madeira do arco e a taquara das pontas de flechas, bem como a produção do fogo pelo atrito de duas varinhas.

A tecnologia do fio e sua transformação em tecido foi estudada entre os Asuriní e Araweté. A manufatura da cerâmica foi registrada somente entre os Asuriní. Nessa mesma tribo foi documentada a utilização do corpo como principal objeto de decoração. Ou seja, o campo em que a arte gráfica é exercitada em sua plenitude. Em função da pintura corporal, a identidade étnica asuriní se torna inconfundível, da mesma forma como o uso da múltipla vestimenta feminina (que contrasta com a completa nudez masculina) singulariza a identificação tribal dos Araweté.

Filmado em Super-8, por Frederico F. Ribeiro, este documentário foi transcrito e editado em vídeo-cassete. Do original de duas horas e meia foram extraídas as quatro partes, totalizando cerca de 60 minutos.

A pesquisa de campo, abrangendo outros dois grupos tupi — Juruna e Kayabí — vivendo no norte do Parque Nacional do Xingu foi financiada pelo *National Geograthic Society* (Washington) e a Fundação Nacional pró-Memória (SPHAN). O trabalho de gabinete foi auspiciado pelo Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Tecnológicas (CNPq) e o convênio "Etnografia e emprego social da tecnologia" FINEP/Museu Nacional, UFRJ. A edição em vídeo-tape foi feita no Núcleo de Tecnologia Educacional para a Saúde — NUTES, Instituto de Biologia, UFRJ, por Antonio S. Ramos. A trilha sonora é de Joaquim Carlos de Paula com músicas asuriní e araweté gravadas em campo. (JBBP)

*

PRÊMIO CURT NIMUENDAJU

A 17 de abril de 1983 transcorreu o centenário do nascimento de Curt Nimuendajú. Nascido em Jena (Alemanha) e falecido numa aldeia tukuna do alto Solimões a 10 de dezembro de 1945, Curt Nimuendajú dedicou sua vida à defesa dos direitos dos índios e ao estudo de suas culturas.

A fim de render homenagem ao grande etnólogo e indigenista, o Museu Paulista da Universidade de São Paulo instituiu o *Prêmio Curt Nimuendaju* para um trabalho original e inédito sobre a cultura material de grupos indígenas brasileiros. A instituição do prêmio visa a fomentar o interesse dos jovens antropólogos pela pesquisa em cultura material, levando-os a desenvolver novas abordagens que valorizem o artefato indígena — estudado em campo, em museus ou coleções particulares — como área específica do conhecimento.

Valor do prêmio: 150.000,00 (cento e cinqüenta mil cruzeiros)

Condições para concorrer: 1. ser brasileiro nato ou estrangeiro radicado há 5 (cinco) anos no Brasil; 2. ser inscrito em curso de pós-graduação em Antropologia, a nível de mestrado, ou portador de diploma de nível superior em área afim.

Entrega dos trabalhos: não havendo necessidade de inscrição, os trabalhos devem ser entregues ou enviados à Diretoria do Museu Paulista da Universidade de São Paulo até 31 de dezembro de 1983, acompanhados dos documentos exigidos nas *Condições para concorrer*.

Julgamento dos trabalhos: os trabalhos serão examinados por comissão julgadora integrada por 3 (três) etnólogos, sendo um do Museu Paulista e dois do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Outorga do prêmio: o autor do trabalho vencedor será notificado e receberá o prêmio no Museu Paulista. O trabalho vencedor será publicado na Revista do Museu Paulista.

Se a comissão julgadora não considerar nenhum dos trabalhos como o vencedor, o prêmio será outorgado nas mesmas condições ao trabalho melhor, apresentado 12 (doze) meses após a data do julgamento. Os trabalhos classificados em segundo e terceiro lugares poderão, desde que interesse aos autores, ser publicados na Revista do Museu Paulista. Os trabalhos serão devolvidos aos autores 1 (um) mês após a data do julgamento. (TH)

*

SEPULTADO CURT NIMUENDAJU

Falecido a 10 de dezembro de 1945 entre os Tukuna, em aldeia localizada nas proximidades de Santa Rita do Weil, foi, finalmente, sepultado no Cemitério do Redentor, em São Paulo, o etnólogo Curt Nimuendaju, a 24 de setembro de 1981. Seus restos mortais foram definitivamente inumados, pondo um ponto final em processo administrativo que, aberto por solicitação do Setor de Etnologia do Museu Paulista, se arrastava desde 7 de junho de 1978 na Universidade de São Paulo.

Com o título — O enterro de Curt Nimuendaju (1883-1945) — a Profª Thekla Hartmann comenta o ocorrido, destacando as contribuições do pesquisador alemão à etnologia brasileira (*Revista do Museu Paulista.* nova série, Vol. XXVIII. São Paulo N.P., 1981/1982). (JBBP)

PADRE GUILHERME SAAKE, SVD
1910-1982

Após longa enfermidade caracterizada por encefalite letárgica suportada com lucidez e resignação, faleceu no hospital de Troisdorf, perto de Bonn na Alemanha, P. Guilheme Saake, da Congregação do Verbo Divino. O sacerdote etnólogo nasceu em Ahden na Vestfália, ingressando desde cedo, 1923, na Congregação dos Missionários de Steyl — S.V.D. Em 1949, sob orientação do fundador do Instituto Anthropos, P. W. Schmidt, em Friburgo na Suíça, defendeu tese de doutoramento em Etnologia, tomando como tema "A Mandioca entre as Tribos da Floresta Virgem da América do Sul".

P. Saake trabalhou pouco mais de dez anos no Brasil (1950-1960) como professor do Seminário do Espírito Santo em São Paulo, lecionando também Etnologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e na Faculdade de Presidente Prudente no interior do Estado. Durante aquele decênio realizou várias viagens de pesquisas pelas mais diversas regiões do país, cujos resultados transparecem da rica bibliografia apensa. Votou interesse peculiar aos problemas de aculturação indígena, sem esquecer a questão dos colonos europeus e japoneses imigrados no Brasil. Suas preocupações de missionário se voltavam, outrossim, para o grave problema da falta de sacerdotes católicos na Igreja do Brasil.

Durante dois decênios (1961-1980) dirigiu o Instituto Anthropos, praticamente acéfalo desde a morte de P. Schmidt em 1954. Coube-lhe logo em 1962 a delicada e árdua incumbência de executar a transferência da entidade da Suíça para o Seminário de St. Augustin na Alemanha. Em que pese os encargos e preocupações inerentes à administração de um instituto de categoria internacional, P. Saake não esmoreceu na

publicação de numerosos trabalhos científicos, do que se dará notícia ao fim desta apreciação.

Nutria profunda e sincera admiração pelo Brasil que visitou ainda em abril de 1973, passando inclusive por Brasília, quando aqui já se achava instalado o Anthropos do Brasil, filho primogênito e único do Anthropos Internacional. Eis o que lançou escrito no livro de visitas: "Constitui para mim, como diretor do Instituto Anthropos, grande alegria poder visitar a filial (Tochterinstitut) "Anthropos do Brasil". Admiro a excelente biblioteca especializada que contém raridades sobre os índios do Brasil, mas estou particularmente entusiasmado com o museu e suas preciosidades, procedentes das mais diversas partes do Brasil. Possa o Instituto sob a direção hábil e competente de P. Dr. J. V. César, SVD., crescer e frutificar. O Instituto Central em St. Augustin na Alemanha se alegrará com isso. Agradeço pela recepção amiga e espero que o Instituto e seu diretor possam contribuir muito pelo bem-estar das tribos indígenas do Brasil. — Brasília, 14 de abril de 1973."

Publicações de Padre Saake

Na lista seguinte não consta uma centena de apreciações e críticas sobre livros e artigos estampadas principalmente na revista ANTHROPOS.

1950 Der Maniok bei den Urwaldstämmen Südamerikas. [Dissertation] Fribourg/Schweiz.

1952 Kulturwandel im Xingu-Quellgebiet. *Asthropos* 47:1022-1024.

— Bei Indianern im Herzen Mato Grossos. *Unter Uns* (Juiz de Fora, Brasilien) 32:8-15.

1952 Brasilien. Der schlafende Riese beginnt sich zu regen. *Katholisches Missions-*
1953 *Jahrbuch der Schweiz* (Fribourg) 19-20:26-51.

— "São Paulo", la ville des superlatifs. *Ibid.*: 52-58.

— Le protestantisme au Brésil. *Ibid.*: 59-62.

1953 Der giftige Maniok im Haushalte brasilianischer Indianer. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 1:124-136.

— A aculturação dos Bororo do Rio São Lourenço. *Revista de Antropologia* (São Paulo) 1:43-52.

— A evolução do homem através da história. *Revista da Universidade Católica de São Paulo* 6.

1955 Wilhelm Schmidt 1868-1954. *Revista do Museu Paulista* (São Paulo) 9:307-318.

— Vierzig Jahre Japanerkolonie Registro. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 3:109-123.

— Beobachtungen bei den Kalapalo des Koluene. In: Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo 1954. São Paulo; pp. 171-180.

1956 Eine Reise durch die deutschen Kolonien in Rio Grande do Sul. Erlebnisse und Beobachtungen. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 4:237-254.

1957 O Demônio, o Adversário do Ser Supremo nas Culturas dos Povos Primitivos. *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, Est. do Rio) 17/2:321-330.

— Der Kommunismus in Brasilien. *Katholisches Missionsjahvbuch der Schweiz* (Fribourg) 24:17-24.

1958 Aus der Überlieferung der Baniwa. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 6:83-91.

— Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana. In: Proceedings of the XXXII International Gongress of Americanists, Copenhagen 1956. Copenhagen; pp. 271-279.

— A escolha do nome entre os Baniwa. In: A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento em seu Cinquentenário Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo; pp. 88-89.

1959 XXXIII Internationaler AmerikanistenkongreB, 20-27 Juli 1958, San José (Costa Rica). *Anthropos* 54:239-242.

— Iniciação de um Pajé entre os Baniwa e cura do "Maracaimbara". *Sociologia* (São Paulo) 21/4:434-442.

1959 Kari, der Kulturheros, feiert mit den Baniwa-Indianern das erste Dabukuri-
1960 Fest. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 7-8:193-201.

1961 Uma narração mítica dos Baniwa. *Revista de Antropologia* (São Paulo) 9:33-38.

1961 Don German Garrido und Dr. Koch-Grünberg. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo)
1962 9-10:137-141.

1962 Dringende Forschungsaufgaben im Nordwesten. Mato Grossos. In: Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien 1960. Wien; pp. 110-117.

— Was sagt die Völkerkunde zur Religion und ihren Formen? *Lebendiges Zeugnis* (Paderborn) Heft 3-4:21-38.

1964 Erziehungsformen bei deu Baniwa. In: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag. (Völkerkundliche Abhandlungen des Niedersächsischen Landesmuseums, Abteilung Völkerkunde, 1.) Hannover; pp. 171-281.

— Indianersterben und Zivilisation. *Hessisches Ärzteblatt* (Frankfurt) 25:323-326.

1966 Traditionale Gesellschaften. In: Handbuch der Entwicklungshilfe. Stuttgart; Sp. 1610-1616.

— Ciclo. In: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Lissabon.

— Napäuma, die Tochter des WeiBen. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 14:31-46.

1967 Erste Kontakte der Canoeiro Nordwest-Mato Grossos mit der Kultur der WeiBen. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 15:31-50.

— Probleme der Akkulturation bei primitiven Völkern. *Zeitschrift für Praktische Psychologie* (Paderborn) 4:8-24.

1968 Maracaimbara bei den Baniwa des Rio-Negro-Gebietes. In: Actas. y Memorias. XXXVII Congreso Internacional de Americanistas, Republica Argentina, 1966; Vol. III Buenos Aires; pp. 95-103.

— Mythen über Inapirikuli, den Kulturheros der Baniwa. *Zeitshrift für Ethnologie* (Braunschweig) 93/1-2:260-273.

— Unser Verhältnis zu fremden Religionen. In: Die 20. Nioderrheinische Universitätswoche. (Schriftenreihe der Duisburger Universitätsgesellschaft.) Duisburg; pp. 85-101.

— Kari und die Mandiocakultur. In: Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P. Wilhelm Schmidt. (Studia Instituti Anthropos, 21) St. Augustin; pp. 293-302.

— "Promessa", *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 16:115-122.

1968 In Memoriam Michael Schulien S.V.D., 1888-1968. *Anthropos* 63-64:982-984.

1969 Der Wallfahrtsort Aparecida. *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 17:135-138.

1971 In Memoriam Hermann Bader S.V.D., 1903-1970. *Anthropos* 66:946-947.

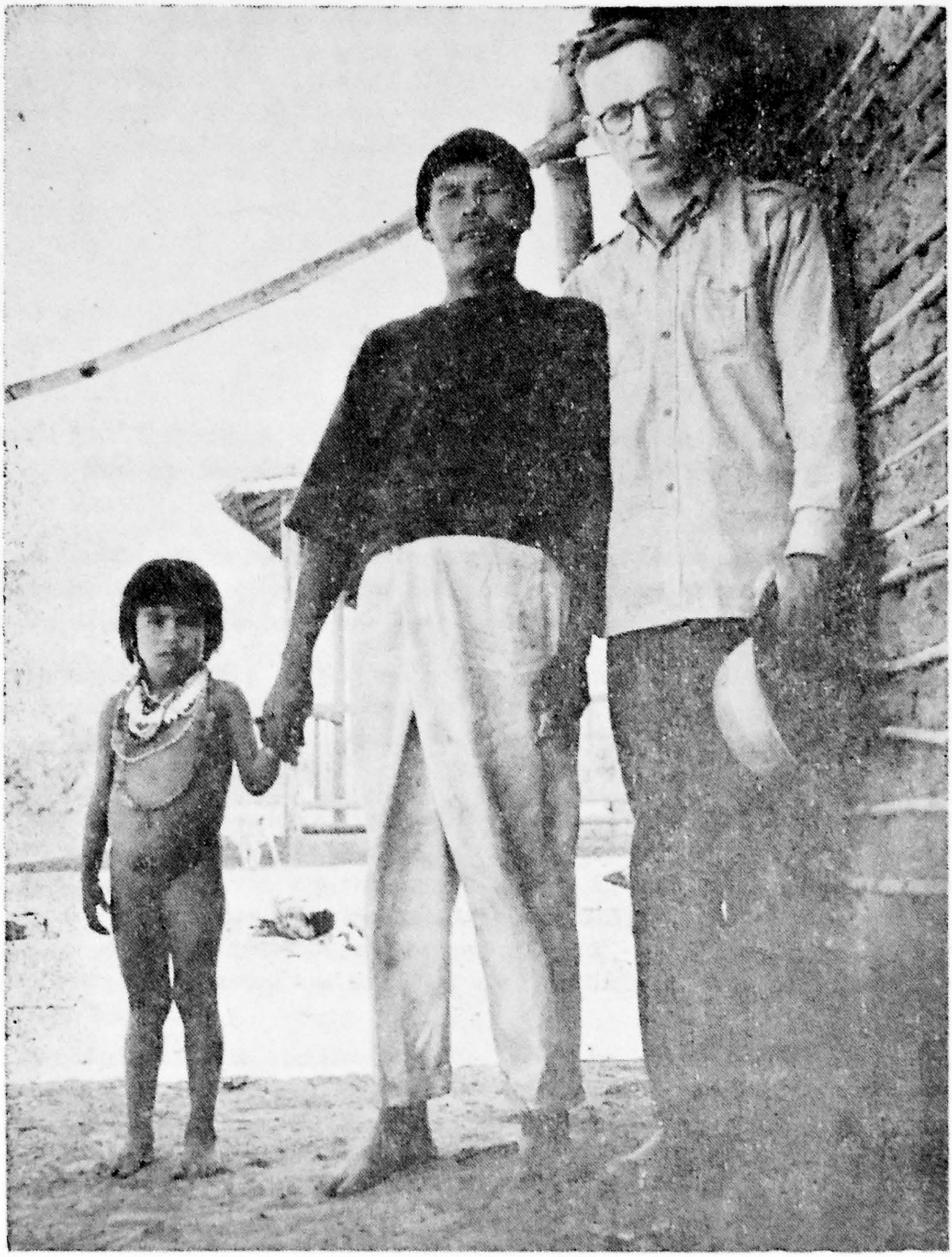
1973 Die Mission und ihre Verantwortung den Indianern gegenüber. *Verbum SVD* (Rom) 14/3:222-236.

1975 Georg Höltker. Biographische Skizze. In: Georg Höltker, Menschen und Kulturen in Nordost-Neuguinea. Gesammelte Aufsätze. Festschrift (Studia Instituti Anthropos, 29) St. Augustin; pp. 13-17.

1976 P. Georg Höltker SVD (1895-1976). *Anthropos* 71:1-2.

1980 The Seventy-Fifth Year of *Anthropos*. Anthropos 75:1-6.

Dr. José Vivente César, SVD



PADRE G. SAAKE.

BIBLIOGRAFIA

PETER FRY E OUTROS: *Caminhos Cruzados — Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais*. São Paulo, Editora Brasiliense S/A, 1982 (126 p.)

A Cultura dita as regras, traça os caminhos, amaldiçoa os desvios. Faz isso sempre, incansavelmente, e os períodos históricos de qualquer sociedade complexa estão prenhes de exemplos de como esse fazer requer vigoroso empenho.

Sabedora de que a quebra das normas aproxima-nos perigosamente da Natureza, ameaçando assim a continuidade da vida social, a Cultura impõe seus limites: aqui o normal, lá o marginal. Mais ainda, define também o natural, segundo suas conveniências.

De acordo com a época, classes sociais e etnias, ao sabor das flutuações do poder, variam as classificações: tipos sociais "aberrantes" são concebidos ora pela Literatura, ora pelo saber da Ciência, ora pelo agir da Justiça. Criados assim os espíritos, parte-se então à procura de corpos que receberão tais estigmas. Nascem desse modo os loucos, os sádicos, os fanáticos, os marginais em geral. E todos passam a ter em comum a função de mostrar aos demais as marcas colhidas ao longo de percursos por obscuros desvios.

Duvidam? Aí estão romances, tratados, processos, obras de psiquiatria, de criminologia e de medicina legal que não me deixam mentir. Ou melhor, que não os deixam mentir, os autores de *Caminhos Cruzados*: Peter Fry, Carlos Vogt, Gilberto Velho, Mariza Corrêa, Alexandre Eulálio, Edward MacRae, Marcio D'Olne Campos e Berta Waldman.

Coletânea de textos produzidos a partir de trabalhos que tiveram lugar durante a 34ª Reunião da SBPC, este livro nos põe em contato com acontecimentos dramáticos,

verídicos ou fictícios, todos humanos em sua realidade. No mesmo nível de rigor analítico encontramos, por exemplo, a identificação da noção de "desvio" no texto teatral de Nelson Rodrigues, bem como o acompanhamento da criação de estigmas e de sua justificação ideológica através do discurso frio e pretensamente neutro do saber que se constitui com a Medicina Legal entre nós. Por outro lado, o drama do estigmatizado pode se revelar tanto nas páginas de um romance realista (O Cortiço, de Aluísio de Azevedo), quanto nos autos do processo criminal-psiquiátrico que terminou por excluir Febrônio Índio do Brasil do convívio com os "normais".

Em "O dizer e o fazer da linguagem" são investigadas as manifestações da nacionalidade e de nacionalismo obtuso em diversos momentos da evolução da língua "pátria". Sim, porque a linguagem é uma forma de representação, uma ideologia (pág. 13). As fronteiras lingüísticas delimitam também as fronteiras que separam a suspeição etnocêntrica do acolhimento fraterno.

Mas o saber dos homens não é só erudito. É também mágico e empírico: na Ilha dos Búzios, garantem os informantes, o sol reproduz regularmente seus movimentos, e nada parece abalar a convicção de que possa haver outro sistema que não o geocêntrico.

Refletir sobre a Cultura, portanto, é pensá-la em sua diversidade, considerando a riqueza e a pluralidade de suas manifestações. É o que realiza *Caminhos Cruzados*, conduzindo-nos através do surpreendente universo do simbólico, iluminando os "desvios".

Renato da Silva Queiroz

*

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ: *História do Cangaço*. São Paulo, Editora Global, 1982 (Série História Popular nº 11). 75 p.

Num volume pequeno, de setenta e cinco páginas, Maria Isaura consegue tratar do fenômeno do cangaço de forma simples, direta, mas com grande rigor metodológico. Preliminarmente, na "Conversa com o Autor", ela nega que o cangaço tivesse sido um movimento social, por lhe ter faltado "consciência dos problemas vividos numa estrutura sócio-econômica e política injusta". A seguir, passa a historiar o surgimento do cangaço, circunscrevendo-o à região do chamado Nordeste seco.

Duas formas sucessivas de manifestação desse fenômeno são assinaladas: "O cangaço subordinado aos fazendeiros" e o "cangaço independente". A primeira manifesta-se no momento mais recuado em que se registra o termo "cangaço" — o ano de 1834 — e persiste até o final do Império. Apresenta-se intimamente vinculada à ação das facções políticas locais em que se desdobravam os dois partidos da época: o Conservador e o Liberal. Isso ocorria porque disputas e desentendimentos entre famílias

e parentelas eram captadas e potencializadas politicamente, levando a facção no poder a perseguir e executar como ilegais os bandos de capangas pertencentes à oposição. Nos casos, raros, em que se invertiam as posições políticas, ocorria a recíproca. Com a República, instaura-se a segunda forma, a do "cangaço independente", viabilizado pela redução e perda de poder, que ocorreram na região. Nesse segundo período é que surgem e se destacam os três cangaceiros mais famosos: Lampião, o de maior realce, cujo nome sintetiza o conceito de cangaço e cuja imagem passa a ser a máscara de cangaceiro. Sucessor de Antonio Silvino, que inaugura a forma independente de cangaço, Lampião assola o Nordeste, primeiro no bando de seu antecessor, já em 1917; mais tarde, como chefe de grupo próprio. Ele se mantém ativo e perseguido até 1938, só saindo de cena ao ser surpreendido e assassinado. O terceiro a ter realce é Corisco, que se inicia no bando de Lampião e subsiste a este. Em 1940, com a morte de Corisco, o cangaço chega ao fim, embora, como a Autora menciona, continuem até hoje a ocorrer, naquela região, matanças entre famílias em disputa, com o envolvimento de guarda-costas ou capangas, pistoleiros contratados para tocaias e revides.

A análise da estrutura sócio-econômica do Nordeste seco é procedida e dela são obtidas as razões de ser desse fenômeno de longa duração. As alterações históricas sofridas por essa estrutura e ocorridas com a passagem do século e com o advento da República não impedem, contudo, a persistência do cangaço, até 1940. Para esclarecer essa persistência na mudança, Maria Isaura penetra na análise da conjuntura rearticuladora das condições favoráveis ao cangaço.

Em termos de estrutura, é assinalado que os "troncos de parentelas, ora aliados, ora inimigos, vivendo em povoamento disperso" constituem o núcleo estrutural da região. Em tais grandes troncos se abrigavam "desde o fazendeiro abastado até o humilde morador, passando pelo vaqueiro, ligado ao chefe por parentesco de sangue muitas vezes, ou então por laços de compadrio, ou por sentimentos de gratidão". Os grupos sertanejos não enfrentavam "barreiras horizontais separando uma camada sócio-econômica de outra". Esses obstáculos "eram verticais, afastando um grande tronco de parentela de outro". Em cada tronco, a "solidariedade do parentesco" e a "afetividade das relações diretas e pessoalizadas" é que constituíam as interligações das "camadas sócio-econômicas". Tratava-se de "um conjunto de fatores estruturais de ordem econômica" de "simplicidade rudimentar" com pequena quantidade de empregos possíveis, levando "roceiros e moradores" a estabelecerem "um complemento sazonal para seus trabalhos", que constituísse "algum desafogo à sua pobre economia".

Maria Isaura menciona também toda uma aparelhagem político-administrativa vinda de fora e "crescendo no Sertão, como algo alienígena, pois era emanação do Governo Central". Só o apoio das grandes parentelas locais permitiu o funcionamento desse aparato, inicialmente. Além deste elemento positivo, um outro contribuiu para o surgimento do cangaço: a tendência à separação entre o aparato político-burocrático e os mandões locais. Aquele pretendendo autonomizar-se, resistia aos coronéis, que tudo faziam para dominar e manipular os meios institucionalizados.

Na análise conjuntural, a Autora assinala a crise do algodão (cujo mercado é recuperado por seu grande produtor, os Estados Unidos, com o fim da Guerra de Secessão). Também ocorre a crise do açúcar (com a modernização dos engenhos e o surgimento de usinas, do que resultam inúmeras famílias de produtores arruinadas). Com essas crises dá-se a perda da "possibilidade de trabalho temporário nessas lavouras" de que desfrutavam tantos foreiros e parceiros e sobrevém a perda de "mercado para seus produtos de roça". Estabelece-se um encadeamento entre a queda de "produção, menor ganho, rebaixamento do nível econômico, maior tempo livre para aventuras e conflitos". Nesse quadro, a lavoura da borracha brasileira fez da Amazônia (de 1870 a 1900), um "novo Eldorado" para a mão-de-obra nordestina. Mas durou pouco, pois já não representava nada em 1912.

A esse quadro conjuntural falta ainda acrescentar, como faz Maria Isaura, o grande crescimento demográfico conseguido principalmente com a eliminação dos surtos de varíola que dizimavam o sertão. Da coexistência das "crises econômicas do Nordeste, como região (...) com um surto demográfico" resultou o aumento da mão-de-obra disponível e o trancamento das "possibilidades de ter (a população) o suficiente para viver, determinando um abaixamento geral do nível de existência". Fazendeiros mais abastados, tanto quanto os médios, os sitiantes, os roceiros, os vaqueiros etc. viram-se arruinados. Então, as únicas oportunidades para o aproveitamento de tanta gente sem trabalho passaram a ser: o cangaço e a polícia (tanto a regular, quanto as "volantes" — grupos formados nas circunstâncias de combate a cangaceiros).

Em sua situação de perseguidos, os cangaceiros mantinham relações de alianças ou de confrontos com chefes políticos locais, com donos de propriedades grandes, médias ou pequenas e se aliavam até mesmo com as autoridades constituídas: as civís, como as religiosas (Padre Cícero do Joazeiro, principalmente). Nas alianças, como nas delações, tanto pesava a simpatia, como o temor e mesmo o interesse, pois o dinheiro entrava aí, tanto de parte dos cangaceiros, quanto da de seus adversários. Traições, reais ou suspeitadas, eram violentamente punidas com represálias que ultrapassavam o assassinato do culpado direto e envolviam seus familiares e bens pessoais — plantações, gado...

Outro dado interessante é que, durante o período do "cangaço subordinado aos fazendeiros" não entrou mulher nos bandos, coisa que se iniciou de forma regular a partir de Lampião, que se fez acompanhar de Maria Bonita, depois que esta preferiu deixar o marido para seguir o cangaceiro. Ela e outras que seguiram seu exemplo, como Dadá, chegaram a lutar juntamente com seus companheiros, pois levavam vida igual, errantes pelas caatingas, combatendo ou fugindo.

Maria Isaura enfrenta, ao final, a questão do cangaceiro mitificado. Ela situa essa disposição a partir dos anos cinqüenta, lembrando o papel que desempenhou, a propósito, o jornalista Assis Chateaubriand, que criou a "Ordem do Cangaço" com a qual pretendia "premiar brasileiro que tivesse dado provas, em feitos, de seu amor à pátria e estrangeiros que demonstrassem seu devotamento ao Brasil". Essa inicia-

tiva não frutificou, mas o aproveitamento dos cangaceiros como meio de "afirmação da identidade nacional, no momento em que se intensificava no País, o processo de industrialização do Sul" tinha aparente correspondência com "uma espécie de sobressalto compensatório do patriotismo nativo diante da subordinação paulatina da economia do País aos meios técnicos e aos capitais vindos do estrangeiro". E, quanto mais avançava o capital, mais esse sobressalto se compensava "ao nível do imaginário". Nas artes dos anos cinqüenta está disseminada a "utilização do tema do cangaço — na pintura, na gravura, na literatura, no cinema, no teatro". É curioso observar que, enquanto na literatura de cordel, a figura do cangaceiro é vista com mais objetividade, sem omissão de seus defeitos, de suas grandes maldades, nestas outras formas do imaginário a perspectiva ora mescla, ora separa "os temas dominantes do herói humano e justiceiro e do nacionalismo". Para a Autora essa "mitologia dos bandidos-heróis" estava subjacente a "uma tomada de consciência dos problemas mais cruciais da atualidade brasileira" por parte das "elites intelectuais e artísticas".

Vale a pena transcrever essas penetrantes palavras de Maria Isaura, quando afirma que "a transformação da figura do cangaceiro em símbolo nacional — interpretação hoje largamente difundida no País — expressa "a dialética persistente entre nacionais e estrangeiros, entre pobreza e riqueza, entre o Norte e o Sul do País". Seria então o cangaceiro elemento de uma apreciação subjetiva dos problemas e não "uma tomada de consciência" deles.

Teófilo de Queiroz Jr.

*

LÉLIA GONZALEZ E CARLOS HASENBALG: *Lugar de Negro*. Editora Marco Zero Ltda., Rio de Janeiro, 1982. Coleção 2 Pontos, 115 p.

Terceiro volume da Coleção 2 Pontos, que pretende colocar em discussão temas atuais e polêmicos da nossa realidade, *Lugar de Negro* divide sua autoria entre Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg.

À primeira, conhecida militante do movimento negro, professora de Antropologia e de Cultura Popular Brasileira, licenciada em Filosofia e História e mestre em Comunicação, cabe a análise, ou antes, um depoimento sobre "O movimento negro na última década".

Começando por dar um panorama geral das conseqüências do golpe militar de 1964 e do estabelecimento de um novo modelo econômico que afeta diretamente a população negra, quais sejam, condições de existência material péssimas e defrontação constante com a repressão policial, a autora segue explicando que o enfoque a ser adotado designa alguns traços que considera importantes para a compreensão do Movimento Negro, colocado no singular porque aponta para algo específico em-

bora existam divergências na sua articulação, e explicita a perspectiva do Movimento Negro Unificado.

Procura mostrar como as elites intelectuais negras foram desarticuladas com o golpe de 64. Até então algumas entidades culturais ou/e recreativas se destacaram, como a Frente Negra Brasileira (1931-1938) e o Teatro Experimental do Negro (1945-1948).

É apenas no início dos anos setenta que ocorre a retomada político-ideológica da comunidade negra com a criação de diversos movimentos que serviram de base para a criação de um movimento negro de caráter nacional, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU).

Seguindo o mesmo esquema de dar informações sobre as origens e perspectivas adotadas pelos movimentos negros surgidos, a autora acredita que o MNU é o mais importante salto qualitativo nas lutas da comunidade negra, tendo sido lançado oficialmente em 1978 em resposta a atos discriminatórios ocorridos em São Paulo.

Lélia Gonzales inicia seu depoimento de maneira bastante didática e eloqüente, escrevendo como se estivesse num bate-papo com amigos. Porém, seu discurso acaba pendendo para o passional, com certa dose de unilateralidade. Isto é perfeitamente explicável quando existe um grande comprometimento com alguma causa, mas torna a compreensão difícil e confusa, devido à emoção que gera desorganização, para quem não tem muita informação sobre o assunto. Neste momento parece que a autora dirige a palavra apenas para a militância negra.

Fica implícito que acredita que esta militância seja "porta-voz" da grande massa negra, quando as aspirações das "elites intelectuais negras" são qualitativa e quantitativamente diferentes desta. Talvez possa-se dizer que o nível de conscientização da maioria negra carente tenha sutilmente crescido, mas de forma alguma acompanhou o nível político-ideológico dos movimentos negros.

De qualquer maneira, é válida a tentativa otimista de Lélia Gonzalez, esquecendo de mencionar as brigas internas, de dar ânimo aos militantes dos movimentos negros de reivindicação política para continuarem lutando. Quem sabe se com perseverança e algumas mudanças no tom de sua "catequização", o reclamado apoio das bases seja conseguido.

Carlos Hasenbalg, professor do Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, autor do livro *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil* e de diversos artigos sobre as relações raciais, dá aqui sua colaboração com dois textos: "Raça, classe e mobilidade" e "O negro na Publicidade". São textos de caráter introdutório, onde algumas questões são levantadas e devem merecer, posteriormente, um cuidado e atenção maiores pelo seu interesse intrínseco.

Inicia o primeiro texto fazendo uma breve análise do estudo das relações raciais nos Estados Unidos, indicando que a maioria das interpretações sociológicas que

focalizam ações discriminatórias e preconceito racial seguem a premissa assimilacionista. Embora existam variantes, esta perspectiva acredita na substituição da raça e etnicidade pela classe social, como critério de estratificação social e fonte de conflito, ou seja, as minorias acabariam por ser assimiladas na sociedade mais ampla. Analisa a seguir, em linhas gerais, a interpretação marxista que é caracterizada pela importância atribuída ao racismo como mecanismo de manutenção da dominação de classe e indica algumas reações críticas a esta interpretação.

Voltando sua atenção para o Brasil, o autor identifica três linhas de pesquisa que dizem respeito às relações entre raça, classe e desigualdades sociais. Porém, a despeito das diferenças no tratamento do problema a perspectiva assimilacionista está presente nas três abordagens das relações raciais. Num primeiro caso o papel da raça é negado enquanto "gerador" de desigualdades sociais, noutro o preconceito racial é reduzido a um fenômeno de classe e por último a discriminação racial constitui um resíduo cultural do passado escravista.

O autor explicita, então, sua interpretação alternativa sobre a reprodução das desigualdades raciais no Brasil e as relações entre raça, a estrutura de classes e a mobilidade social, desenvolvida em escritos anteriores.

Para ele, não existe uma incompatibilidade entre racismo e industrialização, posto que a raça continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social. O preconceito e discriminação raciais não se mantêm intactos, mas adquirem novas funções e significados dentro da nova estrutura social, e longe de serem simples sobrevivências "estão relacionados aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtêm da desqualificação competitiva do grupo negro".

Aponta dois fatores principais determinantes da apropriação desigual das oportunidades econômicas e educacionais: a segregação geográfica da população branca e não-branca, vivendo esta última em regiões menos desenvolvidas, e as práticas racistas do grupo racial dominante, que regulam as aspirações do negro, impondo e definindo os "lugares apropriados" para as pessoas de cor.

Faz uma breve análise do processo de mobilidade dos dois grupos raciais para determinar a existência ou não de oportunidades desiguais, mostrando que os brasileiros não-brancos têm menores possibilidades de mobilidade social que os brancos e estão expostos a probabilidades mais elevadas de perder as posições conquistadas na geração anterior.

Uma pequena conclusão, que retoma as questões principais levantadas no trabalho, aventa que dada a situação apresentada, "parece muito pouco provável que o ideal de igualdade racial seja atingido através de um mecanismo calcado no mercado, isto é, o processo de mobilidade social individual".

No segundo texto, Carlos Hasenbalg relata os resultados da observação de alguns anúncios publicitários de revistas selecionadas e transmitidos pela televisão do Rio de Janeiro, que apresentavam figuras humanas no seu conteúdo.

Constatando a invisibilidade do negro na publicidade, passa a determinar como e em que circunstâncias ele faz suas raras aparições.

Como conclusões preliminares indica que a publicidade não é alheia à dinâmica simbólica que rege as relações raciais no Brasil, mas nela o negro aparece subrepresentado e diminuído como consumidor, isto porque, quando aparece, tende a ser dissociado de produtos específicos, o que sugere uma estratégia publicitária de evitar a "contaminação" da imagem desses produtos, ou, sua aparição tende a se diluir pela presença de representantes do grupo racialmente dominante. Reprodutora dos estereótipos culturais sobre o negro, geralmente desabonadores, a publicidade contribui para limitar no plano ideológico o "Lugar de Negro".

É de se esperar, pela proposta desta Coleção de traçar um panorama sucinto das relações raciais no Brasil, que outros volumes sejam dedicados ao assunto. Há outros estudos atuais talvez tão interessantes como os apresentados, que podem efetivamente contribuir, e muito, para a discussão do problema.

Ana Lúcia Eduardo Farah Valente

*

JOSÉ SÁVIO LEOPOLDI: *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*, Petrópolis, Vozes, 1978. 146 p.

Originariamente apresentada como tese de dissertação de mestrado, este trabalho de José Sávio Leopoldi pretende dar uma contribuição ao estudo da Escola de Samba, até então negligenciado por aqueles que se propõem analisar cientificamente os fenômenos sociais, ao manipular um instrumental adequado de análise que favorece a compreensão da natureza desse fenômeno e das relações que estabelece com a sociedade mais ampla, descartando as visões simplificadoras e estereotipadas que se têm dela.

Do ponto de vista teórico, interpreta o desfile das Escolas de Samba como um ritual discursivo sobre a estrutura social, manifesto num momento específico da vida social brasileira — o carnaval — e reinterpreta, sustentado por uma bibliografia bem escolhida, a noção de *communitas*, proposta por Turner, como um contexto social não estruturado proveniente da posição liminar dos agentes submetidos aos "ritos de passagem". Para o autor, a *communtias* carnavalesca, tomada como um contexto de relacionamento social que se determina a partir da experiência social coletiva, aponta, antes de tudo, para o caráter estruturado das relações engendradas durante o desfile das Escolas de Samba, por excelência o acontecimento mais significativo do carnaval carioca.

Adiante, aproximando-se da noção de *campo intelectual* definido por Bordieu, considera o *mundo do samba* como *inconsciente-cultural* dos agentes que o constituem,

ou seja, elementos na sua maioria pertencentes às camadas inferiores da população com predominância negra, na medida em que estes se definem fundamentalmente em função da natureza de sua participação neste universo onde se inscrevem as expressões típicas do grupo, cujos elementos constitutivos possuem grande significância no processo de socialização engendrado por ele.

Do ponto de vista metodológico, o autor, propondo uma observação mais detalhada da articulação de um conjunto variado de elementos que compõem a unidade complexa da Escola de Samba, divide arbitrariamente sua organização em dois campos distintos: um se refere à *organização formal,* ou seja, ao relacionamento e ao exercício de funções levadas a efeito para assegurar à agremiação condições adequadas para atingir os seus objetivos; outro, à *organização carnavalesca,* que se refere ao conjunto e a articulação dos elementos mais diretamente vinculados à apresentação da Escola de Samba no desfile de carnaval. Dada a influência de fatores de origem externa e interna, os primeiros decorrentes de mecanismos acionados pelos órgãos oficiais e os outros originados do próprio *mundo do samba,* pode falar da homogeneidade de organização das Escolas de Samba.

Os dois níveis de organização, embora funcionem simultânea e harmonicamente, em um ciclo carnavalesco, isto é, um período de tempo compreendido entre dois carnavais consecutivos, têm sua relação alterada regularmente, do ponto de vista da importância que assumem no contexto da agremiação.

A seguir, o autor desloca sua atenção para o caso particular investigado, a Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel, cujos componentes pertencem aos estratos inferiores da população carioca, segundo dados obtidos na pesquisa de campo, que também verificou a importância das relações de vizinhança, de amizade e de parentesco como elementos propiciadores à incrementação das atividades da Escola, e a expressão de comunhão entre o público e o privado neste universo. Mostra a dinâmica interna desta Escola, como um sistema permeado por "circuitos de pressão", isto é, linhas de "pressão" e "contrapressão" dirigidas para várias direções. Devido ao fato das duas organizações (elas mesmo hierarquizadas internamente) se hierarquizarem, cabendo à formal, de funções eminentemente burocráticas, a posição de mando, via de regra o "circuito de pressão" é acionado por esta. No entanto, esta preponderância da organização formal sobre a carnavalesca deve guardar certos limites para que a estrutura da organização interna da Escola, alicerçada sobre sua unidade funcional, não seja rompida, mesmo porque ambas reconhecem não poderem prescindir uma da outra para o ótimo desempenho da agremiação.

Em última instância pode-se associar a cada nível de organização um tipo de agente: à organização carnavalesca, o sambista, histórica e tradicionalmente ligado ao universo das Escolas de Samba, à organização formal, o sambeiro, que embora a elas vinculados não se identificam necessariamente com os elementos essenciais do contextxo social em que elas emergiram, grosso modo, caracterizados pelos indivíduos dos setores médios do *mundo social* que mantêm com a Escola apenas uma relação superficial.

Por fim, a análise e interpretação do desfile das Escolas de Samba, objetivo final do trabalho, permite ao autor caracterizá-lo fundamentalmente pela tendência para o relaxamento das formalidades que presidem o relacionamento social cotidiano, desprovendo os agentes de sua "marca social". Enquanto construção simbólica, o carnaval emerge dos sistemas de representação como um contexto de comunhão plena e sua eficácia está expressa na identificação tornada possível entre o *mundo social* e o *mundo do samba*, por extensão, a permuta entre seus elementos característicos.

Assim, pode-se dizer que a posição de sambistas e não-sambistas é invertida, se se consideram as respectivas participações no mundo cotidiano. A frustração relacionada à posição inferiorizada no *mundo social* passa a ser compensada simbolicamente pela situação de privilégio no *mundo do samba*, já que os sambistas passam a constituir o foco da apresentação que empolga todo o conjunto da sociedade. Ao propiciar a confraternização das diferentes categorias sociais a apresentação carnavalesca emerge como um verdadeiro "ritual de integração".

No entanto, a compensação social experimentada pelos *sambistas* é apenas e tão somente simbólica, uma vez que a relação que mantêm com os *não-sambistas* no mundo cotidiano prevalece mesmo na atividade carnavalesca. Uma análise mais detalhada do desempenho dos papéis rituais mostra que os *sambistas* não chegam a tomar exclusivamente as posições mais importantes da manifestação, mas se encarregam dos papéis mais desvalorizados. De um lado, a situação econômica condiciona a ocupação dos espaços reservados ao público, o agente "passivo", cabendo ao sambista, em conseqüência, os locais mais modestos. De outro lado, entre os componentes que efetivamente tomam parte do desfile, os agentes "ativos", têm papéis mais destacados aqueles que se encontram em posições privilegiadas dentro da estrutura de organização da Escola de Samba.

O trabalho de José Sávio Leopoldi é dividido em sete capítulos onde discute amplamente as questões acima indicadas. Adota, ao que parece, uma técnica expositiva que pode ser chamada de reiterativa. Assim, tem-se a impressão que volta ao mesmo assunto para repetir algo que já tenha sido anteriormente mencionado. No entanto, ocorrem variações, ou um rendimensionamento nas construções interpretativas.

Enquanto trabalho acadêmico é bastante interessante e corresponde à expectativa de um estudo muito meticuloso.

Ana Lúcia Eduardo Farah Valente

*

MIRIAM GARCIA MENDES: *A Personagem Negra no Teatro Brasileiro*. São Paulo, Editora Ática, 1982. 205 p.

Tendo como base a dissertação para obtenção do título de Mestre em Artes pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, apresentada em 1979,

surge o livro de Miriam Garcia Mendes intitulado *A Personagem Negra no Teatro Brasileiro*. Nele a autora propõe-se não só a apresentar os autores teatrais brasileiros do período 1850 e 1888 que tenham apresentado personagens negras em suas peças, como também dissecar referidos personagens no contexto em que estes se moviam. Em última análise, trata-se de uma investigação sobre a própria natureza daquela personagem e as transformações pelas quais passou ao longo das últimas décadas do sistema escravista.

Antes porém, em breve introdução, Miriam Garcia Mendes traça a trajetória percorrida pelo teatro brasileiro desde os tempos iniciais da colonização passando pelo surto de desenvolvimento das casas de espetáculos no século XVIII e XIX até o advento do moderno teatro brasileiro com a peça marco *Vestido de Noiva* de Nelson Rodrigues, em 1943. No teatro brasileiro dos primeiros tempos, a autora aponta as influências exercidas, notadamente a influência francesa e revela o dado importante de terem sido predominantemente negros e mulatos os atores das primeiras companhias que se formaram em meados do século XVIII. A razão desta predominância é associada ao forte preconceito existente contra a profissão de ator (p. 3) que, em última análise só poderia ser exercida por aqueles que sendo escravos, ou na melhor das hipóteses, libertos, não teriam ônus a acrescentar à sua reputação.

O tema central do trabalho — a personagem negra — é abordado especialmente no capítulo 2. Que personagem era esta? Quase sempre era o escravo, refletindo pois o momento da sociedade brasileira, que vivia as últimas décadas do sistema escravista, quando "a idéia de *escravo* estava intimamente ligada à idéia de negro" (p. 21). Não se tratava porém, de qualquer tipo de escravo, mas sim daquele que apresentava maior proximidade física ao mundo dos senhores brancos, ocupados em trabalhos nas casas destes, especialmente mucamas e amas de leite no caso das mulheres, e ajudantes que desenvolviam um trabalho constante junto aos donos, no caso dos homens. E raramente, fugiram os autores a esta tipologia. Correspondendo na maior parte das vezes à imagem vigente na sociedade brasileira de então, a personagem negra levada aos palcos pelos autores teatrais daquele período, era "alguém cuja convivência poderia perturbar a paz de um lar ou trazer prejuízos morais à família de seu senhor" (p. 22). Mais tarde, como conseqüência do Romantismo, este estereótipo foi substituído por outro, oposto, e a ênfase passou a ser dada aos sentimentos nobres e sobretudo à extrema lealdade do escravo ao seu senhor, qualidades estas, não valorizadas publicamente.

A autora assinala, porém, que no engrandecimento da personagem negra transpareciam resquícios da imagem anterior, já que era ressaltado o fato de ser o negro, ele também, capaz de sentimentos tão nobres. Este esforço teve em paralelo, a exaltação da figura da mulata, em detrimento da negra pura, numa tentativa de "ocidentalização do negro" (p. 24).

Demarcadas as características da personagem negra, Miriam Garcia Mendes propõe-se a rever no capítulo 3 — "O Negro na Dramaturgia Brasileira", a produção tea-

tral brasileira compreendida no período de 1838 a 1880 detendo-se na análise das peças que apresentaram personagens negras, dos seguintes autores: Luis Carlos Martins Pena, Joaquim Manuel de Macedo, José Martiniano de Alencar, Agrário de Meneses, Carlos Antonio Cordeiro, Francisco Pinheiro Guimarães, Paulo Eiró, Maria Ribeiro, Antônio de Castro Alves, Cândido Barata Ribeiro e Ubaldino Pompeu do Amaral, J. P. da Costa Lima, França Júnior, Arthur Azevedo, Alfredo D'Escragnolle Taunay (Visconde de Taunay).

Ao comentar a produção do primeiro autor Luís Carlos Martins Pena (1815/1848), importante questão é pela autora levantada: o negro que aparecia nas comédias do autor era um personagem ou um mero figurante? Trabalhando com o conceito de personagem de Anatol Rosenfeld [1] sem todavia explicitá-lo, conclui tratar-se antes de figurantes do que de personagens, uma vez que o negro não se encontrava "inserido na distenção temporal do evento ou da ação da comédia, quando então, se definiria com nitidez" (p. 26). Ou usando a classificação de João Baptista Borges Pereira, [2] a presença do negro é "circunstancial", ou seja, deve-se antes a circunstâncias históricas. Assim para Martins Pena, autor de peças que representavam os costumes brasileiros, o negro era um dos elementos do cotidiano brasileiro.

Com Joaquim Manuel de Macedo (1820/1892) esta presença ocasional ainda se manteve com a peça *O Cego,* mas a autora se contradiz ora afirmando ser o guia do cego uma simples referência do enredo, ora uma personagem. O dado importante, refere-se que é justamente com esta peça que ocorre uma mudança qualitativa da personagem negra, pois, pela primeira vez, o negro deixava de ser um elemento calcado no "pitoresco" ou no "folclórico". As peças analisadas em seguida, são *O demônio familiar e Mãe* de José Martiniano de Alencar (1829/1877). Nestas, parece claro à autora, ser o negro finalmente personagem, mantendo-se nesta condição ainda em *Calabar,* de Agrário de Meneses (1837/1863), um personagem de grande força dramática. Contudo, na construção destes personagens, prevaleceram as características do escravo que havia aceito o regime que lhe fora imposto, com todas as conseqüências daí decorrentes. Esta situação só se modificaria com Francisco Pinheiro Guimarães (1832/1877) que em *História de Uma Moça Rica* criou uma personagem negra comparativamente mais forte do que as que lhe antecederam: Bráulia, a negra escrava é a primeira a se manifestar de forma mais autêntica dando expressão à sua revolta por não ser livre. Miriam G. Mendes chama a atenção para o fato de que até então, os autores teatrais não questionavam o sistema escravista em si, tendo desta maneira contribuído para a divulgação da tese, segundo a qual as relações senhores-escravos eram colocadas em padrões mais humanos. O impacto de *História de uma Moça Rica,* deveu-se principalmente ao fato de Pinheiro Guimarães ter apresentado a realidade de parte das conseqüências da escravidão: as relações sexuais entre se-

---

(1) — Rosenfeld, Anatol — Literatura e personagem. *In.* Cândido, Antonio et alli — *A personagem de ficção.* São Paulo, Perspectiva, 1969.

(2) — Pereira, João Baptista Borges — *Um projeto de pesquisa: O Negro no Teatro e O Teatro Negro em S. Paulo.* Edição Mimeografada, p. 4.

nhores e escravas, os filhos resultantes e a convivência de todos no mesmo espaço físico com o agravamento dos conflitos decorrentes. Mas o elemento de choque foi, sobretudo, a caracterização da personagem negra, que não aceitava as bondades e favores de sua senhora já que estes em nada modificavam sua condição de escrava e lutava para substituí-la como a senhora da casa. Tal caracterização impressionava vivamente público e crítica da época.

Com Paulo Eiró (1836/1871), os palcos brasileiros foram abertos para a exposição da questão da escravidão; em 1861 sua peça *Sangue Limpo* mostrava que o fato de ser descendente de escravo misturava-se com a questão ser negro. A peça é uma denúncia veemente do preconceito contra a raça negra, e além disso, focalizava um tipo de personagem raríssimo: o negro não escravo, "nascido livre, de pais livres" (p. 107) e antecipava de muito a situação que o negro viveria após a Abolição, qual seja, o estigma da cor, sinônimo da condição anterior de escravo, impedindo sua real integração na sociedade. Logo depois, em 1865, a peça *Cancros Sociais* de Maria Ribeiro (1829/1880) focalizou claramente a escravidão através da problemática da "mãe-escrava", condenando-a frontalmente num momento "em que muitos autores não tinham coragem de se pronunciar com tanta firmeza" (p. 120). Em, 1868, Castro Alves (1847/1871) relacionava em sua peça *Gonzaga ou A Revolução de Minas* a luta pela liberdade do Brasil com a luta pela libertação dos escravos e através dos comentários da autora visualizava-se o crescimento da personagem negra: de tímidos figurantes evoluiram para personagens e de força dramática.

Os autores enfocados em seguida, Cândido B. Ribeiro (1843/1910) e Ubaldino Pompeu do Amaral (1843/1910) retomam a tese anteriormente defendida por Paulo Eiró em *Sangue Limpo* e denunciam em *O Soldado Brasileiro,* o quanto a condição social dos antepassados mais próximos, no caso escravos ou ex-escravos, constituía fator de impedimento para a integração do mestiço ou dos "mal nascidos" na sociedade brasileira. Miriam G. Mendes destaca o comentário de Décio de Almeida Prado sobre estas duas últimas peças, que ressaltou seu valor mais na revelação das questões sociais que preocupavam os autores do que propriamente uma contribuição literária [3].

França Júnior (1838/1890) em sua peça *Direto por Linhas Tortas,* uma comédia que tem entre seus personagens uma mulata, mucama, cujo papel o autor fez crescer além do habitual, deu origem ao estereótipo da "mulatinha faceira, cheia de dengues..." (p. 147). Este estereótipo seria amplamente desenvolvido por Arthur Azevedo em *A Capital Federal* através de sua personagem Benvinda, para só desaparecer depois da 2ª Guerra Mundial. Aliás, é de Arthur Azevedo (1855/1908) a mais importante peça apresentando um personagem negro. Sendo abolicionista, quis dar sua contribuição à causa como autor teatral com as peças *Liberato,* escrita em 1881 e *O Escravocrata,* em 1882, de parceria com Urbano Duarte que teve sua encenação proibida pela Censura, mas foi publicada obtendo ampla repercussão. *Liberato* é uma comédia de costumes que tem na personagem do escravo Liberato uma condição *sui generis*: estando muito doente e morrendo no desenrolar da ação final, não aparece em nenhum momento, mas favorece, dada a sua condição de escravo, a discussão da questão escravidão em suas implicações econômicas e sociais.

Para a autora, Arthur Azevedo atingiu seu objetivo fazendo com que "o riso alegre da comédia fosse temperado pela reflexão que o problema social do cativeiro realmente suscitara" (p. 155). Já *O Escravocrata* é um drama realista que tem como personagens centrais um fazendeiro e negociante de escravos, um médico abolicionista e um escravo, na realidade, o verdadeiro pai do jovem filho do fazendeiro. Este fato, mais do que qualquer outro, levantaria uma onda de crítica sendo considerado inverossímel, já que escapava a qualquer possibilidade de tolerância, numa sociedade escravocrata, a relação sexual entre "uma *branca* e um *negro escravo* (p. 164). A personagem negra, Lourenço é na opinião da autora — que convence o leitor — mais evoluída do que as que lhe antecederam; trata-se acima de tudo de "um ser humano, altivo, decidido, capaz de agir deliberadamente, como um homem, não como um escravo" (p. 165). A partir do conflito armado com a revelação de sua paternidade tanto ao filho como ao pretenso pai e seu proprietário, parte para o suicídio como uma atitude de coerência ao sentir que haviam se esgotado todas as alternativas de solução. E ao revelar tal nível de consciência a situação tornava-se limite para sua condição de escravo.

A última peça analisada é *Amélia Smith* de Alfredo D'Escrhagnolle Taunay, Visconde de Taunay, que todavia não foi encenada. Dentre suas personagens, havia a mãe de leite da personagem-título, a escrava, negra sacrificada como mãe, para poder amamentar a criança branca. Contudo, era uma personagem que não chegava a ter maior destaque no desenvolvimento da peça servindo antes para o autor evidenciar sua postura no combate à escravidão.

No último capítulo, a autora passa a analisar sob a denominação de "A Descaracterização da Personagem Negra" a trajetória que seguiu a personagem negra no teatro brasileiro após 1888, marco final de seu trabalho. À constatação inicial do desaparecimento desta, imediatamente após a Abolição, segue-se outra, igualmente importante sobre o distanciamento do teatro brasileiro dos problemas nacionais, convergente República.

Revendo o período trabalhado, Miriam Garcia Mendes fez as necessárias analogias entre a situação social do escravo no período 1838/1850 e a sua transposição para o palco. A data marco, 1850, de cessação do tráfico, implicou numa transformação da visão tradicional do negro escravo, encarado como força de trabalho antes de mais nada, refletindo-se tanto na literatura como na dramaturgia. Foi o momento da transposição para o palco dos estereótipos vigentes na sociedade, com raríssimas exceções. A autora analisa demoradamente as personagens negras das peças anteriormente estudadas, procurando estabelecer as relações entre suas principais características e as posturas ideológicas dos autores em contraponto com o momento político e social que a nação vivia.

A partir daquela data, a situação social do mestiço, o mulato, timidamente começou a ser mostrada, destacando-se a peça *Calabar* de Antonio de Menezes, de 1857, que "talvez seja a primeira peça a levantar com clareza o drama do mestiço numa sociedade escravocrata, embora se utilize para isso, da famosa e controvertida figura histórica" (p. 181).

Contudo, a lenta transformação política e social da sociedade no período 1870/1880 e mesmo de toda campanha abolicionista de 1880, a 1888, não se refletiu no teatro, que ao contrário ocupou-se do gênero ligeiro, das comédias, donde a conclusão a que chega a autora... "Daí não se pode dizer que tivesse existido no Brasil um teatro abolicionista sistemático. O que existiu foi antes uma produção esparsa no tempo de autores que se interessaram pelo problema social de maior importância do século passado" (p. 185).

O interesse desses autores centrou-se na condição social do escravo, não ultrapassando estes contornos e portanto não se percebendo, salvo raras exceções, o ser humano, anterior às marcas desta condição. Miriam Garcia Mendes registra que foi somente em 1945, com a criação do Teatro Experimental do Negro por Abdias Nascimento, que o negro finalmente esteve presente em sua condição de ser humano nos palcos brasileiros. Ao mesmo tempo, aquela iniciativa propiciou depois de longo tempo o exercício da profissão de ator pelo negro, não mais com a marca negativa dos primeiros tempos do teatro brasileiro. E assinala ainda que, embora tenha sido de curta duração e não tenha conseguido alcançar de forma mais ampla suas metas, o TEN, foi uma experiência que provocou "a reavaliação da personagem negra e deu-lhe "nova dimensão" (p. 201). Essa nova dimensão contribuiu para que os autores de hoje se ocupem das personagens negras por inteiro, como pessoas e com seus conflitos como o fizeram Nelson Rodrigues em *Anjo Negro,* Gianfrancesco Guarnieri em *Gimba,* Antonio Callado em *Pedro Mico* e Jorge de Andrade em *As Confrarias.*

Como se vê, o livro de Miriam Garcia Mendes, contribuiu de forma decisiva para o conhecimento do panorama cultural em importante período de nossa história e particularmente revela o tratamento que o negro recebeu seja na condição de escravo, seja na condição de liberto, na dramaturgia brasileira dos anos 1838 a 1888.

Iêda Marques Britto

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

(números atrasados ainda disponíveis)

VOLUME	*MÊS*	*ANO*
Volume 2, nº 1	Junho	1954
Volume 2, nº 2	Dezembro	1954
Volume 3, nº 1	Junho	1955
Volume 4, nº 1	Junho	1956
Volume 5, nº 2	Dezembro	1957
Volume 6, nº 1	Junho	1958
Volume 7, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1959
Volume 10, nº 1	Jun.-Dez.	1962
Volume 12, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1964
Volume 14, nº 1	Junho	1966
Volumes 15/16	——	1967/68
Volumes 17/20	1ª Parte	1969/72
Volumes 17/20	2ª Parte	1969/72
Volume 21	2ª Parte	1978
Volume 22		1979
Volume 23		1980
Volume 24		1981

Preço do n.º atrasado:

Brasil: CR$ 2.000,00
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$	1.500,00
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.