

Revista de Antropologia

SUMÁRIO

EGON SCHADEN: A religião guarani e o cristianismo — Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural	1
BERTA G. RIBEIRO: A oleira e a tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asurini	25
CLÁUDIA MENEZES: Os xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense	63
DARRELL A. POSEY: Time, space and the interface of divergent cultures: the kayapó indians of the Amazon face the future	89
JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: Emigração e vida rural em Portugal	105
ROBERTO M.C. MOTTA: Comida, família, dança e transe (Sugestões para o estudo do xangô)	147
EUNICE R. DURHAM: Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil	159
COMUNICAÇÕES	171
NOTICIÁRIO	193
IN MEMORIAM	197
BIBLIOGRAFIA	201

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

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

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

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

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

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

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

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden, em 1953.

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

Publicação anual.

Diretor: João Baptista Borges Pereira

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

Secretário: Renato da Silva Queiroz.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

Revista de Antropologia

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

Volume 25

SÃO PAULO
1982

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.

ÍNDICE

EGON SCHADEN: A religião guarani e o cristianismo — Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural	1
BERTA G. RIBEIRO: A oleira e a tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asurini	25
CLÁUDIA MENEZES: Os xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense	63
DARRELL A. POSEY: Time, space and the interface of divergent cultures: the kayapó indians of the Amazon face the future	89
JOÃO BAPTISTA BORGES PEREIRA: Emigração e vida rural em Portugal	105
ROBERTO M. C. MOTTA: Comida, família, dança e transe (Sugestões para o estudo do xangô)	147
EUNICE R. DURHAM: Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil	159

COMUNICAÇÕES

Identidade étnica e sobrevivência	171
O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju — <i>Berta G. Ribeiro</i>	175
Tamaruteua, ilha dos pescadores do litoral do Pará — <i>Lourdes Gonçalves Furtado e Ivete Herculano do Nascimento</i>	183
Atividades do Museu Plínio Ayrosa — <i>Aracy Lopes da Silva e Dominique Gallois</i>	187
Recuperação de dados fugazes — <i>Thekla Hartmann</i>	191

NOTICIÁRIO

Homenagem à memória de Gioconda Mussolini	193
Homenagem à memória de Duglas Teixeira Monteiro	193
XIII Reunião Brasileira de Antropologia.....	193

IN MEMORIAM

THÉO BRANDÃO (1907-1981) — *Nádia Fernanda M. de Amorim* 197
FRANCISCA ISABEL SCHURIG VIEIRA KELLER (1935-1981) — *Giralda Seyferth* 199

BIBLIOGRAFIA

MARK NATHAN COHEN: The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of Agriculture. (*Antonio Porro*)..... 201
FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE (FUNARTE) (*Thekla Hartmann*).... 203
CARLOS RODRIGUES BRANDÃO: Plantar, Colher, Comer: um estudo sobre o campesinato goiano. (*Renato da Silva Queiroz*)..... 204
JEAN-PAUL DUMONT: Under the rainbow. (*Paulo M. Noronha Serpa*) 206

ARTIGOS

A RELIGIÃO GUARANÍ E O CRISTIANISMO *

Contribuição ao estudo de um processo histórico
de comunicação intercultural

Egon Schaden

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

Retomo um assunto de que já tratei repetidas vezes. Em essência me cingirei a aspectos históricos de aculturação religiosa dos Guaraní. Repetirei, às vezes ao pé da letra, idéias e fatos expostos alhures, mas haverá também pontos de vista em desacordo com opiniões anteriores. O tema ainda requer muita pesquisa. Além de sobremodo fragmentária, a documentação sobre o processo, que se vem desenrolando desde o século dezesseis, está longe de razoavelmente explorada. E em grande parte estaremos sempre sujeitos a especulações.

No estudo desse processo, precisamos, na maioria das questões, tomar como ponto de partida o conhecimento de fatos da cultura atual, procurando descobrir o que de correspondente existia, ou não, no sistema de origem e quais os elementos incorporados após a chegada dos primeiros cristãos. E, também, quais as mudanças de função e de significado que houve ou possa ter havido. Isto requer paciente e criterioso trabalho de pesquisa, a ser empreendido por toda uma equipe de estudiosos.

Fique, pois, desde logo bem claro que não se cogita aqui de exposição sistemática do objeto e dos problemas que envolve, o que exigiria um quadro bem mais amplo. Nada mais se pretende do que assinalar, em forma de mosaico, alguns elementos significativos e chamar a atenção para umas poucas questões fundamentais, no intuito de mostrar a necessidade de uma revisão crítica de quanto se escreveu sobre a cultura e de sugerir a realização de novas pesquisas de campo a par de um reexame das fontes documentais. Trata-se, pois, de notas avulsas, que, espero, tenham o sentido de proposta para a jovem geração de estudiosos.

(*) — Conferência feita no IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários, realizado em Santa Rosa, Rio Grande do Sul, de 20 a 23 de outubro de 1981.

Exceção feita dos Guayakí, que constituem caso à parte, a população guaraní do Oriente paraguaio e de regiões adjacentes do Brasil e da Argentina se divide em três subtribos, os Ñandéva, também conhecidos como Xiripá, os Mbüá e os Kayowá, chamados Paí ou Tavyterã no Paraguai, cada uma com o seu dialeto e suas peculiaridades culturais. Ninguém há de pôr em dúvida a unidade fundamental da tribo, mas tampouco se deve ignorar as notórias diferenças entre esses três grupos. Muitas delas são de importância para a compreensão do processo aculturativo. Quanto às mudanças do sistema cultural, encontramos toda uma escala de variações. Alguns grupos mantiveram no essencial o seu antigo modo de vida. Outros já foram levados à beira da desintegração. Muitas mudanças que se observam no sistema religioso datam do tempo das reduções, outras se devem a influências de época mais ou menos recente. De modo geral, a cultura guaraní revela grande resistência aos efeitos das diferentes situações de contacto. Sobretudo o caráter fundamental da religião se mostra particularmente imune ao contacto com representantes do mundo cristão. Por muito tempo, aliás, a adoção de elementos do cristianismo não decorre de um real confronto de dois sistemas religiosos, mas reflete uma estratégia para melhor conservar as crenças e os valores tradicionais. É uma forma de conceder para não ceder.

Os Kayowá, cujas aldeias estão situadas no território paraguaio de Amambay e na parte vizinha do Sul de Mato Grosso, ocupam a antiga área das fundações jesuíticas do Itatim. Os Mbüá, que são os mais numerosos, se espalham por um vasto território do Paraguai que se estende desde o Iguatemi, no norte, até os territórios argentinos de Misiones e Entreríos; no Brasil, existem muitos núcleos pequenos, quase todos nos Estados do Sul e na região litorânea de São Paulo. Os Ñandéva se encontram para o norte da rodovia Stroessner — Assunção até a altura da Serra de Maracaju; no Brasil há alguns grupos no Sul do Mato Grosso e no Estado de São Paulo.

Sobre poucas tribos selváticas da América do Sul se tem escrito tão profusamente no decorrer dos séculos como sobre os Guaraní. Em grande parte se deve isto, é claro ao fato de que foi entre esses índios que se levou a cabo a mais espetacular experiência ou empresa de comunicação intercultural de que há notícia em terras do Novo Mundo, a das reduções jesuíticas dos séculos dezessete e dezoito, que deu origem a muitos textos de missionários, historiadores, filósofos, literatos e, em época mais recente, também de pesquisadores no campo da antropologia e das ciências sociais em geral.

Diante disso, é de estranhar a relativa precariedade dos nossos conhecimentos sobre a cultura guaraní. Qualquer que seja o tema com ela relacionado em que nos queiramos aprofundar em razoável medida, esbarramos com o entrave da falta de informações bastante completas. Tantas são, ademais, as ambigüidades e, não raro, contradições com que nos defrontamos

que, na maioria dos casos, se baldam os nossos esforços de chegar a uma compreensão verdadeiramente científica.

*

* *

No princípio deste século, em 1903, chegou ao Brasil um jovem alemão que iria tornar-se o maior conhecedor de nossos índios. Chamava-se Curt Unkel. No interior de São Paulo conviveu alguns anos com um grupo ñandéva-guaraní, os Apapokúva, que o adotaram como membro da tribo, dando-lhe o nome Nimuendajú, “o que construiu a sua morada”. Em 1914, Nimuendajú publicou em Berlim um estudo sobre “Os mitos da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní”. Este trabalho, hoje clássico, revelou aos etnólogos um sistema mítico e religioso extraordinariamente rico. Desde logo despertou a curiosidade por um problema que continua desafiando os pesquisadores: o de saber qual teria sido afinal o destino dos ensinamentos cristãos que no período colonial os missionários jesuítas transmitiram aos índios das reduções.

No grupo que estudara, o próprio Nimuendaju não havia encontrado quase nada que pudesse remontar à ação dos padres da Companhia. Depois de expor e analisar o sistema de crenças e o comportamento religioso dos Apapokúva, chegara à conclusão de que tudo o que de origem cristã se podia apontar na cultura desses Guaraní, cujos antepassados admitia implicitamente haverem vivido sob a tutela jesuítica, se resumia na existência da cruz, do batismo, do caixão de defunto, da idéia de representar heróis míticos por meio de imagens esculpidas, da história da morte de *Ñandedjáry* (“Nosso Senhor”), de cunho profano, e do motivo da casa de tábuas (a arca de Noé), no mito de um herói lendário, *Guyraýpotý*. Quanto ao pavor da destruição do mundo, verdadeira obsessão desses como de outros Guaraní, opina que, se fosse realmente reminiscência do tempo das missões, haveria aí uma prova cabal da capacidade dos jesuítas de inculcar nos índios uma das idéias fundamentais do cristianismo. Teriam neste caso desviado o pensamento dos neófitos das atrações terrenas, dirigindo-o para o Além. Mas não se decide a aceitar essa explicação, porque, a seu ver, os Apapokúva haviam mantido em tudo uma visão do mundo inteira e coerentemente pagã, sem o menor indício de tendências cristãs.

Em 1948, León Cadogan, paraguaio, autodidata como Nimuendajú e, como ele, notável pesquisador, pôs à minha disposição os originais de um extenso trabalho, *Avvu Rapyta*, em que transcrevia e comentava textos mítico-religiosos que obtivera entre índios Mbüá-Guaraní da selva oriental do Paraguai. No parecer de José Imbelloni, antropólogo argentino de grande renome e indicutível mérito, que leu alguns capítulos da obra, que eu publicara na *Revista de Antropologia*, esses textos careciam de valor cien-

tífico, pois, a seu ver, não continham nada de autenticamente indígena; na melhor das hipóteses, seriam simples paráfrases de idéias transmitidas pelos jesuítas. O livro de Cadogan, depois editado pela Universidade de São Paulo, é tido hoje como uma das fontes principais para o conhecimento da cultura guaraní.

Temos aqui duas opiniões diametralmente opostas sobre a possível presença de herança cristã em tradições de grupos guaraní contemporâneos. E note-se, ainda, que os Apapokúva de Nimuendajú viviam de há muito em contacto contínuo com gente brasileira, ao passo que os Mbüá de Cadogan se mantinham isolados na floresta paraguaia.

*

*

*

É notório que a interação mais intensa e intensiva entre a cultura guaraní e a cristã se deu no tempo das reduções, que se estendeu de 1610 até 1768. Mas é sabido também que os primeiros contactos datam do início do século dezesseis. Após a expulsão dos jesuítas houve na área a presença de outros missionários e, de modo contínuo, a de representantes, sobretudo mestiços, da sociedade ibero-indígena, que aos poucos foi absorvendo a maior parte da população guaraní. Não se poderia, pois, dizer que os elementos da religião cristã hoje encontrados em quase todos, se não em todos os grupos da tribo são de modo geral reminiscências da ação catequética dos inacianos. É, aliás, compreensível que o grau de aculturação religiosa não tenha sido o mesmo em todas as reduções. No momento em que se eliminou a tutela jesuítica havia comunidades que durante gerações seguidas tinham estado sujeitas à catequese sistemática, ao passo que outras mal começavam a sofrê-la. E ninguém saberá dizer ao certo quantos grupos guaraní haviam ficado inteiramente à margem da influência cristã.

Diante disso, coloca-se, entre outros, o problema da chamada “reguaranização” dos índios “missioneiros”, que nunca se discutiu com o necessário rigor. Expulsos os jesuítas e reduzida cada vez mais a possibilidade de outros missionários realizarem um trabalho eficiente no sentido da salvaguarda de um mínimo de ortodoxia doutrinária e do exercício das práticas religiosas que a Igreja prescreve, os índios, abandonados a si próprios, foram adotando, na medida em que se intensificavam os contactos, o sistema de crenças e costumes em vigor nas populações vizinhas, tidas como cristãs. Deixaram de ser Guaraní, para tornar-se “campesinos”. Parte dos índios reduzidos, porém, mormente os ainda mais ligados aos velhos padrões tribais, se embrenharam nas selvas, onde se teriam agregado a comunidades que tinham permanecido fora da órbita da ação missionária, fundindo-se com elas, e transmitindo-lhes, com as inevitáveis distorções, umas tantas coisas que os padres da Companhia lhes haviam ensinado. É esta, pelo menos, uma hipótese que, por tudo o que sabemos, tem alto grau de probabilidade,

mas da qual nunca se dirá com segurança em que medida corresponde aos fatos históricos. Em todo caso, parece que somente para esses índios, que, isoladamente ou em pequenos grupos, voltaram para a floresta, tem validade o conceito de "reguaranização". Quer isto dizer, em última análise, que das comunidades guaraní hoje existentes talvez nenhuma descenda, como tal, de antigos índios "missioneiros".

Certo é que a religião de todos os grupos da tribo que hoje vivem no Brasil, no Paraguai e na Argentina não é a cristã, mas a guaraní. De tudo o que de possível proveniência cristã se possa descobrir no conjunto de suas crenças, ritos e cerimônias conservaram-se apenas aspectos tangíveis e formais. O conteúdo é pagão.

Entre índios cujos antepassados estiveram direta ou indiretamente na órbita de influência dos missionários ter-se-ia a expectativa de encontrar pelo menos uma mitologia sincrética, em que elementos bíblicos e outras reminiscências cristãs estivessem amalgamados com os relatos autóctones. Mas o que na realidade se registrou é um conjunto de mitos que manteve o seu genuíno caráter aborígine. Nada do que se depara na estrutura do pensamento mítico-religioso reflete a visão do mundo que deve ter sido a dos jesuítas.

Da parte destes, embora acentuassem a excepcional receptividade dos índios pelos ensinamentos sobre o mundo sobrenatural, sempre houve particular relutância em reconhecer que os Guaraní tivessem tido uma verdadeira religião antes de serem submetidos à catequese. As crenças e práticas religiosas tribais designavam-nas sumariamente como "ydolatrias". E quando não podiam deixar de admitir que por detrás destas havia de fato um espírito religioso, este estava naturalmente, em sua opinião, deturpado por idéias falsas que vicejavam nas trevas do paganismo.

Outra não poderia ter sido a atitude dos missionários, que, para julgar a mentalidade indígena, só tinham critérios decorrentes de sua própria. Seria insensato querer que um jesuíta espanhol do século dezessete encarasse os Guaraní com os olhos, digamos, de um antropólogo de nossos dias. E afinal os missionários não viam nenhuma razão para se informarem melhor sobre coisas tidas de antemão como falsidades e que, portanto, existiam tão somente para serem erradicadas. Muito menos ainda eram capazes os jesuítas de descobrir valores morais no comportamento dos aborígines. Tudo o que não correspondesse à moral cristã era imoral e, por isso mesmo, contrário à natureza humana.

Não se há de estranhar que assim tenha sido. O que talvez surpreenda um pouco é o fato de que a mesma visão se manteve constante, apesar de toda a experiência, pelo prolongado período da história das reduções na bacia do Prata.

Ouve-se às vezes uma acusação bastante ingênua — para não dizer tola — aos inacianos que trabalharam na bacia do Paraná: a de que não respeitavam a cultura guaraní como forma de vida legitimamente humana e de que faziam o possível para destruí-la. Não menos ingênua parece a tentativa de refutar essa impugnação para defender os missionários. Seria exigir muito dos jesuítas coloniais que pudessem ter tido algum interesse na preservação da cultura dos índios, que era precisamente o que vinham substituir pela mensagem europeu-cristã de que eram portadores. Quando muito — e disso não se descuidaram —, haveriam de mobilizar, para conseguir os seus objetivos, as “disposições naturais” do gentio, que lhes pareciam configurar uma índole propícia à aceitação da nova doutrina. Mas não foram, nem poderiam ter sido capazes de perceber que a profunda religiosidade dos Guaraní, longe de ser “qualidade inata”, era por certo o elemento básico da própria cultura tribal.

*

* *

Os estudiosos dos Guaraní são unânimes em considerá-los um povo profundamente religioso. Já os antigos missionários assinalam o grande interesse desses índios por tudo que seja religião, “verdadeira ou falsa”. O espírito extraordinariamente místico dos Guaraní contemporâneos tem despertado a atenção de mais de um pesquisador. Examinem-se a este respeito, entre outros, os escritos de Nimuendajú, Cadogan, Haubert e Melià. Sabemos, também, que é no apego à religião dos antepassados que os grupos hoje sujeitos à ação desintegradora do contacto com o mundo civilizado encontram o principal estímulo para insistir em sua identidade étnica.

Donde lhes teria advindo esse espírito inteiramente voltado para a esfera do sagrado? De modo explícito ou implícito quase todos os autores o consideram já existente na cultura guaraní antes da conquista espiritual cristã. A semente lançada pela catequese teria, assim, germinado em solo fértil, e o notório êxito missionário dos filhos de Santo Inácio se explicaria, antes de mais nada, pela afinidade entre a orientação da cultura tribal e os desígnios da pregação cristã.

É preciso reconhecer que nas fontes documentais são poucos os dados explícitos em abono dessa opinião. Tampouco parece corroborá-la sem mais nem menos o exame das demais culturas do grupo tupí-guaraní. Nenhuma delas se nos apresenta mais dirigida para a vivência religiosa do que as de outras tribos sul-americanas. Mas, por outro lado, se nos afigura decisivo o fato de que dentre os grupos guaraní da atualidade são precisamente aqueles em cuja religião dificilmente se identifica influência cristã os que têm o pensamento mítico mais elaborado e sutil e, também, o espírito místico mais acentuado. Em especial os Mbüá paraguaios estudados por Ca-

dogan. Outros, como os Kayowá de Mato Grosso, em cuja religião a herança jesuítica é manifesta, têm uma metafísica não menos abstrata do que os Mbüá do Guairá, mas nela não parece haver nada que se possa ou deva remontar a ensinamentos transmitidos pelos missionários.

E aqui damos razão a Nimuendajú, quando afirma que a mitologia apapokúva se nos afigura essencialmente pagã. Esta, como a de outros grupos guaraní, é um "corpus mythorum" coeso, coerente e, por assim dizer, impermeável. Creio ser esta a razão pela qual se revelou praticamente refratária até mesmo à incorporação de figuras e de episódios bíblicos, ao contrário do que é bastante corriqueiro na mitologia de outras sujeitas por algum tempo à catequese cristã. Nestes casos — por exemplo, entre os Mundurukú do Tapajós, entre os quais Robert Murphy colheu algumas histórias de Adão e Eva, que ele chama "versão mundurukú" da Bíblia — costuma haver uma reinterpretação, em termos da mitologia tribal, a tal ponto que, salvo uma ou outra exceção, ninguém atinaria por certo, não fossem os nomes dos protagonistas e alguns outros pormenores, com a origem missionária dos contos. Ora, na mitologia apapokúva-guaraní nem sequer se encontra algo similar, a não ser a história do herói que faz o papel de Noé. Tanto menos provável, evidentemente, que hajam conservado conceitos abstratos da teologia cristã, que, aliás, ao que tudo faz crer, os jesuítas, homens de espírito prático, não se teriam empenhado muito em transmitir aos neófitos. Queriam formar cristãos, não teólogos. Os catecismos e outros textos, como os escritos de Nicolás Yapuguay, de que adiante se falará, foram, como não poderia deixar de ser, redigidos para gente na opinião dos missionários pouco afeita a especulações metafísicas. É certo que os padres nunca tiveram na devida conta a extraordinária capacidade de abstração que se revela nas concepções míticas dos índios. Estas, como já se disse com razão, nada ficam a dever ao que se encontra, por exemplo, na filosofia dos pré-socráticos.

No tocante ao conteúdo propriamente religioso dos mitos, é razoável admitir que a ação dos jesuítas tenha incrementado a sua função motivadora. Principalmente os mitos relativos à escatologia e o do Paraíso são vividos como verdadeira obsessão pela maioria dos Guaraní da atualidade. Mais de uma vez aventei a hipótese de que, em certo sentido, haveria nisso uma hipertrofia ou exacerbação de valores centrais do sistema cultural. Não sei se virá a ser comprovada, o que não impediria que, em certo sentido também, os missionários, dando maior ênfase aos valores morais do que aos essencialmente religiosos, teriam tido, como já se afirmou, uma ação antes secularizadora.

Quanto aos textos míticos fundamentais — e isto vale para todos os grupos, na medida em que deles temos informações bastante consistentes —, trata-se de narrativas encontradas em tribos da grande família tupí-guara-

ní. A criação da terra por um ser supremo (salvo entre parte dos Kayowá, que ignoram um deus criador e falam num princípio impessoal responsável pelo surgimento do Universo), a série de peripécias dos irmãos míticos, identificados com o sol e a lua, e outras tantas histórias se encontram espalhadas por toda a América do Sul, também entre numerosas tribos de outras famílias lingüístico-culturais.

Para dizer religião em sua língua, o Guaraní usa a expressão *ñandé rekó*, “nossa maneira de ser”, que traduz em português por “nosso sistema”. A rigor, as crenças e o comportamento relativos ao mundo sobrenatural não constituem esfera distinta do conjunto da cultura. É esta uma característica das chamadas religiões étnicas em oposição às superétnicas ou universais. Como as religiões étnicas valem, por definição, para um determinado povo e não necessariamente para os demais, também não há o perigo de intolerância para com doutrinas diferentes, ao contrário do que se dá com uma verdade que se tenha como válida para toda a humanidade. A religião guaraní, em que pese às transformações que possa ter havido com a pregação do Evangelho, continua sendo uma religião tribal. E se, como se costuma dizer, os Guaraní cristianizados, após a expulsão dos jesuítas, “volvieron a la gentilidad” — expressão que, como já foi assinalado, se deve tomar “cum grano salis” —, esse retorno à condição tribal se manifesta sobretudo na revitalização do antigo caráter da doutrina, na qual atitudes e valores de origem cristã haveriam de sobreviver apenas na medida em que não estivessem em conflito com esse caráter.

*

* *

Não seria possível, é obvio, expor aqui, para explicitar a sua natureza autenticamente indígena, a mitologia de que emana o pensamento metafísico-religioso dos Guaraní da atualidade. Mas será de interesse apresentar, para uma orientação preliminar, pelo menos o arcabouço de duas variantes da doutrina: uma, dos Kayowá, e outra, dos Mbüá.

Vejamos, para começar, um quadro muito sumário da teoria e da teologia de um grupo guaraní do qual temos indícios bastante seguros de tratar-se de índios cujos antepassados sofreram influência jesuítica. São os Kayowá de Amambai, no Sul de Mato Grosso. Trabalhei entre eles em 1949 e 1950 e tornei a visitá-los em 1963.

É muito complexa a imagem que os Kayowá de Amambai têm do Universo. Entre a superfície da terra (*Yvý*, *Yvýkatú*) e o firmamento (*Yvá*, *Yvága*, *Yvánga*) situa-se o espaço chamado *Yváraguay*. Este se divide em numerosas regiões, sobrepostas como os andares de um edifício. Cada uma tem seu próprio nome e é domínio de determinados deuses e espíritos.

O todo é um céu densamente povoado de divindades, como também de outros entes, em parte brejeiros e perigosos.

Ao contrário do que refere a mitologia de outros grupos Kayowá, onde *Ñané Ramõi Papá*, o deus supremo, figura como criador do mundo, a tradição dos índios de Amambai não conhece autor do Universo, embora também para eles *Ñané Ramõi Papá* seja a divindade máxima. Dizem que do rocío primitivo (*Ysapý*) se originou o “embrião da terra” (*Yvý Reñõi*). E declaram peremptoriamente que “a origem das coisas não tem pai”. Doutra parte, afirmam que *Ñané Ramõi Papá*, por ter sido o primeiro a existir, é também *Ñypywumbý*, “origem do princípio”. Todas as divindades, tal como os homens, surgiram de uma origem impessoal das coisas, que se chama *Djasaká* (*wy*). Ou melhor, cada categoria de seres vivos, terrenos como supratrenos, tem o seu *Djassuká* (*wy*).

O deus supremo é, como vimos, *Ñané Ramõi Papá*. *Ñané Ramõi* significa “Nosso Avô” ou “Nosso Ancestre”. Como tradução de *Papá* deram-me a palavra portuguesa “padre”, o que estranho, uma vez que os sacerdotes da religião tribal têm o título *pa’í*. A esposa do chefe dos deuses é *Ñandé Djarýi*, “Nossa Avó”. As demais divindades e figuras celestes, graduadas entre si por escala hierárquica, servem a *Ñané Ramõi Papá* como *Yvyráidjá*, “senhores dos pequenos bastões”, isto é, das varas rituais de dança. *Ñané Ramõi Papá* tem a sua sede no centro do *Ywáraguy*. Seu irmão, *Ñané Ramõi Hyapú Gwasú*, ou simplesmente *Hyapú Gwasú*, “Grande Trovão”, reina numa região oriental do céu. (Entre outros Kayowá os dois *Ñané Ramõi* são um só personagem). Dentre os numerosos filhos de *Ñané Ramõi Papá* se destacam *Pa’í Kwará* (*ry*), o deus lunar. Não há, porém, muita clareza quanto às relações genealógicas, pois certa vez me disseram que os dois irmãos são filhos de *Ñandé Ru*, “Nosso Pai”, por sua vez filho de *Ñané Ramõi Papá*. (*Ñandé ru*, “nosso pai”, é também, ao lado de *tupã* e de outros, nome comum para dizer deus). Ao passo que de *Pa’í Kwará* (também chamado *Ñandé Ryké’y*, “Nosso Irmão Maior”) ora consta que faz o sol brilhar, ora, que é o próprio sol (*kōarahý*), afirma-se de *Yvakadjú* simplesmente que move a lua e a faz iluminar o mundo durante a noite. Na língua dos sacerdotes se usa *yvakadjú* também para dizer clarão da lua e, ainda, *arapitxá* para designar um brilho lunar especial.

Pa’í Kwará, o mais avisado dos filhos do deus supremo, habita a região superior do centro do céu, de onde governa a vida dos homens na terra. A ele o *Kayowá* se refere com o mais profundo respeito, e a maior ventura que o devoto pode almejar é ver o semblante de *Pa’í Kwará*. O empenho com que se pratica o culto, dizem os índios, visa, em última instância, a obter essa graça.

Iríamos longe se quiséssemos aqui passar em revista as demais divindades e entes do céu. Anotei mais de trinta nomes de deuses menores.

Quase todos descem à terra em diferentes épocas do ano e são, em sua maioria, responsáveis pela chuva, pelos trovões, pelas tempestades, pelo granizo e por outras coisas mais. Além disso, existe, nas regiões do Além, o povo dos “Kayowá celestes”, com os quais os da terra se sentem estreitamente ligados. São os *Tavyterã (djú)*, que não têm morada fixa e eram pelo espaço, sem saber para onde ir. É este, ao que me disseram, o significado do nome, que seria derivado de *tavý*, ignorante, desorientado.

Dos homens que vivem na terra se distinguem os deuses pelo fato de serem entes puros — corpóreos, sim, mas com corpos isentos da consistência e do peso da matéria e, por isso, transparentes. Por meio do canto e da dança o Kayowá procura purificar o seu corpo — por assim dizer, espiritualizá-lo — e tornar-se como que divino. Assim espera alcançar o estado de *agwydjé* e talvez subir ao Paraíso sem antes passar pela morte. À medida que se aproxima deste estado de perfeição, a pessoa se vai tornando cada vez mais rica, no sentido espiritual da palavra. O *djegwaká*, diadema do sacerdote, e as flores de penas amarelas de seu cinto de dança representam a sua riqueza. A vestimenta dos deuses reluz como ouro e os seus próprios corpos são fontes de luz. Dessa luz fazem participar os fiéis durante a dança, tornando-os semelhantes a si próprios. *Idjú*, “amarelo”, é a côr sagrada. Na linguagem religiosa, a palavra — da qual há variantes, como *padjú*, *ndadjú* e *djadjú*, cada uma com seu significado específico — exprime o esplendor dos seres divinos e, de maneira geral, tudo o que é sublime ou sagrado.

Não alonguemos, porém, estas explicações, o que iria muito além do intuito de dar uma noção do caráter original do pensamento mítico-religioso de índios Kayowá-Guaraní da atualidade.

E agora, também apenas de relance, alguns dos ensinamentos míticos registrados por León Cadogan entre os Mbüá de Paso Yoguai, no Leste paraguaio.

Por meio de profunda meditação, *Ñamandú Ru Papá Tenondé* criou do rocío primevo o seu próprio corpo. De uma parte ínfima de sua sabedoria criou o *Ayvú Rapytá*, “sede da fala” ou origem das almas. Criou também o *Mborayú Rapytá*, a fonte do amor ao próximo. Depois criou o *Mbax'é-A-ã Rapytá*, a fonte do cântico sagrado. Meditou sobre quem deveria ser partícipe das palavras de seu cântico. Criou então os primeiros deuses (ou chefes de deuses), “os que não têm umbigo”, cada qual estirpe de numeroso povo celeste, e deu-lhes a consciência da divindade. Criou a *Ñamandú Py'á G'atxú*, “Ñamandú de Grande Coração”), a *Karái Ru Etê*, “Verdadeiro Pai dos Karái”, que é o deus do fogo e que mora a leste; criou a *Djakairá Ru Etê*, “Verdadeiro Pai dos Djakairá”, o deus da neblina e da primavera, que mora no norte; criou a *Tupã Ru Etê*, “Verdadeiro Pai dos Tupã”, o deus da chuva (ou das trovoadas?), que mora no oeste. Cada um dos povos celestes por eles governados tem as suas próprias tarefas. Cuidam das esta-

ções do ano, do tempo, do crescimento das plantas. Todo chefe de um povo celeste é também *Ñeë Ru Etê*, “verdadeiro pai das almas”, e cada ser humano é afim de um deles. *Ñamandú Rú papá Tenondé* criou os sete Paraísos do céu, criou o firmamento, que repousa sobre quatro esteios, *yvyrái*, e a “Primeira Terra”, fazendo-a descansar sobre uma coluna de madeira. A “Primeira Terra” foi vítima de um dilúvio, que a inundou por causa de um incesto. A “Terra Nova”, em que vivemos, foi criada por *Ñanderú Papá Miri*. Também ela poderá ser destruída.

Que bastem estes rudimentos do gênesis para se lobrigar o grau de especulação filosófica e teológica de que são capazes os Mbüá-Guaraní. Seria talvez temerário supor a natureza autóctone dessa mitologia se não fosse o fato de que os Mbüá do Guairá são os únicos que desconhecem a cruz e outros elementos cuja origem remontamos com bastante razão ao tempo dos filhos de Santo Inácio. E, salvo idéias muito gerais, como a da criação do mundo e a do Dilúvio, não há nada nessa mitologia que lembre alguma coisa do gênesis bíblico. Poderia alguém dizer que o incesto que provocou o Dilúvio é análogo ao primeiro pecado, de que nos fala a Bíblia. Mas para admitir que se trata de herança jesuítica seria necessária a existência de outros elementos da história, como, por exemplo, a serpente ou os nomes de Adão e Eva.

*

* *

Por fim, leia-se, a título de contraste, a história da morte de Cristo, registrada em dois grupos, os *Ñandéva* ou *Apapokúva* de *Nimuendajú* e os *Kayowá* ou *Paí-Tavyterã* do Paraguai, narrativa que nada tem a ver com o sistema mítico, nem com a vida religiosa.

Apresentando a versão que colheu entre os *Apapokúva*, *Nimuendajú* escreve o seguinte: “Finalmente quero ainda reproduzir a história de *Ñandejáry* (nosso senhor) ou *Ñandecý membý* (filho de nossa mãe), visto que sobrou como única tradição oral da doutrina dos jesuítas. — *Ñandecý* mora com seu menino entre os homens. Certa manhã, ele ouve alguém chorar na vizinhança e pergunta a sua mãe o que foi que aconteceu. Esta lhe proíbe incomodar-se com a coisa. Apesar disso, vai ao lugar do choro e dá com uma negra. Perguntando-lhe por que chora, ela responde que seu filho morreu durante a noite. O menino *Ñandejáry* põe-se diante do cadáver e fala: Afinal por que é que você chora? Seu filho está só dormindo! Com isso desperta a criança morta, mas recomenda expressamente à negra que não revele a ninguém o milagre. Não obstante, ela o faz, e os homens, que desconfiam do poder mágico de *Ñandejáry*, se põem em movimento para matá-lo. Amarram-no a uma árvore — segundo outros, ele mesmo subiu nela — e tentaram de todo jeito matá-lo. *Ñandecý* ficou perto, a chorar. Afinal trouxeram um negro cego, puseram-lhe uma lança na mão, colocando a

ponta junto ao pescoço de *Ñandejáry*, e mandaram-no dar uma estocada. *Ñandejáry* morreu finalmente, mas o sangue da ferida espirrou nos olhos do negro e de um momento para outro este estava curado da cegueira. Viram então os homens que *Ñandejáry* fora de fato um grande mago e que não o deviam ter morto. — Esta é a única conclusão da narrativa; a qualquer moralidade da história ou relação com o batismo, a cruz ou algum procedimento ritual não se faz referência. A história da *Ñandejáry* é muito menos conhecida do que a de *Ñanderyqueý*, e sempre se acrescenta que os Guaraní originalmente não a conheciam. Afirma-se, porém, que é verdadeira”. (Nimuendajú, 1914, pág. 380).

Ao incluir a tradução desse texto em meu livro *Aculturação Indígena*, acrescentei o seguinte comentário: “Vê-se, portanto, que os índios não encontraram nenhum ponto de contacto entre seu próprio sistema religioso e os elementos bíblicos bastante díspares aqui enfeixados numa narrativa essencialmente secular. Nem sequer se decidiram pela identificação do herói da história com algum personagem da mitologia nativa, solução corriqueira nas mais variadas tribos. E, como já escrevi alhures, ‘A confusão entre os judeus e o soldado romano que abriu com a lança o lado de Jesus Cristo é coisa insignificante em comparação com o que se observa em outros casos’ (...). De ordinário, a algaravia resultante da combinação de elementos de diferentes passagens da Bíblia é bem maior, ainda mais quando se fundem com a própria mitologia tribal”. (Schaden, 1959, nota a págs. 214-215).

Não menos despida de conotação religiosa é a história de *Pa'i Tani*, ouvida pelo Padre Melià entre os Kayowá ou Tavyterã do Paraguai. *Pa'i Tani* “era um pa'i” que lutou contra os ricos e graúdos, defendendo os interesses dos pobres. Era muito popular e tinha muita influência sobre o povo. Suas atividades pareciam perigosas aos manda-chuvas e eles decidiram matá-lo. Como ninguém se animasse a fazê-lo, trouxeram um cego, indicando-lhe o lugar em que devia dar uma estocada com a faca; este lugar era o coração de *Pa'i Tani*, que estava amarrado de pés e mãos. Ao ser apunhalado *Pa'i Tani*, saltaram gotas de seu sangue nos olhos do cego, gotas que o fizeram ver de novo. Quando viu a quem tinha morto, ajoelhou-se arrependido diante de *Pa'i Tani* e lhe pediu perdão, que lhe foi concedido”. Quanto ao nome do protagonista, somos informados de que *Tani* lembra *Santani*, forma guaranizada de San Estanislao, nome de uma missão jesuítica do Paraguai (Melià-Grünberg, 1976, pág. 233).

*

* *

A existência da cruz, como idéia e como objeto, no contexto religioso da tribo, é uma das primeiras coisas que despertam a atenção de quantos se põem a investigar o assunto que nos interessa aqui. Justifica-se, por isso, que a ela se faça uma referência, ainda que muito rápida.

Na religião guaraní a cruz tem lugar de relevo como objeto de culto e também como elemento mítico, até como divindade. Dá-se-lhe o nome de *kurusú*, do espanhol, em substituição a *yvyrá djoasá*, “paus cruzados”, que, segundo os dicionários, ainda existe no chamado guaraní paraguaio ao lado de *kurusú*. Nas reduções, os jesuítas empregaram, pelo menos para o sinal da cruz, a expressão híbrida “*santa joaçaba*”, introduzida, como explica Melià, por missionários que haviam trabalhado entre Tupí do Brasil. Mas em Montoya e na quase totalidade dos autores, antigos e modernos, predomina a palavra *kurusú*.

A expressão *yvyrá djoasá* ocorre no mito cosmogônico dos Apapokúva, do grupo Ñandéva, onde designa a cruz de madeira que serviu ao Criador como suporte da terra e que, na versão de Nimuendajú, a sustentará até o dia em que esta for destruída. Segundo Nimuendajú, os *yvyrá djoasá rekó ypý*, “eternos paus cruzados”, seriam elemento genuinamente indígena, não devendo ser confundidos com o símbolo do cristianismo. Tratar-se-ia duma cruz horizontal, orientada para os quatro pontos cardiais, e os quadrantes por ela formados. Ñanderuvusú teria preenchido com barro quando criou a terra.

Em 1946, Pedro Pires, velho Ñandéva do litoral paulista, me narrou o mito da Criação, em que se diz: “Era um homem. Não se sabe o pai dele e não se sabe a mãe dele. É o deus verdadeiro, Ñanderuvusú. Não havia iluminação no ar. Eles viviam no escuro, em cima de uma cruz. Ñanderuvusú mandou *Mbaékwáá* gritar. Então ele gritou. Ñanderuvusú desceu para o pé da cruz. Desceu e viu uma bolinha de terra. Aí ele subiu outra vez e contou a ele que lá estava uma bolinha de terra. Aí ele o mandou gritar outra vez, com mais força. Aí, quando ele foi, estava grande, muito grande, tinha espichado bastante. Aí, o primeiro bicho que houve foi o grilo: txim, txim, txim, começou a falar. Aí eles desceram. Estava feito o mundo”. E assim por diante. Aqui se trata, pois, de uma cruz vertical, o que, é óbvio, não impede que seja elemento guaraní autêntico. Num artigo sobre os Ñandéva (Xiripá) paraguaios, León Cadogan escreve: “Chamou-me a atenção a insistência com que designavam as varas ou colunas do culto com o nome de *kurusú* (cruz), tanto é assim que fui à dança convencido de que se iria efetuar ante uma cruz cristã, mas em nenhuma das casas dos *ñanderú* que visitei havia uma cruz; sem embargo, todos designavam com este nome a coluna do meio, a cujo lado se eleva o suporte da flecha ritual, insistindo em que é sinônimo de *yvyrá’í*. Igual insistência encontrei, no princípio, em designar o Criador com o nome guaraní paraguaio: *Tupã Ñanderujary*”. (Cadogan, 1959 b, págs. 82-83). Diga-se de passagem que o *yvyrá’í* lembra o bastão dos alcaides, símbolo de autoridade, e pode-se supor que haja convergência ou sincretismo com o bastão de culto, usado ainda em muitos grupos guaraní. Em algumas aldeias kayowá coexiste com a cruz

de dança. *Yvyráidja* é o nome dos auxiliares do culto e também o dos espíritos protetores, que, aliás, têm analogia com o Anjo da Guarda.

Entre os Kayowá ou Paĩ-Tavyterã do Paraguai, o mito da Criação, tal como o resume o Padre Melià, que estudou esses grupos, começa assim: “Ñane Ramõi criou o mundo (a terra?) sobre a base de dois paus cruzados, *yvy jekoka* — *kurusu* — e por meio de *Jasuka*” etc. (Melià-Grünberg, 1976, pág. 228). Para os mesmos índios, *kurusú* “é símbolo do *yvy jekoka*, que mantém a ordem cósmica”. (*Ibidem*, pág. 247.) *Kurusú* simboliza a equilíbrio, assim como, por exemplo, *Ñanduá* representa a força e *Mbaékwaá* o saber impessoal. Com referência a *kurusú*, Marcial Samaniego anotou, também entre os Kayowá, a explicação de que o *yvy yekoká*, *yvy rechapávy*, é o sustentáculo da terra; que abarca (com a vista) tudo o que existe na terra. (Samaniego, 1968, pág. 377). E o gênesis kayowá por ele recolhido reza a certa altura: “Com a Cruz levantei esta terra, disse o Criador. Com o brilho da Cruz levantei esta terra, disse o Criador. Com as chamas da Cruz levantei a terra, disse o Criador” (pág. 379).

Tudo leva a crer que nos conceitos de *kurusú*, como os encontramos hoje na cultura guaraní, há a soma ou fusão de elementos autóctones com a cruz cristã.

*

* *

Entre os índios sul-americanos, sobretudo os da grande família tupí-guaraní, são numerosos os mitos de um cataclismo que destruiu uma primeira humanidade ou até, com ela, a própria terra em que vivia. Na maioria dos casos se fala de um dilúvio, mas ocorre também o mito do Incêndio Universal. A seqüência das duas catástrofes fazia parte da tradição oral dos Tupí litorâneos e se encontra igualmente entre os Guaraní. O dilúvio que apagou o fogo deu origem ao oceano, cuja água é salgada por causa da cinza que contém. A profecia da destruição — ora mais, ora menos iminente — do mundo em que vivemos é uma das grandes preocupações coletivas, não de todos, mas de grande parte dos grupos guaraní da atualidade. De tempos em tempos desencadeia movimentos messiânicos, cujos participantes procuram encontrar refúgio na Terra sem Males.

Já que é considerável o número de trabalhos que tratam da escatologia guaraní, podemos limitar-nos aqui a alguns poucos aspectos com referência ao problema fundamental.

Parece que as primeiras notícias sobre a mito da destruição do mundo no futuro entre os Guaraní são as que Nimuendajú nos deixou em seu trabalho sobre os Apapokúva. Tal era o pavor que estes tinham da catás-

trofe que o autor considera a profecia como um dos fundamentos de sua religião. Entretanto, não se pode excluir de antemão a hipótese de o mito haver surgido com a pregação jesuítica sobre o Dia do Juízo. Entre os Mbüá do Guairá, Cadogan registrou a idéia apenas como acontecimento eventual.

Para os Apapokúva dos princípios do século, o anunciado cataclismo era o *mbaé meguá*, desgraça ou ruína. Nimuendajú reconhece que Montoya registra a expressão com o sentido oposto, de felicidade. Mas talvez haja aí engano da parte de Montoya. Cadogan informa que os Paĩ, isto é, os Kayowá do Paraguai, usam *mba'e meguá* como sinônimo de *Piraguai*, nome que dão ao Inferno ou Purgatório. De minha parte, só posso dizer que todas as vezes que procurei descobrir algo sobre o *mba'e meguá*, os índios não mo souberam dizer. Recentemente, dois autores, Pierre Clastres e Helène Clastres se referem a um *yvy mba'e meguá*, de composição um tanto estranha, que dizem significar terra imperfeita ou ruim. Não revelam de onde houveram a expressão.

Em 1949, quando trabalhei entre os Kayowá de Panambi, perto de Dourados, os índios da aldeia estavam em alvoroço por causa da decisão do Governo de fundar uma colônia agrícola em seu território. Achavam que o fim do mundo estava próximo, e o próprio sacerdote do grupo promovia danças religiosas para precipitar o evento. Quando pedi aos Kayowá que me fizessem desenhos a lápis, um dos temas preferidos era o cataclismo apocalíptico. Um desses desenhos é *yvy opá*, acabou-se o mundo. "No centro, um círculo preto: *kó yvy*, esta terra; em redor, a imensidão do espaço cósmico, cortado pelas veredas dos deuses quando caminham pelo céu; nos pontos cardiais, as sedes das divindades; nos cantos, os suportes do mundo. Pairando, no espaço, os índios Kayowá e, do lado oposto (...), os míticos macacos flechadores, presos num cercado, do qual serão soltos no dia da destruição, a fim de melhor alvejarem, com suas flechas incandescentes, os pobres índios desprotegidos. Como se isto não bastasse, virão dos quatro lados os *Kavadjú vevê*, os cavalos voadores, indicados como que por uma franja ornamental que remata o desenho. É evidente a reminiscência das palavras jesuíticas nessa impressionante imagem do Juízo Final." (Schaden, 1963, pág. 82).

*

* *

A imagem mítica do Paraíso, terra da imortalidade, onde se estará a salvo das agruras deste mundo, é uma das maiores preocupações de grande parte dos Guaraní atuais. Ainda não sabemos em que medida se trata de um anelo existente na cultura tribal antes da chegada dos missionários, que apenas o teriam avivado. Em todo caso, tal como se

nos apresenta hoje, o mito, variando, aliás, de uma aldeia para outra, revela em quase todos os grupos alguma influência cristã.

O mito do Paraíso foi registrado não somente entre índios tupí-guaraní, mas também em tribos de outras famílias lingüísticas da América do Sul. Quanto às migrações dos Guaraní do Paraguai para a costa atlântica, que se iniciaram antes do Descobrimento, tem elas sido interpretadas como movimentos devidos, desde o princípio, à presença desse mito, segundo o qual, na versão hoje mais comum, o Paraíso fica além do oceano, na direção do sol nascente.

O primeiro a discutir em maior profundidade as migrações guaraní foi Curt Nimuendajú, em seu trabalho sobre os Apapokúva. Viviam esses índios exaltados pela profecia da inevitável e iminente destruição do mundo e pelo mito da terra da bem-aventurança eterna, a que se pode chegar sem antes morrer. Os Apapokúva chamavam o Paraíso de *Yvy Marã Eỹ*, Terra sem Males. Esta denominação vem sendo empregada pelos etnólogos em geral para designar o Paraíso em todos os grupos guaraní. Mas parece que foi ouvida apenas por Nimuendajú. Até na aldeia de Araribá, onde este fizera as suas pesquisas, encontrei, nos anos 40, outro nome em lugar daquele: *Yvy Ñomimbyré*, Terra Escondida, assim chamada, ao que me disseram, “porque ninguém enxerga essa terra”. Afirmaram-me categoricamente que fica acima de nós, no zênite. E comentaram: “Nós estamos no meio do mar, que cerca este mundo”... “Lá é como aqui, é com papagaios, antas, gente, mas diferente dos homens deste yvy”. Na mesma aldeia, entretanto, me deram também outras explicações.

León Cadogan usa *Yvy Marã Eỹ* para o Paraíso dos Mbüá, mas nos textos que estes lhe ditaram se lê *Yvy Katu*, Terra Boa, situada além de *Kurutuê Retã*, Terra dos Portugueses, e para lá do Mar Grande. (Cadogan, 1959 a, págs. 144 e 145.)

O Padre Bartomeu Melià assinala o fato importante de que no *Tesoro* de Montoya *yvy marane'ỹ* aparece com o significado de “suelo intacto, que no ha sido edificado” e “*ka'a marane'ỹ*” com o de “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. Enfim, simplesmente terra virgem, o que não tem nada a ver com o sentido religioso que hoje se dá a *Yvy Marã Eỹ*. Seria, antes, uma acepção ecológica e econômica, sobretudo ligada talvez, conjetura Melià, à mobilidade espacial devida à necessidade de encontrar novas terras para o cultivo e a caça e, mais tarde, também à de fugir aos atropelos inerentes à história colonial. “Na busca de um solo onde pudessem viver o seu modo de ser autêntico, os Guaraní podem ter feito cristalizar tanto suas antigas aspirações religiosas como a consciência de novos conflitos históricos. *Yvy marane'ỹ* se convertia numa “terra sem mal”, terra física como em sua acepção an-

tiga e, ao mesmo tempo, terra mística depois de tanta migração frustrada". (Melià, Ms., págs. 11-12.)

León Cadogan chamou a atenção para a descrição de dois Paraísos que Nicolás Yapuguay, índio Guaraní instruído pelos jesuítas e homem bastante culto, inseriu em seus *Sermones y Exercicios*: do terrestre, que seria o Éden Bíblico, e do celeste, a que chama *yvá Tupã retá*, céu país de Deus. Sobre o primeiro escreve: "Nosso senhor Deus fez o nosso primeiro pai e fez também sua esposa, e para morada deles fez uma bela terra, chamada Paraíso. Neste lugar fez um bonito horto e diversas árvores frutíferas de frutos muito doces para eles". Quanto ao Paraíso celeste, consta que lá a alma do virtuoso viverá como filho de Deus, 4/8, que nela só entram os bem-aventurados, 67/27; irão ao reino de Deus para gozar e bem-aventurança eterna, 90/15; e aos que tenham por santo patrono a São Francisco Xavier, "depois de mortos, os conduzirá, no céu, de uma árvore frutífera de formosos frutos a outra". (*Apud* Cadogan, 1968 a, págs. 70-71.)

Por certo o confronto desses citações com as várias versões do mito do Paraíso guaraní de que temos conhecimento comprovaria, se necessário fosse, a existência de sincretismo na maioria delas.

Mas convém destacar pelo menos um elemento central, a noção de *agwydjê*, aí implícita ou subjacente, que corresponde à do estado de graça da doutrina cristã. Todo o empenho dos que pretendem ir para o Paraíso antes que desabe o grande cataclismo converge para a obtenção do *agwydjê*, sem o que não é possível entrar ou, segundo as palavras de Yapuguay, "nela só entram os bem-aventurados". Para ser digno do Paraíso, é preciso dedicar-se com o máximo fervor, durante semanas e meses, a danças e cantos litúrgicos e sujeitar-se a umas tantas restrições, como jejuar e abster-se das carnes ditas pesadas. Uma vez satisfeitas todas as exigências, o corpo se torna bastante leve para poder subir em direção da Terra Prometida. Conta-se a história dos que já o conseguiram. O grande deus solar *Kwará* ou *Kwerahy*, foi, dizem os textos míticos, o primeiro a alcançar o estado de *agwydjê*, indo para a sua morada celeste. Provou assim que é possível realizar o grande sonho. Para algumas comunidades em que permanece viva a memória das missões, um dos que já partiram foi um herói a que chamam *Ketxuíta* ou *Kétxu Kírito*. Mas também grupos que não parecem haver estado na órbita da influência missioneira têm a tradição de uns tantos grandes sacerdotes ou heróis lendários que viajaram para o Paraíso.

*

*

*

Em seus *Sermones y Exercicios*, Nicolás Yapuguay se refere a certa altura “às almas que habitam aquele fogo eterno situado no centro da terra” (11/30). Ao *tatá guasú apyre'ỹ*, “grande fogo sem fim”, são condenados os que roubam (21/2); os que comem carne em dia de jejum (abstinência) (22/4); os que amam pecaminosamente (32/8), os adúlteros (22/19), os desobedientes (38/18), e assim por diante. Os pecadores irão para “aquele fogo, morada do demônio, que jamais se apagará, situado no centro da terra” (135/12). Pelo sermão *Postquam impleti sunt* se pode ter uma idéia de como deve ter “sido difícil a qualquer índio normal”, como diz Cadogan, “livrar-se do fogo eterno descrito em termos tão vívidos pelos missionários”. (Cadogan, 1968 a, pág. 69).

Montoya traduz Inferno com *añã retã*, “terra do diabo”, e fala também em *tatá apĩrey* (...), “fogo grande sem fim”. Ambas as expressões parecem ter sido cunhadas pelos jesuítas. Em “guaraní paraguaio” ainda hoje se usa *añã retã* para dizer Inferno. Para Purgatório o *Vocabulario* de Montoya traz, entre outras coisas, a expressão *angaipá hipába*, “pecado” e limpar, por sua vez provavelmente neologismo da linguagem cristã.

Tudo nos faz crer que para os Guaraní das reduções não há de ter sido nada fácil compreender e aceitar essas idéias, que pressupõem a existência de um sistema religioso em que tenham relevo noções de morais tais como pecado, culpa e castigo, tão pouco desenvolvidas na cultura da tribo. A este respeito é significativo o fato de hoje haver, entre os Nandéva mais aculturados, indivíduos em cujo espírito a concepção de pecado se exacerbou a ponto de se tornar idéia fixa. Isto, devido, em parte pelo menos, à grande frustração de não se haver obtido o estado de *agwydjê*, perfeição ou bem-aventurança, para o acesso ao Paraíso.

Um antigo missionário se refere à reação de uma índia que, ao se lhe falar do Inferno, disse que lá pelo menos deixaria de sentir frio. A referência que na mitologia atual se faz à “panela do diabo” não tem nada a ver com castigo. Não existe nos textos a idéia de condenação a um sofrimento eterno. As penas que se conhecem são a aniquilação da alma e a transformação em animais. Segundo os Nandéva de Jacaréi, todos os que não se haviam dedicado com bastante fervor às rezas e danças cerimoniais foram transformados em javalis, macacos, e outros bichos quando se deu a primeira destruição do mundo. Quanto a esse delito, é de supor-se que outrora nem sequer se teria imaginado a sua possibilidade, já que surgiu como um dos efeitos do contacto com a civilização. Hoje é um problema que aflige a população de várias aldeias e tende a agravar-se. O *ñanderú* de Jacaréi me explicou também que a porta para o reino de *Koarahy* se abre apenas para os que tenham “pouca culpa”, sendo as almas dos demais destruídas por *Añã* ou um outro

entre demoníaco qualquer. — Na versão de Pa'í Tomás, dos Kayowá de Dourados, as almas dos maus feiticeiros, dos assassinos e de outros facínoras não recebem a vestimenta sagrada para entrar no Céu e são aniquiladas.

Na mitologia kayowá, como ficou dito, se fala de *Piraguai*, palavra que designa um lugar de tortura. Os índios o pintam, com cores bem carregadas, como espécie de Inferno ou Purgatório, criado pelo Ser Supremo para nele serem purificadas as almas que se destinam ao Paraíso e destruídas as dos impenitentes ou “pecadores”. É passagem obrigatória para todas as almas de defuntos. Cadogan, apoiado em pesquisa de Samaniego, o descreve da seguinte maneira: “Em Piraguai há *yvyku'i vevé* (areia que voa), que cega a alma errante; *pytumbeté* (escuridão genuína), em que a alma se perde, *itapé sy* (pedra larga escorregadia), sobre a qual é impossível à alma do pecador caminhar; *itá pirirí* (pedra que solta chispas que queimam); *mbutungusú* (mutuca grande), que chupa todo o sangue. Se consegue vencer todos esses obstáculos, chega a *pytūvóy* (casa das trevas), abismo que deve cruzar usando como ponte a *Mboi Jusú* (serpente grande). Se a alma foi condenada à perdição: *kañy-mbávy*, se contorce a ponte-víbora: *oñekoní yryvôvô*, e o pecador despenca para sempre no abismo.” (Cadogan, 1968 b, pág. 439.) Bartomeu Meliá, cuja descrição é semelhante a esta, acrescenta: “Depois de superar estes obstáculos e assim comprovar sua pureza, a alma chega à porta do céu. Entretanto, há homens que chegaram à perfeição, aguyje, sem ter de passar pela prova da morte e pela purificação da alma no piraguái. São os kandire, heróis divinizados que se tornaram perfeitos com a dança e o canto ritual.” (Meliá-Grünberg, 1976, pág. 234.)

De meu livro *Aculturação Indígena* transcrevo aqui um trecho sobre os perigos a que estão sujeitas as almas dos defuntos entre os Kayowá na “corrida de obstáculos” em sua viagem para o Além: “A representação daqueles perigos, ao que tudo indica genuinamente indígena, pôde facilmente ligar-se ou mesmo fundir-se com o do Inferno cristão. Certa vez, Pa'í Vitaliano, velho sacerdote kayowá de Dourados, me enumerou algumas das ameaças que amedrontam as pobres almas: *pytū aywa kuá* (buraco das trevas em que habitam os morcegos; é o Saco de Carvão na Via-Láctea), *itakarú*, *tatá pirirí* (região em que saltam fagulhas), *yvy ku'i akú* (zona de areia quente), *verava akú* (reflexo quente da água; refere-se a uma passagem da mitologia), *yvydjé rotá re'y* (riacho que se alarga quando se pretende atravessá-lo), *añākarú* (demônio antropófago), *mbopíkarú* ou *guarudjê* (morcego monstro), *djytapakarú* ou *kyvukyvú* (formiga-leão gigante), *tatá yvy kuá* (buraco do fogo celeste) e outros mais. Todos esses lugares e seres originaram-se do desgosto de Pa'í Kuará (“Pa'í Kuará ñemoy rōguê”), que ficou inconsolável por causa da morte da mãe, devorada pelas onças, segundo o mito tribal. (De acordo com outro informante, essas “pragas” nasceram do aborrecimento de Pa'í Kuará, que não fora reconhecido como filho pelo pai). Os

perigos da alma são, assim, o fruto da profunda mágoa do deus solar, que as deixou pelo seu caminho. Tão estreita ligação com a mitologia aborígene me parece provar à evidência o caráter primitivo dessas idéias, que não têm nada a ver com o Inferno cristão. Monstros e outros seres medonhos que aguardam o espírito do defunto são representações bastante comuns entre índios sul-americanos". (Schaden, 1959, págs. 112-113.)

Com isto coincide em grande parte a imagem que os Paĩ ou Kayowá do Paraguai têm do Dia do Juízo: "... os deuses enviarão seus avate e os marandy járy, donos da destruição. Alguns são: mbói veve, serpente voadora; ka'í hu'y, macacos que atiram flechas de fogo; mbopi rusu, morcego grande; guaripi, monstro em forma de avestruz; guaruje, um monstro voador, kavaju veve, cavalos voadores que virão das quatro direções do céu. Esses monstros e o fogo destruirão a terra e todos os seus habitantes num grande cataclismo final". (Melià-Grünberg, 1976, pág. 235.)

*

* *

No processo de aculturação religiosa, tal como o observamos na atualidade, se podem distinguir três fases, todas elas representadas por grupos pertencentes aos três ramos da tribo.

É na vida religiosa, em conexão com a existência social, que encontramos ainda hoje o que de mais genuíno tem a cultura desses índios. Certo, para prevenir discriminação ou escárneo, o Guaraní que já esteja há algum tempo em situação de contacto mais ou menos intensivo com o mundo dos brancos se apressa em protestar que é católico ou "crente", que venera os santos e faz batizar seus filhos uma ou várias vezes na igreja. Muitos elementos do catolicismo popular brasileiro se infiltraram na cultura guaraní, mas é fácil verificar que no princípio a maioria deles, despojada de teor religioso, nada mais representa em seu novo contexto do que uma série de recursos mágicos e medicinais.

Com uma ou outra exceção, como a da missão evangélica entre os Kayowá e Nandéva da região de Dourados, no Mato Grosso do Sul, onde a maioria dos índios participa tanto do culto cristão como de práticas e cerimônias pagãs, não há hoje em dia catequese sistemática entre os Guaraní do Brasil. Em geral conhecem o cristianismo pelo convívio com gente cabocla e por visitas ocasionais de padres católicos e, sobretudo, pregadores protestantes. Situação, portanto, bem diferente da que conheceram os índios na época das reduções, quando se defrontaram com um corpo de missionários movidos pela firme decisão de substituir uma doutrina por outra.

A religião guaraní, núcleo de resistência da cultura nas situações de contacto, persiste como doutrina e expressão ritual enquanto tenha um mínimo de apoio na organização social do grupo. O seu exercício (e isto vale, é claro, para outras religiões também) requer uma concepção comunitária da vida. Quando as aldeias começam a desintegrar-se, já não se realizam as cerimônias mais importantes. Entre os fatores responsáveis pela desintegração estão os casamentos mistos. Os mestiços não são tidos como verdadeiros membros do grupo; por sua vez, tendem a renegar a herança cultural indígena e deixam de participar da vida religiosa. Outro fator é a necessidade de trabalhar para patrões civilizados, o que faz com que muitos se encontrem por longo tempo fora da aldeia, de modo que as cerimônias coletivas, das quais devem participar todos, se vão tornando cada vez menos regulares. Por fim o exercício da religião fica restrito ao âmbito das famílias. Quando o processo atinge este ponto, pode-se dizer que o sistema cultural como um todo já deixou de existir.

Na medida em que se pode falar em estratificação social entre os Guaraní, esta se baseia em critérios religiosos. O prestígio do indivíduo decorre de seu papel nas danças e festas pelas quais se estabelece a comunicação coletiva com o Além. Mas tão logo o índio, no afã de obter umas tantas coisas que antes não conhecia e agora lhe parecem indispensáveis, seja colhido pelas malhas da economia regional, começam a entrar em jogo também o ideal da eficiência econômica e o da posse de valores materiais. Em outras palavras: já se distingue entre ricos e pobres. E pelo fato de os homens em grande parte passarem a semana trabalhando em fazendas e outras propriedades de civilizados, é inevitável que a família-grande, antes o principal grupo responsável pelas práticas regulares ou diárias de culto, se fragmente em famílias elementares.

Para a religião dos Guaraní são de importância também, embora de modo igualmente indireto, a ordem política e as transformações que nela se operam. Nas comunidades mais fiéis à tradição, a chefia do grupo, originalmente composto de várias famílias-grandes, cabe ao pajé, cuja vida é toda voltada para o sobrenatural. Sua mentalidade o impede de compreender as exigências que o contacto com o mundo dos brancos traz consigo. Guardião da herança cultural de seu povo, procura defendê-la dos efeitos nefastos da nova situação. Pouco se interessa por aprender a língua dos estranhos e mantém-se alheio a quaisquer interesses e aspirações econômicas que venham a manifestar-se na geração dos jovens. Surgiu, assim, uma nova instituição, mais condizente com a realidade atual, a do "capitão", que tem entre suas funções principais a de representar o grupo perante a sociedade nacional. Devido às mudanças lentas, mas contínuas e inevitáveis, o capitão acaba por tornar-se figura de importância vital, mas não entra em competição com o chefe religioso, cuja autoridade e prestígio se mantêm inalterados.

Já que, para todo Guaraní, as experiências místico-religiosas constituem o objetivo último da vida, não se há de estranhar a sua dificuldade de compreender o mundo dos brancos e de nele encontrar o seu lugar. Ao passo que em outras tribos — entre os Tupí, por exemplo, os Tene-tehára, do Maranhão — arrefece aos poucos a resistência à aculturação, inclusive no que diz respeito aos valores religiosos, o Guaraní se aferra a eles com obstinação, embora em muitos casos já não disponha da necessária organização social para exprimi-los satisfatoriamente e torná-los efetivos. É esta uma das razões dos notórios problemas psíquicos e psicossociais que tanto afligem o indivíduo e o grupo em geral, impedindo-os de adaptar-se de maneira satisfatória ao novo ambiente.

Isto não impede que na esfera religiosa ocorram mudanças a partir dos primeiros contactos. Enquanto, porém, a organização social não sofre grandes abalos, esses fenômenos dizem respeito a aspectos mais ou menos periféricos da religião, tais como os símbolos e certas formas rituais. Convém insistir em que a fase crítica e decisiva se inicia quando já não é possível realizar o culto no seio da família-grande, nem promover as grandes festas, que exigem a participação de toda a aldeia, sem a exclusão de nenhum de seus membros.

Na aculturação religiosa, que na maioria dos casos, como vimos, significa a aceitação de umas tantas idéias e ritos do catolicismo rural dos vizinhos brasileiros, de uma seita protestante ou de um espiritismo permeado de elementos de origem cabloca e africana, é possível distinguir três fases. Na primeira, o Guaraní aceita elementos estranhos sem atribuir-lhes função e significado religiosos. Têm valor apenas mágico, medicinal, econômico ou social. Ocorre então, por exemplo, como algo muito natural, que de manhã o índio assista à missa e de noite participe de danças rituais na cabana de seu pajé. A presença na missa nada mais é do que fonte de prestígio nas relações com a população brasileira. Levam-se as crianças para serem batizadas na igreja a fim de receberem presentes de seus padrinhos, não raro pessoas estranhas à tribo, e, sobretudo, porque o evento é ensejo para uma festa. Dois motivos, portanto, o econômico e o de sociabilidade. Do pecado original a ser apagado pelo sacramento o Guaraní não tem noção alguma. Objetos de devoção, como medalhas e cruzinhas de alumínio, usam-se ao pescoço como defesa mágica ou medicinal contra quaisquer malefícios. O mesmo vale para imagens de santos, que se colocam em lugar visível na cabana. Servem para afastar maus espíritos, efeitos de magia negra e cobras venenosas e também para curar toda sorte de moléstias. No comportamento dos Guaraní se nota nesta primeira fase muita coisa disparatada, o que se manifesta de maneira característica nas explicações contraditórias que se recebem de diferentes membros do grupo.

Na segunda fase se aceitam padrões de comportamento, símbolos e conceitos religiosos enquanto tais, mas reinterpreta-os em termos da

religião tribal e sobre a base de analogias. A divindade suprema é identificada com o Deus cristão e recebe o nome de *Ñandé Djara*, Nosso Senhor. Outros entes sobrenaturais se equiparam a santos católicos, à semelhança do que se deu nas religiões afro-brasileiras. Os anjos cristãos são *yvyrái djá*, os espíritos auxiliares da mitologia guaraní. Com o batismo cristão acabam por confundir-se as cerimônias pagãs de nomeação, nas quais se integram, aliás, elementos do tempo dos jesuítas.

A terceira e última fase, em que predominam cada vez mais os elementos de origem estranha, coincide, como foi dito, com a desagregação da comunidade de aldeia. Corresponde a uma situação de conflito aberto entre os valores tradicionais e os do cristianismo.

Embora eminentemente social, a religião guaraní é também fonte de contínuas e profundas vivências individuais. Cada Guaraní tem seu espírito protetor, *yvyráidjá*, que é seu mestre e conselheiro. Dele recebe, durante o sono, as rezas de que precisa para livrar-se dos males e, em cerimônias coletivas, ajudar a promover o bem-estar de todo o grupo. Alguns têm poucas rezas. Outros, mais afortunados, chegam a possuir grande número delas, o que os habilita a assumir a chefia religiosa da comunidade. "Todo saber vem de Deus", diz o Guaraní. Acha estranho os cristãos ensinarem as crianças a rezar. De igual maneira, as boas qualidades e os defeitos de cada um, inatos e inseparáveis de sua índole, não podem ser adquiridos nem suprimidos. É por isso, também, que para o Guaraní não tem sentido o propósito de educar as crianças, como não o tem o nosso conceito de responsabilidade moral. Mas, uma vez adotado, este passa a acelerar o processo aculturativo. Cedo se perde então a esperança de ir para o Paraíso sem antes passar pela morte; pois, reconhecendo as suas fraquezas, que se evidenciam em seu invencível vício da embriaguez, o índio acaba por sentir-se indigno dessa graça. "Nós pecadores", disse-me um Ñandéva-Guaraní, "não a merecemos".

Em síntese, a aculturação religiosa pode caracterizar-se da seguinte maneira: embora convivendo com gente de outra cultura, o índio, enquanto integrado em grupos mais ou menos autônomos, permanece por muito tempo fiel a suas tradições. Os elementos culturais de origem estranha são reinterpretados até a fase em que se instala um conflito de valores. A ruína da religião guaraní sobrevém com a da ordem social, que lhe serve de fundamento.

BIBLIOGRAFIA

CADOGAN, León

- 1959 a. — *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* Boletim nº 227, Antropologia, nº 5. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Universidade de São Paulo, São Paulo.

- 1959 b. — “Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual”. *Revista de Antropologia*, vol. 7, págs. 65-99. São Paulo.
- 1968 a. — “Chonó Kybwyrá: Aporte al conocimiento de la mitología guaraní”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3, págs. 55-158. Assunção.
- 1968 b. — “Ñane Ramói Jusú Papá Ñengaretê”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3, págs. 425-450. Assunção.
- MELIÀ, Bartomeu
 Ms. — “El ‘modo de ser’ guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)”.
- MELIÀ, Bartomeu, e Georg e Friede GRÜNBERG
 1976 — *Los Paî-Tavy:erã. Etnografía guaraní del Paraguayo contemporâneo*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Assunção.
- NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt
 1914 — “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní”. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XLVI, págs. 284-403. Berlim.
- SAMANIEGO, Marcial
 1968 — “Textos míticos guaraníes”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. 3, págs. 373-405. Assunção.
- SCHADEN, Egon
 1955 — “Überlieferung und Wandel in der Religion der Guarani”. *Actes du IVe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (Viena, 1952), tomo II, págs. 379-384. Viena.
- 1963 — “Desenhos de índios kayová-guaraní”. *Revista de Antropologia*, vol. 11, págs. 79-82. São Paulo.
- 1969 — *Aculturação Indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- 1974 — *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní* (3a. edição). Editora Pedagógica e Universitária Ltda. e Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- YAPUGUAY, Nicolas
 1727 — *Sermones y Exemplos en Lengva Gvarani*. En el Pueblo de S. Francisco Javier. Edição facsimilar da Editorial Guaranía. Buenos Aires, 1953.

Observação

Em princípio, os etnônimos vêm escritos de acordo com as regras estabelecidas em 1953 por ocasião da 1a. Reunião Brasileira de Antropologia. Nas citações, entretanto, não se alteraram as formas usadas pelos respectivos autores. Respeitou-se também, tal como aparece nas fontes, a grafia das palavras guaraní. Daí a impressão de incoerência, que não há de escapar aos leitores do texto.

A OLEIRA E A TECELÃ: O PAPEL SOCIAL DA MULHER NA SOCIEDADE ASURINI

BERTA G. RIBEIRO

(Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro)

NOTA INTRODUTÓRIA

Os Asuriní são um grupo tupi que conta dez anos de contato direto com agentes da sociedade nacional, representados pelos funcionários do órgão oficial de tutela. Em 1971 eram 78 índios divididos em duas aldeias. Atualmente estão reduzidos a 54, vivendo à beira do igarapé Ipiaçava, margem direita do médio Xingu, a 4 horas de barco a motor abaixo da localização anterior, onde foram contactados.

Nas páginas que se seguem, apresento o relatório do trabalho de campo que realizei junto a esse grupo indígena em março/abril de 1981, que faz parte do estudo "Artes têxteis indígenas". A mesma tecnologia foi o foco principal da pesquisa que levei a cabo junto a outro grupo tupi, vizinho dos Asuriní — os Araweté — durante os meses de maio/junho. Em ambos os casos, tratei de focalizar essa técnica, de domínio feminino da cultura, dentro do quadro mais amplo de sua economia e organização social do trabalho.

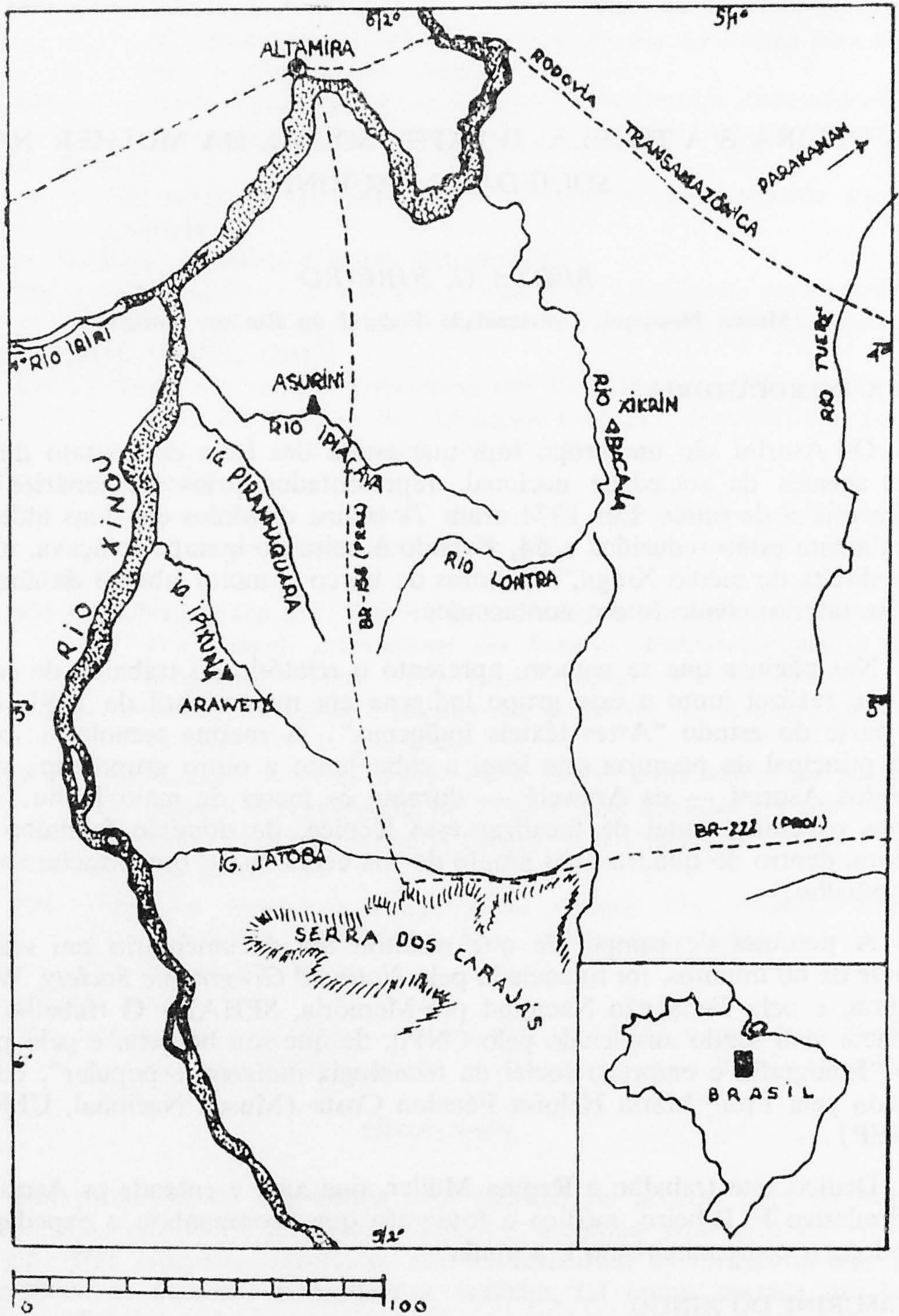
A pesquisa de campo, de que resultou um documentário em *videocassete* de 60 minutos, foi financiada pelo *National Geographic Society*, Washington, e pela Fundação Nacional pró-Memória, SPHAN. O trabalho de gabinete vem sendo auspiciado pelo CNPq, de que sou bolsista, e pelo projeto "Etnografia e emprego social da tecnologia indígena e popular", coordenado pela Prof^a Maria Heloísa Fénelon Costa (Museu Nacional, UFRJ/FINEP).

Dedico este trabalho à Regina Müller, que ama e entende os Asuriní. À Frederico F. Ribeiro, médico e fotógrafo que acompanhou a expedição, agradeço o companheirismo e a ajuda.

OS ASURINI DO XINGU

O levantamento dos locais de nascimento dos atuais Asuriní, confirma a crônica de que a ocupação mais antiga seria no rio Bacajá, afluente da

SUL DO PARÁ



Localização das aldeias Asurini (Ig. Ipiçava) e Araweté (Ig. Ipixuna) bem como das tribos vizinhas: Xikrin e Parakanan. Redesenhado de Arnaud, 1978.

margem direita do rio Xingu. Daí, ter-se-iam deslocado, por pressão dos Kayapó-Xikrin, primeiro ao Ipiaçava, depois ao Piranhaquara e deste, ao Ipixuna, sempre perseguidos por aqueles índios. Devem ter tido escaramuças também com escassos moradores brancos do beiradão do Xingu. No igarapé Ipixuna teriam vivido algum tempo (10 a 15 anos, segundo um informante, Takamuin). Foram expulsos desse rio por um ataque fulminante dos Araweté, apossados, por sua vez, pelos Xikrin e Parakanã (1). A fuga foi tão rápida que os Asurini deixaram lá o produto de suas roças e os haveres mais preciosos, não podendo levar nem mesmo sementes e mudas de plantas tradicionalmente cultivadas.

Local de nascimento dos atuais Asurini do Xingu

Bacajá	Ipiaçava (acima da "cachoeira") (2)	Piranhaquara	Ipixuna	Ipiaçava (P.I. Koatinemo)
20	1	17	9	7

A ordem decrescente dos locais de nascimento acompanha a idade dos Asurini. Assim, os mais jovens nasceram no Posto Indígena Koatinemo, fundado há cerca de 10 anos no médio Ipiaçava; os de idade intermediária, no Piranhaquara (primeira e segunda passagem por esse igarapé) (3) e no Ipixuna. No igarapé Ipiaçava, acima da cachoeira, antes da migração ao Ipixuna, registrou-se apenas um nascimento (4).

Além dos locais de nascimento, obtive do índio Takamuin, os locais e causas-mortes da primeira geração ascendente em linha direta e alguns parentes colaterais dos atuais Asurini, exceto dos indivíduos com idade estimada acima dos 45 anos. A amostra compreende 70 indivíduos representando pais, cônjuges, irmãos e filhos falecidos da atual população Asurini.

Causae-mortis e local de falecimento de parentes dos atuais Asurini

Mortos por:

Kayapó-Xikrin	Araweté	Branços	Doença	Parto	Morte natural
9	11	2	42	2	4

Local de falecimento:

Bacajá	Piranhaquara	Ipixuna	Ipiaçava (1ª ocupação)	Xingu	Ipiaçava ("cachoeira")
1	9	17	8	2	22
Ipiaçava (P. I. Koatinemo)	Belém	Altamira			
7	3	1			

O quadro acima mostra que, de um total de 70 mortos, a cujo respeito obtivemos informações, 42, ou seja, 60% foram vitimados por doenças (malária, gripe, febre — explicitadas dessa forma pelo informante) transmitidas pelos brancos. De morte natural faleceram apenas 4 índios, correspondendo a 0,5% do total. Os óbitos motivados por parto, que as mulheres Asuriní tanto temem, representam uma média muito baixa nesse cômputo: dois apenas. Vinte índios (quase 30%) foram vitimados por conflitos com grupos vizinhos, tangidos para o território asuriní por pressão da sociedade nacional.

O local dos falecimentos é um indicador significativo com respeito à época e causa dos mesmos. Os óbitos por morte natural ocorreram no ig. Ipixuna (em número de 3) e no Ipiaçava durante a primeira ocupação (um). Os falecimentos registrados no Xingu (“beiradão”) devem-se a homicídios praticados por moradores brancos, aterrorizados com o roubo de suas roças ou ferramentas por parte dos Asuriní. Segundo nosso informante, os mortos eram castrados, decapitados e cortados seus pés e mãos, deixando-se os cadáveres como pasto dos abutres. Seus inimigos Araweté e Kayapó não incorriam nessas crueldades. Os falecimentos ocorridos no Bacajá, Ipiaçava e Piranhaquara foram provocados, alguns deles, pelos Kayapó. Os atribuídos aos Araweté ocorreram, um, no Piranhaquara, e dez, no Ipixuna. Os óbitos registrados na “cachoeira” (local do primeiro contato com os padres, onde fora construído o antigo posto da FUNAI), datam dos últimos dez anos. Somados aos óbitos ocorridos no P.I. Koa-tinemo, em Altamira e Belém, elevam-se a 33, representando quase 50% do total de falecimentos examinados. Todos eles são devidos a doenças transmitidas pelo branco.

Os dados levantados mostram que a população Asuriní deve ter montado a cerca de 150 índios há meio século, isto é, por volta de 1930. Chega-se a essa cifra, somando aos 54 índios atualmente existentes, os 70 falecidos de que se tem notícia e adicionando-se a esse número os pais e outros parentes de índios com idade estimada acima de 45 anos, cuja causa-morte e local de falecimento nosso informante desconhece (5).

A prática do aborto (6), provavelmente intensificada nos últimos dez anos pós-contato, devido aos grandes vazios demográficos que desestruturaram a sociedade asuriní, parece ter sido corrente entre as gerações mais velhas. Isso se infere pelo fato de que, das 7 mulheres com mais de 50 anos de idade, apenas uma (7) procriou. Ela é a única de sua geração a ter dois filhos vivos. Além de Pemerí, outra mulher, Mirabô, contando entre 30/35 anos, tem atualmente dois filhos. Do total de 26 mulheres, em idade fértil ou não, apenas 10 procriaram, 8 delas, um filho somente,

as duas restantes, dois. Do total de 16 mulheres em idade de procriar (entre 15 a 40 anos), todas casadas, com exceção de uma, apenas 6 o fizeram, tendo cinco delas um filho e a sexta, dois.

Dos homens vivos, da faixa etária entre os 40-50 anos, um apenas (Murabô) é pai (ou co-pai) (8) de três filhos de três mulheres diferentes, duas delas falecidas (9). Na geração dos homens de mais de 45 anos, num total de cinco, nenhum teve filhos, vivos ou mortos (10). Dentre as mulheres dessa geração — acima dos 40 anos — num total de seis, nenhuma procriou (11). As únicas exceções são uma mulher que teve 5 filhas (12) e Pamerí, já referida, mãe de dois filhos.

Nosso informante citou casos de mulheres que tiveram acima de cinco abortos, feitos sempre por homens, por meios mecânicos, e que, por essa razão — segundo ele — ficaram estéreis, embora ainda menstruem. Hoje algumas delas desejam ter filhos (13), sem que consigam conceber. O aborto é provocado pelo parceiro extra-conjugal, quando se trata de “adulterio”, pelo marido ciumento, pelo pajé, quando solicitado. As concepções são atribuídas a homens jovens que, por inexperiência, engravidam suas parceiras sexuais. (14) Como a maioria dos velhos se assenhora, ou prentede fazê-lo, de mulheres jovens, um e outro parceiro evita a procriação. O parceiro masculino idoso, porque isso representaria um encargo econômico maior e porque a jovem, de certa forma, desempenha o papel de mulher e filha. A isso se soma a condição de pajé da maioria dos homens maduros e velhos e a exigência da participação da juventude feminina, sem filhos, nos rituais xamanísticos. Quanto às jovens, evitam assumir os encargos da maternidade porque são induzidas a encará-la, pelas mulheres mais maduras, como uma provação que pode colocar em risco sua própria vida. E certamente, também, para conservar a boa forma física e a liberdade sexual. Uma informante jovem responsabilizou seu esposo idoso pela falta de prole. Essa moça e outras de sua faixa etária (15-20 anos) já fizeram mais de dois abortos, num caso por se tratar de moça “solteira”. Contudo, a causa maior dos abortamentos, que pode levar os Asuriní a um verdadeiro suicídio étnico, deve ser atribuída aos claros abertos em sua estrutura demográfica. Isso advém da dramática história vivida por esse grupo nos últimos 20 a 25 anos, quando tiveram de migrar, sucessivamente, de um rio a outro. E, principalmente, nos últimos 10 anos, após serem contactados pelos Padres Anton e Karl Lukesh e pela FUNAI, quando aumentou a incidência de agentes mórbidos antes desconhecidos.

OS VAZIOS DEMOGRÁFICOS

A população Asuriní, recenseada em abril de 1981, localizada no Posto Indígena Koatinemo, distribui-se pelas seguintes classes etárias:

	<i>Homens</i>	<i>Mulheres</i>
0—4	—	4
5—9	1	3
10—14	—	1
15—19	1	3
20—24	2	1
25—29	3	4
30—34	3	5
35—39	4	3
40—44	1	4
45—50	3	4
50—54	—	—
55—60	2	2
	—	—
total	20	34

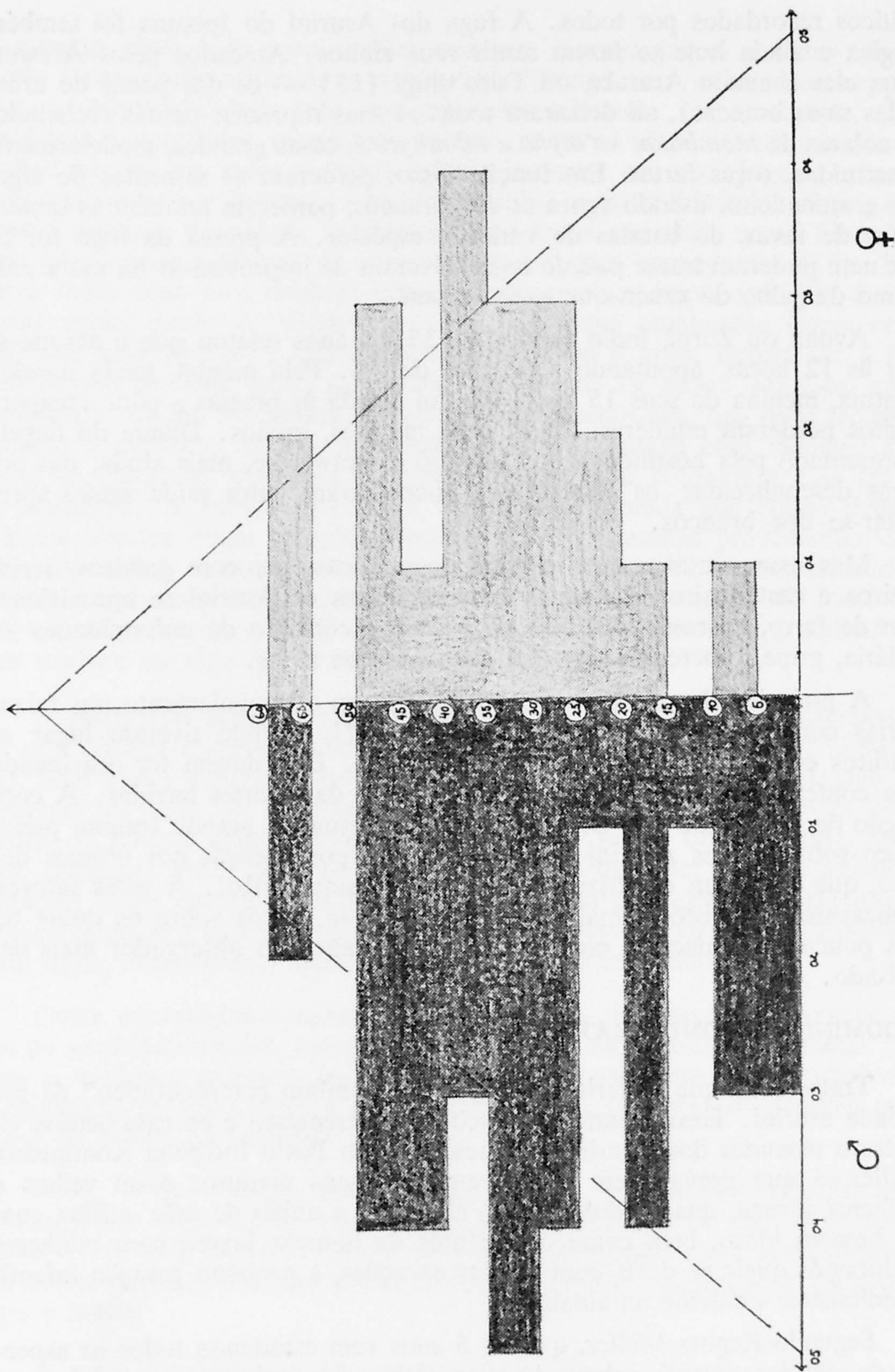
A pirâmide demográfica asuriní está, como se vê, completamente truncada. Além do desequilíbrio entre homens e mulheres, estas em maior número, inclusive na faixa de 0 a 9 anos (sete do sexo feminino para um do masculino), apresenta também um desequilíbrio nas faixas etárias. Tudo isso deve contribuir, ao lado dos fatores ligados a vínculos de parentesco, para dificultar os acasalamentos férteis.

O decréscimo da população asuriní foi registrado por Regina Müller nos seus relatórios à FUNAI. Os números são muito expressivos:

1971	— 76	índios
1975	— 58	”
1976	— 60	”
1977	— 56	”
1981	— 54	”

O índice de mortalidade, segundo Müller, foi de 20% entre 1971 e 1977. O de natalidade, 0,05% no período. Nossos dados indicam, se se admite uma população de 150 índios na década de 1930, uma redução a cerca da metade dessa população no início da década de 1970, época do contato, e de dois terços nos últimos 50 anos.

A sociedade asuriní que vimos em março/abril de 1981, dez anos após o contato, não representa, certamente, o que ela deve ter sido quando autônoma. É uma comunidade desestruturada, enferma, desolada, possuída de forte sentimento de derrota. A memória dos Asuriní mais velhos registra, como vimos, seu deslocamento do Bacajá ao Ipiaçava, ao Piranhaquara, ao Ipixuna e sua volta ao Ipiaçava por força da pressão sobre eles exercidos por tribos mais numerosas e mais aguerridas. Três irmãs, cuja idade varia entre 35/40 anos, foram prisioneiras dos Kayapó: Bepeví, Tapi'ira e PatuaP. Encontraram o caminho de volta à sua tribo, tendo passado por lances dra-



Piramide Demográfica: índios Asurini (Abril/1981).

máticos recordados por todos. A fuga dos Asuriní do Ipixuna foi também trágica e ainda hoje se fazem sentir seus efeitos. Atacados pelos Araweté (que eles chamam Araraba ou Tsiro'tsingí (15) — os das penas de arara e das saias brancas), ali deixaram todas as suas riquezas: patuás recheiados de colares de *mombaka*, *ka'iñyña* e *mbuikyirirá*, casas grandes, modelarmente construídas, roças fartas. Em função disso, perderam as sementes de algodão e amendoim, usando agora as dos brancos; perderam também as sementeiras de favas, de batatas de variadas espécies. A pressa da fuga foi tal que nem puderam trazer pau de fogo. Tiveram de improvisá-lo na mata com colmo de galho de urucu que encontraram.

Avona ou Zuruí, índio asuriní de 35/40 anos relatou que o ataque se deu às 12 horas, apontando a posição do sol. Pela manhã, havia nascido Bbatuia, menina de seus 15 anos, que foi levada às pressas e pôde escapar. Muitos perderam mulheres, filhos, pais, maridos, irmãos. Diante do flagelo representado pela hostilidade dos Kayapó e Araweté e, mais ainda, das doenças desconhecidas, os Asuriní não encontraram outra saída senão aproximar-se dos brancos.

Mas esse contato, que se fazia esporadicamente com gateiros, seringueiros e castanheiros, em cujos acampamentos os Asuriní se aprovisionavam de ferro, representou outra provação: o contágio de enfermidades — malária, gripe, tuberculose — que ceifou muitas vidas.

A pirâmide demográfica asuriní mostra um estrangulamento nas faixas etárias correspondentes aos anos 1966 a 1971, quando tiveram lugar os conflitos com os Araweté, isto é, há 15 anos. Eles devem ter ocasionado uma contenção extrema da natalidade, além das mortes havidas. A contenção da natalidade que persiste revela, por igual, o grande trauma psicológico sofrido pelos Asuriní devido às mortes por doenças nos últimos dez anos, que deixaram cicatrizes indeléveis na psique tribal. A estes fatores, explicáveis pela história mais recente, somam-se outros sobre os quais temos poucas informações, mas que saltam ao olhos do observador mais desavisado.

O DOMÍNIO GERONTOCRÁTICO

Trata-se do que poderia ser chamado “domínio gerontocrático” da sociedade asuriní. Examinando as relações de parentesco e os casamentos vigentes e passados dos Asuriní remanescentes do Posto Indígena Koatinemo, verifica-se que prevalecem uniões entre homens maduros e/ou velhos e mulheres jovens, quase adolescentes, não raro a união de mãe e filha com um homem idoso, bem como casamentos de homens jovens com mulheres maduras às quais se deve, com poucas exceções, a pequena geração infantil e adolescente existente na aldeia.

Segundo Regina Müller, que há 5 anos vem estudando todos os aspectos da cultura asuriní, sobretudo suas elaboradas práticas xamanísticas, o

casamento ideal é de uma mulher com um homem jovem e outro idoso, sendo a concepção atribuída a ambos. Ao cônjuge mais velho incumbe, porém, a responsabilidade pelo bem estar dos rebentos. Na atualidade, esse ideal não é cumpridor, certamente porque, como se vê pela estrutura demográfica asurini, em todas as faixas etárias, inclusive nas mais baixas, existem mais mulheres que homens. Inquirindo sobre a paternidade de alguns jovens e crianças da aldeia, verificamos que todos são tidos como filhos de pais jovens com mulheres de uma a duas gerações ascendentes (16). Por outro lado, soubemos também que as duas meninas impúberes (de 6 e 7 anos) estão, desde já “prometidas” a rapazes que atualmente vivem com mulheres mais velhas; e que o único menino, de 6 anos, deverá ser o futuro esposo de uma moça que conta atualmente 19 anos. Trata-se, aparentemente, de um mecanismo de compensação retardada, que deve ter funcionado a contento quando a sociedade asurini contava com razoável número de membros, divididos em grupos locais que realizavam essa troca de mulheres. A persistência desse mecanismo, somada aos claros demográficos abertos numa geração procriativa e aos traumas provenientes das lutas intertribais e do contato com o branco devem ser responsabilizados pela inusitada contenção demográfica da sociedade asurini. O ideal de que o homem exerça a função procriativa na sua fase juvenil e a mulher na fase madura da vida é, nas condições atuais, desastroso.

A contenção demográfica é ainda favorecida pelo fato de o nascimento de uma criança representar um aumento de carga para cada grupo doméstico, hoje muito reduzido. Até que caia o cordão umbilical, os pais não se levantam da rede. A água do banho lhes é trazida. Os familiares preparam os poucos alimentos que podem ingerir: jabutí branco, cotia, mutum, mingaus. Pai e mãe se abstêm de realizar qualquer tipo de trabalho artesanal (com exceção dos colares *mombaka* no caso dos homens) até a criança começar a andar. Até a adolescência, a criança é cercada de carinhos e cuidados, contribuindo muito pouco para a economia doméstica.

Outra consequência advinda, aparentemente, da estrutura gerontocrática da sociedade asurini, em que homens velhos monopolizam mulheres jovens e mulheres maduras procriam de pais adolescentes é a exacerbada sensualidade prevalescente, a desconfiança entre cônjuges, os conflitos por ciúme ou cobiça de mulheres jovens.

Estas, de certo modo, gozam de privilégios. Nas tarefas rotineiras são ajudadas por suas mães, co-cônjuges, que performam os trabalhos mais pesados. Na falta dessa co-esposa mais idosa, o marido ajuda solicitamente sua jovem mulher nos afazeres de provisão de produtos da roça, água e lenha.

A regra de residência é teoricamente matrilocal. Mas a mulher jovem casada, mesmo quando não mora na casa materna, é sempre ajudada e acom-

panhada pela mãe. Quando morre a mãe, o filho é entregue aos parentes desta, mesmo quando tenha pai vivo (caso de Takirí).

A ATIVIDADE XAMANÍSTICA

O elevado papel social da mulher jovem é expresso também por sua participação no ritual. O mais importante é o rito *mbaraká* ligado à atividade xamanística, que tem um peso enorme na vida social dos Asuriní. À semelhança de outros grupos tupi, a pajelança representa uma das características mais marcantes da orientação cultural das tribos dessa extração lingüístico-cultural. Entre os Asuriní de hoje, a pajelança é praticada por 50% da população adulta masculina (17), tendo como auxiliares no rito todos os homens jovens (18) e a totalidade das mulheres sem filhos (19).

Durante nossa estadia na aldeia, assistimos à iniciação de um novo pajé, Mboaíva. As cerimônias ligadas à sua cura da moléstia que assinalou sua predestinação a esse ofício, prolongaram-se por dois meses: março e abril. Foram performadas numa casa para a qual o futuro pajé foi trasladado, de estilo tradicional, e onde sua mulher, mais velha que ele, também pajé, e a filha desta, o acompanharam noite e dia. Aí se realizaram os ritos que, começando às vezes ao pôr do sol, prosseguiam noite a dentro até a manhã seguinte. A participação mais ativa era a dos pajés já formados que se revezavam, com seus auxiliares, a eles aparentados por laços de afinidade ou consangüíneos, mesmo porque eram vencidos pelo cansaço físico. Cada performance inclui dança, canto e resa. As jovens cantadoras, em número de duas ou três, envergam elaborada pintura corporal e fartos colares de miçanga, *mombaka* e *ka'iñyña*. A liturgia desses cerimoniais exige a participação dessas belas "sacerdotisas" nuligestas, o que também desencoraja a procriação. A participação da mulher madura e idosa é, bem menor. Por isso, arca com um fardo mais pesado, quando a pajelança é praticada com maior intensidade (20).

Com efeito, as mulheres e homens jovens que dela participam mais ativamente, noites seguidas, deixam de realizar as tarefas ligadas à subsistência, sendo praticamente mantidos pela comunidade como um todo. Durante o período de sua iniciação, o futuro pajé se abstém de caçar, pescar, ir à roça, tomar banho no rio. Só pode comer mingau de mandioca, que as mulheres jovens lhe preparam, mingau bochechado — *muruvavi* — servido também aos demais oficiantes. As pessoas não envolvidas no ritual caçam e pescam para ele e seus familiares, uma vez que só pode alimentar-se de mutum e certos peixes. É obrigatória a abstinência sexual.

Essa pajelança prolongada e exaustiva é ao mesmo tempo uma religião salvacionista, porque nela se baseia a proteção da tribo e a sua sobrevivência e uma atitude auto-destrutiva, nas condições atuais, porque inter-

fere na vida econômica e social dos índios, mobilizando-os por um tempo demasiado longo em uma atividade improdutivo. Exige um esforço sobre-humano dos pajés para entrar em transe, a ponto de perderem os sentidos. Numa comunidade minada pela tuberculose isso é fatal (21).

Para contrapor esses aspectos negativos, sobreleva o papel social dessa prática: de congraçamento, integração e reforço do *ethos* tribal. E ainda o aspecto de entretenimento da pajelança, que mobiliza a comunidade, lhe proporciona um sentimento de unidade, de unicidade e de proteção, vinda de dentro.

AS ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA E O EQUIPAMENTO

Do ponto de vista econômico, os Asuriní são principalmente agricultores, não só pela variedade dos cultivos, como pelo tamanho das roças e a elaboração da culinária baseada em plantas cultivadas. São também pescadores, mas com flechas pouco especializadas para esse fim. Pescadores de igarapés onde, no verão não têm pacu (*tapaká*) e outros peixes de escama — os mais apreciados, que migram para o Xingu —, e que se abstêm de consumir peixes de couro, como a pirarara e o surubim, a não ser em casos de grande penúria.

São também coletores. Alguns produtos de coleta têm enorme importância em sua alimentação: a castanha do Pará (*ñí*) que, ao lado da farinha de mandioca e de milho, representa o alimento mais constante e disponível nas quadras de carência. O inajá e o caranguejo, com os quais fazem um prato saboroso e nutritivo — *indaza'í*. O jabuti, da maior importância cotidiana, praticamente base de sua dieta proteica, é um produto de coleta, sem dúvida, pois é buscado na mata junto às árvores de cujos frutos se alimenta (22). No verão (agosto, setembro), consomem ovos de tracajá e a própria tartaruginha (*dzawatsiryna*), igualmente coletada e não “caçada”. O valor do jabuti é ressaltado pela quantidade de desenhos decorativos do corpo e dos artefatos em que ele é figurado (23). Os Asuriní não chegam ao requinte dos caboclos da região, seringueiros, castanheiros e gateiros (atividades consecutivas) que mantêm currais de jabuti para os tempos magros. Eles os penduram de cabeça para baixo nos toldos e assim os conservam dias e até semanas, até serem consumidos.

Pescadores sem canoas, uma vez que antigamente faziam uma espécie de jangada (*y'hára*) de troncos de bananeiras para atravessar os igarapés, ou estendiam pontes (*maimy*) de uma à outra margem, aprenderam a fazer canoas nesses últimos dez anos após o contato com a sociedade nacional. Fazem-nas do modelo regional, com proa, popa e tábuas para os passageiros, adornadas de seus desenhos de pintura corporal. O remo, de lâmina arredondada e muito fina, com cabo em muleta, é também aprendizagem recente. Sua habilidade em trabalhar a madeira (arcos, bancos, pilões) capacitaram-

nos a fazer esses implementos de navegação, à perfeição. Vivendo junto a igarapés praticam, na vazante, a pesca com timbó. Temem os grandes rios. Banham-se com cuias. Os mais velhos não sabem nadar. Preferem, para beber, a água clara das cacimbas (*yñy'y*) e dos pequenos igarapés (*igarape'í*).

Tampouco podem ser considerados caçadores. É pequena a variedade de flechas que possuem: ponta de osso de queixada (*tadzahú*), de madeira lisa e de taquara lanceolada. Além desse armamento pobre, auto-restringem o consumo da variedade disponível de caça a poucas espécies: dentre os roedores, apenas a cotia; dos mamíferos, principalmente a queixada (chamada porcão, regionalmente); dentre as aves, todos os galináceos (mutum, jacu, inhambu) e poucos mais. O macaco é caçado apenas para utilização dos dentes nos colares e para dar sua carne aos gaviões criados na aldeia. Isso mostra que a população asuriní foi provavelmente sempre pequena em relação ao território que tinha para explorar. Contudo, é de se salientar que a área é muito rica em queixada. Num só dia, próximo à aldeia, quatro índios caçaram 11 porções de uma vara de mais de cinquenta, com armas de fogo.

A relação das plantas cultivadas e o número de cultivares confirma a suposição de que se trata de um povo agricultor, por excelência, com ênfase mais no milho (*awatsí*) e na batata doce (*dyty*), que na mandioca. Da mandioca brava (*maniaka*) conhecem apenas 7 cultivares, enquanto que os índios do alto rio Negro conhecem 40. Em compensação, os Asuriní plantam macacheira e outra espécie adocicada de mandioca que, salvo engano, os regionais desconhecem. Trata-se da *maniokawa*, raiz grande, pesando 3 kgs., de cor amarela, muito aguada, que se pode comer crua. Os índios ralam-na com a casca, muito fina, e cozinham em forma de mingau, temperando-a com castanha do Pará.

O grande saber agrícola dos Asuriní parece estar no conhecimento da batata doce. Ditaram-me os nomes de 20 cultivares. Destes, conservam a metade, tendo perdido a outra metade quando forçados a deixar o Ipixuna. Parece que nessa ocasião tiveram a oportunidade de trazer sementes de milho, cultivando 9 variedades distinguidas por diferentes designações. Do cará mantêm apenas dois cultivares, tendo perdido seis outros no Ipixuna. A maioria dos cultivares de feijão também ficou no Ipixuna: dos 8 conhecidos, os Asuriní conservam um apenas. Agora plantam algodão cujas sementes lhes foram dadas por *akarái* (brancos, o pessoal do Posto). Do amendoim conhecem apenas uma espécie, cujas sementes foram trazidas pelo sertanista Antonio Cotrim Soares. Cultivam 11 espécies (cultivares?) de banana, tendo perdido duas no Ipixuna. O urucu, outro produto cultivado em suas roças, só existe de uma espécie no Ipiaçava, tendo ficado outras duas no Ipixuna (24). Além do amendoim, a única planta recebida dos civilizados foi a melancia que adquiriu nome em asuriní: *dzeruarana*. Com estes aprenderam também a consumir a bacaba e o açai.

PLANTAS CULTIVADAS NO IPIAÇAVA E ANTIGAMENTE
TAMBÉM NO IPIXUNA.

<i>Espécie</i>	<i>total conhecido</i>	<i>existente no Ipiaçava</i>	<i>perdido no Ipixuna</i>
Mandioca (<i>maniaka</i>)	7	4	3
Macacheira (<i>maniá tsingi</i>)	3	3	—
<i>Maniokawa</i>	2	2	—
Batata (<i>dyty</i>)	20	10	10
Amendoim (<i>munuvi</i>)	1	1	—
Banana (<i>pakaranu'hú</i>)	11	9	2
Urucu (<i>uruku</i>)	3	1	2
Milho (<i>awatsi</i>)	9	9	—
Feijão (<i>kumaná</i>)	8	1	7
Cará (<i>kará</i>)	8	2	6
Inhame (<i>karapy</i>)	4	4	—
	—	—	—
totais	76	46	30

Como se vê, os Asuriní atuais cultivam em suas roças 11 produtos. Destes, conhecem 76 cultivares, trinta dos quais ficaram no Ipixuna.

Poucas são as fruteiras utilizadas pelos índios desta região do médio Xingu se comparadas com as do alto rio Negro. Das palmeiras, consomem amplamente o fruto do inajá (*indaza*) de que fazem um prato muito apreciado, pilando a polpa junto com a carne do caranguejo (*u'ã*). O ingá (*inga'í*), jatobá (*dzotaika*), taperebá (*akaiá*), frutão (*ara'a*), golosa (*arai*) e o cacau (*kakaúba*) são comidos frescos. O açaí (*nidzoara*) lhes dá o fruto e o palmito. A bacaba (*pinovã*), amolecida em água quente, fornece uma bebida gordurosa de excelente sabor. A castanha do Pará (*ñi*) é usada como ingrediente de vários pratos da culinária asuriní (principalmente do chamado *mutawa*, que corresponde mais ou menos ao *mutap* dos Kayabí): carne cozida socada ao pilão à qual se adiciona, no caso dos Asuriní, castanha do Pará, também pilada e farinha (*u'í*) (25).

A elaboração da mandioca é muito complexa. Ralada em raiz de pa-xiuba (*patsi'iwa*) é espremida com as mãos para tirar o veneno e para que no fundo da panela assente o amido, a tapioca (*typiaka*). Depois a massa é posta a secar debaixo de um toldo, fora da casa, sobre folha de bananeira e cobertura da mesma folha. Assim permanece uma semana até secar bem. O tucupí é jogado fora. Seca a massa, é pilada e depois amassada em forma de bolos que são postos a defumar lentamente até adquirirem uma cor amarronzada. Esses bolos voltam a ser pilados, depois, peneirados, e só então é torrada a farinha. Temos assim a "farinha fina" (*u'í* ou *u'í eté*) das mais

deliciosas que se conhece. A farinha mais grossa (*manakupyaka.*, embolotada no tacho, mesmo depois de peneirada, é obtida da tapioca pura. Fazem também farinha d'água (*manaku'í*) e farinha de milho (*utsigaty*).

A produção de farinha, sempre em grande quantidade para durar meses, ocupa uma mulher durante cerca de 20 dias (26). Nessa e noutras tarefas domésticas, as mulheres Asuriní trabalham sozinhas, nos dias de hoje. São atribuídas geralmente às mulheres maduras e velhas.

No inverno, quando o milho está verde (março, abril, maio) é grande o consumo desse grão, assado com ou sem palha e, principalmente, transformado em mingau. Cronometrando a atividade diária de preparar o mingau de milho — refeição básica nessa época do ano da população Asuriní — temos o seguinte quadro:

Ida à roça	Volta da roça	Colheita e retirada da palha, na roça	Ralação: 20 Kgs. de milho	Pilagem e cozimento
1 hora	1 hora	2 horas	1 hora	2 horas

Ao todo, uma panela e 10 litros de mingau (*awatsi kyrí*) leva sete horas para ser preparada. A essa faina, as mulheres maduras e velhas se entregavam praticamente todos os dias nos meses de março e abril, em que permanecemos em sua aldeia.

O fato de o milho ser seu segundo produto agrícola em importância econômica e consumir grande área de terra para uma produtividade pobre, ou ao menos mais pobre que a mandioca, é um indício de que não só têm grande disponibilidade de terra agriculturável, como também a disposição de cultivá-la. De um modo geral, cada chefe de família, mesmo nuclear, faz uma roça nova por ano (27). Numa roça nova, o milho produzirá em três meses. A mandioca para a produção de farinha é colhida um ano e meio depois de plantada, dando tubérculos de 3 a 5 kgs. de peso. Ambos os produtos são plantados alternadamente a uma distância de 3 metros um do outro. Entre as colheitas de milho e mandioca, os Asuriní têm cará, batata-doce, feijão, além dos cultivos permanentes que vão buscar nas roças antigas (capoeiras — *kafera*): banana, mamão (*arakatsawa*), algodão (*aminizu*), urucu.

Como se vê, a subsistência dos Asuriní é baseada mormente na agricultura, que pode ser considerada intensiva, considerando-se a baixa tecnologia empregada e a reduzida mão-de-obra disponível. Com efeito, esta população de 54 pessoas, com uma força de trabalho de 46 indivíduos (19 homens e 27 mulheres), cultiva cerca de 38 hectares, ou seja, 2,8 hectares por homem-mulher/ano de área lavrada. Nessas condições, pode-se calcular que essa área produza toneladas de produtos cultivados comestíveis, além de algodão. Este é colhido em 8 meses. Plantado em janeiro, no iní-

cio do verão (julho/agosto) está maduro. A colheita termina em novembro, antes do início das chuvas.

Talvez por isso, a mulher tenha importante papel social na estrutura Asuriní, uma vez que, dentro da divisão de trabalho prescrita, o homem contribui, como sua tarefa agrícola específica, apenas na derrubada da mata. Na prática, colabora na broca, que precede a derrubada. Faz a queima e a coivara, ajuda no plantio e na colheita e, até mesmo, no transporte do produto, mas não na sua elaboração em alimento.

A DIVISÃO DE TRABALHO ARTESANAL

O papel econômico da mulher aumenta pelo fato de que, na esfera das atividades artesanais, cabe a ela também um papel proeminente. Assim é que, não só na confecção do equipamento para a subsistência e o conforto, mas também na produção artística, a mulher desempenha na cultura tribal um papel relevante. É ela quem produz todo o vasilhame de cerâmica em que se guarda e se transporta água, mantimentos, pequenos pertences e onde se torra o beiju e a farinha, bem como se cozinha os alimentos. A cerâmica utilitária destinada a servir alimentos, principalmente nos rituais, é finamente adornada por caprichos desenhos desenvolvidos na pintura corporal (28), arte também caracteristicamente feminina e um dos pontos altos da criatividade asuriní. Em cada casa encontra-se uma profusão de panelas de formas e tamanhos variados, cada qual com um nome específico, derivado da palavra com que designam o barro (*dza'e*) (29). Panelas velhas emborcadas servem de suporte para a panela em que se cozinha. Nelas colocam a brasa para se aquecerem nas noites frias.

Dentre os utensílios domésticos de maior utilidade está a cuia, igualmente decorada com os padrões aplicados à cerâmica e à pintura corporal (30) e, como aquelas, também uma arte feminina. A cuia é uma peça de que os Asuriní não se separam. Trazem-na muitas vezes na cabeça quando vão ao rio, à roça, à mata, pois com ela se banham, com ela apanham água no igarapezinho ou na cacimba para matar a sede e encher seus potes; nela levam a farinha e as castanhas quando saem numa expedição de caça, pesca ou coleta. Existem cuias de vários tamanhos, redondas e oblongas que servem de prato, colher, copo, vasilha, sempre pirogravadas com os desenhos decorativos característicos (31).

Outros campos em que a mulher exerce sua criatividade como artista e artesã é o trabalho com algodão. Esta é a única fibra têxtil utilizada pelos grupos tupi por mim estudados (Kayabí, Jurúna, Asuriní, Araweté) e pode ser tida como uma planta do domínio feminino da cultura. Mesmo quando empregado pelo homem, o fio de algodão é elaborado pela mulher.

As mulheres Asuriní de todas as idades, desde a adolescência, dedicam à fiação do algodão todas as horas livres. Durante os rituais xaminísticos

sempre se vê, na penumbra, junto a uma pequena lamparina de querosene ou em plena escuridão, uma mulher deitada na rede, fiando. É tão grande a importância da fiação do algodão que no vocabulário asuriní existem termos específicos para cada uma de suas fases. Assim temos: Algodão: *aminidzu*. Semente do algodão: *minidzura'in*. Descarregar o algodão: *minidzu avirak*. Floco de algodão em rama espichado circularmente em forma de "almofada": *euvirá*. Bater as almofadas em torno de um pau roliço, dando leves pancadinhas neste, para espichá-las mais ainda e juntá-las numa "almofada" maior *amutumum*. Abrir as almofadas em tiras ou "tiradas": *auviviá*. Esticar essas "tiras": *auviviá*. Começar a torcer as tiras (faz um ruído, ñak, ñak, ñak): *amupa'ap*. Movimento de destorcimento do fio torcido pela primeira vez para retirar lhe os nódulos e outras imperfeições: *apamirí*. Fio quando se parte, involutariamente: *apivyn*. Fuso: *y'yma*. Tortual do fuso: *mbawre'i* (32). Fuso com linha bobinada ou o ato de fazê-lo: *iatyt*. Linha (termo genérico): *enimá*. Linha fina: *enimá'i*. Linha branca, da cor natural do algodão: *tsingamáe*. Linha de cor verde, tingida com a seiva da folha da planta *dzawandawa*: *enimá'ona*. Linha marrom, tinta com o sumo da entrecasca do mogno (*ivuhú*): *enimá pytyng*. Linha com duas dobras: *apaumyk* (dois fios torcidos juntos).

A peça mais importante da tecelagem asuriní é a rede de dormir: *tupava* — termo genérico. É o mobiliário por excelência da casa indígena. Nela se dorme, se faz o amor (entre os Jurúna, Kayabí e Asuriní a rede é ampla — 1,80 de largura por 2,80 de comprimento em média e abriga o casal às vezes com um filho pequeno). Na rede se descansa, se conversa, se trabalha e se come (33).

As mulheres Asuriní tecem dois tipos de rede: a *tupavi*, de técnica muito elementar, em que o trabalho mais demorado é empregado na fiação da linha: cerca de 2 kgs. de algodão fiado. Um fio contínuo é esticado horizontalmente entre duas estacas fincadas no chão: tear com urdume horizontal. Assim se alcança o comprimento desejado. A entramação dessa urdidura é feita pela torção de dois cordéis soltos, que correm em sentido transversal ao urdume. A distância entre uma e outra carreira varia, não sendo nunca superior a 10 cms.

Essa rede, mais leve e mais portátil, é levada nas viagens, quando uma família acampa perto da roça para fazer farinha, caçar e pescar; ou quando se translada a uma ou outra casa para conversar ou assistir um ritual. A mesma técnica, entramação torcida (*twined*), é empregada na rede mais elaborada, a *tupapetuna*, que leva 6 a 8 meses para ser tecida, porque nela se emprega uma quantidade enorme de algodão fiado, cerca de 10 kgs. A entramação é feita com carreiras montadas umas junto às outras, formando um tecido compacto, *weft faced*, ou seja, com a trama aparente. Neste caso, desenvolvem-se desenhos lineares paralelos, pela alternância de tramas de duas cores: geralmente marrom (*pytyng*) e branco. (*tsinga*).

Essas listas são ordenadas de várias formas: duas, três ou quatro próximas umas às outras, ou distanciadas entre si, duas a duas, a intervalos regulares. Esse desenho linear da rede, das faixas frontais, cintos e das tipóias, não tem, aparentemente, maior significado simbólico. A julgar pela nomenclatura que recebe na língua asurini, não se vincula aos desenhos lineares paralelos tracejados na pintura de corpo e na tatuagem de homens e mulheres adultos. No caso da pintura corporal, o tracejamento na vertical, acompanhando a anatomia do corpo, isto é, do pescoço até os pés é chamado *kwa'hava*. O mesmo padrão, desenhado em sentido horizontal, é designado *aperinina*. Ambos comparecem na tatuagem masculina completa: um "colar" contornando o pescoço tatuado no peito e nas costas, um contorno oval preenchido, geralmente pelo padrão *kwiapei* (próprio de cuia), tatuado no ombro, seguido de traços verticais paralelos no peito, braços, pernas e mãos. Recebe, contudo, a designação *dzaiava*, que deve indicar tatuagem, qualquer que seja sua forma. No tecido, as listas de cor contrastante, independentemente de sua disposição, freqüência ou cor (marrom ou verde) são designadas *iputsinga*.

De algodão as mulheres tecem a tipóia (*tupaia*) com que carregam os filhos. Medindo cerca de 12 cms. de largura por 1,30 de comprimento é tecida em tear com urdume vertical (*ivira dzuava* — *ivira* = árvore, pau), com separadores feitos de lascas do pecíolo da folha do babaçu (*pindawipé* — *pindaw* = babaçu), às vezes em número de 15 a 20, que são colocados logo depois de catados os fios alternados da urdidura, de passada a trama enrolada na bobina (*imbayp*) e de batida esta com o próprio separador (34). Ao invés de retirá-los, as tecelãs Asurini, assim como as Krikati, empurram esses separadores para cima. Dessa forma separam adequadamente a urdidura (*aipé*) e fazem, sucessivamente, uma série de carreiras sem voltar a catar os fios.

Com a mesma técnica — entretecido simples (*plain weave*) — em que sobressai a entramação com a urdidura aparente (*warp faced*) e desenvolvendo apenas um desenho linear, através da alternância dos fios tingidos de verde (*dzawandava*) ou de marrom (*pytyng*) fazem tecidos para serem usados como adorno pelos homens: cintos para o arranjo de decoro masculino e faixas frontais.

Outros adornos masculinos, a braçadeira (*pynymbaia*) e a bandoleira usada a tiracolo (*muyryna*) são prendas feitas pelas mulheres para seus parceiros masculinos. Neste caso, a técnica empregada é o trabalho a dedo (*fingerwork*) e com agulha de croché (35). A arte consiste em fiar um fio de espessura mínima, equivalente à linha industrial de carretel nº 10, com que produzem obras de grande beleza e extremamente delicadas. Dois ornatos femininos (*tapukurá*), também usados pelas crianças abaixo dos joelhos (jarreteiras) e nos tornozelos (tornozeleiras), são tecidos segundo a mesma técnica, sendo ambos crochitados na própria perna do portador.

O traje completo masculino para ocasiões cerimoniais inclui um aro trançado (*dzekiwitá*) com finíssima talas de samambaia (*amambaia*), negro-brilhantes e brancas de uma planta que os Asuriní chamam *akaravo*, além da tatuagem, da pintura facial e corporal.

Esses índios, a exemplo de outros grupos tupi, devem ter tido uma plumária muito elaborada. Alguns informantes ainda a recordam. Inúmeros cantos do ritual xaminístico, *mbaraká*, mencionam enfeites de cabeça de arara, garça, papagaio (36). Inúmeros outros recebem designações de pássaros.

Depois do contato, as mulheres Asuriní encantaram-se com as contas de louça dos civilizados, usando-as cotidianamente, de preferência aos colares, verdadeiras obras de joalheria, esmeradamente elaborados pelos homens com contas de coco preto (*mombaka*), rosado (*ivahy*) e fragmentos de ossinhos da tíbia do mutum. Este artesanato é masculino por excelência e de caráter cerimonial. Muito valorizados são também outros colares feitos pelos homens, usados nos rituais por ambos os sexos, de dentes caninos (*ka'ĩnyña*) (37), incisivos e molares de macaco (*mbuykyrirá*), bem como as pulseiras de côco de palmeira (*maritá*) com incrustação de pedacinhos de osso de mutum. A essa parafernália dedicam os homens a maior parte do seu tempo de lazer. Além disso, os homens também se ocupam de todos os trabalhos de madeira: bancos, finamente esculpido de mogno, pilões, de grande importância na tecnologia culinária e, naturalmente, arcos e flechas. A casa, jóia da arquitetura indígena, é também lavra masculina.

No campo da cestaria, homens dividem com as mulheres a feitura dos objetos necessários ao atendimento de suas necessidades de equipamento e de conforto. Todo o traçado é confeccionado com três matérias primas transformadas em palha e talas: o grelo do babaçu e a fina película de uma gramínea (taquarinha) e uma marantácea (arumã) (38). O babaçu (*pindawa*) é empregado para confeccionar os cestos-cargueiros (*manakutsinga*, *pyrywitsinga* (descartável)), esteiras de vários tamanhos com as extremidades laterais soerguidas usadas para secar ao sol a polpa da mandioca, guardar algodão e outros fins (*mbia'awa*); o cesto-paiol (*arakyryna*) onde é armazenada a farinha e o cesto estojiforme ovalado (*patuap*), de técnica dobrada, com tampa. Dentre esses itens, a esteirinha (*mbia'awa*) é feita indiferentemente por homens e mulheres, por estas, as de menor tamanho, usadas na manipulação do algodão.

Além destes, possuem os Asuriní um cesto sui-generis (*mburiru*), estojiforme com tampa, misto de trançado e tecido, sem precedentes na cestaria indígena brasileira. É feito de lâminas de taquarinha (*uruíva*) ou de arumã (*uruivu*) entramadas com fio de algodão e alça do mesmo material, para uso a tiracolo. Esse cesto é de confecção feminina, contribuindo o ho-

mem com a laminação das talas e o provimento da matéria prima. Eventualmente um homem pode confeccioná-lo também. É levado por eles nas viagens para guardados: ossos, sementes para colares que vão coletando e, nos dias de hoje, para carregar anzóis, linha, cartuchos, fósforos. O *patuap*, de confecção exclusivamente masculina, é reservado para guardados dentro de casa, por ambos os sexos.

De palha de tucum (*tukumã*) e também de babaçu é feito o abano para fogo (*tapekwap piá* e *tapekwap pirí*), de forma retangular, com ou sem ponta. De *uruíva* (taquarinha) ou *uruivu* (arumã) laminado, os homens fazem pe-neiras ovaladas (*pyrypem*), com acabamento tipo tapirapé, muito resistentes, amplamente empregadas no processamento da mandioca e do milho. Nas de uso cotidiano, desenvolvem desenhos de losangos concêntricos derivados da técnica do trançado. Pouco são os artesãos que sabem trançar as *pyrypem kwatsiara* (peneira, desenho), cuja feitura é cercada, como vimos, de restrições (v. nota nº 28). Tingindo as talas pela metade, numa e noutra face, de preto, obtido do sumo do jenipapo (*dzenipao*) misturado ao carvão, neles elaboram os caprichosos desenhos, dos quais, a meu ver, derivou ou se inspirou a padronagem mais corrente da pintura corporal asuriní.

DIVISÃO DO TRABALHO ARTESANAL POR SEXO

	fem.	masc.	fem./masc.	Total
<i>Adornos corporais</i>				
a) tecidos, fios de algodão	8 (39)	—	—	8
b) outras matérias primas	—	8	—	8
<i>Utensílios domésticos e de trabalho</i>				
a) traçados, tala e palha	—	13	1	14
b) cerâmica	19	—	—	19
c) cordoaria (algodão, tucum, embira) tecidos	5	1	—	6
d) madeira e outras matérias primas	1 (40)	13 (41)	—	14
<i>Armas</i>	—	8	—	8
<i>Navegação</i>	—	2	—	2
<i>Outros</i>	—	3	—	3
	33	48	1	82

A contribuição masculina em número de artefatos para as atividades de subsistência, o equipamento doméstico, de trabalho e de conforto, é superior à das mulheres. Considerando-se, porém, o tempo empregado nessas atividades e sua serventia, ambas quase que se equivalem. Assim é que leva aproximadamente o mesmo tempo — 6 a 8 meses — para se construir uma casa e confeccionar uma rede de tecido compacto (*tupapetuna*). No

primeiro caso, é preciso levar em conta que nessa tarefa o homem é ajudado por toda a comunidade, quando se trata da construção da grande casa comunal, *aketé*, onde se realizam os cerimoniais e são enterrados os mortos, ou por seus parentes masculinos mais próximos, quando se trata de residência de família extensa. Cabe considerar que, as artes masculinas, em especial o trabalho em madeira, foi enormemente facilitado com a adoção das ferramentas. O mesmo diz respeito às tarefas de derrubada da mata, de caça e pesca, agora feita principalmente com espingarda e anzol e do preparo do próprio instrumental de trabalho. O machado encabado de forma tradicional recebe agora lâmina de metal ao invés de silex (*paraná dzi*). O formão para lavrar o arco e as pontas de taquara das flechas, continua ostentando dente de cotia (*paratsí*), amolado em um pedaço de pau de grande dureza (*itakipé*). Continua-se usando um caramujo quebrado para alisar a madeira (*yatytá*). Nos perfuradores, porém, a ponta de dente de cotia ou de peixe cachorro, foi substituída por um prego afilado. Em ambos os casos recebem o nome de *akutsiava*). Esse instrumental primitivo — a machadinha (*dzi*), o formão (*paratsí*) e o perfurador (*akutsiava*) — adaptado ao ferro, continua sendo empregado na confecção dos adornos tradicionais dos Asuriní, os colares (*mombaka*) e as pulseiras (*maritá*), os primeiros destinados, hoje praticamente, à venda à ARTÍNDIA.

Tratando-se de uma produção artesanal altamente sofisticada e de difícil elaboração, ela teria sido enormemente prejudicada não fosse o incentivo que representou sua destinação para a venda. Excelente medida foi a sugerida pela antropóloga Regina Müller de a FUNAI adquirir coleções completas para museus, a fim de que todos os objetos que compõem o acervo de cultura material dos Asuriní continuassem sendo feitos. Essa orientação deveria ser observada com todo o rigor para não privilegiar certos artefatos e determinados artesãos que se estão especializando numa produção artesanal para o comércio. Dessa forma se manteria vivo todo o elenco de cultura material dos Asuriní, que se caracteriza por uma alta preocupação de cunho estético, e a renda resultante seria mais equitativamente distribuída por toda a população.

A participação da mulher na economia asuriní continua sobrelevante devido à sua importância no conjunto da produção artesanal destinada à venda. Através dessa nova atividade, sem precedentes em sua história, os Asuriní conseguiram adquirir, nos últimos três anos, bens industriais de que não mais podem prescindir e que deixaram de ser fornecidos gratuitamente pelo órgão oficial: ferramentas, fósforos, sal, querosene, lanternas, pilhas, espingardas, cartuchos, anzóis, sabão, vestimenta, esta última muito procurada devido à enorme quantidade de piuns (borrachudos) que infesta a área. No entanto, as miçangas continuam sendo um dos bens mais disputados, o que a meu ver deveria ser desestimulado. No elenco de artefatos para a venda, a mulher contribui com sua cerâmica decorada e esmaltada, com

alguns objetos de adorno tecidos em algodão, com as cuias pirogravadas, e com o cestinho *mburiru*. Da lavra masculina, têm maior aceitação comercial, os colares *mombaka*, os bancos e o arco e flechas.

CONCLUSÕES E PROPOSIÇÕES

Tribo de 54 pessoas. Poucos velhos. Poucas crianças. Casamentos instáveis. Nove xamãs. Chefia difusa. Como pode funcionar uma sociedade com tão pouca gente para operar o ritual, atualizar a mitologia, entender o mundo em torno? Há um *sprit de corps* entre os Asurini, seguramente, quando se trata de confrontar com outro grupo tupi, seu vizinho, e certamente semelhante em inúmeros detalhes, inclusive no dialeto, ao seu. Mas ao contrário do alto Xingu e do alto Rio Negro, onde coexistem tribos de origem cultural e lingüística distinta, não se constituiu na Xinguania, abaixo da grande volta, uma área cultural colaborativa.

Para entender um povo é preciso buscar causas e razões em sua história. A conquista e colonização do Brasil foi facilitada pela animosidade entre os grupos tupi da costa, que às vezes buscaram a aliança do dominador luso ou francês contra os de sua grei. O mesmo ocorreu na Xinguania, onde imperava até há 5 ou 10 anos, o conflito entre os Asurini, Araweté e Parakanã, todos tupi. A mesma hostilidade deve ter imperado entre outros grupos deslocados do médio Xingu para as suas cabeceiras, como os Juruna, e os que aí permaneceram: Xipáia, Kuruaia e outros já extintos.

O horizonte histórico e geográfico dos atuais Asurini é, pelo que pude verificar, relativamente amplo. Recordam os etnônimos das duas tribos como que tiveram contato mais recente: *Araraba* ou *Tsirotingi* (Araweté) e *Tsipeavi* (borduna pequena), os Kayapó do Bacajá. Mencionam os Asurini do Trocará como "outro Asurini" ou Asuruí, os Karajá, ou "outros Kayapó", que denominavam *U'yvoo* ("flecha grande, joga com a mão). Seria o propulsor de dardos? (42) Há designações em sua língua para inúmeros igarapés localizados entre o Bacajá (*Iwiradzi* = pau, madeira), o Ipiaçava (*Mbawre'i* = tortual do fuso), o Piranhaquara (*Ipiw'i* = pium), o Ipixuna (*Ipira'wi* = peixe trairão) e o Xingu (*Y'ywy* = água verde), também chamado *Parane'hu* (rio grande) (43). O território tribal ancestral incluía, ainda, cinco igarapés, afluentes da margem direita do Xingu, acima do Ipixuna, cujos nomes me foram ditados por Takamuin na seguinte ordem: 1º, *Takupiai'hi*, 2º *Tukunaré*, 3º *Maritaw'hô* (coco), 4º, *Tapikawari*, 5º, *Itaiape'hã*n, todos eles abaixo de S. Felix do Xingu.

Embora os pais dos atuais Asurini e seus avós não tenham usado o machado de pedra (*paraná dzi*), encontrado em grande número na atual aldeia e que eles atribuem a "outros Asurini que foram para o céu", os *Anuma'i* (44), a tradição oral registra como eram usados. Colocava-se um andaime preso com cipó na parte da árvore a ser machadada e ia-se batendo deva

gar. Muitos machados eram quebrados nessa operação. Só derrubavam os paus finos. Os grossos ficavam em pé no meio da roça depois de queimada. Iniciavam a derrubada no começo do verão (junho) e terminavam o trabalho pouco antes do início do inverno (novembro). O roubo de ferramentas nos acampamentos de seringueiros, castanheiros e gateiros deve datar de muitas décadas. O corte de cabelo era feito com "peixeira". Mas ainda recordam o uso de um "capim-navalha", o *maropá*, plantado perto das casas com esse objetivo. Para arrancar cílios e sobrancelhas continuam utilizando uma pinça minúscula, vegetal, denominada *dzawararu peava*.

Volta o problema que colocamos como hipótese de trabalho. O que são os Asuriní? Um povo agricultor, artisticamente refinado, o barro e o algodão representando seu ponto alto, ao lado das representações pictóricas aplicadas ao corpo (pintura, tatuagem), à decoração da cerâmica e da cuia. Pescadores e caçadores medíocres. Desprovidos de canoas. Alguns não sabendo nadar porque viviam junto a pequenos riachos (*igarapé'i*). No entanto, seriam guerreiros. Isto comprova a tatuagem feita no homem depois da morte em combate de um inimigo. A pintura da boca (*dzuruna* — boca preta) só feita nos homens e mulheres maduros é uma exteriorização desse costume em desuso.

Quanto ao papel social da mulher, verifica-se que na sociedade Asuriní, a divisão do trabalho e o retardamento da maternidade privilegia a mulher jovem, que é estimulada a conservar o frescor da adolescência, livrando-se do encargo que representa o cuidado com imaturos e, dessa forma, melhor servir a uma camada masculina mais idosa constituída de pajés, de cujos rituais ela participa ativamente, cantando, dançando, servindo o mingau cerimonial por ela preparado.

Por outro lado, essa situação dá lugar a infidelidades, desconfianças e desavenças que podem resultar em conflito. Mas também propicia coquetérias, conquistas e aventuras que culminam, segundo informações dos funcionários do Posto, na troca de mulheres, com o consentimento mútuo dos casais.

O privilégio da mulher madura é poder unir-se a um adolescente e de exercer a maternidade, tendo simultaneamente a seu lado um homem velho que com ela divide a responsabilidade pela formação da prole. A vantagem da mulher mais velha, que já procriou, é compartilhar com a filha do mesmo homem, ficando ambos acompanhados, na velhice, por uma adolescente que, de certo modo exerce, para o homem, a função de mulher e de filha. A mulher mais idosa também pode vir a ser pajé. Toda essa estrutura social parece congruente com a elevada posição social da mulher na esfera econômica, religiosa e artística. A ênfase no cultivo, o barro, o algodão, o destaque dado às artes pictóricas, tudo apanágio feminino, podem explicar algumas características dessa sociedade de artistas.

Referindo-se aos seus inimigos Araweté, vários Asuriní assinalam sua pobreza no que concerne à cultura material. Mencionam os casebres, tão pequenos que mal cabe um homem em pé, contrastando com sua soberba *aketé*, de que tanto se orgulham. Falam da rede de dormir daqueles índios em que têm de estar encolhidos e dormir sozinhos. De suas rústicas panelas sem adorno. De sua vermelhidão proveniente do uso exagerado do urucu. E da profusão de *pinim* (filhos pequenos), tal como a classe alta se refere, pejorativamente, ao proletariado. Caçam também dos homens "Araraba" que ralam milho e mandioca, como se fossem mulheres. . . . Essas expressões etnocêntricas não exprimiriam o ideal epicureu da sociedade Asuriní que, não obstante, comparte traços assinaláveis com seus desafetos e vizinhos, os Araweté, como veremos em outro trabalho?

Todavia, justamente estas características aristocráticas (a contenção da natalidade de não deixa de sê-lo) podem representar a desapareição da orgulhosa nação asuriní, já tão minguada. Cada pessoa que dela se aproxima, se coloca essa indagação. Seria um suicídio étnico consciente? Usos e costumes que teriam sua eficiência em tempos passados, como forma de preservar o equilíbrio demogenético e a adaptação ao ecossistema amazônico, podem ser mantidos quando a redução da população chegou a extremos tais que ameaçam paralisar essa microetnia? (45)

A intervenção do agente civilizado pode fazer-se a ponto de proibir a pajelança que inibe o desenvolvimento das atividades econômicas, ou pelo menos, do aproveitamento cabal das potencialidades de produção dos atuais Asuriní? Ou sua coibição levaria a um colapso maior ainda a esse restinho de tribo? Representará essa pajelança exacerbada uma tábua de salvação destinada a resguardar sua identidade étnica, a salvaguardá-la para um futuro incerto? Ou um ato de auto-destruição, como o prenunciado pelo herói cultural dos índios Guarani, Nanderuvusu, quando anunciava que a Terra estava cansada de comer tantos cadáveres e pedia ao Criador que pusesse fim à vida e à natuzera?

É de se perguntar qual o papel da "intervenção protecionista" nessa esfera recôndita do homem que é seu pensamento mágico. Se fosse a missionária, não há dúvida que procuraria pôr cobro nisso, autocraticamente, como sempre fez. Mas nesse caso, colocando outra "religião" em seu lugar. No caso presente, como fazer, que fazer? Atenuar a performance xamanística? Perderia sua eficácia? É mais um problema sociológico que etnográfico. A prevalecer esta situação, dentro de dez anos o grupo se extingue, minado que está pela tuberculose. Ela é comparável à dos Tapirapé que em 1953 contavam com apenas 51 indivíduos e conseguiram recuperar-se.

Vale considerar ainda, que no presente momento, existem poucos motivos para tensão na comunidade asuriní. O território tribal, embora não demarcado, não está invadido, ignorando os índios naturalmente os proje-

tos de construção da Hidroelétrica do Xingu que inundará suas terras. Os conflitos com os Araweté datam de 15 anos passados. As lutas com os Kayapó são mais antigas ainda. Assim sendo, somente o sentimento de que podem acabar como etnia, muito arraigado em seus espíritos, a falta de parceiros conjugais adequados, o desejo incessante de bens civilizados e, sobretudo, o pavor das doenças transmitidas pelos brancos, é que causam tensões na tribo.

A disputa maior é a de homens jovens por mulheres jovens e vice-versa, numa população já tão pequena e que tem poucos motivos para conflitos. Os jovens não são alegres nem brincalhões. Tampouco o são as crianças, embora muito mimadas e resguardadas. As mulheres sem filhos derramam toda a sua ternura sobre bichos de estimação, principalmente macacos. As mães despejam ternura sobre filhas casadas que, de certa forma, representam sua mais-valia. Casando-se com um homem idoso, a filha comparte-o com a mãe, que assim fica protegida, mas tem de servir a ambos.

Esse esboço de interpretação da cultura e da realidade Asuriní é, como se vê, vinculado à problemática da *crise* pela qual atravessa. Em função dela, a única saída, a meu ver, é uma intervenção dirigida por parte da FUNAI no sentido de: a) evitar novos óbitos causados por enfermidades trazidas pelo branco; b) evitar os abortamentos provocados; c) aproximar os Asuriní dos Araweté e talvez também dos Parakanã, para permitir o estabelecimento de um canal de comunicação com vistas a futuras uniões férteis entre os membros das três tribos tupi remanescentes no médio Xingu.

A primeira providência já vem sendo tomada pelo órgão protetor desde 1978 quando foi instituído o projeto de recuperação Koatinemo, coordenado pela antropóloga Regina Müller. As duas outras proposições são muito mais difíceis de serem implementadas (46). Uma das formas de fazê-lo seria conscientizar a geração mais jovem de homens e mulheres de que a sobrevivência dos Asuriní como grupo étnico só será possível por um ato de vontade. Que neste momento, o maior inimigo não é o branco, que tem sido mantido a certa distância do território tribal — abstração feita ao projeto já referido da Hidroelétrica do Xingu — nem seus antigos desafetos, os Araweté e Kayapó.

Através da alfabetização desses jovens deveriam ser transmitidas noções sobre o lugar das minorias étnicas indígenas na comunidade nacional, o papel da FUNAI na sua preservação, e os esforços que os próprios índios e seus líderes têm desenvolvido para lograr esse objetivo. Parece-me não ser mera coincidência que o índio mais esclarecido entre os Asuriní sobre o problema que venho abordando, Takamuin, seja o que maior domínio possui sobre o mundo de fora.

A complexa situação dos Asuriní exige, como se vê, uma atuação do órgão protetor não apenas no plano da saúde — o mais crucial, sem dúvida

— como também na esfera da mudança sócio-cultural. Trata-se de um tecido muito delicado que, se manipulado inadequadamente, poderá piorar a situação ao invés de melhorá-la. Por tudo isso, os funcionários da FUNAI que se encontram em contato mais próximo com esses índios devem ser alertados de que, qualquer passo em falso, representará um dano irreparável à sobrevivência dos Asuriní.

APÊNDICE

A CULTURA MATERIAL DOS ÍNDIOS ASURINÍ

Adornos corporais

a) *Tecidos, fio de algodão* (trabalho feminino)

1. Faixa frontal — *akymoawa* (uso masculino) (entretecido simples)
2. Faixa frontal — *arawyva* (uso masculino) (trabalho em croché)
3. Grinalda — *tupa'y* (uso feminino) (trabalho em croché)
4. Bandoleira usada a tira-colo — *muyryna* (trabalho em croché) (uso masculino)
5. Cinto — *koawawa* (uso masculino) (entretecido simples)
6. Braçadeira — *pynymbaia* (uso masculino) (trabalho em croché)
7. Jarreteira — *tupa'y muyryna* (uso feminino, trab. em croché)
8. Tornozeleira — *tapukurá muyryna* (idem, idem).

b) *Outras matérias primas* (trabalho masculino)

9. Pulseira (coco e plaquetas de osso de mutum) — *maritá* (uso feminino)
10. Colar (contas de coco e de osso de mutum) — *mombaka* (uso feminino)
11. Colar de contas de coquinho, osso de mutum e coco rosado (*ivalhy*) — *mombaka* (uso feminino cerimonial)
12. Colar — molares e incisivos de macaco — *mbuykyrirá* (uso feminino)
13. Colar — dente canino de macaco e/ou imitação c/osso de anta — *ka'iñyña* (uso feminino)
14. Aro trançado — *dzekiwitá* (uso masculino)
15. Tembetá — *tembekwara* (de osso de onça) (uso masculino)
16. Brinco de madeira c/encastamento de dente de porco-do-mato — *nambikã* (uso masculino)

Utensílios domésticos e de trabalho

a) *Trançados, tala e palha* (trabalho masculino, exceto 23, de ambos os sexos)

17. Peneira oval — *pyrypem* (de talas de taquarinha) uso feminino)
18. Peneira oval c/desenhos marchetados de tala de taquarinha — *pyrypem kwatsiara* (idem, idem)
19. Peneira redonda de talas de camaiuva — *pyrypem* (uso feminino)

20. Cesto platiforme de diversos tamanhos de palha de babaçu — *mbia'wa* (uso feminino)
21. Abano — *tapekwaP piá* de palha de tucum (retangular) (uso ambos os sexos)
22. Abano — *tapekwaP piri* de palha de tucum (pentagonal) (idem, idem)
23. Cesto estojiforme c/tampa de talas de taquarinha, quadrangular — *mburiru* (uso masculino)
24. Cesto estojiforme c/tampa de palha de babaçu ovalado (patuá) *patuaP* (uso masculino)
25. Cesto de base quadrangular, paneiroforme — *pyreapara*, de palha de babaçu (uso ambos os sexos)
26. Cesto de base quadrangular, paneiroforme — *mbaeruri* e/ou *arakyryndi* de talas de taquarinha (uso ambos os sexos)
27. Cesto-cargueiro, tipo jamaxim, de palha de babaçu — *manakutsinga* (uso ambos os sexos)
28. Cesto-cargueiro, paneiroforme, de palha de babaçu, descartável — *pyrywitsinga* (uso ambos os sexos)
29. Cesto de armazenamento, paneiroforme, de palha de babaçu — *arakyryna* (uso ambos os sexos)
30. Esteira (cesto-platiforme) grande p/massa de mandioca de palha de babaçu — *mbia'awa*

b) *Cerâmica* (*) (trabalho feminino)

31. Pote grande — *yh'awa* (uso feminino)
32. Pote pequeno — *yh'awí* (uso feminino)
33. Tigela — *dzapepaí* (uso feminino)
34. Tigela — *dzaendiwá* (uso feminino)
35. Tigela — *dza'é* (uso feminino)
36. Tigela — *dza'ei* (uso feminino)
37. Tigela — *dzaendiwái* (uso feminino)
38. Pote p/ depósito de água — *dzapô*
39. Pote, idem, variação da forma da peça *dazpô* — *dzaporyna*
40. Pote — de confecção restrita e atualmente pouco usado) — *kawioi*
41. Pote, idem, variação do anterior — *kawio apuá*
42. Pote — *yhazorowa*
43. Pote — *indazywá*
44. Pote — *yhazowioho*
45. Panela — *dza'ekuza*
46. Panela — *pupianekanawa*
47. Tacho — *dzapehe*
48. Panela — *kumé*
49. Panela — *dzapeparakyngi*

(*) — Informação de Regina Müller. Cf. Catálogo da Exposição ASURINI, FUNAI, Brasília dia do Índio, 1981.

c) *Cordaria e tecelagem, fio de algodão, de tucum e de embira* (trabalho feminino, exceto 52, masculino)

50. Novelos de linha de algodão — *enymba* — para trabalhos de tecelagem em três cores: branco, verde musgo e marrom (uso feminino)
51. Novelos de linha de algodão extra fina — *enymba'í* — para trabalhos de croché e envoltório de arco/flecha (uso feminino e masculino)
52. Corda para arco de tucum e p/pendurar rede, de embira — *tupaima* (uso feminino e masculino)
53. Tipóia, tecido de algodão (entretecido simples) — *tupaia* — uso feminino.
54. Rede de dormir, tecido entretorcido, carreiras espaçadas — *tupaví* — (uso ambos os sexos).
55. Rede de dormir, tecido entretorcido, carreiras contínuas — *tupapetuna* — (uso ambos os sexos)

d) *Madeira e outras matérias primas* (trabalho masculino, exceto 60, feminino)

56. Fuso c/cabo de madeira e tortual de brasilit — *y'yma* (antigamente o tortual era de pedra pouco resistente — (*mbawreí*) ou de noz de tucum *tukumã*) (uso feminino)
57. Tear com urdidura horizontal p/ confecção de rede — não tem nome em asurini — (uso feminino)
58. Tear com urdidura vertical p/ confecção de faixa frontal, cinto e tipóia — *ivira dzuava*.
59. Cuia de lagenária pirogravada — *kwia* e/ou *kwoipy*. (uso ambos os sexos)
60. Colher de madeira — *kwoipyawa* (uso feminino)
61. Banco para sentar — *tendawa* — (uso ambos os sexos)
62. Cabaça revestida de trançado de talas de taquarinha e/ou de arumã para colocar óleo de babaçu — *dzandiru* (uso ambos os sexos)
63. Formão com cabo de madeira e dente de cotia na ponta — *paratsy*. Respectivo amolador *itakipé* (uso masculino)
64. Soveira para furar osso de mutum, coco, etc. — *akutsiava* antigamente c/ ponta de dente de peixe-cachorro, hoje, de prego. (uso masculino)
65. Machadinha c/ponta de metal encabada para trabalhar osso de mutum, coco etc. (semelhante ao encabamento de machado de pedra) — *dz'i* (uso masculino)
66. Agulha de cartilagem de jacamim para costurar pena de flecha — *wiradzuffera* (uso masculino)
67. Agulha de croché de osso de mutum — *dzoaka* (uso feminino)
68. Ralador de raiz de paxiúba (*patsi'iwa*) p/ mandioca e milho. uso feminino)
69. Pilão (*mbyrá*) e mão de pilão (uso feminino)

e) *Armas* (trabalho masculino))

70. Arco de paxiuba — *ywyripára* (uso masculino)

71. Arco de paxiuba cerimonial — *ywyripára pukurá* (uso masculino)
72. Flecha cerimonial c/ponta de osso longo lavrado de veado *uyveté* (flecha verdadeira) usada c/o arco cerimonial (uso masculino)
73. Flecha c/ponta de taboca lanceolada — *uywa tauká* (uso masculino)
74. Flecha c/ponta de madeira branca em forquilha — *uywa tapapara* (uso masculino)
75. Flecha c/ponta de madeira e encastoamento de osso longo lavrado de porco-do-mato — *uywa wivagí* (uso masculino)
76. Flecha c/ponta de madeira e encastoamento de osso longo lavrado de guariba — *uywa atsitsi* (uso masculino)
77. Flecha c/ponta de madeira aguçada — *uywa iwirawu'u* (uso masculino)
Navegação (introdução recente, trabalho masculino)
78. Canoa (uso familiar)
79. Remo (uso familiar)

Outros

80. Escarificador para tatuagem — base de madeira lavrada, ponta de dente de cotia — *dzaiava* (uso masculino)
81. Trombeta de taboca — *turé* (uso masculino)
82. Maracá — *iapó* — uso ritual pelos pajés.

NOTAS

- (1) — Cf. Relatório à FUNAI de Antônio Cotrim Soares, 1973.
- (2) — O local "cachoeira", no igarapé Ipiaçava, é o do primeiro contato amistoso dos Asuriní com representantes da sociedade nacional: os padres Anton e Karl Lukesh em maio de 1971. (Cf. Anton Lukesh, 1976).
- (3) — Houve duas passagens por esse rio no movimento migratório que levou os Asuriní ao Ipixuna e, de volta, ao Ipiaçava.
- (4) — Trata-se da índia Marakawá, cuja idade é estimada entre 20 e 25 anos.
- (5) — Estão nessa faixa etária: Moforogí (f), Morera (m), Mamarí (f), Nemó (m), I'á (f), Pemerí (f), Taiuwí (m), Pinatsiré (m), Arareá (f), Okina (f), Awakaré (m), Azuí (f), Dzakundá (f).
- (6) — Não há notícia de infanticídio entre os Asuriní.
- (7) — Pemerí, mãe de dois filhos: Murumuin (m) e Murukaí (f).
- (8) — Nos casos de mulheres casadas simultaneamente com dois homens, mais velho e mais novo, a paternidade é partilhada entre ambos. (Inf. Regina Müller).
- (9) — Os três filhos de Murabô são: Mará (f), 15 a 20 anos, Apebu (m), de 15 a 20 anos de idade e Taimwira, 2 anos e 4 meses.
- (10) — Taiuwí, Nemó, Awakaré, Morera e Pinatsiré.
- (11) — Moforugí, Mamarí, Okina, Azuí, Dzakundá, I'á.
- (12) — Tapi'ira (e seu marido Paradzoá) pais de: Patuap, Tapi'ira, Arapoá, Bepeví e uma moça que foi raptada pelos Kayapó.
- (13) — Mburí, Arapaí.
- (14) — Ver nota 16.
- (15) — É a mesma designação dada por um índio Urubu-Kaapor que esteve no P.I. Koatinemo. (Inf. Takamuin).
- (16) — Takamuin (m. 25-30 anos), pai de Apeona (f. 15-20); Tutem (m. 30-35 anos), pai de Murumuin (20-25 anos, m.) e Murukaí (f. 15-20): Murumuin,

pai de Murumunak (m. 6 anos) e Apirizu (f. 1 ano e oito meses), Takirí (20-25 anos) pai de Towá (7 anos).

(17) — Entre 19 homens adultos, 9 são pajés: Pinatsiré, Tataokaia, Tutem, Nemó, Morera, Avona, Mbaiô, Awakaré, Mboaíva.

(18) — Com a exceção de Takamuin, o mais aculturado asurini, que se insurge contra a exacerbação dessa prática.

(19) — Mará, Mbyrá, Apeona, Murukaí, Mbatuia, Kuipiona, Marakawá.

(20) — Atualmente existem 5 mulheres pajés entre os Asurini: Mamari, Moforugí, Azuí, cuja idade varia entre os 45 e 55 anos, e Bbaia e PatuaP, entre 30 e 40 anos. As primeiras têm tatuagem completa, no rosto, braços, barriga e mãos. Contudo, não participam dos rituais de pajelança curativa e de iniciação de um novo pajé, e sim do ritual *turé*. (Inf. de Takamuin).

(21) — Ver relatório médico do Dr. Frederico F. Ribeiro enviado à FUNAI. P. I. Koatinemo, 20/4/1981.

(22) — Em apenas 5 dias, um único índio, Tataokaia, conseguiu coletar nos arredores de sua roça, a 5 kms. de distância da aldeia, 30 jabutis que foram consumidos num só dia por toda a comunidade, num festim gastronômico.

(23) — Tais são: *Dzawotsi fafera* = iabuti, pata; *dzawotsi rekarakynga* = jabuti, osso da bunda; *dzawotsi dzoaka* = jabuti, desenho ou pintura.

(24) — O índio asurini Takamuin, que nos acompanhou na viagem à aldeia Araweté, no igarapé Ipixuna, objetivava, além do recebimento do pagamento da canoa que fez para o P.I.A. Ipixuna, recuperar sementes e mudas de plantas deixadas por sua tribo na aldeia velha, naquele igarapé, o que conseguiu, parcialmente.

(25) — A castanha do babaçu (*maritá*) é eventualmente comida. Seu uso mais corrente, contudo, é para produzir óleo destinado a afastar os piuns.

(26) — Não assistimos ao preparo de farinha de milho maduro. Takamuin informou-nos que é idêntico ao dos índios Araweté. (Ver relatório respectivo).

(27) — No verão de 1980, todos os homens, com exceção de três, abriram roças, um deles, Tutem, duas. Deixaram de fazê-lo, Takamuin e Mumona (por estarem, viajando) e Mboaíva, porque sua mulher, PatuaP, não quis plantar a que ele havia derrubado.

(28) — Acreditamos que esses desenhos — todos geométricos, com exceção do padrão *Kumaná* (feijão), curvilíneo, tenham sido inspirados nos desenhos desenvolvidos no trançado marchetado de um cesto, *pyrypem kwatsiara* (peneira, pintura). Adquirimos dois únicos exemplares com o padrão *taingawa* (sobrenatural antropomorfo). É trabalho masculino executado com finas lâminas de taquarinha (*Arundinaria sp.*) chamada *uruíva* pelos Asurini. Homens com filhos pequenos não podem fazer essa peneira, sob pena de a criança adoecer. Essa planta só é utilizada, ao que saiba, pelos Kayabí, Asurini e Araweté (por estes de maneira muito elementar) em seus trabalhos de cestaria.

(29) — As mulheres Asurini fazem 19 vasilhas diferentes de cerâmica que recebem nomes distintos.

(30) — Coletei 47 padrões de desenho ornamental em cadernos. Acredito que o elenco completo desenvolvido pelas artistas asurini seja maior.

(31) — A pirogravura é feita com uma lasca de madeira (*avataivepé*), cuja ponta afiada é aquecida ao vivo. Na face interna passam carvão que é esmaltado com um verniz da casca do ingá (*Ingá sp*) chamado *tsitsi'iwa*, o mesmo utilizado para lustrear o interior das panelas.

(32) — *Mbawre'i* (tortual do fuso) é o nome asurini do Ig. Ipiaçava.

(33) — Observação complementar à respeito da rede: quando a mulher está menstruada, deita-se na rede de trama aberta (*tupavi*) e desmancha algumas carreiras transversais, a fim de que o sangue escorra no chão.

(34) — É a seguinte a nomenclatura de outras partes do tear: trave vertical, suporte das urdideiras: *iviryyp*; urdideiras (superior e inferior): *iwiraudí*. Não obtivemos nome para trama.

(35) — Atualmente de metal, anteriormente da tíbia do mutum, chamada *dzuaka*, termo empregado para indicar, assim como *kwatsiara*, desenho, pintura, e agora também escrita.

(36) — Informação de Regina Müller.

(37) — Na falta destes, os Asuriní imitam a forma do canino esculpindo osso de anta.

(38) — *Arundinaria sp.* e *Ischnosiphon sp.*, respectivamente. Na aldeia araweté, o índio asuriní Takamuin encontrou uma espécie de bambu (camaiúva pequena — *kamadzivi*) com que teceu duas peneiras redondas. Desconhecemos o emprego dessa planta por outra tribo.

(39) — Incluí os trabalhos de agulha femininos: *tupa'y* (grinalda, uso feminino), *pynymbaia* (braçadeira, uso masculino), *muyryna* (bandoleira, uso masculino), *tapukurá* (jarreteira e tornozeleira), uso feminino.

(40) — Corresponde à cuia (*kwia* ou *kwoipy* — oblonga).

(41) — Na categoria “implementos” se incluem: a machadinha encabada (*dzí*), com lâmina de metal, cujo encabamento corresponde, todavia, ao do machado de pedra; o formão com ponta de dente de cotia ou de paca (*paratsi*); o fuso (*y'yma*), o tear horizontal (*ivira dzuava*), a agulha de croché (*dzuaka*), a estaca de cavar, a raiz de paxiuba (*pats'iwa*) que é o ralador dos Asuriní, a agulha para “costurar” pena de flecha (*wiradzufera*) de cartilagem do jacamim, implementos esses de lavra masculina e prístinos, embora no caso da machadinha e do perfurador se tenha substituído a pedra e o dente pelo metal.

(42) — Informação da maior importância que não pude aprofundar é que, segundo Takamurin, “os Kayabí são também Asuriní”, cujos dialetos são mutuamente inteligíveis. As incursões dos Kayapó é que dividiram a tribo nesses dois ramos.

(43) — Para os nomes de igarapés menores dentro desta área, ver Regina Müller: Relatório à FUNAI, 1979.

(44) — Segundo nosso informante, Takamuin, os Araweté os designam *Mba'ohó*.

(45) — O único precedente histórico que me ocorre é o dos índios Kadiwéu, que também registraram uma inusitada contenção da natalidade. Neste caso, tratava-se, porém, de um povo guerreiro, de um *herrenvolk* de caçadores tornados cavaleiros, que chegaram a substituir sua população pela apreensão de cativos, de tenra idade, a fim de não privar as “donas” Kadiwéu de hábitos aristocráticos, como o cuidado de sua pessoa. O único traço em comum seria o elevado *status* da mulher, expresso graficamente pela elaborada arte de pintura de corpo e dos artefatos que ambos os grupos comungam.

(46) — Ocorre-me evocar o caso dos Yawalapití que, reduzidos a 17 indivíduos distribuídos pelas aldeias de tribos vizinhas, às quais estavam ligados por laços de casamento, foram reunidos em uma nova aldeia por Orlando Vilas Boas, que assim restaurou a tribo.

BIBLIOGRAFIA SOBRE OS ASURINI

ARNAUD, Expedito

- 1961 — “Breve informação sobre os índios Asuriní e Parakanan, rio Tocantins, Pará”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* n^o 11, julho, Belém, Pará.

1971 — “A ação indigenista no sul do Pará (1940-1970)”. *Boletim do MPEG, Antropologia* nº 49, outubro, Belém, Pará.

1978 — “Notícia sobre os índios Araweté, rio Xingu, Pará”. *Boletim do MPEG* nº 71, Dezembro, Belém, Pará.

JANGOUX, Jacques

1978 — “Preliminary observations on shamanism, curing rituals and propitiatory ceremonies among the Asuriní indians of the middle Xingu in Brazil”. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Inst. de Antrop. Souza Marques. Vol. III:13/76, Rio de Janeiro.

LUKESH, Anton

1973 — “Kontaktaufnahme mit urwaldianern: die Asuriní im Xingu-gebiet”. *Anthropos* FE, Heft 5/6, Sankt Augustin, pp. 801/814.

1976 — *Bearbed indians of the tropical forest*. Graz, Akademische Druck, Verlagsanstalt. Austria.

MÜLLER, Regina Aparecida Polo; Labonia Filho, Dr. Walter

1977 — Projeto de recuperação dos Asuriní do Koatinemo. Relatório à FUNAI. Brasília (datil.)

1979 — Relatório do projeto de recuperação dos Asuriní do Koatinemo. FUNAI. Brasília (datil.)

MÜLLER, Regina Aparecida Polo

1979 — “Asuriní: intimidade com o sobrenatural”. *Atualidade Indígena* 19:10/19. Brasília (FUNAI)

1980 — “Os últimos tupi da Amazônia”. *Revista Geográfica Universal* 71:26/43, Outº, Rio de Janeiro.

s/d — Reserva indígena Asuriní. Proposta de delimitação da área. Relatório à FUNAI. Brasília (datil.)

1981 — Catálogo da exposição Asuriní. Brasília. Dia do Índio. FUNAI

NIMUENDAJU, Curt

1948 — “Tribes of the lower and middle Xingu river”. IN: *Handbook of South American Indians* Vol. III:213/244. Washigton, Smithsonian Institution.

SOARES, Antonio Cotrim

1971 — “Os Asuriní do Xingu”. Relatório ao chefe da base ‘Kararaó’, cel. Pedro da Silva Rondon. 20/10/1971. P.I. Koatinemo.



Fig. 1. Mirabô pintando seu filho Murumunak, 6 anos, único menino asurini.



Fig. 2. Takirí, pai de Towá, menina de 7 anos, um dos dois homens na faixa etária entre 20/24 anos.



Fig. 3. Mbatuia, 15 anos, pintada para participar do ritual *mbaraká*. Padrão facial: *dzuru'hona* (boca preta); corporal: *tembekwara ropyta* (adorno labial = *tembekwa*, dentro do beijo). No fundo, a casa grande, *aketé*, de estilo tradicional.

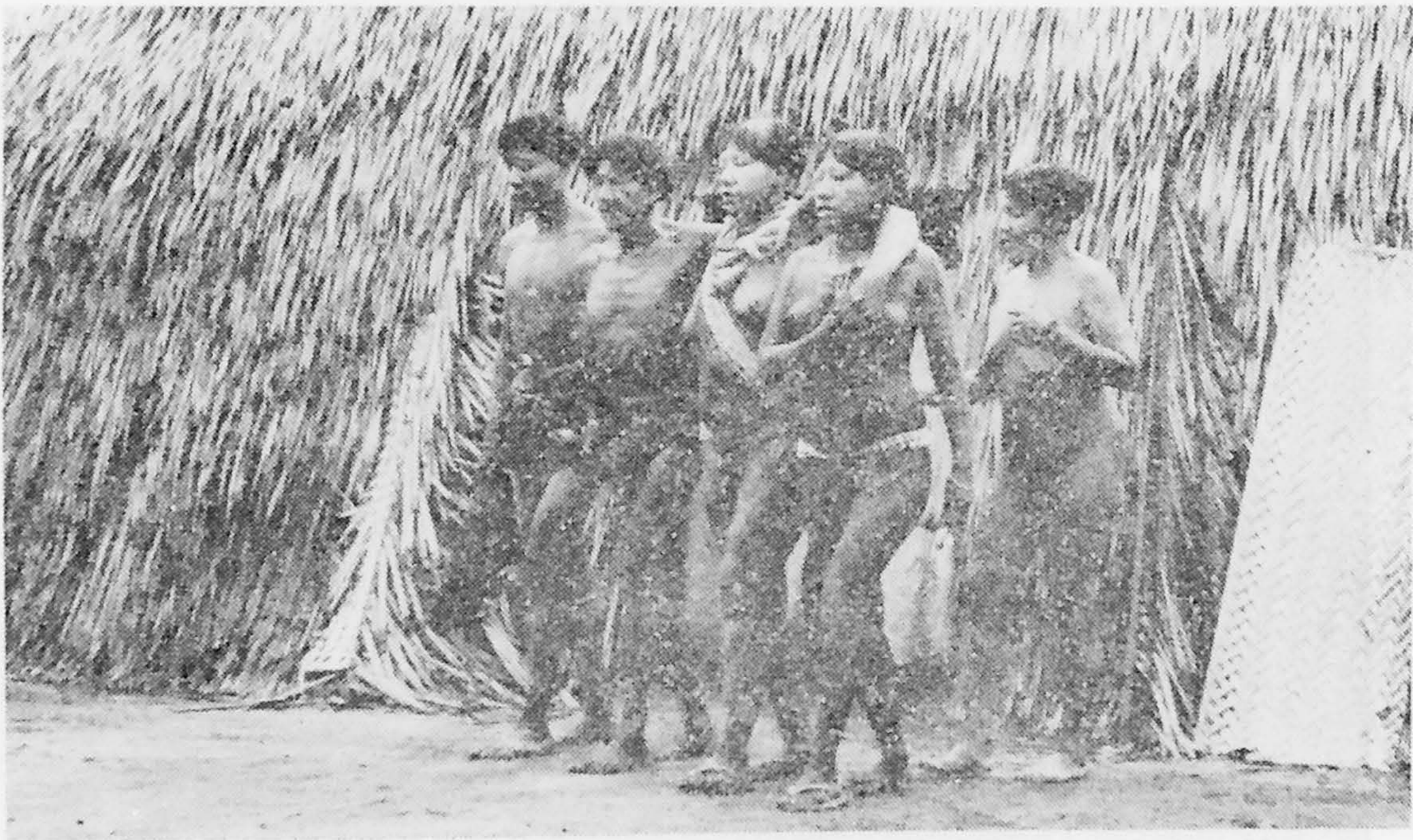


Fig. 4. Os oficiantes do ritual de pajelança *mbaraká*: da esquerda para a direita, o assistente do pajé (*wanapy*), o pajé e as cantadoras (*uiratsimbé*). Atrás, a mãe de uma delas.



Fig. 5. Mburí, mulher de Taiuví, ralando raiz de mandioca em ralador de paxiuba. Ao lado, panela grande (*dzapepaí*) para onde é transferida a polpa antes de extraído o veneno.

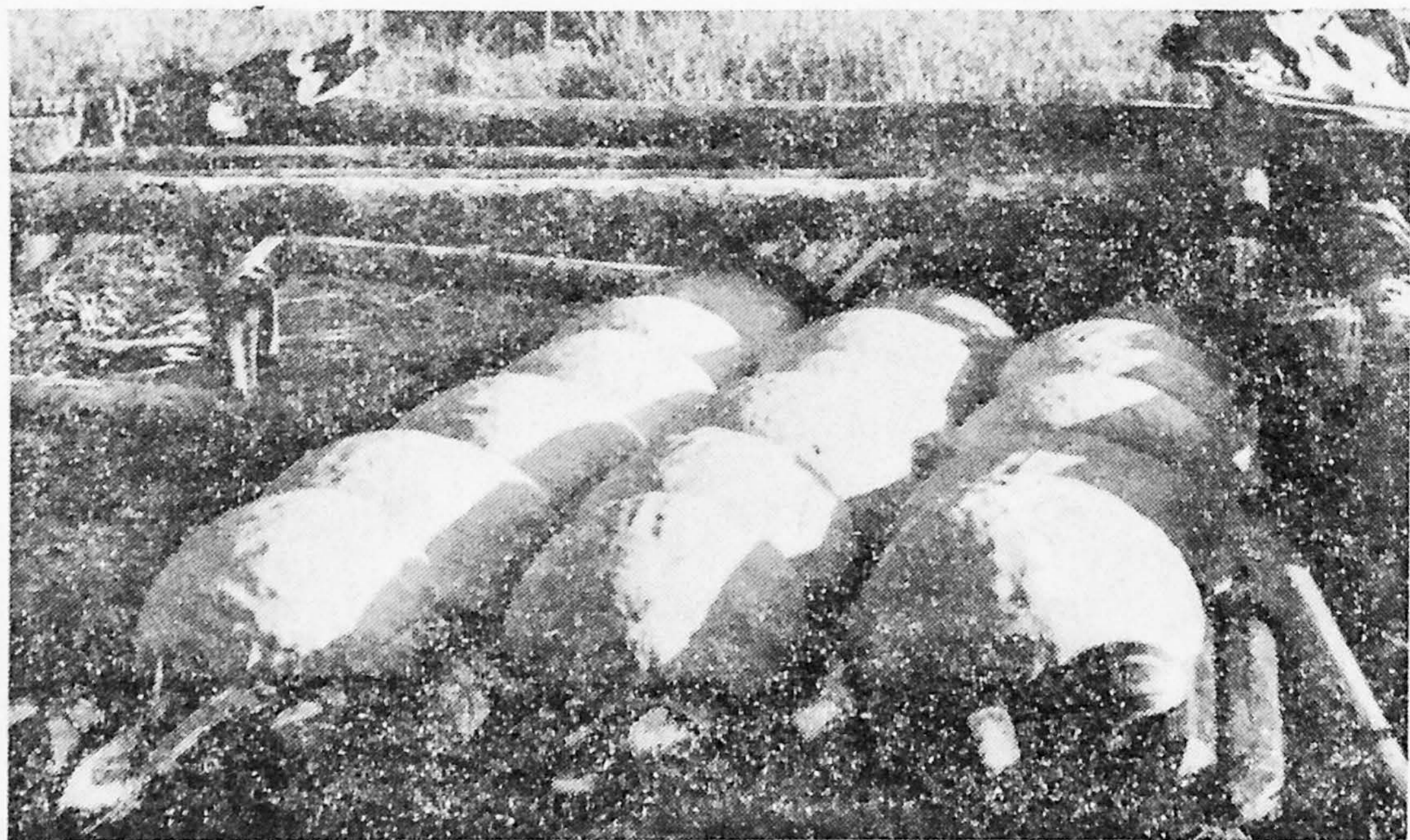


Fig. 6. Pães de mandioca preparados por Mburí, tostando ao sol.

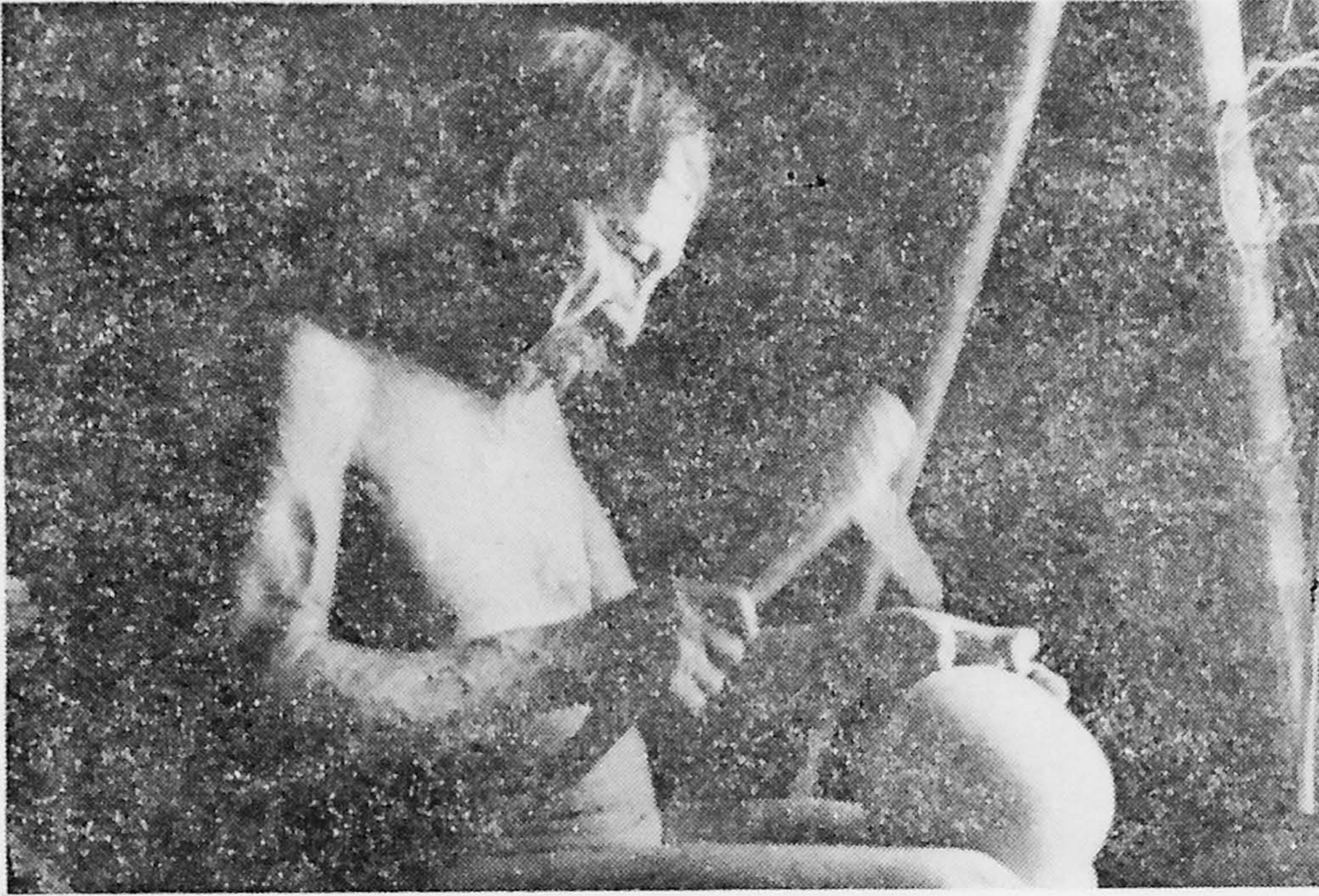


Fig. 7. Taiuví, o mais velho asurini, talhando coquinho *mombaka* para fazer colar. Note-se o feitio do machado (*dzi'i*), agora com lâmina de aço.



Fig. 8. Takamuin dando os últimos retoques no banco (*tendawa*) de mogno para venda à Artíndia, Funai.



Fig. 9. Azuí procedendo à primeira fiação da tirada de algodão.

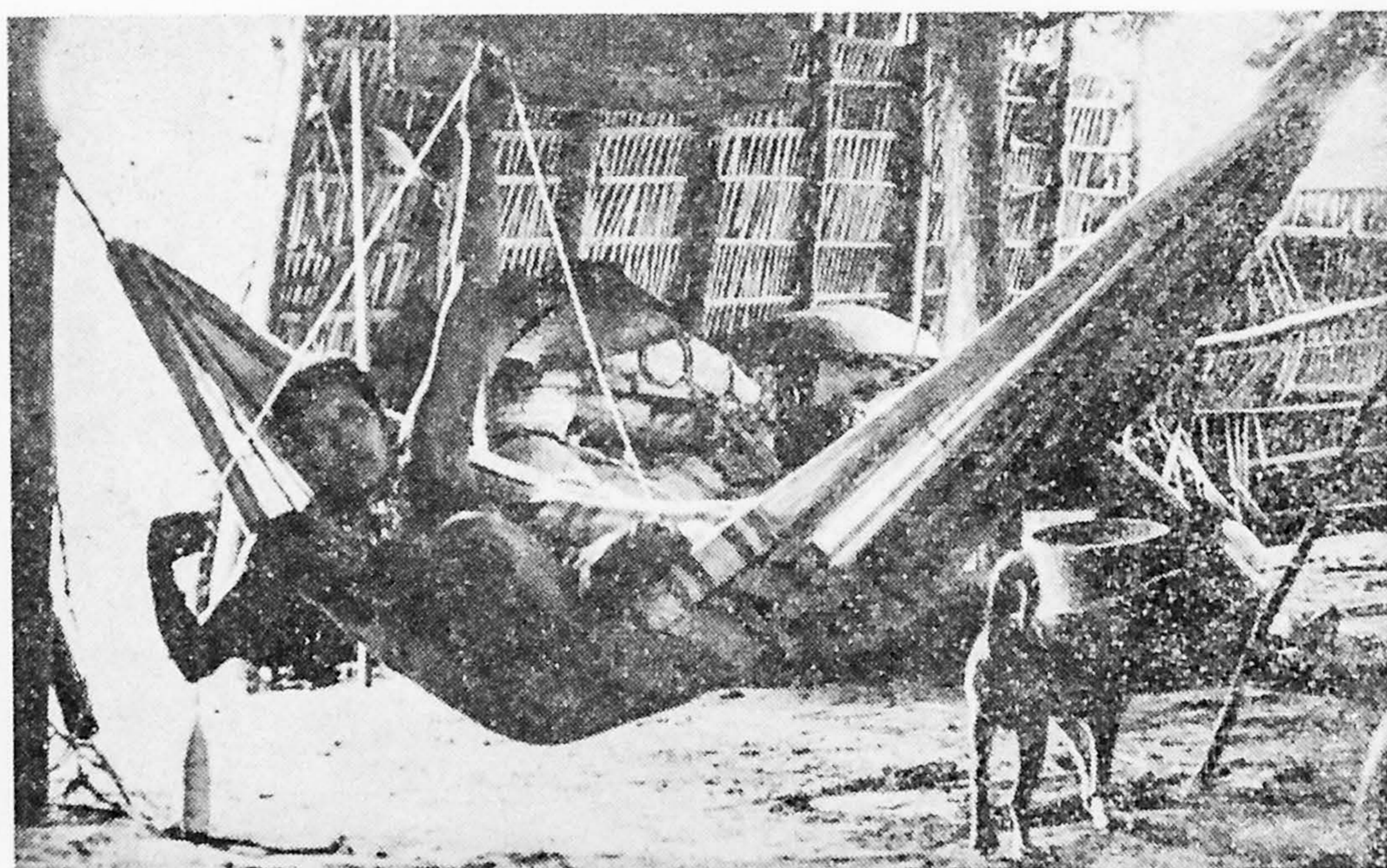


Fig. 10. Arapaí refiando a linha, após distorcê-la. Note-se a rede *tupapetuna*, inacabada mas já em uso.



Fig. 11. Arapaí iniciando a vitrificação de um pote (*dtaô*) para a comercialização.
Padrão decorativo: *taingawa* (sobrenatural antropomorfo).

OS XAVANTE E O MOVIMENTO DE FRONTEIRA NO LESTE MATOGROSSENSE*

Cláudia Menezes

(Museu do Índio, Rio de Janeiro)

INTRODUÇÃO

O processo de expansão das atividades agropecuárias no município de Barra do Garças, localizado no leste do Estado de Mato Grosso (1), tem se caracterizado por um movimento humano e de capital de grandes proporções, notadamente a partir da década de 70. Constitui, em verdade, um paradigma do fenômeno mais amplo de implantação de modelo econômico, que possibilitou a expansão, para o setor rural, das relações capitalistas de produção.

O interesse despertado por esta região é, no entanto, anterior: surge no início dos anos 40, quando são empreendidos os primeiros esforços governamentais (2) no sentido de viabilizar o seu povoamento. Como assinala Velho (1976:26), a política de colonização da época decorre das preocupações nacionalistas com a ocupação de fronteiras — reforçadas com o advento do Estado Novo — e dos interesses estratégicos determinados pela Segunda Grande Guerra.

Mais recentemente, a ocupação definitiva foi assegurada pela aplicação de capitais privados com amplo suporte governamental, pela implantação de projetos fundiários assim como pela canalização maciça de recursos realizada por grandes grupos econômicos nacionais e transnacionais.

Evidentemente, este movimento em direção às novas áreas não se fez sem tensões: os projetos de grande porte nas áreas da mineração e

(*) — Este artigo resulta de uma pesquisa desenvolvida no Museu do Índio (RJ) sobre grupos indígenas de Mato Grosso, com o apoio financeiro da FINEP. Agradeço a Lícia do Prado Valladares, a Anthony Seeger, a Teresa Araujo Penna e a José Carlos Levinho o interesse com que leram e comentaram a versão inicial deste trabalho.

agropecuária acabaram por ameaçar ou desalojar pequenos produtores que se haviam instalado na região em período anterior, por meio de um avanço espontâneo. Os grupos indígenas também foram atingidos duramente. Não é demais lembrar que o avanço da fronteira não se realizou em terras livres, mas constitui a história da expropriação de territórios tribais, até então explorados eficientemente pelos grupos aí localizados.

No presente texto a preocupação será discutir a estrutura regional e as frentes de colonização em articulação com a problemática atual vivida pelos Xavante, cuja população, de aproximadamente 3.500 índios está distribuída em oito Reservas localizadas no município de Barra do Garças (3). Não se trata de intentar uma análise histórica do processo de colonização do leste matogrossense, mas tão somente de contextualizar o impacto das transformações sofridas pela estrutura regional tal como se reflete sobre as condições indígenas de sobrevivência.

OS EMPREENDIMENTOS AGROPECUÁRIOS

O leste matogrossense foi uma das regiões brasileiras mais beneficiadas pela política desenvolvimentista adotada no período pós-64 e que assumiu como meta prioritária a rápida ocupação da Amazônia. É impressionante a mobilização ocasionada por esta política de estímulo à abertura de novas fronteiras. Calcula-se que, nos últimos 15 anos, cerca de 500.000 famílias foram levadas a se deslocar para o Acre, Rondônia e Norte de Mato Grosso.

O Município de Barra do Garças foi um dos que economicamente mais se transformou na última década. O crescimento populacional acelerado fez com a área passasse de uma população de 14.081 habitantes, em 1965, para aproximadamente 150.000, em 1978, como consequência direta da política de aplicação de benefícios fiscais. Após 1975, o maior volume de recursos governamentais, repassado por intermédio dos programas especiais do PROTERRA (4), foi canalizado para o setor agropecuário. Onde, até então, predominava a pecuária extensiva e a agricultura de subsistência, passou a dominar a grande empresa nacional e os interesses estrangeiros. A criação deste pólo econômico propiciou o deslocamento de Capital do Centro Sul e acelerou a implantação dos empreendimentos agropecuários e dos projetos fundiários, que atraíram pequenos produtores gaúchos e catarinenses. No início dos anos 70, estes minifundiários começaram a se instalar na área, tornando viável a exploração econômica da região, que se transformou em poucos anos numa das maiores produtoras de arroz do país, ainda que pese o alto custo do investimento necessário à abertura de novas áreas e o baixo rendimento médio por hectare das áreas de cerrado.

Os projetos fundiários foram, por sua vez, os responsáveis pelo estabelecimento de um setor de serviços diretamente ligados à agricultura

e pela expansão, ainda que discreta, do setor industrial. Contribuíram também para modificar o perfil geopolítico regional, ocasional a criação de três novos municípios desmembrados de Barra do Garças: Canarana, Água Boa e Nova Xavantina.

Apesar do peso político e econômico, representado pelos grandes empreendimentos agropecuários, o principal responsável pelo deslocamento e assentamento de centenas de unidades familiares tem sido a iniciativa particular, por meio das empresas de colonização que operam com suporte governamental.

Cumprir assinalar que os projetos fundiários, da forma como foram estruturados, não absorvem os migrantes chegados espontaneamente à região. Para sobreviver, estes se instalam precariamente como posseiros ou alugam sua força de trabalho como peões nos grandes latifúndios que predominam na área.

Isto ocorre especialmente na fase de implantação das empresas ou S/A, como são denominadas localmente, mas logo após são dispensados. São restritas as oportunidades oferecidas pelo mercado de trabalho, pois o comércio e o setor de serviços dos núcleos urbanos do município não conseguem absorver a mão de obra disponível. Uma alternativa limitada é oferecida pelos núcleos de colonos, que empregam peões e agregados como força de trabalho permanente em suas unidades de produção, mas que dão preferência absoluta àqueles que também são gaúchos, só contratando "nortistas" em última instância (Cardoso, L.R., 1981:133).

É oportuno acrescentar que as próprias empresas agropecuárias têm procurado investir na implantação de projetos fundiários nos últimos anos.

Como observou acertadamente Cardoso (1981:59), um fator importante, que tem levado uma parte das S/A a procurarem este tipo de investimento, é a necessidade de assegurar um controle eficiente sobre a terra, ameaçada pela invasão de posseiros e pelo litígio com grupos indígenas. No entanto, mais do que uma estratégia para preservar o empreendimento de possíveis perdas, o fato de associar-se a projetos fundiários ou tê-los em sua vizinhança contribuiu grandemente para a valorização das terras. As agropecuárias são também as maiores beneficiárias do desenvolvimento de uma infra-estrutura de serviços, criada para satisfazer às necessidades dos Colonos. Por outro lado, podem ser apontadas como as principais responsáveis pela enorme tensão social existente na região.

A incorporação de milhares de hectares ao longo dos grandes eixos de penetração, somada à criação de Programas Especiais do Governo Federal e à captação de recursos privados, isto é, o novo Programa de Ocupação da Amazônia (POLAMAZONIA) previa um teto de 500 milhões de dólares para a agro-indústria que, longe de corrigir as distorções existen-

tes na estrutura fundiária e no uso social da terra, tem contribuído para elevar a concentração da propriedade agrícola. A grande Barra do Garças (5) não foge à regra: como em todo norte do Estado o acesso à terra tem gerado grandes disputas. A valorização das propriedades rurais, fenômeno que tende a acompanhar toda frente de expansão agrícola, tem sido reforçada pela política de benefícios fiscais e vem atribuindo ao mercado fundiário caráter marcadamente especulativo: as terras são adquiridas a título de reserva de valor e como meio de obtenção de dinheiro a baixo custo. Parcela significativa dos recursos gerados no ganho dos estratos de renda mais elevados da classe média tem sido carreada para a compra de terras, aplicação considerada mais rentável e segura. Além deste fator, as grandes empresas preferem auferir as vantagens fiscais que a posse de glebas extensas propicia, investindo no Sudeste, geralmente em negócios nos grandes centros urbanos, ou em projetos de extração de madeira a mineração. As S/A têm contribuído, deste modo, para a concentração de terras e para a baixa produtividade dos empreendimentos rurais, embora a pecuária seja a atividade predominante na região, ocupando áreas que, por vezes, assumem proporções gigantescas, como a Liquifarm Agropecuária Suiá-Missu com cerca de 670.000 ha.

OS PROJETOS DE COLONIZAÇÃO

A primeira empresa de colonização particular que se instalou no município foi a Cooperativa de Colonização 31 de Março (COPERCOL), organizada no município de Tenente Portela (Rio Grande do Sul). Propunha-se realizar um empreendimento pioneiro de colonização, numa região em fase de desbravamento e ocupação territorial, a fim de atender às necessidades de seus associados, agricultores, minifundiários, e produtores rurais não proprietários. A COPERCOL foi sucedida pela Colonização e Consultoria Agrícola S/A (CONAGRO) e pela Cooperativa Mista Canarana (COOPERCANA, criada para satisfazer às necessidades de ampliação do programa de assentamento de colonos, fornecer assistência técnica e comercializar a produção, oriunda dos núcleos de colonização.

Estas empresas, entre 1972 e 1975, programaram e executaram seis projetos de colonização num total de 116.775 ha., a maior parte em áreas distantes das zonas de litígio entre índios e nacionais. No entanto, alguns dos projetos implantados a partir de 1976 tiveram problemas, como o caso de Serra Dourada, situado próximo à Reserva Indígena Pimentel Barbosa, em que a indefinição de limites gerou atritos entre Xavantes e parceiros. A empresa colonizadora atribuiu à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a responsabilidade pelos incidentes, uma vez que o projeto havia sido aprovado pelo INCRA, após as certidões negativas fornecidas pelo órgão.

O Projeto Areões enfrentou o mesmo tipo de dificuldade: a terra havia sido adquirida mediante certidão negativa, mas constatou-se que o

projeto seria implantado em área reconquistada pelos índios, dentro da Reserva de Areões, cuja alteração de limites fora regularizada por Decreto Presidencial em fevereiro de 1975. O projeto não foi adiante e os colonos foram expulsos das glebas, sem qualquer tipo de indenização. A única alternativa que lhes foi oferecida pelo governo, o reassentamento em outra área, de dimensões equivalentes, mas em piores condições de salubridade e de mercado ao norte do Estado, não foi aceita pela maioria dos interessados (Cardoso, L.R., 1981:21).

A COOPERCANA não limitou sua atuação ao município de Barra do Garças. Em 1979, implantou no município de Chapada dos Guimarães o Projeto Terra Nova, destinado a acolher posseiros que ocupavam a área Kaingang no Posto Indígena Nonnoai (Rio Grande do Sul), servindo como solucionador do impasse criado pela demarcação desta Reserva pela FUNAI (6).

Detalharemos a seguir a histórico de organização da CONAGRO por estar intimamente associado ao processo recente de colonização da região e por fornecer uma boa idéia das articulações entre a iniciativa privada e o poder estatal.

O Projeto Canarana I

O primeiro projeto implantado na região e que deu origem à Cooperativa, denominado Canarana I, teve como meta o assentamento de sessenta famílias de colonos em uma área a 330 km. de Barra do Garças. Os colonos eram originários de uma região de minifúndio, o município de Tenente Portela (RGS), com alta densidade populacional e que se caracterizava pelo baixo nível de vida da população.

A tentativa de adoção de técnicas agrícolas mais modernas (investimentos em meios de trabalho e insumos) esbarrava necessariamente com o fator escassez da terra: 80% das propriedades rurais do município tinham menos de 15 ha., apresentavam topografia acidentada, o que impossibilitava o emprego de mecanização. Mesmo que se tentasse uma melhoria nas técnicas de cultivo, dificilmente se obteria um aumento de renda superior ao investimento realizado. Apresentava-se como alternativa à reestruturação do sistema fundiário a recomposição da propriedade (as maiores não ultrapassavam 87 há.), paralelamente à abertura de uma nova frente agrícola.

A Igreja Evangélica, com muita penetração na região, liderou desde logo as iniciativas que iriam viabilizar o programa de colonização. Mantendo importante atividade assistencial no município, iniciou, por intermédio da emissora de rádio sob seu controle, um trabalho de divulgação da idéia. A proposta era transformar Tenente Portela em município modelo

e apresentar uma alternativa à reforma agrária, proposta assumida e considerada pelo grupo executor como “avançada” para a época, uma vez que não havia nenhuma linha de financiamento para compra de terras ou projetos de colonização em operação, embora fosse prevista pela legislação do Estatuto da Terra.

Para isto seria necessário mobilizar uma comunidade com laços societários já estabelecidos, transferindo-se o mesmo tipo de sistema produtivo (agricultura de pequena escala e de caráter familiar) para uma região aonde houvesse possibilidade de ampliar os recursos de produção. A este sistema se agregariam novas condições, além de disponibilidade da terra: mecanização e produção para mercado, ao invés da produção de subsistência. O colono, que no sul explorava meia colônia (12,5 ha.), passaria a dispor de 200 ha. de plantio subsidiado

O passo inicial era proceder à organização de uma cooperativa, o que possibilitaria uma migração planejada e com suporte governamental. Em 1971, após a realização de um amplo trabalho de conscientização com grande repercussão em todo o município, foi escolhida como área de fixação Dourados (Mato Grosso do Sul). No entanto, a inexistência de crédito agrícola na região, somada ao inflacionamento dos custos da propriedade rural, em decorrência da migração espontânea de gaúchos, redirecionou o projeto para o leste de Mato Grosso. Barra do Garças, o novo local selecionado, apresentava vantagens: havia sido alçado à condição de pólo econômico prioritário, passando a contar desde 1970 com o Programa de Desenvolvimento e Ocupação das áreas de Cerrado (POLOCENTRO) e a POLAMAZONIA. Em 1972, ano de transferência dos colonos, a CONAGRO adquiriu a terra (40.000 ha., que foram subdivididos em parcelas de 400 ha.), tratores e insumos. Em 1975, os colonos tornaram-se proprietários, mantendo, porém, os vínculos com a Cooperativa e a dependência dos financiamentos bancários.

As linhas de crédito do Banco do Brasil têm favorecido particularmente os projetos fundiários, financiando, através do PROTERRA, a aquisição de lotes, o desmate, a aquisição de máquinas e implementos agrícolas, e, através do Crédito Rural, o custeio agrícola. Esta atuação inclui a comercialização da produção, que obedece à política de preços mínimos estabelecida pelo Governo, o principal comprador de arroz do município. O que fica explícito é a extrema ingerência estatal no setor agrícola, que pode ser medida pelo fato de os pequenos empreendimentos agrícolas, para operar, dependerem destas linhas de crédito e, ainda mais, uma parcela significativa dos colonos só poder sobreviver a maior parte do ano às custas do financiamento obtido.

Desde a implantação dos projetos de colonização, os agricultores enfrentaram problemas oriundos do descumprimento, por parte da coope-

rativa, das condições que garantiriam a instalação de uma infra-estrutura de serviços nas áreas loteadas, exigida como contrapartida às facilidades creditícias fornecidas pelos órgãos financiadores. A contrapartida incluía desmate, construção de moradias provisórias, equipamento dos núcleos urbanos etc. Superada esta primeira etapa, a cooperativa comprometia-se a prestar assistência técnica e a comercializar a produção dos associados.

Com a finalidade de satisfazer a estas exigências, foi criada a COOPERCANA, que manteve a condição de intermediária entre os agricultores e o Banco do Brasil. Para se dimensionar o volume da produção que a COOPERCANA opera, é suficiente mencionar que o montante da sua contribuição fiscal representa 90% do total de ICM arrecadado no município. No caso em análise, as queixas dos parceiros vão além de acusações de que a CONAGRO não tem levado a termo os compromissos assumidos, deixando os projetos sem vias de escoamento, desatendidos nos setores de saúde e educação e ainda adiando soluções que contribuíram para baratear os custos de produção (7). Estão insatisfeitos também com a orientação dada às negociações realizadas pela COOPERCANA. O resultado da comercialização da safra 79/80 gerou problemas, pois a produção foi vendida à Comissão de Financiamento de Produção (CFP) em julho, pelo preço mínimo tabelado a Cr\$280,00 a saca, tendo havido em agosto/setembro uma súbita valorização do arroz, que passou a valer Cr\$ 600,00 a saca. Como se pode prever, a cooperativa foi responsabilizada pelo prejuízo dos associados (Cardoso, L.R., 1981: 172), no bojo de uma crise que atingiu toda a economia do Estado e teve amplas repercussões.

Esta crise, delineada em 1980, assumiu contornos mais precisos em 81, quando a euforia dos primeiros anos de implantação dos projetos de colonização, alimentada pela propaganda oficial, foi substituída por uma avaliação pessimista da política adotada pelo Governo Federal.

Não bastassem as dificuldades enfrentadas pelos colonos no tocante ao baixo nível de produtividade do arroz sequeiro — as áreas do cerrado só mantêm a produtividade a partir da terceira safra, mediante o emprego de tecnologia adequada — surgiram novos obstáculos.

O Banco do Brasil passou a retardar a aprovação e liberação dos processos de crédito de custeio agrícola, ocasionando atraso no cronograma dos trabalhos da lavoura e aumentando os riscos de insucesso da safra. Este problema vem sendo agravado pelo alto custo dos insumos (sementes e adubos) e pela política de preços mínimos, que não acompanha os índices inflacionários.

Os agricultores se vêem assim à mercê de uma política contraditória, que os estimula a buscar crédito bancário e a sobreviver dele, mas não o

libera em tempo hábil, nem garante a compra do que é produzido, ao adotar como estratégia de estabilização interna de preços a importação de estoques do produto (8). Muitos colonos na região estão hoje incapazes de saldar suas dívidas com o Banco e correm o risco de perder as propriedades. Esta descapitalização crescente tenderá a aprofundar as diferenças entre os parceiros, reeditando o movimento de concentração da propriedade em mãos daqueles que foram favorecidos por terem chegado à região com bases financeiras mais sólidas, ou por terem sido melhor sucedidos em seus empreendimentos agrícolas.

Do ponto de vista dos empresários, parceiros e fundaristas, além dos problemas mencionados, o Município estaria sendo afetado pela desapropriação de aproximadamente um milhão de hectares, para a criação ou ampliação de Reservas Indígenas; este seria o saldo da política indigenista realizada pela FUNAI na região.

A RETOMADA DO TERRITÓRIO PERDIDO

No município de Barra do Garça, os índios são também parte interessada nos litígios entre fazendeiros, posseiros, colonos e grandes empresas: os Xavante, após terem sido sedentarizados em postos da administração oficial e Colônias Missionárias, desencadearam uma ofensiva, cujo objetivo era assegurar as terras em que viviam e recuperar, em parte, seus territórios perdidos.

Os projetos de colonização e os programas governamentais de favorecimento à ocupação empresarial e capitalista da região, além de provocarem a vinda de grandes empresas e atraírem um fluxo de pequenos investidores de fora, reavivaram o interesse econômico dos antigos proprietários: estes viram suas terras valorizarem-se e a possibilidade de disporem de meios para explorarem as propriedades, até então, sub-aproveitadas ou mesmo deixadas em total abandono. Os Xavante, ilhados, viram o cerco sobre suas áreas fechar-se cada vez mais. Nos primeiros anos da década de 70, os índios localizados em postos e missões começaram a movimentar-se, embora em algumas áreas, como a que corresponde a atual Reserva do Couto Magalhães, a luta pela reconquista do seu território começasse dez anos antes, quando os Xavante reivindicaram terras que haviam sido alienadas pelo Governo de Mato Grosso como devolutas (Silva, M.A., 1980: 7). Os atritos entre índios, fazendeiros e moradores se intensificariam na medida em que eram dados os primeiros passos no sentido de legalizar a posse indígena.

Em 1972, são criadas as Reservas do Sangradouro e São Marcos (9) e tomadas providências para medir e demarcar as Reservas do Pimentel Barbosa e do Batovi, esta última com 50.000 ha., situada no município de Chapada dos Guimarães (10). A expedição destes atos

gerou grande insatisfação, exarcerbando-se as atitudes de represália por parte dos fazendeiros e empresários da região, especialmente daqueles com propriedades encravadas na área abrangida pelas Reservas. Como estratégia, acionaram diferentes mecanismos: denunciar a situação através da imprensa, utilizar seu prestígio junto a órgãos governamentais e aparelhos de repressão, tentar corromper lideranças indígenas, alimentar divisões no interior do grupo indígena. Participaram da campanha vários políticos, envolvidos na questão, na qualidade de proprietários e por interesses eleitorais e econômicos.

Os índios, por sua vez, passaram das ameaças e encenações guerreiras para as ações bélicas: mataram o gado, invadiram, saquearam e incendiaram fazendas, ocuparam e interromperam estradas. Como recurso de emergência, foi criada na época, por ordem ministerial, uma comissão de estudos, que passou a intervir no problema, estando encarregada de proceder à avaliação da situação de cada área. Os resultados dos estudos realizados indicaram haver uma precedência da posse civilizada à indígena, tornando inaplicável, no de São Marcos e Sangradouro, o dispositivo constitucional garantidor da posse indígena (11). Em razão disto a comissão sugeriu a via excepcional da desapropriação para as propriedades atingidas pelos decretos. Um ano após as áreas relativas a estas Reservas, assim como as que corresponderiam às Reservas de Areões, Couto Magalhães e Pimentel Barbosa, ainda não haviam sido demarcadas em virtude de divergências na definição dos seus limites e da permanência de fazendeiros e moradores no seu interior.

Em 1975, novo decreto presidencial (12) estabeleceria os limites definitivos de São Marcos, declarando de utilidade pública para fins de desapropriação as áreas de domínio particular, discriminadas em decreto que passariam a ser consideradas usufruto das "comunidades" Xavantes. Após vários choques com fazendeiros, as terras de São Marcos foram, finalmente, liberadas.

As conquistas indígenas nas áreas, sob a égide das Missões Salesianas, ainda que lenta, reforçaram as iniciativas das demais aldeias Xavante, especialmente aquelas localizadas na região do Culuene. Segundo Silva, M.A. (1980:6-7), os grupos Xavantes do Culuene empreedaram em 1974 e 1975 o retorno às suas terras de origem, de onde haviam sido afastados na década de 40 pela ação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Apesar da oposição da FUNAI, dos ataques de fazendeiros e choques com posseiros, os índios obtiveram a criação e a demarcação da Reserva do Kuluene em abril de 1976, localizada no município de Barra do Garças, com aproximadamente 51.000 ha.

A última área indígena criada foi a Reserva de Parabubure, em 1979, reunindo os Xavante localizados nos vales dos rios Couto Magalhães e

Culuene, numa área de 226.555 ha., situada também no município de Barra do Garças (13). Parabubure (14) homenageia uma grande aldeia que foi habitada pelos Xavante no passado (de nome Parabubu), antes de uma cisão que provocou o surgimento de novas aldeias e a ocupação da região do rio Culuene em época anterior à presença de nacionais. Na década de 50, os Xavante, acossados pela violência dos brancos, pela fome e por doença, foram obrigados a deixar a região e a buscar abrigo junto às missões religiosas e aos postos do SPI. A luta pela criação das Reservas do Kuluene, Couto Magalhães, Parabubure e Pimentel Barbosa redundou na recuperação parcial (no caso desta última a redução das terras foi significativa) dos territórios que eram ocupados e explorados pelos bandos Xavante em época bem anterior ao contato definitivo. Esta situação configura uma realidade bastante distinta em relação a São Marcos e Sangradouro, que surgiram da ampliação de áreas que foram recebidas ou compradas pela Congregação Salesiana (15).

Esta é também a situação da Reserva do Meruri (Colônia Indígena Sagrado Coração de Jesus), cujas terras (cerca de 25.000 ha.) haviam sido doadas aos missionários (16), em razão do seu trabalho assistencial junto aos índios Bororo.

Este grupo, aguerrido no passado mas domesticado por um regime tutelar rígido e intransigente em relação à cultura tribal, acabaria por se integrar ao movimento reivindicatório que mobilizava seus vizinhos (e inimigos no passado) Xavante. Aliás, essa integração dificilmente deixaria de ocorrer, dada à proximidade geográfica entre as duas áreas e à unidade da ação tutelar a que ambos os grupos estavam submetidos. No início de 1976, foi decretada a demarcação administrativa de uma área de 85.540 ha (17), reservada para uso dos índios Bororo, situada no município de General Carneiro. Como nas demais áreas em litígio, os choques entre fazendeiros e os, até então “pacíficos”, Bororo tornaram-se freqüentes: existiam aproximadamente 40 propriedades tituladas no interior da Reserva e três pontos de comércio (denominados na região “boliches”) que eram focos de atritos, especialmente por venderem bebidas alcoólicas aos índios. A maior parte das transações com as terras haviam sido realizadas nos anos 50/60, através do Departamento de Terras e Colonização de Mato Grosso; nessa época, segundo consta (18), os missionários teriam sido responsáveis pela venda de algumas glebas pequenas (19).

As *démarches* que levariam à legalização da área Bororo tornariam patente a contradição entre os interesses dos proprietários — com a possibilidade de perderem suas terras e sem perspectiva de serem ressarcidos — e os interesses indígenas; as articulações propriamente políticas haviam chegado ao limite. Em mais de uma ocasião esteve iminente um confronto aberto, tendo como protagonista funcionários da FUNAI, fazendeiros,

missionários ou os próprios índios (20). Desde então, a emergência de uma situação catártica era perfeitamente previsível e, de fato, ocorreu: a invasão de Meruri por um grupo de fazendeiros, em julho de 1976, seria o único episódio, de uma sucessão de violências, que resultaria em vítimas fatais: foram assassinados o filho de um fazendeiro, um índio e o padre diretor da Missão. Sem dúvida, a ampliação ou retomada das terras Xavante constitui um dos raros exemplos de luta indígena bem sucedida, o que leva a indagar a respeito dos interesses que foram, de fato, contrariados.

Do ponto de vista da elite econômica e política do município, de posição claramente governista, a política indigenista, aplicada à região, atentaria contra os mais elementares direitos da propriedade privada. A FUNAI — órgão cuja ação é vista como desvinculada de uma ação administrativa central — é acusada de não dispor de um projeto “claro” e “objetivo” em relação aos índios, resultando daí uma criação “aleatória” e “artificial” de Reservas (21). Esta política, além de provocar insegurança social, neutralizaria as iniciativas oficiais, uma vez que afugentaria os empresários, atemorizados com a possibilidade de perderem os investimentos na região.

Na ótica da classe dirigente, seriam os nacionais e não os índios, que estariam sendo expropriados de suas terras (seria, portanto, um fenômeno inverso do que ocorre na maior parte do país). A este respeito é interessante perceber de que forma os atos oficiais são avaliados em função dos interesses em jogo. Os fazendeiros de São Marcos recusaram-se a receber a compensação oferecida pelo Governo por acharem o montante da indenização inferior ao valor de suas propriedades: consideraram-se, deste modo, expropriados por terem sofrido o processo de desapropriação. Em Meruri, os fazendeiros configuraram como arbitrariedade a situação oposta: reclamaram um decreto expropriatório que tornasse seus bens indenizáveis (22).

O processo de recuperação dos seus territórios, desenvolvido pelos Xavante e Bororo, fizeram com que fazendeiros, posseiros e colonos fossem removidos ou desapossados de suas terras; estes últimos, inegavelmente, têm sido os maiores prejudicados (como bem o ilustra a situação vivida pelos parceiros do Projeto Areões) juntamente com os pequenos proprietários, que se pauperizaram com a perda de suas propriedades (notadamente no caso de Meruri, por não terem direito a indenização alguma). Ao perderem a condição de pequenos produtores, alguns deles passaram a vender sua força de trabalho como peões. Os grandes e médios proprietários tiveram condições bem mais favoráveis para enfrentar o problema: além de disporem de um poder reivindicatório muito maior, estavam em situação de achar injustas as avaliações feitas e de recusar a oferta governamental. Não consta também que,

na condição de mutuários do Banco do Brasil, tivessem que saldar suas dívidas por terem interrompido os projetos agropecuários para os quais haviam obtido financiamento.

Quando se trata dos grandes empreendimentos, o quadro sofre total reversão: os direitos indígenas são completamente ignorados. É importante lembrar que a Liquifarm Agropecuária Suiá Missu foi implantada em 1966, com financiamento da Sudam, onde existiam as últimas aldeias Xavante arredias: seus 263 habitantes foram removidos da área e transferidos para a Missão de São Marcos, onde a maior parte pereceu, vitimada por uma epidemia de sarampo (Davis, S.H., 1978: 148).

A SITUAÇÃO INDÍGENA NAS ÁREAS DE RESERVA

A história contemporânea Xavante (23) tem se desenvolvido, portanto, no quadro da modernização econômica, realizada pelo Governo Federal no setor agrário da região leste-matogrossense e efetivada segundo as exigências do padrão de acumulação, estabelecido pelo capitalismo monopolista.

Do ponto de vista indígena, o esforço da FUNAI, responsável pela implementação da política indigenista brasileira, tem sido o de se alinhar aos órgãos de planejamento e financiadores, transformados pela política econômica oficial após 64 em agentes de desenvolvimento regional. A Fundação ao lado da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), do Banco da Amazônia S/A (BASA), Banco do Brasil (BB) tem operado mudanças significativas na região, cabendo à FUNAI promover a modernização das áreas reservadas aos indígenas.

Isto fica patente na orientação adotada em relação aos Xavante, marcada por iniciativas que visam atrelar os índios ao sistema predominante na região, de forma a transformá-los em produtores em escala comercial. A sociedade Xavante tem sido levada, deste modo, a acelerar seu processo de adaptação ao modelo de economia mercantil, aliás o único capaz de realizar integralmente o projeto de "integração" oficial, uma vez que permite sua inserção no modo de produção dominante.

Na organização social Xavante tradicional, as relações de produção se articulavam primariamente na concepção das atividades de caça e coleta e de uma agricultura incipiente. Com o contato, o grupo foi sedentarizado e as atividades agrícolas foram intensificadas, havendo introdução de novos cultivos. Dentre os elementos que interferiram na reprodução das formas tradicionais de sobrevivência, o fator restrição territorial desempenha papel crucial. Para qualquer grupo seminômade, de caçadores e coletores como os Xavante, o acesso a um território aberto, passível de exploração extensiva, é condição determinante para a organização social da produção.

Além das transformações decorrentes do modo de exploração dos recursos, a restrição territorial, definida institucionalmente pela criação de áreas de Reserva, determinou para a sociedade Xavante — como para a maioria dos grupos indígenas — uma situação de encapsulamento (24) que propicia a implementação de políticas administrativas por parte de diferentes agências.

As medidas tomadas pela Fundação nos últimos anos na área Xavante demonstram com clareza o interesse do órgão em criar mecanismos mais eficientes de controle sobre o grupo, por meio de intervenção planejada.

A partir de 1977, foi iniciado um Programa de Desenvolvimento, considerado urgente como medida política destinada a dinamizar as atividades econômicas indígenas, através da introdução de tecnologia moderna, ou mais especificamente, de uma agricultura mecanizada.

Dentre as metas, previa-se a superação das desigualdades existentes entre as diferentes aldeias Xavante — marcadas por condições históricas bastante específicas, no tocante, especialmente, à produtividade. Pensou-se em fornecer recursos financeiros, assistência técnica, educacional e de saúde, além de treinar mão-de-obra como o meio mais eficaz para obtenção de excedente agrícola comercializável. O objetivo era tornar as “comunidades” indígenas auto-suficientes, de acordo com os parâmetros do modelo indigenista adotado pelo órgão. Foram encarados como setores prioritários a agricultura, a saúde e a educação, tendo este último recebido apoio especial: 70% da população Xavante é composta por jovens com menos de 25 anos. Os recursos foram retirados de fundos especiais: o Programa para Financiamento de Desenvolvimento de Comunidades (PRODEC), criado pela FUNAI com a finalidade de regularizar o fluxo de recursos gerado pela renda indígena, o fundo de Desenvolvimento das áreas Estratégicas (FDAE) e o PROTERRA, utilizado, no caso, para a demarcação das áreas de Reserva. O projeto pioneiro de rizicultura foi implantado em 1974 na Reserva Areões (25), em caráter experimental. O arroz era considerado o principal produto de mercado. Através de sua comercialização, a FUNAI pretendia recuperar os investimentos feitos e criar o próprio capital de giro. Os demais plantios, como abóbora e milho, seriam destinados ao consumo interno e eventual comercialização, caso houvesse excedentes. A proposta doutrinária, explicitada pelo órgão, era inserir a população indígena no contexto do desenvolvimento regional e assegurar-lhe meios de competir no processo econômico-social (26). A execução do Projeto em São Marcos e Sangradouro tornava imprescindível a participação da Missão Salesiana, que assistia os índios desde 1962.

A FUNAI e as agências religiosas

A possibilidade de entabular negociações, visando iniciar um trabalho conjunto com as agências religiosas, não foi, porém, uma conquista fácil. Resultou de um processo longo, em que as relações entre o governo e as instituições eclesásticas foram marcadas por sucessivas crises, que se fizeram sentir particularmente na década de 70. Nesse período, o foco de atrito foi gerado pela tentativa estatal de recuperar a hegemonia sobre as minorias indígenas do país. O caminho para efetivar esta proposta centralizadora foi conquistar bases jurídicas que anjassem outras agências, especialmente missionários católicos e protestantes. A ofensiva de setores da Igreja fez-se sentir a partir de 1972 (27), quando passaram a acionar, de modo mais eficiente, sua força política para aumentar a margem de manobra junto ao Governo e, deste modo, preservar o acesso às populações tribais.

Os termos da ação conjunta desenvolvida pela FUNAI e as Missões foram firmados por volta de 1974, após a realização de encontros entre religiosos e a administração oficial. A orientação então adotada para superar as divergências existentes, foi solicitar às Missões que reformulassem os métodos pedagógicos, considerados desagregadores das instituições tribais, auxiliassem na defesa das terras indígenas e ampliassem sua participação nos programas de atendimento formulados pelo Governo. O recurso para concretizar esta colaboração foi a celebração de convênios. Foram firmados com a Congregação Salesiana dois convênios: o primeiro em 1976, foi apenas uma concessão para o exercício de atividade assistenciais entre os índios Bororo, localizados no município de Poxoréu (MT). Veio, aliás, apenas consolidar uma situação de fato, uma vez que o trabalho missionário com estes índios foi iniciado na década de 20. O segundo, datado de 1977, e ainda em vigor, possui importância bem maior: marca o início da colaboração regular entre a Inspeção Salesiana de Mato Grosso e a FUNAI, regulamentando o projeto assistencial que desenvolviam junto aos Xavante das Colônias de São Marcos e Sangradouro (município de Barra do Garças). Através dele, a Missão se associa ao projeto de desenvolvimento implantado pelo órgão oficial, sendo autorizada a promover os setores médico-hospitalar, sanitário e educacional, estando previsto no programa de ensino atividades promotoras de inovação tecnológica.

A Missão, por meio deste instrumento, obrigou-se cumprir os princípios da política indígena fixados no Estatuto do Índio e a colocar à disposição da FUNAI sua estrutura física e de pessoal, realizando com recursos próprios a assistência às aldeias. Como parte das obrigações recíprocas, o órgão tutelar ficou obrigado a fornecer recursos financeiros, pessoal qualificado (técnicos em agricultura e em educação), a orientar e treinar indígenas e a exercer o policiamento das áreas de reserva.

Ficou-lhe facultado também o controle do trabalho missionário, por meio de inspeções e relatórios financeiros periódicos.

Um ano após o início do projeto agrícola, os problemas decorrentes da implantação e gestão dos recursos do Programa de Desenvolvimento obrigaram à criação de um posto de representação da FUNAI, uma Ajudância Autônoma, diretamente ligada às esferas de decisão da sede. Além de centralizar a administração de todas as reservas Xavantes e de estar geograficamente próxima à área, passou a servir de mediadora entre a administração central e os índios. Estes, ao invés de se deslocarem para Brasília, e lá pressionarem diretamente os setores competentes, ficaram obrigados a submeter suas reivindicações à Ajudância, que passou a ajuizar da relevância da viagem e então fornecer recursos para o deslocamento. Esta forma de controle reforçou o sistema missionário de vigilância, condicionando os Xavante a deixarem as aldeias apenas em ocasiões excepcionais (28).

Apesar de os índios serem sistematicamente desestimulados a deixarem a Reserva, tanto pelos missionários quanto pela administração oficial, sempre que surge uma oportunidade vão à Barra do Garças, a 120 km. de distância. Aproveitam as curtas viagens, motivadas por problemas de saúde, pelo recebimento de salário ou de benefícios da previdência social (aposentadoria), para fazerem pequenas vendas de artesanato e compras.

Um ponto de apoio importante a que recorrem na cidade é a Casa do Índio, onde têm garantia de alojamento e alimentação. O estabelecimento tem função basicamente assistencial, acolhendo os Xavante em trânsito, oriundos das diferentes áreas. Os índios, no entanto, conseguem maximizar sua utilização, transformando este espaço, onde circula muita informação (e também rumores), em local de reunião, em que se atualizam e se posicionam a respeito do que ocorre nas demais aldeias.

As atividades pastoris

As transformações na economia regional, a criação da Reserva, a expulsão dos fazendeiros, a redefinição das relações entre a Funai e a Missão e o intervencionismo oficial na área indígena inauguraram uma nova etapa na história dos Xavante.

Com a orientação e financiamento da Funai e a administração dos missionários, os Xavante iniciaram o cultivo do arroz em grande escala e passaram a ter maior responsabilidade nos trabalhos de pecuária. Até a criação da Reserva — que resultou na desapropriação das terras que pertenciam à Congregação Salesiana, o rebanho, de propriedade dos

missionários, era cuidado por vaqueiros regionais. Não era permitido aos índios nenhum acesso aos animais, seja através do consumo da carne ou do leite. A produção leiteira e as reses abatidas serviam de alimento ao quadro funcional da Missão: nenhuma parcela destes produtos era destinada aos moradores da aldeia ou aos alunos internos da escola, organizada pelos padres.

Na Colônia de São Marcos, o criatório se desenvolveu paralelamente à agricultura de subsistência, embora a participação indígena não fosse equivalente num e noutra. Os missionários mantiveram os índios afastados do primeiro, estimulando-os para as atividades de cultivo.

Desde a implantação da Colônia até 1977, apenas um índio foi treinado para lidar com o gado. Nos primeiros anos de vida da Missão, o trabalho indígena não era remunerado. A vaqueiragem e outras tarefas igualmente ligadas à pecuária, como a construção de currais, cercas e a limpeza dos pastos, eram executadas pela mão de obra indígena, que não recebia qualquer pagamento.

Legalizada a Reserva, ocorreram mudanças. Os índios pressionaram os missionários para que retirassem o rebanho das terras de São Marcos ou pagassem um arrendamento pela utilização dos pastos. Estabeleceu-se, em vista disto, um acordo entre a FUNAI e a Missão: esta última optou por desfazer-se de todo o rebanho. Vendeu uma parte (cerca de 500 cabeças) para a FUNAI que, por sua vez, redistribuiu (29) os animais pelas aldeias em formação, doou algumas cabeças e animais de tropa aos índios e comercializou o restante (aproximadamente 270 reses) com particulares.

Esta transação possibilitou a alguns Xavante adquirirem umas poucas cabeças, que passaram a ser consideradas bens individuais, embora os animais fossem mantidos no curral comum. Este gado, considerado de propriedade individual, é classificado pelos índios como "particular", em oposição ao restante, considerado "da comunidade". É preciso observar, porém, que esta propriedade coletiva é falaciosa, uma vez que o rebanho adquirido pela FUNAI passou a integrar, de direito, o patrimônio indígena. Não pertence, portanto, aos Xavante especificamente.

A dispersão do rebanho exigiu a participação de maior número de trabalhadores. A partir de 77/78, os índios passaram a cuidar do gado nas novas aldeias, gado este bem menos numeroso do que o existente na aldeia-sede (30). No período da pesquisa, haviam sido treinados cinco vaqueiros Xavante; com exceção do mais antigo deles (o de São Marcos), todos os demais eram mantidos pelas próprias aldeias. Além de cultivarem as roças de subsistência, passaram a receber uma parcela da produção de arroz proveniente da lavoura coletiva — cujo amanhã é

atribuição das classes de idade (*age-set*) (31) — mesmo não colaborando diretamente com seus pares.

Os vaqueiros adquiriram também o direito de ter uma participação no rebanho em formação; todos atualmente possuem reses. Foi acertada uma participação semelhante à que caracteriza o sistema predominante nas fazendas de criação de gado desde o Brasil colônia: o vaqueiro recebe uma cria em um número determinado de nascimento (4 ou 5), após certo número de anos, em geral cinco (Furtado, C., 1972: 59). No caso em exame, o sistema funciona de maneira bem mais frouxa, não há uma relação fixa entre os nascimentos e o tempo decorrido. A decisão de dar uma cria ao vaqueiro é tomada, na maioria das vezes, pela chefia, em função das reivindicações que lhe são feitas.

Com a implantação do Projeto Xavante, a FUNAI assumiu as despesas de manutenção dos rebanhos e empregou como assalariado (32) um dos vaqueiros índios e mais três regionais. Um ano após (1981), o órgão deixou de arcar com várias despesas (vacinas, sal etc.) e suspendeu o pagamento dos vaqueiros. Os índios, para fazer frente a estes gastos, foram obrigados a vender uma parte dos novilhos para fazendeiros vizinhos. As aldeias que contavam com o trabalho destes vaqueiros *waradzu* (“civilizados”) tiveram de encontrar fórmulas para mantê-los, — como foi o caso de Namunkurá dando-lhes uma participação nas roças de arroz e permitindo-lhes que iniciassem uma roça de subsistência.

A disponibilidade de terras na Reserva permite uma invernada de aproximadamente dois mil bois, caso haja interesse em ampliar o rebanho, o que não está fora de cogitação dos administradores de Brasília. A FUNAI encara a bovinocultura — considerada um ramo da pecuária — como a forma mais racional de ocupação e preservação das Reservas Indígenas por sua economicidade, por requerer largas extensões de área e por dispensar mão-de-obra especializada (33). As aldeias utilizam os pastos, piquetes e retiros que foram preparados pelos fazendeiros expulsos e também as benfeitorias deixadas por eles (moradia, currais, cercas).

Hoje, como no passado, os índios raramente consomem carne bovina: as reses são abatidas somente em condições excepcionais, quando estão velhas, se acidentam ou por ocasião das tarefas coletivas nas “roças de toco” e de arroz. Deve-se observar que a decisão do abate é tomada em conjunto pelos homens influentes da aldeia, pela chefia e pelos missionários. A substituição da remuneração em dinheiro pela distribuição de carne vem sendo há muito utilizada pelos padres; não consiste, portanto, numa solução nova de estímulo ao trabalho agrícola indígena, especialmente nas tarefas consideradas “pesadas”, como a derrubada ou

limpeza dos pastos. Esta prática era adotada também na época das grandes festas da liturgia cristã, no Natal e na Páscoa, quando eram sacrificadas três ou quatro reses, cuja carne era repartida entre todos os moradores da aldeia de São Marcos.

Somam-se a estas ocorrências situações em que a partilha da carne bovina cumpre uma função política, quando um líder de facção — normalmente a chefia — decide “dar carne” para os parentes, mandando matar um animal de sua propriedade. A distribuição ocorre, coincidentemente, em momentos de crise política, quando é necessário fortalecer alianças ou angariar novos adeptos; o resultado tem sido o aprofundamento da tensão social existente na aldeia. Como a proposta é aquinhoar alguns em detrimento de outros, os preteridos tornam-se ainda mais queixosos e hostis.

Embora o rebanho da Reserva não se destine ao corte, a produção de leite é pequena. Para se ter uma idéia do consumo de leite é suficiente observar a repartição do produto em São Marcos. São obtidos na ordenha diária cerca de 40 litros, dos quais uma parte insignificante é destinada à aldeia, consumida como merenda matinal pelas crianças pequenas que freqüentam a escolinha mantida pelas Irmãs Salesianas no espaço da aldeia (34). As famílias (mulher e filhos) do chefe e do vaqueiro são as únicas que têm acesso cotidiano a alguns litros. Durante a pesquisa, o vaqueiro utilizava uma grande parte de leite para a fabricação de queijo, que vendia por conta própria na cidade mais próxima (Barra do Garças). Esta produção doméstica se justificava, segundo explicou, pelo fato de não receber nenhum tipo de pagamento pelo cuidado com o “gado particular”. Contudo, utilizava o mesmo argumento, de modo inverso, para explicar porque não vendia o queijo em São Marcos: os moradores da aldeia não se sentiriam na obrigação de pagá-lo, uma vez que o rebanho é considerado “da comunidade”.

A carne e o leite não constituem assim alimentos importantes para os índios, como também são inaproveitados como matéria prima os ossos, o couro e os chifres dos animais.

De um modo geral, os Xavante não apreciam laticínios e, comparativamente, valorizam menos a carne bovina do que a carne de caça (35); na falta desta última, porém, a primeira não é de forma alguma rejeitada.

Quanto ao valor econômico da pecuária, os índios parecem estar pouco alertas para o fato de o gado ser uma forma de riqueza. Além dos vaqueiros, somente alguns homens de prestígio, que participam ativamente da vida política e econômica da aldeia, e têm contatos freqüentes com o mundo “exterior”, possuem alguns bois. Note-se que o desejo de possuir gado revelado por esta categoria de homens, que desempenha funções de

chefia, prende-se menos ao valor fiduciário, que a posse de animais propicia, do que à necessidade de possuir bens que sirvam à barganha política. Sendo assim, na opinião da maioria só o vaqueiro deve ter gado, pois é quem lida com ele. Esta lógica é reforçada pelo fato de os índios considerarem a vaqueiragem “muito trabalhosa” e arriscada (“perigosa”).

O Projeto agrícola

Para sobreviverem, os Xavante atualmente dependem da agricultura, embora a caça, a pesca e, especialmente, a coleta conservem sua importância pelo fato de contribuírem para satisfazer às necessidades alimentares do grupo durante os períodos improdutivos do ciclo agrícola.

As atividades de plantio são desenvolvidas nas grandes lavouras do cerrado, onde se cultiva unicamente arroz, e nas roças familiares (ou roças de toco), onde trabalham os membros de uma mesma unidade doméstica. Nestas, além dos produtos conhecidos tradicionalmente, como o milho, o feijão e uma espécie de cará nativo, denominado *mooní*, os índios adotaram novos cultivos: plantam cana de açúcar, milho “civilizado”, feijão de corda, abóbora, melancia, mandioca e frutas, como a banana e mamão. Esta produção é, essencialmente para consumo.

Como foi mencionado páginas atrás, a FUNAI, para tornar viável a criação de excedente agrícola comercializável, implantou na Reserva um projeto de rizicultura, em moldes regionais, instalando para este fim a infra-estrutura (36) necessária à produção, beneficiamento e armazenagem do produto. Para que se tenha uma idéia do investimento realizado pelo órgão (37), pode-se acrescentar que a FUNAI instalou em São Marcos uma moderna secadora de arroz, com capacidade para processar 300 sacas por hora e construiu um armazém para 70 mil sacas; adquiriu tratores com implementos, e uma colhedeira; passou a fornecer insumos e sacaria. Para a safra de 1980 foi programada a abertura de aproximadamente 800 ha., o que corresponderia a uma produção média de 20 sacas por ha.

Nas roças do cerrado, o acesso ao uso da terra, assim como a organização dos quadros de cooperação, não pertencem — como ocorre nas roças familiares — ao domínio das unidades domésticas. As equipes de trabalho recrutadas na aldeia são compostas por membros de diferentes unidades de produção — contanto que integrem a mesma classe de idade — e cultivam trechos independentes.

Este processo de trabalho se efetiva por meio de uma instituição essencial para o funcionamento da estrutura social indígena, o sistema de classes de idade, e se realiza de forma independente das práticas relacionadas com a agricultura de alimentos (roças de toco). Algumas etapas, no entanto, exigem trabalho coletivo, no qual são engajadas as mulheres

e filhas dos homens que integram cada classe. Em consequência, a aldeia, como um todo, participa de algumas operações como de encoivramento do solo, da "capina", da fase final da colheita (que é realizada manualmente) da secagem e do ensacamento do arroz (38).

O resultado da produção de cada trecho é dividido entre os membros por classe de idade correspondente: uma parte é guardada para o consumo familiar e outra reservada à venda. É preciso observar, porém, que não há proporcionalidade entre a dimensão dos trechos de cultivo e os grupos de cooperação. A classe *Ay'rere*, por exemplo, em sua maioria constituída por jovens solteiros que vivem no internato e por alguns recém-casados, dispõe de lavouras duas vezes mais extensas do que as cultivadas pelos homens considerados maduros (*i predu*), como são classificados os membros da classe *Tirowa*, *Etepá*, *Abareu* e *Nodzou*. Recebe, em razão disto, maior quantidade de arroz para consumir e comercializar do que as demais, especialmente pelo fato dos seus componentes não estarem submetidos a um sistema de prestação que os leve a contribuir decisivamente para a manutenção da casa de origem ou a colaborar com os futuros sogros.

A parte significativa da produção fica armazenada no silo, até chegar o momento de ser vendida a cerealistas em Barra do Garças. A FUNAI estipulou 25% do total produzido para a criação de um fundo de reinvestimento — fundo este justificável pelo órgão por ser a garantia de retorno do capital necessário à reprodução do projeto agrícola — e 1% para semente. Na safra de 1980, algumas aldeias se recusaram a deduzir a percentagem pretendida, prevendo-se que na safra de 81 outras aldeias adotariam o mesmo procedimento.

Nas transações de grande monta, os índios são acompanhados por funcionários da FUNAI e a renda apurada é dividida equitativamente entre os produtores índios. No caso do arroz produzido pelos jovens da categoria de idade *ritey'wa* (39) (*Ay'rere*), os padres servem de intermediários na venda e auxiliam na administração do dinheiro.

Quando as quantidades são pequenas, três ou quatro sacas — frequentemente subtraídas da parcela reservada para o consumo — os próprios índios se encarregam da destinação do produto. Em geral recorrem aos padres, às fazendas vizinhas ou aos pontos comerciais próximos à Reserva. Os Xavante costumam ir em grupos de 10 a 15 homens tentar vender o arroz no "boliche", localizado na divisa de São Marcos ou um pouco mais adiante, no povoado denominado Toricueje, à margem do rio das Mortes. Esta "corrutela" é um centro de comércio importante para os índios, para a Colônia Missionária e também para os projetos de colonização, pois é o último local de abastecimento de óleo diesel e gasolina, num raio de mais de cem quilômetros.

No "boliche", os Xavante além de colocarem o arroz, vendem eventualmente produtos das suas roças de toco (milho e feijão) e se abastecem de produtos de consumo imediato (fumo, doces); é, no entanto, em Toricueje que concretizam a maior parte das transações.

Os índios despendem no povoado não só o resultado da comercialização do arroz, mas também os ganhos auferidos com a produção artesanal, com o recebimento do Funrural e a remuneração de serviços prestados aos missionários e à FUNAI, gastando em média 300 mil cruzeiros mensalmente na aquisição de produtos industrializados (tecidos, panelas, roupas prontas, alimentos enlatados etc.). Os produtos, em geral, e especialmente os alimentícios, chegam a ser majorados em 100%, tendo em vista os preços de compra em cidades como Goiânia e São Paulo; a justificativa oferecida pelos comerciantes locais é a necessidade de compensar, no preço, as perdas que sofrem, ocasionadas pela distância e pela dificuldade de acesso, fazendo com que os produtos cheguem deteriorados ou com as datas de consumo vencidas. O acesso ao comércio de Toricueje passou a ser possível após as modificações introduzidas pelo projeto agrícola e possibilitou aos Xavante romperem com a exclusividade comercial da loja da Missão, da qual eram dependentes até, aproximadamente, três anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na sociedade tradicional Xavante o resultado do trabalho retornava aos produtores sob a forma de alimento, fosse ele resultado da pesca, caça, coleta ou cultivo. O resto do trabalho era carregado para a confecção de bens de prestígio, dos quais uma parte era destruída por ocasião dos ritos funerários. Para a sociedade Xavante contemporânea esta afirmação continua a ter validade com relação à produção de alimentos e às atividades econômicas de apoio. Não ocorre o mesmo, porém, com relação a uma parcela da produção artesanal e da produção agrícola, que pode ser transformada em mercadoria e convertida em moeda: esta qualidade monetária possibilita outra destinação ao resultado do trabalho.

Um outro aspecto que merece ser assinalado é a concentração de um volume maior da produção de arroz em mãos de uma determinada categoria de idade, a camada de jovens iniciados (*ritey'wa*), sob influência direta da Missão, o que resulta de imediato em quebra das relações de autoridade no seio das unidades domésticas. Nos últimos anos tem se exarcebado o conflito entre os jovens, que manejam bem o português, são alfabetizados, sabem conduzir tratores e caminhões, mas que não são considerados ainda suficientemente adultos para participar da vida política da aldeia, e os homens maduros ou "velhos", que desconhecem os códigos de funcionamento da sociedade envolvente, mas fazem operar decisivamente as instituições tribais.

O que se pretende caracterizar aqui são as formas de organização do trabalho e da distribuição do produto nas lavouras “comunitárias”, assim como evidenciar que a rizicultura, do modo como tem sido desenvolvida, implica em completa subordinação indígena aos organismos de intervenção; o treinamento da força de trabalho, o planejamento da produção, os meios de trabalho e os recursos escapam por completo ao controle tribal.

As tarefas exigidas pela rizicultura prescindem, em grande parte, da participação direta da mão-de-obra indígena e são gerenciadas diretamente pelos missionários; além disto, dependem, para sua execução, dos investimentos realizados pela agência governamental (maquinário, insumos, combustível, equipamentos) que se encarrega de comercializar o produto. Tudo indica, portanto, que o projeto de desenvolvimento agrícola vem contribuindo para acelerar as mudanças operadas no processo produtivo indígena — iniciadas com a sedentarização do grupo — ao introduzir novas práticas econômicas compatíveis com a pequena produção mercantil.

Estas se caracterizam por um conjunto de fatores bastante distinto do que preside à produção de subsistência, pela introdução de tecnologia moderna e de mecanização — o que implica em conhecimento especializado e menor disponibilidade de recursos humanos — pela imposição de novo ritmo de trabalho, pela exigência de organização específica dos quadros de cooperação e, também, pelo estabelecimento de novos critérios de repartição da produção e de acesso aos recursos.

NOTAS

(1) — O município de Barra do Garças está situado na zona de chapadas do Estado de Mato Grosso, à margem esquerda da foz do rio que lhe empresta o nome, junto à confluência do rio Araguaia.

(2) — A região compreendida entre os rios Araguaia e Xingu, embora tivesse conhecido ao longo do sec. XIX frentes extrativistas, notadamente mineração de ouro e diamante e alguma agricultura de subsistência, começa a ser devassada de forma planejada nos anos 40. O deslocamento dos limites da fronteira agrícola para Mato Grosso foi possibilitado, em grande medida, pelas realizações da Fundação Brasil Central (FBC), órgão criado em 1943 com o objetivo de desbravar e colonizar o Brasil Central e Ocidental. A FBC foi, sem dúvida, um dos principais instrumentos acionados pela política getulista de integração nacional, cujo programa ficou conhecido por “Marcha para Oeste”.

(3) — As Reservas Xavante denominam-se São Marcos, Sangradouro, Areões, Couto Magalhães, Culuene, Pimentel Barbosa, Batovi e Parabubure. Em virtude da dispersão espacial, da especificidade histórica do contato e predominância de distintas agências de contato não devemos considerar a sociedade Xavante como um todo homogêneo, mas como frações que apresentam problemáticas características.

(4) — Programa de Distribuição de Terras.

(5) — A Grande Barra do Garças inclui os municípios de Barra do Garças, Luciara, São Felix do Araguaia, Xavantina, Água Boa e Canarana. Segundo estimativa da Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI), existem 115 focos

de tensão no norte de Mato Grosso, comprometendo 35 mil famílias de trabalhadores rurais que buscam assentamento em áreas dominadas por grandes empresas. (Cf. Folha de São Paulo, 22 de fevereiro de 1981).

(6) — Na opinião de um dirigente da CONAGRO, o indígena é um mero instrumento utilizado pelo governo para apropriar-se de grandes extensões de terra no Estado.

(7) — Apesar das promessas feitas, até outubro de 81, a usina de calcário, de propriedade da COOPERCANA, ainda não havia entrado em funcionamento. A utilização do produto é indispensável ao plantio da soja e do arroz nas áreas de cerrado, sendo economicamente inviável para os colonos importá-lo dado ao alto custo do transporte.

(8) — Para fazer frente à espiral inflacionária, o governo importou em 1981 grandes estoques de arroz, notadamente da Tailândia.

(9) — Decretos nº 71.105 e 71.106 de 14 de setembro de 1972.

(10) — Decreto Estadual nº 929 de 4 de maio de 1965.

(11) — Edital da Presidência da FUNAI de 22 de abril de 1976, de acordo com o art. 5º do Decreto nº 76.999 de 08/01/1976.

(12) — Decreto nº 76.215 de 5 de setembro de 1975.

(13) — Decreto nº 64.337 de 21 de dezembro de 1979.

(14) — Parabubu: uma variedade de batata do mato; re:pequena.

(15) — A Colônia Indígena do Sangradouro havia sido fundada em 1906 em terras adquiridas pela Congregação por ser um ponto de apoio intermediário entre a capital (Cuiabá) e os núcleos missionários Palmeiras e Meruri. A Colônia de São Marcos foi iniciada em 1962 e localizada no trecho final da área que correspondia à Colônia do Sagrado Coração de Jesus (Meruri).

(16) — As terras foram doadas pelo governo do Estado em 1918 e, significativamente, o governador na época era Dom Aquino, bispo Salesiano. (Resolução nº 761 de 26 de junho).

(17) — Art. 198 de Constituição Federal e Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (Título III, Cap. II, art. 25).

(18) — Cf. *Chacina do Meruri*, José Guedes Miguez, Edit. A Gazeta Maçônica, 1980, pag. 161.

(19) — Há, no entanto, documentos que contradizem a afirmação anterior, comprovando que a Missão Salesiana, mesmo depois de 1960, comprou diversos lotes de terras.

(20) — A documentação oficial da época, na qual incluímos a correspondência dos missionários para a FUNAI, contém informações suficientes para que se reconstrua, com boa margem de segurança, a evolução do conflito.

(21) — Artigo "FUNAI só expropria de quem produz", *Revista Agro-este*, março de 1980, pag. 9.

(22) — Cf. *Chacina de Meruri*, José Mario Guedes Miguez, Edit. A Gazeta Maçônica, 1980, pag. 167.

(23) — Os dados referentes à sociedade Xavante restringem-se à observação realizada na Reserva de São Marcos, cuja população, de aproximadamente 1.800 índios, se encontra distribuída por cinco aldeias: São Marcos, Auxiliadora, Aparecida, São José e Namunkurá.

(24) — Cf. Bailey, F. G. *Stratagens and Spoils: a social anthropology of politics* 1970.

(25) — A Reserva de Areões fica localizada à margem da BR-080 (Rodovia Xavantina-Cachimbo), a 180 km. de Barra do Garças. Antes mesmo da implantação

do projeto agrícola, as perspectivas eram animadoras, pois apesar de não contarem com orientação técnica e maquinário os índios haviam produzido um excedente (mil sacas de 60 kg.) equivalente a 40% do total produzido numa área de aproximadamente 200 ha.

(26) — Cf. Doc. FUNAI/MINTER, Portaria Presidencial nº 211/E, de 15 de agosto de 1975.

(27) — A criação, em 1972, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), entidade religiosa e de caráter filantrópico, ganha sentido no quadro das relações entre Estado e Igreja. O órgão surge como expressão de um setor eclesial preocupado com a preservação das terras e do patrimônio indígena. Durante o Governo Médici, o CIMI conseguiu ampliar seu âmbito de influência, mobilizando as Missões em torno da formulação de um anteprojeto alternativo ao Projeto de Lei do Estatuto do Índio encaminhado pelo Governo ao Congresso. Esta interferência nos assuntos indígenas foi justificada como contribuição da Igreja Missionária do Brasil aos trabalhos do Legislativo a favor dos índios. Dentre as emendas propostas, previa-se uma legislação favorável à continuidade do papel assistencial e evangelizador das missões católicas e protestantes.

(28) — Os índios obtêm com facilidade permissão para deixar a Reserva no caso de problemas de saúde que não podem ser resolvidos no ambulatório da Missão. As lideranças possuem bastante mobilidade, uma vez que suas viagens frequentes se prendem à necessidade de resolver assuntos de interesse coletivo.

(29) — A distribuição do rebanho foi proporcional à dimensão das aldeias: São Marcos, a mais populosa (587 habitantes), recebeu aproximadamente 200 reses; Auxiliadora, com 146 habitantes, cerca de 100; Aparecida, com 56 habitantes, e São José, com 72 habitantes, receberam, respectivamente, 32 e 40 cabeças; finalmente, coube a Namunkurá, com 171 habitantes, um pequeno rebanho de 128 animais.

(30) — São Marcos é o centro político, econômico e cerimonial da Reserva e sua hegemonia em relação às demais aldeias — que nasceram da segmentação desta aldeia principal — se deve, em parte, ao fato de estar localizada junto à Missão Salesiana. As aldeias Namunkurá e Auxiliadora conseguiram criar vida própria e se tornaram relativamente independentes, as demais (São José e Aparecida) permaneceram satelizadas. Esta observação não pretende negar que as aldeias Xavante constituem unidades políticas autônomas, apenas chama atenção para o fato desta autonomia estar sendo cada vez mais limitada pela dependência aos órgãos assistenciais.

(31) — Classe de idade indica um grupo nominado de indivíduos que participaram juntos dos rituais de iniciação. Entre os Xavante operam oito classes de idade: Etepá, Abareu, Nodzou, Tsada'ro, Anarôwa, Ay'rere, Hotorã, Tirôwa. As mulheres com idade correspondente pertencem à mesma classe.

(32) — A Fundação Nacional do Índio contratou nas diversas aldeias Xavante, tratoristas, monitores para o setor de educação, atendentes, motoristas e vaqueiros, cujo salário mensal variava em 1981, na faixa de Cr\$ 10.000,00 a Cr\$17.000,00, um recebimento bastante alto para o nível de vida da maior parte dos índios.

(33) — Cf. Sérgio Pery Gomes *A Importância da Pecuária para as Populações Indígenas*, mimeog. FUNAI/DGPI, 1973.

(34) — Esta escolinha não deve ser confundida com o internato, para adolescentes de ambos os sexos, que funciona no espaço da Missão.

(35) — Os animais silvestres de porte (antas, pacas, veados etc), estão praticamente extintos na área da Reserva.

(36) — Esta infraestrutura serve a todas as aldeias da Reserva de São Marcos e também aos índios Bororo, da Reserva do Meruri.

(37) — A Portaria do Presidente da Funai nº 849/E de 7 de outubro de 1980 aprovou verba no montante de 35 milhões de cruzeiros para o setor agrícola do Programa de Desenvolvimento, safra 1980/1981.

(38) — No encoivramento (que inclui o amontoamento de troncos e galhos assim como a extração das raízes que não puderam ser arrancadas na etapa da derubada) na “capina”, na parte final da colheita e no *final* dos grãos, o ensacamento de recursos humanos é maximizado; as demais operações são realizadas por processos mecânicos.

(39) — Os Xavantes classificam os membros da sociedade em categorias de idade que são indicativas das fases do ciclo biológico de vida, cuja terminologia difere para homens e mulheres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. — *Colonização e Diferenciação: os colonos de Canarana*, dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), mimeog., Rio de Janeiro, 1981.
- MENEZES, C. — *Relatório de Pesquisa apresentado à Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP)*, mimeog., 1980.
- MAYBURY-LEWIS, D. — *Akwẽ-Shavante Society, London, Oxford University Press*, 1974.
- ROEWER, O. — *Assim surgiu Canarana*, mimeog., novembro 1978.
- SHELTON, D. — *Vítima do Milagre*. Rio de Janeiro, Zahar 1978.
- SILVA, M. A. da — *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*, tese de Doutorado U.S.P., São Paulo, 1980.
- VELHO, O. — “Modos de Desenvolvimento Capitalista, Campesinato e Fronteira em Movimento”, *Rev. Dados*, nº 13, 1976.
- REVISTA AGROESTE — “FUNAI só expropria de quem produz”, março de 1980.
- REVISTA CONTATO — “Sementes da Falência”, ano III, nº 21, abril de 1981.

TIME, SPACE, AND THE INTERFACE OF DIVERGENT CULTURES: THE KAYAPÓ INDIANS OF THE AMAZON FACE THE FUTURE

Darrell A. Posey

(Center for Latin American Studies, University of Pittsburgh)

INTRODUCTION

The Brazilian Amazon captures much of the mystery of life, not only because of its vastness, complexity of plant and animal species and exotic indigenous peoples, but also because of its impenetrability (1). It is the last terrestrial frontier that defies modern technology and remains a challenge to the ingenuity of Western society. In the wake of sophisticated and enormous so-called "development" projects for the Amazon lies a lengthy chronology of ecological destruction. It is not just deforestation that has resulted, but irreversible "desertification" and related environmental degradation with which the world must now reckon (2). It has become obvious that there is little option but to re-evaluate the course of "progress" for the Amazon and look for alternative strategies as a basis for future development.

The Amazon has popularly been called a "Counterfeit Paradise" and a "Green Hell". But to Indians, like the Northern Kayapó, it is "just plain home" and has been for millennia. Aboriginal Indian populations are now believed to have been quite dense, yet minimal environmental destruction resulted from their strategies of exploitation (3). It is in the cultures of the Kayapó and other surviving indigenous peoples that I propose we can find the secrets to new strategies for the reasonable development of the Amazon without the irrevocable destruction of its plants, animals and peoples.

The Kayapó Indians of southern Pará and northern Mato Grosso are one of Brazil's major indigenous groups (See Figure 1). The first permanent contact with the Kayapó was not until 1937 (4). Subsequently other Kayapó groups have been settled into villages with FUNAI (Fundação Nacional do Índio) post and medical services (5). The tribe remains, however, geographically remote and relatively unacculturated. The Kayapó have been fortunate in this respect, for their understanding of "civilizados" has been allowed to proceed slowly, without the sudden disruption of their ecological

and cultural system (6). They remain today a proud people, who flourish because of an ecologically sound and diversified utilization of their Amazonian ecosystem (7).

Yet huge cattle ranche, plantations, and mineral developments are lapping at their very doorstep. The recent Cumarú gold rush and confusion over tribal boundaries has led to cultural conflict, deep resentment, and even bloodshed (8). There are plans for a road that would cut through their *reserva indígena* and the westward frontier now gnaws at their tribal lands. Suddenly the Kayapó are face-to-face with the unrelenting tentacles of technology and society.

The purpose of this essay is to explore briefly the philosophical or world view of the Kayapó to reveal their sense of being in the world and how this world view affects their exploitation of the environment as well as the Kayapó are disadvantaged in dealing with Western society and technology. Ironically this patently practical matter must be dealt with at the most abstract level of temporal and spatial concepts. I shall argue that it is the divergent notions of lineal vs. non-lineal time and space that the nature of "cultural interface" is revealed most clearly.

ON TIME AND SPACE

Time for Western civilization is refined to the point of having attributes of a substance or a commodity: we measure it, waste it consume it, treasure it. Space is inextricably correlated with time, for in our all-encompassing metaphysical plan, space is plotted on two transecting axes in a three dimensional expanse, the third dimension being formed by the lineal movements of time (9). Time flows from past to present and extends into the future. This lineality allows us to pinpoint events in time and space, and to add the historical dimension upon which technological civilizations evaluate the present and predict the future.

Can any of us imagine not saving for the future, not planning ahead, not "making hay while the sun shines" Indeed, our cultural commitment to the lineality of time and space permeates the very fabric of our minds so that we cannot consciously imagine that life could exist without such constructs. After all, our biology, mathematics, physics and history have all validated the canonical laws of our scientific metaphysics. Sorokin pointed out the link between the development of mathematics and lineal time and the emergence of definite social developments connected with urbanization and industrialization (10). Few people, however, realize that science itself is a lineal, evolutionary product of classical Western philosophy and cultural traditions.

Benjamin Whorf, after studying the Hopi Indians, grasped the nature of a reality not built upon lineal constructs. He wrote: "Just as it is pos-

sible to have any number of geometrics other than Euclidean which give an equally perfect account of space configurations, so it is possible to have descriptions of the universe, all equally, that do not contain our familiar constructs of time and space (11). Beidelman also mused that "we should no more be surprised at the alien or exotic features of primitive time reckoning than at the features of /*other*/ people's corresponding social organization or religious beliefs" (12).

The Kayapó recognize three types of time, which can be called: 1. ecological time, 2. structural time, and 3. macro-time (13). The first two types correspond to our own Western notions of time.

1. "Ecological time" corresponds to the natural yearly ecological and agricultural cycles. For the Kayapó, ecological time is divided into two seasons: the dry season, and the wet season. Further subdivisions are correlated with moon phases and stages of crop maturity (14).

2. "Structural time" is reckoned by human life cycles and is marked by periodic rites of passage. The Kayapó segment their population into six male age grandes and five female age grandes. Individuals pass from one age grande to another as they grow older and such changes are marked by specific ceremonies at more or less regular time intervals (15).

3. "Macro-time" brings us to the level of greatest abstraction and cultural divergence. It is at this abstract level that Kayapó notions of time and space drastically diverge from our own. To the Western mind, time is a precisely defined unit that can be measured in seconds, milli-seconds, or even micro-seconds. But at this level of abstraction for the Kayapó, neither time nor space is measurable, or even definable. They become forces that are dynamic rather than kinematic i.e., erupting and emerging manifestations of dynamic energy with no definite direction or unified motion. The integrity of time and space disappears, or rather blends, into a motion that is without defined direction, yet eternal and omnipresent (16). I have labeled this realm of time and space as being maximally abstract, yet to the Kayapó this dimension is vibrant, scintillating, and shimmering with the mysterious energy of all that is life. This realm is at the very essence of all that was, is now, or will be Kayapó (17). Portions of this dynamic force are encapsulated as spirits of all living things. The Kayapó see themselves as an integral part of a world, whose natural components are all manifestations of the same energy. Not just people have spirits (*karõn*), but animals do as well, and plants act as balancing agents between these two spiritual realms. For this reason, the Kayapó have a profound respect for nature. Indeed, the health and well-being of individual and tribe is viewed as a proper "balance" between all natural forces (18).

The balance between the various encapsulated "spirits" of nature is symbolized by the circle. The universe is described in myths as being cir-

cular, with floating parallel discs forming layers of the universe circumscribed by the greater outer circle (See Figure 2) (19). One of the parallel discs is the earth, which is likewise divided into concentric rings, the men's house (*ngà*) being the center of the circle, surrounded by the village, a transition zone, the forest and the outermost circle being the area of non-Indians (See Figure 3) (20). Kayapó villages, with their great circular rings of matrilineal extended households, (See Figure 4) are social manifestations of the circle (21). Hunting treks proceed in circular paths; hunting camps are arranged around circular sleeping and dancing areas. Kayapó fields are also circular niches carved out of the dense plant and animal realm of the jungle (22). Graves and graveyards are also circular (23). It has even been argued that the Kayapó social structure and kinship organization are circular in their organization (24). Thus the circle encompasses a definite reality and represents the cyclical essence of encapsulated units of time and space.

The principal natural manifestations of the circle are the sun and moon. The sun is circular and is believed to travel in a circular path across the earth, then up and around the sky layer above in order to reappear the next day (See Figure 2). The moon travels on the same path and the phases of the moon are images of the abstract forces that compose time and space, for the moon itself changes and even seems to disappear, but nonetheless remains the moon (25).

To the Kayapó, a human being is an illusion much like the moon. Each Kayapó has a human form or body (*hĩ-krã-kà*), but the encapsulated energy that makes the body living is in the form of a circular ball (*kadáwanh*). The body only holds the spherical spirit, which is tenuously bound to its container. During periods of unconsciousness due to illness or injury, the spirit has a tendency to leave the body and wander about. While the spirit is outside the body, other spirits can invade the body or, if the spirit is lost, the body will die (26). Thus out-of-body experiences are risky and frightening to most Kayapó.

Shamans are called in during these periods of unconsciousness because they are experts on out-of-body experience. To become a shaman, in fact, the spirit must leave the body and pass through a severe illness (always characterized by "strong" fevers, *kanê tytx*) and find its way to the spiritual realm that is the core of dynamic energy. The shaman's spirit learns many secrets abouts the nature of the relationship between the world of the living and the spiritual world. When the spirit of the shaman returns from its journey and re-enters the body, the shaman is reborn as a wise man who knows much about the universe (27).

Shamans are experts on tribal rituals and ceremonies because these communal events focus the activities of other Kayapó toward understanding

the spiritual realm known to the shaman. Ceremonies become the link between the cyclical world of the Kayapó and the dynamic, timeless-spaceless spiritual realm.

The Kayapó have an elaborate and complex ceremonial repertoire. Ceremony is a *raison d'être* for the Kayapó, for they believe that without the performance of the prescribed rituals, the world would collapse: crops would not grow, children would not be born, the sun and moon would cease to travel across the sky.

Ceremonies are what maintain the balance of nature and are essential to generate the energy necessary to continue the ecological and structural time cycles. An important mechanism for producing this energy is through dancing, always accompanied singing. Men are the principal dancers and singers. They dance in pairs, following a circular path around the village plaza, or arm-in-arm swaying back and forth in circular or semi-circular lines. The dance steps are simple and the music monotonous and repetitive to the Western ear, yet harmonious and vaguely melodic (28).

Singing and dancing often begin at sundown and continue until sunrise, sometimes extending for seven or more consecutive nights (29). The combination of little sleep, and methodical, repetitious meter and tone of the music often leads participants into "elevated states of being" (consciousness). (30). It is during these elevated states that many Kayapó become aware of the non-linear realm of dynamic power that unifies all time and space and links the cycles of ecological and structural time with the center of Kayapó non-linear being (31). These experiences serve like a series of plugs that tap into a central power source to carry energy to the rituals, whose purpose is to insure the cyclical movement of time. This energy is transferred, or is manifest, symbolically through sexual intercourse. Intercourse is almost always associated with ceremonial activity, (32) and is often actually incorporated directly into the ritual itself (33). The Kayapó believe that strong children are born because of multiple sexual experiences. Even when pregnancy is well-advanced, intercourse continues to insure the growth of a healthy fetus (34).

Women say they rarely experience elevated states through dance or music, but do so during childbirth. This is highly symbolic since the altered state experience is a direct tie between the dynamic realm of being and the encapsulating birth event.

Death becomes nothing more than the return of a spirit to the dynamic realm. Birth and death, therefore, are really much the same since they merely represent structural transition between the cyclical world of the living Kayapó and the nonlinear dynamic realm of all being. It is little wonder that spirits of the dead are often encountered during ele-

vated state experiences. The average Kayapó, however, is extremely frightened of such encounters. These spirits are potentially harmful since they can inhabit one's body permanently while one's own spirit is temporarily separated from the body during ritual dancing or illness (35).

Spirit forms are dealt with by shamans. Shamans have the ability to go into "deeper" or "stronger" elevated (or altered) (36) states of consciousness, and they are powerful enough to do so alone (i.e., without the necessary group rituals) and at any time they choose. They are able to manipulate the encapsulated human or animal spirits to cause or cure illness, talk to the spirits of the dead, or foretell the future. Shamans are the principal keepers of ritual knowledge and secrets: they are the specialists who know how to perform the essential rites that perpetuate the cycles of the Kayapó world. They manipulate the highly ordered rituals to induce elevated states and are embodiments of the relationships between lineally segmented cycles and the non-lineal realm of time and space.

What relationship does this esoteric topic have with the practical world of the Kayapó, i.e., how does the Kayapó view of time and space affect their chances for survival in the face of encroaching Western civilization?

Because of their belief in a timeless-spaceless, perpetual realm of dynamic force, the Kayapó appear to have little concern for the protracted future. They have little interest in "saving", "storing", or "guarding". They are greatly disadvantaged because of the lineal constructs of our mathematics and science, have no use for interpreting two-dimensional drawings, are puzzled by maps, find no reason to count past eight, and find no logic in earning wages or being punctual.

Since their ultimate concept of space is also one with no definite limits, they have conflicting notions of private space and do not adhere to basic Western tenets of individual land ownership. They do not operate with a concept of money, have no laws concerning land purchase, and find as alien the relationship between land boundaries and individual social rights.

More seriously, they do not understand the underlying concepts of development and progress that are so basic to the cultures they combat. They do not see themselves apart from the rest of the natural world, and, therefore, see no reason to develop strategies to subdue it. They are *not* on a lineal course through time and space that will, with the proper sacrifice and perseverance, make them masters over nature.

The Kayapó live in a circular, cyclical world, whose ideals are harmony and balance. Man, along with plants and animals, are manifestations

of encapsulated units of the same energy. The world changes, but dynamically, not kinematically. All life is inextricably interrelated and exploitation by man of other life forms must not take place at the cost of the natural balance. This cyclical view is paradoxically the ultimate in long range ecological planning, for the Kayapó system operates to insure that there will be air, water, animals, trees and sources of energy for the future.

CONCLUSION

The interface between Western and Kayapó Indian cultures seems to be in the concept of "macrotime". This maximally abstract level of world view is expressed through divergent notions of time and space. Western technological society places high value on a metaphysical model that allows for a lineal progression of time from a definite past into a hypothetical, but manipulatable, future. Upon these basic principles rest the charter for the expansion of modern technology.

Expansion has proceeded in recent decades at incredibly rapid rates in places like the Brazilian Amazon due to an abundance of natural resources. This "progress" has occurred, however, at the expense of environmental stability and threatens the future of the Amazon, indigenous peoples like the Kayapó, and perhaps the ecological balance of the entire world.

The Kayapó see the processes of the universe and life as cyclical. Plants, animals and people are all manifestations of the same dynamic energy. The Kayapó strive for a harmony with other elements of the universe and sickness occurs when the balance between man and nature is upset.

The overall balance between natural forces is maintained by performance of a complex cycle of rituals and ceremonies. These include singing and dancing and involve all Kayapó. Each individual, therefore, is directly involved in maintaining the harmony of life and is an agent in the perpetuation of ecological stability and the well-being of self and society.

Higher levels of abstraction for the Kayapó are in the spiritual world rather than in planning for a lineal future. The shamans are the intellectual leaders and are the ritual specialists specifically concerned with orchestrating the maintenance of balance in the cyclical Kayapó world. Thus Kayapó leaders are not chartered to direct the exploitation of natural resources, but rather to manage and maintain them.

The Kayapó world view is ultimately a model for long range ecological planning since it is based upon the preservation of species and natural resources. Indigenous systems of ecology, like that of the Kayapó,

have evolved through millenia of adaptation and experimentation and form a valuable human resource. The study of folk ecological systems (which I call "folk ecology") offers important sources of information about the Amazon and long range strategies for human survival.

EPILOGUE

As Western technological society begins to face the world-wide shortage of natural resources, it is being forced to redefine its own basic constructs of time and space. Mushrooming social problems, overpopulation and famine, scarcity of land, water, minerals, and even oxygen, leave little choice but to re-evaluate the social consequences of "progress", "development" and "expansion". The theories of Western ecology that emerged in the 1960's offered an intellectual basis for "a new balance" between man, his technology and nature. There is now a popularized thrust to re-establish man as an integral part of the natural world. Could it be that only now modern society is coming to grips with a natural reality that the Kayapó discovered millenia ago? The Kayapó may not be well adapted to survival in the short range future against encroaching Western civilization, but one can only wonder if what they do know about the universe is not central to the future long term survival of humanity.

The stakes are high, not only for the indigenous population that remain and are threatened with extinction, but for the whole of humanity. It seems inconceivable that we could loose forever the knowledge of the environment and working systems of ecology that are encompassed in each and every indigenous culture. Yet one-by-one these indigenous cultural and philosophical systems have disappeared until now, in the decade of the '80's, the world is left with but a precious handful of indigenous peoples. The wisdom of millenia of acquired human experience in the Amazon is vanishing before the world's eyes, paradoxically at the very time when the future is at best dubious for now dominant Western technological society.

Brazil is fortunate in her endowment with this richness of natural and human resources. Hopefully the upcoming decades will provide an avenue of mutual respect such that indigenous peoples can interact with the national culture without the destruction of the former and to the benefit of the human struggle for survival.

NOTAS

(1) — The original version of this paper was presented at the American Society for Ethnohistory, Annual Meeting, Albany, New York, October, 1979, and was written while a Fellow at the Newberry, Chicago, Illinois. I would like to thank the Newberry Library, its staff, and other Fellows in residence at that time (1979-1980) for their support.

The data collected for this paper were collected during 1977-78 in a Kayapó research project sponsored by two grants from the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. I would like to acknowledge the assistance given to me by the Museu Paraense "Emílio Goeldi" staff (Belém do Pará, Brazil) and various personnel of the Instituto Nacional de Pesquisas de Amazônia (Manaus, Amazonas). My great appreciation for the cooperation of the many personnel of the Fundação Nacional do Índio (FUNAI), the Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), and the Brazilian Air Force (FAB).

I would also like to thank the following individuals for their valuable comments on various versions of this paper: Helen Hornbeck Tanner, Henry F. Dobyns, Dan Usner, Carmen Chavez McClendon, John Frechione, John Singleton, Jeffrey Golliher, Gina Holloman, Peter MacBeath, John Eddins, and Micky Stout.

(2) — The seriousness of deforestation and the irreversible effects of "desertification" are summarized in four major works: Erik Eckholm and Lester R. Brown, "Spreading Deserts: The Hands of Man." *World Watch Paper No. 13* (Washington, D. C.), 1977 R. J. A.; Goodland and H. S. Irwin, *Amazon: Green Hell to Red Desert?* (Amsternam: Elsevier Scientific Publishing Company), 1975; *Tropical Deforestation*, Proceeding of the U. S. Strategy Conference on Tropical Deforestation (U.S. State Department), 1978; and *Tropical Deforestation*, Hearing before the Subcommittee on International Organizations of the House Committee on Foreign Affairs Washington, D. C.), 1980.

(3) — Varying estimates now exist for aboriginal populations in the Americas. Recent scholars emphasize the gross *underestimate* of aboriginal peoples. See Henry F. Dobyns, "Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate," *Current Anthropology*, Vol.7 (1966), 395-416; and William M. Denevan, "The Abordiginal Population of Amazonia." *The Native Population of the Americas in 1402*. (Madison: University of Wisconsin Press), 1976.

(4) — The initial contact with the Kayapó was effected by the Reverend Horace Banner of the Unevangelized Fields Mission after earlier disastrous attempts by the legendary "Three Freds." This early history is recorded in three books by Horace Banner: *The Three Freds: Matryred Pioneers for Christ in Brazil* (London: Marshall, Morgan and Scott, Ltd.), n.d.; *Long Climb on the Xingu* (London: Green and Co., Ltd), 1963; and *The Three Freds and After* (Belfast: Graham and Heslip, Ltd.), 1975.

(5) — The most complete summary of the various Northern Kayapó groups is found in Gustaaf Verswijver's, *Enquête ethnographique chez les Kayapó-Mekrāngoti*. Unpublished thesis, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1978.

(6) — A relatively recent summary of the Kayapó village of Gorotire can be found in an article by Darrell A. Posey, "Cisão dos Kayapó Não Impede Crescimento Populacional." *Revista de Atualidade Indígena*, III, N^o 6 (1979), 53-58.

(7) — The ecological "adjustments" by the Kayapó to the environments of the area were the subject of a thesis by Joan Bamberger, *Environment and Cultural Classification: A Study of the Northern Cayapó*. Unpublished dissertation (Harvard University), 1967. The Kayapó remain excellent managers of their ecosystems, while providing abundant food for a balanced diet. For details, see Darrell A. Posey, "Kayapó Controla Inseto com Uso Adequado do Ambiente," *Revista de Atualidade Indígena*, III, N^o 15 (1979), 50-57.

(8) — Recent Developments in the Kayapó's relations with the "outside" world are monitored by the Anthropological Resource Center and reported in their *Bulletin*. The recent bloodshed over land rights is reported in *Bulletin* 4, (January 5, 1980), 15-17. Also see *Informe Amazônico*, Ano 1, Número 1, September 1980.

(9) — Benjamin Whorf, "An American Model of the Universe," *International Journal of American Linguistics* 16 (1950), 67-72.

(10) — Merton Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time*. (Durham, N. C.: Duke University), 1943.

(11) — Whorf, *op. cit.*, 58.

(12) — T. O. Beidelman, "Kaguru Time Reckoning." *Southwest Journal of Anthropology*, 19, N^o 1 (1963), 9-20.

(13) — The first two types of time distinctions were originally noted by E. E. Evans-Pritchard, "Nuer Time Reckoning." *Africa*, 12 (1939), 189-216.

(14) — For a detailed discussion of the yearly ecological and agricultural cycles of the Kayapó, see Darrell A. Posey, *Ethnoentomology of the Gorotire Kayapó of Central Brazil*. Unpublished dissertation (University of Georgia), 1979.

(15) — The important subject of age grades and cycles of initiation are discussed by Lux Vidal, *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira* (São Paulo: Universidade de São Paulo), 1977. Also see Chapter 3 of Simone Dreyfus, *Les Kayapó du Nord, État de Pará-Brésil* (Paris: Mouton and Co.), 1963. Joan Bamberger also presents an analysis of the age grade system in "Kayapó Age Grades: A Case of Political Development in Central Brazil?" a paper presented to the symposium "Age and Generation: Hierarchical Relations in Lowland South America" at the 75th Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D. C., 1976.

(16) — Anton Lukesch refers to this dynamic quality as "metamorphosis" in Chapter 1, *Mito e Vida dos Índios Caiapós* (São Paulo: Universidade de São Paulo), 1976. Many Kayapó myths deal with the nature of transformed/transforming entities, including what Johannes Wilbert categorizes as myths in the genre of "origins" and "animal stories" in his edited volume *Folk Literature of the Gê Indians* (Los Angeles: UCLA Press), 1978.

(17) — The best expression of the nature of the dynamic energy that is central to life for the Kayapó is in their beliefs about shamans (*wayanga*). Shamans have experienced first-hand the spiritual realm that vibrates and shimmers with energies of all types represented by animal "spirits" (*karõn*). The *wayanga* can "talk" and "commune" with these energies and can even manipulate some of them to produce observable results in Kayapó society. Myths about Kayapó shamans can be found in Anton Lukesch, *Mito e Vida dos Índios Caiapós* (São Paulo: Universidade de São Paulo), 1976, especially pages 215, 233, 236-241. The important relationship between physical and spiritual transformation (or "metamorphosis" to use Lukesch's term) as embodied by the shaman is also reflected in myths recorded in Johannes Wilbert, Editor, *Folk Literature of the Gê Indians* (Los Angeles: UCLA Press), 1978, about "The man who turned into the rain" (p. 117), "The spirit man" (p. 123), "The man who made people" (p. 156), and "The talking animals" (p. 247) to name a few; also see Vidal (*op. cit.*, 210-212). For a discussion of the "flight" of the shaman from his body through the dynamic realm of the spiritual world, see Darrell A. Posey, "The Journey to Become a Shaman: A Narrative of Sacred Transition of the Kayapó Indians of Brazil," *Journal of Latin American Indian Literatures* (University of Pittsburgh), in press.

(18) — The best source of knowledge about the Kayapó concepts of plants and animals is in their myths. In Anton Lukesch's book (*op. cit.*), see Chapter 6, for myths describing the relationship between humans and animals, and Chapter 7, for human-plant relationships. On pages 77-80, Lukesch also discusses the ancient notions of balance and harmony that permeate Kayapó thought.

(19) — See Lukesch (*op. cit.*, 9-23) and Wilbert (*op. cit.*, 29-30, 95-111) for myths about the origin and nature of the universe.

(20) — The description of the Kayapó "earth layer" as a series of concentric circles is suggested by Del Snyder of the Unevangelized Fields Mission in a manuscript entitled "Introdução da Língua Kayapó" (Araguacema, Goiás), 1964. Terence Turner utilized the same model in his thesis *Social Structure and Political Organization among the Northern Cayapó* (Harvard University), 1965, Chapter 2. Also see the concentric circle diagrammatic of Kayapó world view in Joan Bamberger, *Environment and Cultural Classification: A Study of the Northern Kayapó* (Harvard University), 1967, p. 124.

(21) — The circular theme of the Kayapó and other Gê groups as reflected in the spatial arrangement of villages is discussed in Lux Vidal (*op. cit.*, Chapter 2) and is the central theme of Roberto da Matta's *Um Mundo Dividido* (Petrópolis: Editora Vozes), 1976.

(22) — See Vidal (*op. cit.*, 77-80). The ideal field for the Kayapó is a circular one of about 0.6 acres. Contact with "civilizados" has altered the shape and size of Kayapó fields. See Bamberger, *op. cit.*, 108-117; also see Darrell A. Posey, "Kayapó Controla Inseto com Uso Adequado do Ambiente," *Revista de Atualidade Indígena*, III, No 15 (1975), 50-57.

(23) — Micky Stout confirms (private correspondence) that the Kayapó see their round graves in symbolic opposition to the square graves of the Brazilian.

(24) — This idea is presented in great detail by Terence Turner in his dissertation *Social Structure and Political Organization among the Northern Cayapó* (Harvard University), 1965, Chapter 5; pay special attention to Figure 7. Turner, in a more recent work, "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó," in *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, David Maybury-Lewis, Editor (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 1979, discusses what he calls the "balance" of the kinship structure and social organization to form a structure of "bilateral symmetry" (See especially pages 180, 181, 190).

(25) — There are many myths about the sun and moon. For some of the most important Kayapó myths, see Wilbert (*op. cit.*, 32-74).

(26) — The myth, "O Xamã e a Morte" is a symbolic representation of the nature of death. See Vidal (*op. cit.*, 210-211).

(27) — The spirit "flight" associated with becoming a shaman and its relationship with fevers is discussed in some detail by Darrell A. Posey in "The Journey to Become a Shaman: A narrative of Sacred Transition of the Kayapó Indians of Brazil," *Journal of Latin American Indian Literatures* (University of Pittsburgh), in press.

(28) — For a description of Kayapó music, see Chapter 5 of Simone Dreyfus, *Les Kayapó du Nord, État de Para-Brésil* (Paris: Mouton and Co.), 1963.

(29) — The elaborate and complex nature of one of the most famous of Kayapó ceremonies (*Bemp*) is described in Chapter 4, Section 4, of Terence Turner's dissertation (*op. cit.*, 167-245).

(30) — The term "elevated state" is used ambiguously in anthropological literature. There is considerable research on the subject, for which a good introduction is E. Hillgard's *Divided Consciousness* (New York Wiley-Interscience), 1977. Suffice it to say that there are various "levels" of elevated states of consciousness. The elevated state described here is one bordering on extreme euphoria or mesmerization. Dancing and singing do not generally induce "deep" states, but rather the loss of specific temporal and spatial orientations. This "state" is not unlike what can be effected by modern rock concerts and similar "intense" or "heavy" experiences. The rituals associated with dancing and singing often, but not always, produce elevated states of consciousness for male participants. Not all participants experience elevated states at every ritual every time any more than every Catholic has a "religious experience" at every mass. As Jeffrey Golliher points out in "Attending Mass: The Viewpoints of Two Ritual Participants" (unpublished paper given at the Conference on Culture and Communication, Temple University, Philadelphia, 1981), Catholics attend mass for a variety of social, political, and religious reasons. The idealized goal, however, is to achieve a "sacred state", just as the idealized goal for the Kayapó is to experience the "dynamic realm" through their rituals.

(31) — I do not wish to imply that all dancing and singing ceremonies have as their sole purpose the induction of "elevated states." This is definitely *not* the case for the bulk of Kayapó singing and dancing, which can be labelled as simply recreational. For ceremonies that are prolonged and associated with important events in the ecological and structural time cycles, however, "elevated states" become a mark of the seriousness with which the Kayapó view the dancing and singing associated with the event.

(32) — The actual temporal connection between ceremonial activities and the birth rate in the Kayapó village of Gorotire is charted in Darrell A. Posey's "Cisão dos Kayapó Não Impede Crescimento Populacional." *Revista de Atualidade Indígena*, III, No. 16 (1979), 53-58.

(33) — Terence Turner describes in his dissertation the importance of ceremonial sexual intercourse in the *Bemp* and *Mê-i-tykre* ceremonies. See Chapter 4, Section 4, Part 4 of *Social Structure and Political Organization Among the Northern Cayapó* (Harvard University, 1965), pp. 219-248.

(34) — Joan Bamberger discusses in her dissertation the relationship between sexual intercourse and fetus health and development (*op. cit.*, 163). Also see Chapter 3 of Simone Dreyfus (*op. cit.*).

(35) — See Lukesch (*op. cit.*, 206-214) for a brief discussion of human ghosts (*mê-karõn*).

(36) — Whereas dancing and singing for the average Kayapó leads to "slight" elevated states of consciousness, the Kayapó shaman (*wayanga*) can go into "deep" trance states. The ability to effect such a trance is part of the knowledge attained from the spirit "flight" previously described. Shamanistic trance states are induced through fasting, chanting and smoking (tobacco or genipapo leaves).

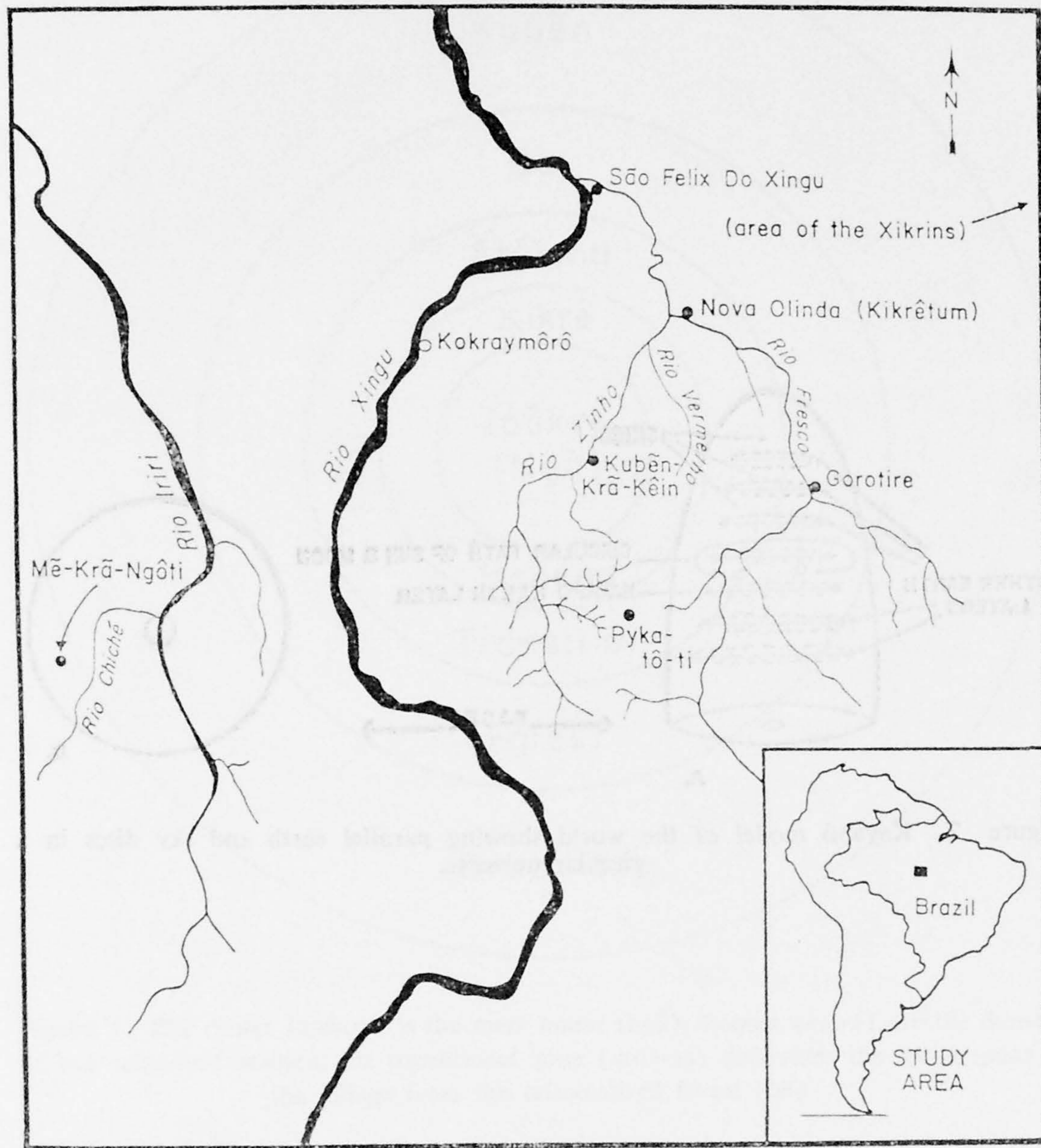


Figure 1. General Geographic Orientation of the Kayapó Indian Villages of Central Brazil.

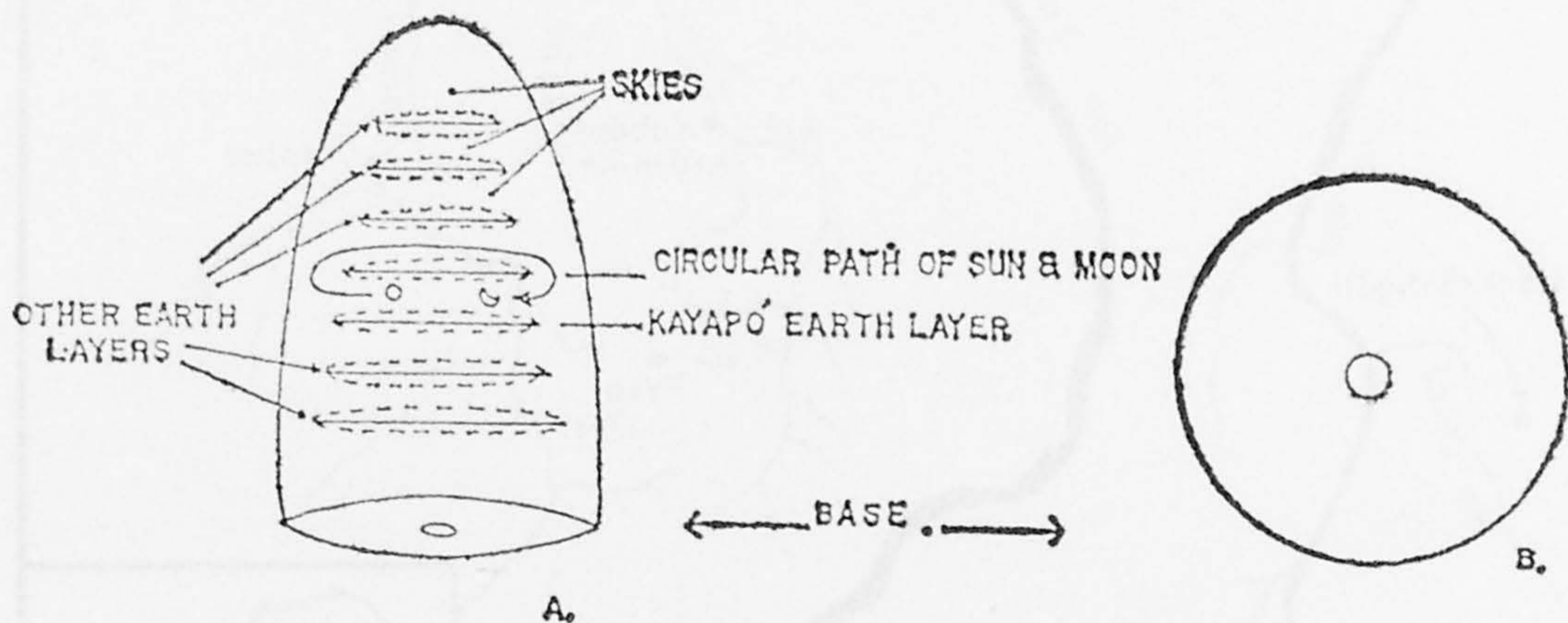


Figure 2. Kayapó model of the world showing parallel earth and sky discs in a circular universe.

SPACIAL MODEL OF THE KAYAPÓ WORLD

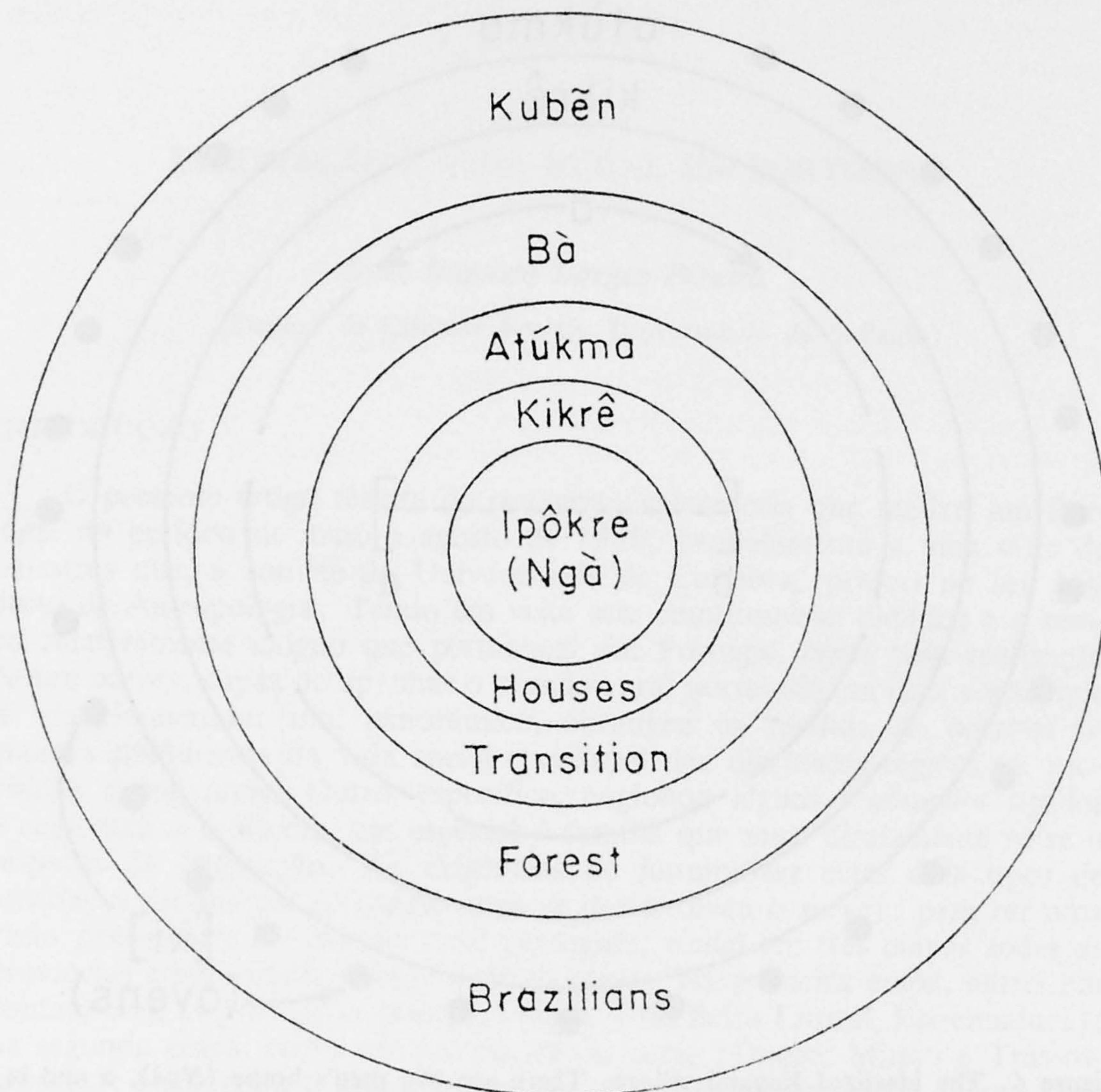


Figure 3. The center (*ipôkre*) is the men' house (*ngà*); houses (*kikrê*) are the domain of less socialized women; the transitional zone (*atúkma*) delineates the social space of the village from the unsocialized forest (*bá*).

IDEALIZED VILLAGE (KRIMEX)

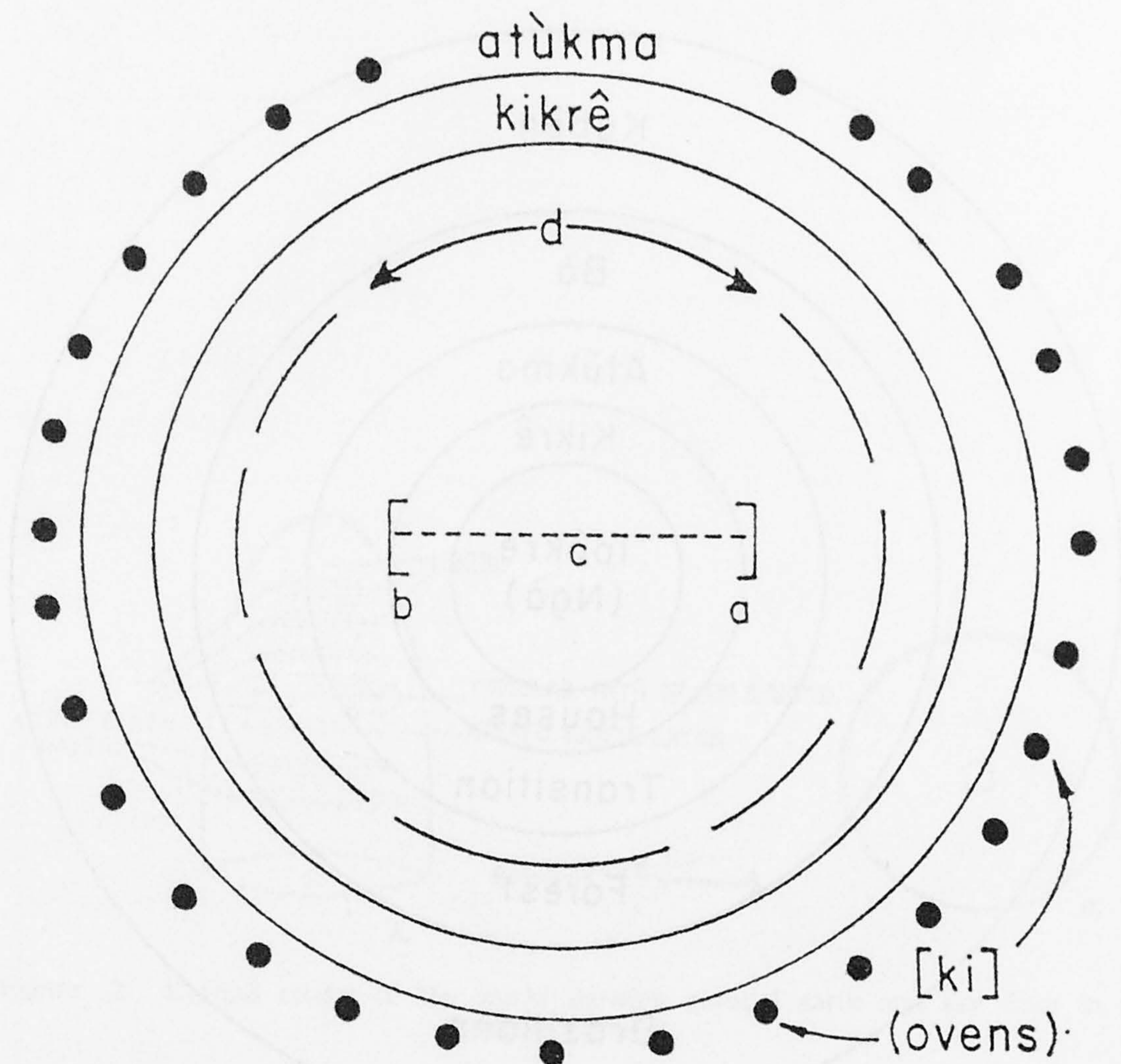
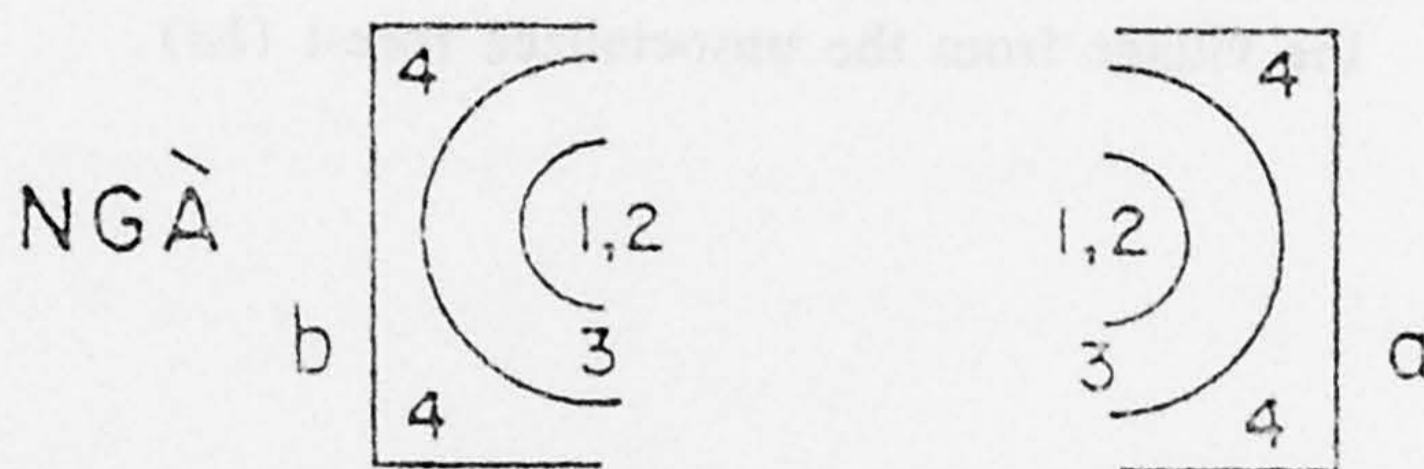


Figure 4. The idealized Kayapó village. There are two men's house (*Ngà*), a and b, eastern (*kratx*) and western (*nhôt*), connected by "the Path of Chiefs" (c). A "dancing circle" is (d).



Sitting places in the Men's house are represented above. (1) *mê-ôkre*, (2) *mê-nõnõnure*, (3) *mê-krare*, and (4) *mê--benget*.

EMIGRAÇÃO E VIDA RURAL EM PORTUGAL

João Baptista Borges Pereira

(Depto. de Ciências Sociais, Universidade de S. Paulo)

INTRODUÇÃO

O presente artigo resulta de pesquisa exploratória que realizei em Portugal no período de maio a agosto de 1980, paralelamente a uma série de palestras que, a convite da Universidade de Coimbra, proferi no seu Instituto de Antropologia. Tendo em vista este compromisso didático e o tempo relativamente exíguo que permaneci em Portugal, optei pela realização de um *survey*, capaz de apanhar o mundo rural português em dois níveis, que se complementam: um, panorâmico, abrangeu na medida do possível os grandes parâmetros da vida social e cultural das diferentes regiões ou províncias portuguesas. Outro, específico, englobou alguns fenômenos ligados à economia e à família, em especial à família que mais diretamente sofre o impacto da emigração. As exigências de harmonizar estes dois tipos de atividades delinearam o cenário onde se desenvolveu o *survey*: para ter uma visão panorâmica do mundo rural português, visitei em três etapas todas as províncias continentais, exceto a do Algarve. Na primeira etapa, entrei em contato com as províncias centrais (Beira Alta, Beira Litoral, Estremadura); na segunda etapa, estive nas províncias do norte (Douro, Minho e Trás-os-Montes); na terceira e última etapa, visitei as províncias do sul (Beira Baixa, Ribatejo, Alto Alentejo e Baixo Alentejo). Durante essas visitas, aproveitei para fazer a seleção dos locais ou áreas onde iria concentrar as investigações específicas em torno do fenômeno emigratório. Assim, embora o país todo — tendo em vista as características da emigração portuguesa — seja um palco de contínuo fluxo e refluxo de população, optei por concentrar meus trabalhos nos arredores de Viseu (Beira Alta), de Vila Real (Trás-os-Montes), de Coimbra (Beira Atlântica) e nos arredores de Castelo Branco até Portalegre (Beira Baixa e Alto Alentejo).

Para a realização desta pesquisa contei com bolsa pós-doutoral da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Em Portugal, recebi o apoio, sob várias formas e em diferentes ocasiões, do Museu Antropológico de Coimbra, da Presidência do Conselho de Sátão e do Museu Távares de Proença, de Castelo Branco. Neste Museu, tive a oportunidade

de assistir a filmes etnográficos sobre aspectos da vida rural de toda aquela área, que obedecem a calendário fora do período em que estaria em Portugal (1).

O CIRCUITO MIGRATÓRIO: O PAIS HOSPEDEIRO

“Se afirmarmos que somos 12 milhões de portugueses, haveremos de ir lá fora contar a quarta parte”. Gil Pereira (1973: 175/176), então Presidente do Instituto de Emigração Portuguesa, estima, com esta frase, o total de seus patrícios na diáspora, no início dos anos 70. Em seguida, ao comentar a distribuição geográfica e numérica dos emigrantes pelo mundo afora chega a seguinte conclusão: “Feitas as contas finais, verifica-se que faltam apenas 53 mil portugueses para se atingir os 3 milhões. Se considerarmos algumas pequenas colônias que não foram tidas em conta, os portugueses em África além dos residentes na África do Sul e a prudência na aceitação das estimativas apresentadas, creio que posso com certa afoiteza reafirmar que um quarto de portugueses vive e labuta em terras estrangeiras”.

A partir do século XV, com a colonização da Madeira — marco inicial da diáspora Portuguesa — o destino desta quarta parte da população lusa tem variado através dos tempos (2). Desde o fim da Segunda Guerra Mundial até 1960, calcula-se que 90% dos que emigraram legalmente do Continente e das ilhas seguiram para países fora da Europa, isto é, para o além-mar. A Europa ficou com uma cota ao redor de 10%. A partir, porém, de 1963, o percentual de emigrante para o além-mar baixa para 60%. De 1964 até os dias atuais (com exceção dos anos de 1971 e 1974), a balança pende definitivamente para a Europa, que recebe 60% do fluxo migratório português, deixando menos de 30% para os países não-europeus. Mesmo nos anos da década de 70, que acusam taxas mais significativas de emigração para países do além-mar, o volume da emigração clandestina (que se faz paralelamente à legal) garantiu a predominância da rota europeia.

No além-mar, a emigração portuguesa de pós-guerra recomeçou trilhando o caminho tradicional, isto é, pela procura do Brasil. Logo, em seguida, o interesse pelo Brasil foi suplantado pela preferência pela Venezuela, Canadá e Estados Unidos. Em segundo plano, a preferência recai sobre a Argentina, a Austrália e a África do Sul. Mesmo considerando uma relativa expansão da emigração para os Estados Unidos, o Canadá e a Venezuela, esta vitalidade não chega a afetar a tendência revelada a partir de 1963 de o fluxo migratório orientar-se para o continente europeu.

A rigor pode-se afirmar que os emigrantes portugueses estão espalhados por toda a Europa, a partir da própria Espanha. (Gil Pereira, 1973: 176). Contudo, dois países se constituem atualmente em grandes e preferenciais metas para a emigração portuguesa: em primeiro lugar, a França; depois, a

Alemanha Ocidental. São os dois países mais industrializados da Europa e mais carentes de mão-de-obra em setores negligenciados pelos naturais.

Na Europa de pós-guerra, a França constituiu-se no país de imigração que maior número de trabalhadores estrangeiros abriga em suas fronteiras. Segundo algumas estimativas, havia em França, no ano de 1974, 4 milhões de imigrantes, o que significa que 7% da população francesa era constituída, na época, de estrangeiros de diferentes nacionalidades e dentro de diferentes categorias de emigrantes.

Soares Barata (1973/74: 212), tomando como critério a origem nacional dos contingentes quantitativamente mais expressivos desse fluxo migratório, encontra três ciclos bem delineados: primeiro foi o ciclo italiano; segundo, o espanhol; terceiro, e último, o ciclo português, cujo marco inicial situa-se na altura de 1963, pois, a partir da década de 60, a França torna-se o país para o qual se orienta preponderantemente a emigração portuguesa. Em 1972, o Ministério do Interior da França estima em 700 mil o número de imigrantes portugueses no país e, em 1974, segundo dados de fontes francesas e portuguesas, esta cifra sobe para quase 1 milhão de indivíduos, estando incluído neste total, os que entraram legalmente e os que atravessaram clandestinamente as fronteiras do país. Já em 1972, dentre os estrangeiros em França, os portugueses constituíam-se no grupo mais numeroso, só sendo suplantados pelos argelinos que, na qualidade de oriundos de ex-colônia, gozam de condições especiais, inclusive, por opção, de direito à cidadania francesa.

Depois da França, a Alemanha Ocidental foi o país que mais atraiu os estrangeiros e, dentre estes, os portugueses. Em 1963, a emigração portuguesa para a Alemanha ganha vulto com aproximadamente 1 milhão de indivíduos. 10 anos depois, em 1973 — quando o país adotou uma política de controle na entrada de estrangeiros —, os trabalhadores portugueses já atingiam a casa de 31.500 pessoas.

O imigrante como mão-de-obra

Pesquisas mostram que países em crescente industrialização revelam uma tendência de baixar o emprego na agricultura e aumentar na indústria e no setor de serviços, sendo que, na medida em que o país se aproxima do modelo de sociedade pós-industrial — como é o caso da França e da Alemanha Ocidental —, esta tendência última se caracteriza por um maior aumento do setor serviço em relação ao da indústria. Segundo Soares Barata (1973/74: 44/45), baseado em Bohning, “este processo que se conjuga com uma melhoria do nível de vida e uma mudança substancial no estilo de vida de grande massa, traz consigo grandes oportunidades de emprego nos setores em expansão. Os trabalhadores dos países industriais, cada vez me-

lhor instruídos, tendem pois a afastar-se dos empregos mais pesados ou menos bem pagos, e por isso menos prestigiantes. Na falta de uma alteração radical na escala de prestígio das diferentes funções, que torne mais interessante os postos de trabalho mais modestos, sem os quais a economia não pode funcionar, isto significa a acentuação mais ou menos rápida da escassez da oferta de mão-de-obra para esse tipo de trabalhos. É o que está a se verificar em todos os países industriais da Europa Ocidental e que para W.R. Bohning deve ver-se como uma característica da estrutura das sociedades pós-industriais”.

Em França (e mesmo na Alemanha), o emigrante foi encaminhado para a execução de trabalhos mais pesados, mais humildes e mais mal pagos, por isso não desejados ou abandonados pelos trabalhadores nacionais. Embora haja trabalhadores de origem estrangeira em funções ou postos mais elevados dos diferentes setores de atividades, observa-se em França que:

a. a medida que se sobe na hierarquia profissional raream os trabalhadores estrangeiros;

b. os estrangeiros, e com eles os portugueses, estão concentrados nas categorias de operário qualificado, operário especializado (que implica modestíssimo nível de preparação profissional), assalariado agrícola e, principalmente, na categoria de operário não qualificado (*Manoeuvres*). Pelo recenseamento de 1968, os trabalhadores masculinos portugueses estavam concentrados na agricultura, como assalariados agrícolas (6,8%), e na indústria (89,2%), sendo que deste percentual 25,4% estavam nas categorias de contra-mestre e operário especializado e 63,8% nas de operário especializado e não qualificado. Especificamente, como de resto os demais estrangeiros, os portugueses estão empregados compactamente no setor de construção civil e obras públicas (aliás, em Portugal os emigrantes são pejorativamente chamados de *bâtiment*).

Em 1974, o governo francês colocou sérias restrições para a entrada e permanência de imigrantes sujeitos ao regime comum (3), dentro do qual se inscreve o português, excluindo, porém, significativamente de tais restrições os trabalhadores sazonais (agricultura) e os de construção civil. Exatamente, como vimos, os dois setores que mais incorporam os trabalhadores portugueses e, assim impedindo que o fluxo migratório de Portugal fosse substancialmente afetado por tais medidas disciplinares.

O espaço do imigrante

A maneira ou a forma como o imigrante é encarado pelo país que o acolhe reflete todo um esquema ideológico e político, ou seja, um ideário e um esquema de ação e de atitudes no trato com o advena que, além de definir as características do país enquanto país de imigração, dá as linhas

mestras que balizam a vida do imigrante. É este esquema que delimita o espaço ou o lugar do estrangeiro dentro da sociedade acolhedora, criando-lhe por assim dizer, um novo *campus* social. Este *campus* é delineado: a) pela imagem ou conceito que se tem do imigrante, diretamente ligado aos papéis que irá desempenhar; b) pelo espaço que lhe está reservado, de antemão, na estrutura social, definindo os parâmetros de sua mobilidade; c) pelo espaço ecológico, ou pelas alternativas que lhe são oferecidas para o uso do espaço físico; d) pelos recursos materiais que são colocados a sua disposição para se fixar, ainda que temporariamente, no país.

De outro lado, esse esquema dá também a linha mestra para que o imigrante possa, a partir de suas aspirações originais, montar seu novo projeto de vida. Alguns autores apontam neste aspecto a diferença entre países de imigração do além-mar e os do continente europeu. No primeiro caso, acolhe-se o imigrante como alguém que vem “para ficar” e fica para ajudar a construir, em vários níveis, um novo país dentro de um projeto amplo de país-futuro. Como tal, ele está incluindo neste projeto de construção nacional pois fatalmente fará parte, através de si próprio e de sua descendência, da paisagem humana da pátria de adoção. No além-mar, adota-se o imigrante para a construção de uma pátria comum. Na Europa, não. Hospeda-se o estrangeiro durante o tempo suficiente para que dê a sua contribuição enquanto força de trabalho num determinado setor deficitário do sistema econômico. Nada mais se espera dele. Nada mais se espera que ele exija. O imigrante é reduzido às suas condições de mão-de-obra, “descarnado” de outros atributos sociais e humanos.

Esta concepção é cruamente veiculada na Alemanha a partir do próprio rótulo dado ao imigrante — *Gastarbeiter* — essencialmente identificado com a idéia de uma força de trabalho temporária ou de emergência. Em França, na opinião de alguns críticos, esta concepção é ideologicamente adoçada e sofisticada com teorias ligadas às necessidades de rejuvenescimento da população.

Mas é claro que, na prática, o imigrante ocupa espaços maiores, mesmo quando visto e tratado apenas como mão-de-obra, pois a partir da conjugação de seus objetivos e do que lhe é oferecido, ele cria ou recria o seu modo de vida, que começa com as condições materiais de existência. Na França, conforme colhi em depoimentos de emigrantes retornados, os portugueses viviam pelo menos até 1975, em péssimas condições, nas periferias das grandes cidades. Quando não estavam em alojamentos coletivos ou em bairros de barracas ou de latas (uma espécie de nossas favelas) — os famosos *bidonvilles* ou *macrobidonvilles* —, eles eram clientes do clássico *marchand de sommeil* (através da sublocação, garantiam um canto numa dependência de uma casa ou uma simples cama para repouso provisório). Examinados deste ponto, Odile Rabut (1973: 637) mostra que os portugue-

ses estavam, nos começos dos anos 70, em piores condições dos que os demais imigrantes, a exceção dos argelinos e os negros africanos, diretamente alcançados por manifestações de racismo que os levavam a uma indifarsável situação de segregação. (4)

Estas condições materiais de vida, expressas pelas condições de habitação, resultam, em larga medida, de uma contabilidade muito simples, que é a pedra de toque do projeto do imigrante português: ganhar o mais possível, o quanto pode e, ao mesmo tempo, economizar o mais possível para formar um fundo de poupança a ser investido em seu país natal. Esta é uma parte muito significativa do projeto de emigrar que resultará numa grande influência não apenas sobre a própria vida do emigrante e de sua família mas sobretudo sobre a vida do seu país, conforme dados colhidos nesta pesquisa.

De outro lado, reduzir isto a resultantes diretas do plano de vida do imigrante, como querem alguns, é também simplificar a questão. Na verdade, independentemente da política imigratória que tenta discipliná-lo, favorecendo-o ou não, o imigrante é envolvido, desde logo, por uma série de subprodutos sociais e culturais que a sua simples presença física e seu estilo de vida — em última instância determinado pela sua condição de força de trabalho — desencadeiam no país e que são manipulados pelos diferentes segmentos da população nacional. Assim, em maior ou menor grau, numa ligação quase direta com suas características étnicas, os imigrantes são vítimas do preconceito, da discriminação, da segregação que tecem espécie de malhas que irão reduzindo substancialmente os seus limites de participação na sociedade hospedeira, fazendo-os sentirem-se marginalizados, sendo conceituados como marginalizados e, efetivamente, sendo alcançados pelo processo de marginalização (5). Assim, “à porta das Faculdades, inquietam; queimados vivos, servem de pretexto; nas cidades obstruem; nos bairros sociais ocupam lugares; na área de um município tornam o presidente da câmara impopular; concentrados vêm-se muito, dispersos encontram-se por todo o lado” (Soares Barata, 1973/74: 228).

Na Alemanha Ocidental, no Estado da Renânia do Norte (Vestfália), onde cerca de 40% da população é constituída de portugueses, foi realizada uma enquete na cidade industrial de Duisbur. Uma das conclusões, citada por Gil Pereira (1973: 190/191), foi a constatação de “uma nítida tendência para a formação de guetos, e por consequência, para os perigos desses resultados, porque... ‘os trabalhadores estrangeiros são cada vez mais levados pela população alemã a uma situação de evidente isolamento’”.

Tomadas no conjunto e reforçando-se mutuamente, as expectativas de retorno, a contabilidade de capitalização e as condições desfavoráveis de convívio com os naturais do país formam um bloco de fatores que atuam junto ao imigrante, fazendo-o construir um projeto de vida no qual está sempre

presente, e de forma quase obsedante, a volta — provisória ou definitiva — à terra natal.

Tentativas de fixar estas populações são feitas, a nível de novos enunciados da política governamental, buscando, ao que parece, não apenas humanizar o processo migratório, mas também procurando estrategicamente alcançar dois objetivos de ordem prática: primeiro, impedir e resolver problemas ligados a eventuais ou reais tensões sociais; depois, assegurar a permanência mais duradoura de uma mão-de-obra ainda indispensável à economia do País, através de uma política de fixação da segunda geração de imigrantes. Incorpora-se, desta forma, no painel ideológico desses países europeus, a ideologia da integração-assimilação, que é uma das características dos países de imigração do além-mar (6).

O CIRCUITO MIGRATÓRIO: O PAÍS DE ORIGEM

O fluxo migratório, como é óbvio, pressupõe a existência de dois pólos: um de expulsão, representado pelo país de emigração; outro de atração, expresso pelo país de imigração. É necessário que haja a convergência de duas vontades — social e politicamente construídas — para que o processo se efetive. Quando, por diferentes razões, um dos pólos se anula ou é anulado todo o processo é afetado: assim, quando esta anulação se dá em relação ao pólo de atração, o fluxo de população pode ser contido ou, o que é mais comum, ser reorientado para outras direções, estabelecendo desta forma, novo ou novos circuitos. No primeiro tópico deste artigo, foram examinadas em suas linhas gerais as características dos principais pólos de atração da corrente migratória portuguesa nos dias atuais: Alemanha Ocidental e, com maior destaque, a França. Neste segundo título, serão analisadas as características que marcam Portugal, enquanto pólo de expulsão de grandes levas populacionais.

A primeira constatação que pode fazer dessa corrente migratória em sua origem é que se delineia como parte de um processo mais amplo de deslocamento de população em níveis nacional e transnacionais. Soares Barata (1973/74: 67), comentando as eventuais ligações entre a emigração e o êxodo rural em Portugal, diz que “tudo indica que a corrente migratória atual para a França ou a Alemanha se forma em larga medida diretamente entre as áreas rurais de saída e os centros industriais e urbanos dos países de destino. Para a grande maioria não parece haver passagem prévia pelos centros urbanos e industriais portugueses. Mas é possível que nos fluxos internos entre uma larga parcela de deslocação a curta distância, por etapas, segundo o esquema identificado já por Ravestein. Há muitas indicações de que se formam importantes correntes internas, desde zonas rurais até Lisboa e à sua orla industrial a Norte e Sul do Tejo. E nisso trata-se de deslocação direta para um grande centro segundo um processo análogo ao da emigração

para o exterior. Mas parece plausível a hipótese de uma corrente de movimentação por etapas pelo menos em certas áreas mais urbanizadas, tanto ao Norte como ao Sul. É no entanto um problema que só um estudo específico, conjugando uma exploração minuciosa das estatísticas disponíveis com um inquérito direto em diversas áreas representativas, parece capaz de elucidar por forma convincente". Não conheço estudo que tenha se proposto a este objetivo. De qualquer forma, talvez se possa afirmar com relativa segurança que o fluxo migratório em Portugal se faz de maneira marcante no sentido da área rural para a urbana, o que lhe dá um caráter inequívoco de êxodo rural. Entre os censos 1960 e 1970, constata-se um decréscimo da população portuguesa que afeta todas as regiões, planos e distritos, exceto os Lisboa e Setubal (Região de Lisboa), do Porto e da Braga (Região do Norte) e de Aveiro (Região do Centro), que são os distritos mais industrializados e urbanizados do país.

Como hipótese, talvez se possa sustentar a idéia da existência de três tipos de movimento de população em Portugal, não necessariamente excluídos, mas todos obedecendo, em maior ou menor grau, o traçado rural-urbano: o primeiro seria o movimento migratório para o exterior; neste caso, Portugal — considerando a estrutura agrária do país e a origem rural dos migrantes — seria considerado ou identificado a mundo rural e os países de imigração identificados a mundo urbano. Nem sempre este movimento transnacional é de caráter espontâneo; às vezes, resulta de contrato direto entre governo e governo, principalmente quando o objetivo é a obtenção de mão-de-obra para trabalhos sazonais (7). O segundo seria um movimento migratório dentro das fronteiras do país, da periferia (rural) para o centro (urbano-industrial) ou do interior (rural) para as orlas marítimas (urbano-industrial). Inicialmente, o terceiro movimento, embora se dê um plano espacial, tem essencialmente um caráter de mobilidade no plano estrutural. Só a partir de um determinado instante é que este terceiro movimento ganha os contornos de migratório. Este processo é exemplificado pelos indivíduos que exercem simultaneamente funções rurais e urbanas. O tempo reservado a um e à outro tipo de atividade depende evidentemente do esquema de harmonização conseguido pelo trabalhador. Em geral, durante os dias úteis da semana, trabalha em atividades urbanas e nos fins de semana e dias feriados (em grande número no calendário português) dedica-se, com o resto da família, à faina agrícola; ou então, trabalha na cidade durante o expediente normal e depois vai completar sua jornada de trabalho diária em atividades no campo. Esta associação é facilitada pelas condições das estações mais quentes (primavera, verão, outono), quando o sol só se põe ao redor das 21,30 horas (8). Em Coimbra, entrei em contato com muitos funcionários públicos, moradores em aldeias próximas, que nas horas de folga iam para o trabalho da lavoura às margens do Rio Mondego. Este rio, não-perene, que provoca inundações durante o inverno, nas estações mais quentes tem seu volume de água drasticamente reduzido, deixando grandes extensões de terras em suas margens fertilizadas e, por isso, agriculturáveis. (O campo-

nês das margens do Mondego, numa demonstração de grande intimidade com o rio, o chama zombeteiramente de bazófia: tão pretencioso no inverno e tão inexpressivo a partir da primavera. . .)

Enquanto esta harmonização de tarefas rural e urbana se dá num contexto físico restrito, estamos, a meu ver, perante um processo de mobilidade no plano da estrutura ocupacional. Quando esta busca de complementação salarial se dá em espaços mais amplos, exigindo ausência cada vez mais acentuadas do trabalhador em relação ao seu núcleo residencial, este processo, sem deixar de ser de natureza sócio-estrutural, passa a fazer parte do movimento migratório interno. Em Lisboa, estive em contato com vários motoristas de taxi que haviam deixado mulher e filhos a trabalhar no campo e nas aldeias para desempenhar atividades melhor remuneradas na Capital. Segundo seus depoimentos, de tempos a tempos, voltavam ao "sítio" de origem, não apenas para visitar a família, mas para trabalhar também nas atividades agrícolas. O espaço de tempo entre um retorno e outro aumentava com a distância do local de trabalho urbano.

Embora cada um desses tipos de movimento populacional tenha suas próprias características, todos eles, em conjunto, resultam no final as mesmas conseqüências, que podem ser assim sistematizadas:

1. Esvaziam demograficamente as áreas rurais, criando certos vazios na paisagem historicamente construída. Encontrei numerosas aldeias praticamente desertas,, como por exemplo, na Serra do Lousã, onde segundo um velho "era um lugar de fantasmas" e a terra nada valia, pois tentara vender o seu talhão, com casa e tudo, por 20 contos e não achou comprador.

2. Aumentam rapidamente as concentrações humanas em áreas urbanas. Segundo os dados de 1970, na área urbana de Lisboa e do Porto viviam cerca de 3 milhões e meio de habitantes, perfazendo 40% da população portuguesa (Continente e ilhas). Como uma das conseqüências dessa concentração humana, é encontrada em Lisboa uma série de núcleos habitacionais espontâneos, praticamente com as mesmas características de nossa favela.

3. Afetam a própria paisagem construída com inovações trazidas dos países de imigração.

4. Afetam a vida da aldeia nos planos associativo e estrutural. É evidente esta influência sobre as estruturas de sexo e idade, a partir de qualquer observação superficial. Assim, estávamos em Vila Real, quando chegou um ônibus (caminhoneta) transportando gente para participar de manifestação política em praça pública. Era um grupo composto exclusivamente de velhos, mulheres e crianças. Significativamente, a convocatória distribuída pela cidade insistia no comparecimento dos aposentados.

5. Finalmente, afetam em vários níveis e sob múltiplos aspectos, o grupo familiar. É sobre estes aspectos que nos deteremos nas partes finais deste artigo.

FATORES RESPONSÁVEIS PELA EMIGRAÇÃO: AS CONDIÇÕES ESTRUTURAS E A TÉCNOLOGIA.

Grande parcela do fluxo migratório é formada por uma população ativa que não consegue ser satisfatoriamente absorvida pelas estruturas sócio-econômicas do país. São os excedentes populacionais, representados de forma expressiva, pelos segmentos mais jovens. Como tais, o seu aparecimento está relacionado com a capacidade de absorção de uma mão-de-obra posta em circulação dentro de uma estrutura com limitado grau de elasticidade. A figura do excedente populacional é construída, em última instância, pelas condições estruturais do país de emigração. A transformação do excedente populacional em migrante, virtual ou real, é, por sua vez, levada a cabo por um complexo mecanismo, onde se alinham peças de natureza estrutural, política, ideologia e psicológica. Cabe a este mecanismo transformar o excedente populacional em emigrante e, nesta condição, expulsá-lo das fronteiras do país natal (9).

Comentando as condições estruturais de Portugal, com base em dados do censo de 1970, Soares Barata (1973/74:61/62) afirma: "Globalmente, tem baixado na Metrópole a proporção dos activos do setor primário e aumentado em paralelo a proporção dos empregados na indústria e nas outras atividades. Mas,... ainda se está longe da estrutura da população activa que hoje se observa na Europa Ocidental. Na verdade, de todos os países membros ou associados da OCDE em 1970 apenas a Grécia com 47,2%, a Iugoslávia com 56,4% (em 1965/67) e a Turquia, com o valor extraordinário de 71,5%, tinham maior proporção de activos no setor primário do que Portugal", que exibia o percentual de 31,7%. Prossegue este autor: "Genericamente, verifica-se que, em regra, à medida que se afirma o processo de desenvolvimento económico a introdução de melhor técnica na agricultura conduz a aumentos de produção tais que, perante a pressão dos excedentes persistentes sobre a capacidade de consumo, o sector dispensa a pouco e pouco mão-de-obra, quer sob forma directa de saída de trabalhadores assalariados quer sob a forma de reorganização de atividades com baixa do número de empresários e concentração da produção nas empresas mais eficientes, capazes de alcançarem melhor qualidade a mais baixo custo. O que historicamente fez com que os diversos países mais avançados fossem a pouco e pouco conduzidos a uma situação em que com pouca mão-de-obra no sector primário asseguram largamente, a satisfação da procura interna de muitos produtos agrícolas e ainda podem fornecer qualidades relevantes para exportação... É sabido que em Portugal, porém, a agricultura está longe de produzir o suficiente para o mercado interno em muitas coisas essenciais, de modo que não é propriamente, em muitos casos, a pressão

dos excedentes agrícolas que faz sentir. São, antes, a baixa produtividade e as deficiências estruturais do setor que determinam as mediócras condições de retribuição do camponês, que procura vida mais farta fora da área de origem”.

Problematizar as características estruturais em termos de deficiências equivale, a meu ver, analisar, pelo menos, aspectos relacionados com a rede fundiária, o acesso à terra e as formas e graus de sua exploração, os salários e estrutura ocupacional, o padrão e os rendimentos da agricultura e com a tecnologia e o destino da produção. Todos estes aspectos, em conjunto, representam o elenco de fatores responsáveis pela expulsão dos excedentes populacionais.

A estrutura fundiária: o minifúndio

Simplificando um pouco a configuração da estrutura fundiária dos campos portugueses, costuma-se dividir o país em duas áreas: uma, a partir do centro-norte, com o predomínio dos minifúndios; outra, a partir do centro-sul, com o predomínio dos latifúndios.

Rodrigues de Carvalho (1973: 100), em trabalho de pesquisa realizado em Terras de Basto — área típica de minifúndios — mostra que, num total de 1.630 propriedades de uma aldeia, 1.2000 (19%) não alcançavam 1 hectare de terra; 4.680 (74,2%) estavam entre 1 e 5 hectares; 400 (6,3%) distribuíam-se entre 5 e 20 hectares e apenas 35 propriedades iam além de 20 hectares (0,49%). À falta de outros estudos, que permita generalizar com mais segurança estes dados, talvez se possa, pelo menos como hipótese altamente plausível, tomá-los como representativos das áreas de minifúndios de Portugal. Quem percorre estas áreas tem sua atenção atraída pelos espaços cultivados que se assemelham a colcha de minúsculos retalhos. Esses pequenos pedaços de terra — que às vezes servem de base econômica a um grande número de indivíduos — aproximam-se, pelas suas dimensões, dos lotes urbanos de cidades brasileiras.

A configuração do minifúndio está intimamente associada a padrões de herança dentro das famílias relativamente numerosas que, em duas gerações, podem dividir uma grande propriedade em minúsculos lotes de terra. À falta da instituição do morgadio, este padrão de herança retalha sucessivamente a propriedade, ao destinar pequenos lotes a cada filho, nem sempre em disposição contígua, o que pode levar cada herdeiro à posse de um ou mais de um pedaço de terra, em separado, dentro de uma mesma propriedade. Esta divisão — que fraciona e separa — é baseada numa busca de maior grau de equidade, pois parte do princípio de que uma propriedade, por menor que seja, tem vários tipos de solo que se prestam a diferentes tipos de cultura ou de exploração econômica. A equidade pede que cada pedaço de terra recebido em herança deva incluir os bons e os maus terrenos.

Estas considerações conduzem à discussão de dois tópicos: o da prática da agricultura no regime de minifúndios e a da indivisibilidade da terra, enquanto propriedade de uma família.

A agricultura no regime de minifúndio orienta-se por um padrão de cultivo, ligado por sua vez, a uma espécie de economia que, embora gerando excedentes para troca em pequena escala, é dirigida fundamentalmente para a subsistência. Assim, planta-se um pouco de tudo para se ter um pouco de tudo. Um terreno, por menor que seja, é subdividido em pequenos pedaços de terra destinados a diferentes lavouras. Assim, na Beira Baixa, região de transição entre a pequena e a grande propriedade, a policultura dos minifúndios evidencia-se pelo cultivo simultâneo de feijão, vinha, batata, centeio, trigo, verduras, frutas, alguns pés de oliveira e de pinheiro, tudo associado à criação de porcos, cabras e ovelhas.

O pequeno produtor rural vende o excedente de preferência nas feiras mensais, realizadas em datas certas nas cidades mais importantes do interior do país (em Coimbra, por exemplo, é a “feira do 23”, porque é realizada no dia 23 de cada mês). Há as feiras mais fracas e as feiras mais fortes, “mais valentes”, em função dos produtos colocados à venda e à troca e dos negócios realizados. Nas feiras, o aldeão vende principalmente animais: cabras, ovelhas, bois para canga e novilhas. Esses animais, dependendo da distância percorrida e dos recursos econômicos do vendedor, chegam às feiras “tocados” por um pastor ou transportados em caminhonetes, e, até em reboques. Em geral, pelo que pude deduzir de entrevistas, os meios de transporte e o excedente colocado à venda são resultantes de trabalho da família camponesa como unidade de produção: as caminhonetes são compradas pela família com o produto do trabalho assalariado, dentro ou fora do país, enquanto o produto comercializado é resultado do trabalho por conta-própria, nos interstícios da faina agrícola. A feira é um espaço de troca: vendem-se produtos e compram-se mercadorias — que estão ali sendo oferecidos e apregoados em altos gritos. Em geral, roupas feitas, calçados, móveis rústicos e artigos de selaria (O seleiro exhibe peças feitas e as fabrica aos olhos do cliente). Porém, a feira não é apenas um lugar de vendas e de compras, é também um local de encontros entre amigos e conhecidos, o que lhe dá um sentido muito especial no calendário da vida camponesa. Por isso, configura-se como uma espécie de dia de festa, muito esperado, muito desejado.

Visando garantir a preservação da propriedade indivisa, diferentes camadas da população em diferentes áreas rurais de Portugal, adotam fórmulas que compõem autênticas *lógicas internas* ao grupo e que pouco ou nada têm a ver com as proposições formais e jurídicas. Autores registram, como as mais frequentes, pelo menos quatro fórmulas, relacionadas com a escolha do cônjuge, com a idade de casar, com o controle da natalidade e com as partilhas desiguais da herança.

Willems (1955: 18) relata que, na Beira Baixa, o rapaz prefere casar com moça que receba, como herança, um lote contíguo ao dele. Jorge Dias (1953: 542) encontrou na sua pesquisa na Serra do Marão, o casamento tardio e até mesmo o celibato dos filhos varões. Neste caso, apenas um de cada família contrai casamento e assume a chefia da casa. Os demais emigram ou se agregam ao chefe.

O controle da natalidade, com apelo a vários métodos anticoncepcionais, é, ao que tudo indica, bastante generalizado por todo o país. José Cutileiro (1977: 143) encontrou-o na região alentejana e Jorge Dias (1955: 549/567/570) documentou-o em várias passagens de seu estudo. São os casais que, segundo depoimento registrado por este autor e dado por um ancião, “lavram a terra, mas não a semeiam”.

A quarta fórmula — partilha desigual da herança — reproduz informalmente a instituição do morgadio, pois beneficia apenas um ou alguns elementos da família, em geral, filhos homens. Embora contando com a cumplicidade de outros herdeiros, é pouco usada, pois representa potencialmente uma fonte de tensões e conflitos, admitida por todos os entrevistados, além de contrariar frontalmente disposições de ordem legal. Como se sabe, o regime liberal ao estabelecer, no último quartel do século passado, os princípios que definiam a posse da terra (pelo menos, até o “25 de abril”), aboliu o morgadio. A propriedade passou a ser dividida em partes iguais entre todos os herdeiros diretos, independentemente de sexo e idade.

A posse conjunta da mesma propriedade seria uma alternativa viável e juridicamente válida, mas os entrevistados demonstram sistemática relutância em aceitá-la, por considerá-la também virtual foco de tensão entre herdeiros ou co-proprietários. As discussões começam com a escolha do administrador dos bens herdados, pois não há qualquer princípio para esta escolha que seja estatuído ou tenha consistência na avaliação dos interessados, nem mesmo o da progeneratura (pelo menos na área pesquisada).

O acesso à terra e a sua exploração

O Serviço Nacional de Estatística previa, antes das alterações formais do “25 de abril”, 3 tipos de empresas agrícolas: 1) empresas familiares perfeitas e imperfeitas. Na primeira modalidade, “o empresário e a família conseguem viver exclusivamente dos rendimentos da exploração” e na segunda, “o empresário ou os membros da família necessitam de trabalhos fora da exploração para suprir a insuficiência do rendimento desta”; 2) empresas patronais: individuais e societárias; 3) empresas públicas.

Em pesquisa realizada em 1970, Rodrigues de Carvalho diz que 32,4% das empresas (276.619) foram catalogadas como *familiares perfeitas* e 49,9% (425.812) como *familiares imperfeitas*; 17,6% (160.178), como *patronais individuais* e 0,1% (305) como *patronais societárias*; e 0,02%

(46) como *empresas públicas*. Este quadro mostra o alto índice de assalariados de origem rural, em funções rurais e urbanas, conforme já foi exposto. O censo de 1960 estipulava que da população em atividade na lavoura, apenas 20,24% (261.623) eram proprietários (independentemente do tamanho da propriedade), enquanto 79,8% (1.029.933) eram assalariados agrícolas.

Segundo a mesma pesquisadora, o percentual e o número de pessoas que exploravam as propriedades da aldeia Celorico da Serra eram o seguinte: 1.500 (55%) exploravam propriedades de até 1 hectare; 1.170 (43%), de 1 a 5 hectares; 40 indivíduos (1,6%), de 4 a 20 hectares e apenas 10 (0,4%) exploravam propriedades acima de 20 hectares.

Encontrei, em minhas pesquisas, trabalhadores sazonais e trabalhadores fixos, os primeiros são aproveitados quando há necessidade de maior volume de mão-de-obra, em geral por ocasião das vindimas. Há os que trabalham “a seco” e os que trabalham “a de comer” (para usar expressões usuais de empregados das regiões estudadas). Em geral, os salários estão mais ou menos no mesmo nível, exceto quando o trabalhador se dedica a uma tarefa que exige especialização, sendo a mais comum a da enxertia. Nestes casos, o salário costuma ser o dobro do salário do trabalhador comum.

Convivendo com os assalariados e pequenos proprietários que lavram a terra, encontrei também os arrendatários, subarrendatários, (os que arrendam dos que arrendam), os de parceria e os que conjugam duas e até três fórmulas de regime, sendo as mais comuns: conta-própria e arrendamento ou subarrendamento; conta-própria e parceria; arrendamento e parceria; conta-própria, arrendamento e parceria. Os únicos dados que consegui com relação à situação nacional foram publicados pelo INE — Inquérito Agrícola no Continente, Secretaria do Estado da Agricultura — Inquérito Agrícola e Floresta, de 1951, e citados na tese de Carvalho, feita em 1973. Na ocasião, a situação em todo o país era a seguinte: 525.335 pessoas (61%) trabalhavam por conta-própria; 131.320 (15,4%), como arrendatários e subarrendatários; 28.134 (3,3%), em regime de parceria. Nas formas mistas ou conjugadas, as estatísticas citadas para aquele ano são as seguintes: conta-própria/arrendamento — 133.187 trabalhadores (56,6%); conta-própria/parceria — 22.929 (27,7%); arrendamento/parceria — 5.795 (7,7%); conta-própria/arrendamento/parceria — 6.868 (8,2%).

Pude observar que não há normas claras que orientam esses arranjos, ou a exploração da terra através desses arranjos, o que torna difícil, nos limites desta pesquisa, dar um quadro mais preciso sobre o assunto. Transcrevo a seguir duas entrevistas. A primeira feita com um casal arrendatário na Beira Baixa, contém alguns elementos que poderão dar uma idéia de como vive este tipo de componês na exploração de um minifúndio. A

segunda foi feita com proprietário e arrendatário de pinheiral, em minifúndio da Beira Alta.

Primeiro caso. A propriedade não chega a um hectare e está localizada numa espécie de planície logo depois de horas de terrenos acidentados, montanhosos, a caminho do Alentejo, a alguns quilômetros de Monsanto “a aldeia de pedra”, considerada a mais típica de Portugal. É uma região, conforme já disse, de transição entre a pequena e a grande propriedade. O revestimento florístico da área não cultivada, é o *maqui*, vegetação degradada do revestimento florestal primitivo, do qual só sobrou a Azinheira, cujos frutos (bolotas) são destinados à comida dos porcos, mas que, eventualmente, depois de assados, podem servir de alimentação às pessoas. A casa é de pedra, típica da região, revestida internamente de adobe, com cozinha, quarto e pequena sala mobiliada com móveis rústicos. No corpo da casa fica o celeiro que, ao mesmo tempo, serve de estábulo à junta de bois que puxa o arado e os dois carros de boi. O estábulo não tem janelas e os bois ficam ruminando no escuro “para que os boisitos fiquem tranquilos, mansinhos no trabalho”. Grudados ao corpo da casa, à direita, fica o chiqueiro, onde três porcos se alimentam das bolotas; do lado esquerdo, um galinheiro com algumas aves poedeiras. No quintal, compondo a morfologia do terreno da casa, há magestosa e encorpada árvore de tília, remédio indispensável na farmacopéia popular, pois cura desde dores lombares até males da alma (sistema nervoso). À sombra da árvore, que é enorme, um pequeno e semi-estragado carro de boi, uma carroça (estilo mediterrâneo) e uma mula (besta, diria o nosso rurícola). Ao lado, encostadas ao tronco da árvore, as alfaias tradicionais: alfange, enxada, arado, rastelo etc. Mais ao fundo, compondo o terceiro ponto de uma figura geométrica próxima de um triângulo imperfeito, onde os outros dois pontos são a casa e a árvore, fica a nora (10), que não funciona pois está há muito danificada e sua reconstrução exigiria um capital que o arrendatário não tem e o proprietário não está disposto a gastar. Ao lado, há um pé de ameixeira que até às vésperas fora objeto de disputa entre o arrendatário e o proprietário, pois ficara fora do contrato: o arrendatário queria ter acesso aos frutos, mas não queria ficar com a planta, o proprietário insistia em vender-lhe a árvore. Finalmente chegaram a um acordo: o arrendatário ficaria com os frutos, pagaria ao proprietário a importância de 200 escudos e cuidaria da ameixeira.

Na soleira da porta, uma pequena ovelha amarrada está sendo cevada para ser vendida na feira da cidade mais próxima. Vez ou outra ela se defende de um cachorro, aparentemente mal alimentado, que serve de pastor para algumas cabras quando o arrendatário as leva em pastagens pelas vizinhanças.

A terra começa a ser cultivada quase na porta da casa. O arrendatário segue o calendário agrícola da região e os padrões de aproveitamento do solo dos minifúndios: plantam-se centeio, trigo (em menor quantidade),

milho, feijão, vinha e batata, associados ao cultivo do legume — onde a couve tem um papel importante — das frutas de estação e às criações. De cultura permanente, além das vinhas, apenas dois pés de oliveira e algumas macieiras.

Com os filhos emigrados, marido e mulher — já velhos — encarregam-se de toda a faina. Quando não dão conta do trabalho, por ocasião da vindima (o que é raro, dado o pequeno volume da produção), contam com a consagrada instituição da região — “ajuda com a ajuda” (forma de ajuda mútua próxima do nosso mutirão).

Pela exploração da propriedade, cuja extensão não sabiam ao certo, entregam ao proprietário, anualmente, “3 contos (três mil escudos), 15 arrobas de batatas e todas as frutas, exceto as da ameixeira, que fora objeto de um acordo em separado. Fica ao encargo do arrendatário todas as despesas e a conservação da propriedade. Tudo isto regulamentado em contrato oficial que, segundo o informante, lhe dava um mínimo de garantia de plantar e permanecer na propriedade pelo menos até a colheita dos frutos. “Foi o 25 de abril”, diz a camponesa, “quem deu o contrato. Antes, ficava só na palavra e nem todos sustentavam a palavra”.

Segundo caso. Portugal, de norte a sul, é praticamente recoberto de pinheirais que se dão bem com os terrenos pedregosos das montanhas, que tornam grandes extensões de terras impraticáveis para a lavoura. O pinheiral, além de fornecer a madeira para uso interno e para exportação para toda a Europa, produz a resina com que é preparada a água-raz, o verniz etc. A região aqui focalizada situa-se entre a Vila de Sátão e as freguesias de Redemoinho, Touro, Avelal e Queiriga, a uns 20 quilômetros de Vizeu, a capital da província de Beira Alta. O cenário é composto por uma agricultura muito condicionada pela variedade de microclimas que chega a separar dois tipos de cultura num espaço de apenas 8 quilômetros. Nota-se, de qualquer maneira, o cultivo do centeio (nas partes mais altas), do milho (nas partes mais baixas), das oliveiras, avelãs, vinhas e o extenso pinheiral recobrando as montanhas. O proprietário de um pinheiral o arrendava (alugava) a um resineiro, que lhe pagava anualmente 30 escudos por cada pé para ter direito à extração da resina. Por sua vez, o arrendatário empresariava a exploração do pinheiral, empregando “uma equipa” de coletores, preferencialmente constituída de mulheres, que se encarregava de sangrar as árvores (como fazem os nossos seringueiros), colher a resina e transportá-la sobre a cabeça em latões que se assemelham aos recipientes que, no Brasil, servem para acondicionar o leite que é transportado da zona rural para as usinas pasteurizadoras. A resina é levada até um certo ponto da estrada a dali é transportada por caminhões, para as indústrias de Vizeu. Alguns arrendatários, às vezes preferem subarrendar o seu pinheiral e assim surge a figura do subarrendatário de produtos da terra, e aparece mais um nível de exploração da força de trabalho. Naquele ano, o proprietário, e

com ele, os arrendatários e trabalhadores, haviam sido prejudicados por violento incêndio que liquidara praticamente com suas reservas, em outubro de 1979. A seu convite, fui ver a área incendiada. Eram grandes extensões de árvores carbonizadas, porém, ainda de pé. Segundo o informante, os incêndios lavraram em vários locais e mobilizaram os corpos de bombeiro e os trabalhadores rurais da área que defendiam “as suas vidas, os seus pertences e o seu ganho”. Depois de olhar pensativamente as árvores calcinadas, o proprietário deu o diagnóstico final: “Foi obra dos comunistas. Eles é que fazem isto”. Porém, na opinião de outro informante, “incêndios sempre se deram em Portugal, por causa dos pinheiros, que é árvore muito inflamável e por causa do verão muito quente. Uma coisa é certa: é criminoso; porém, não é comunista. Dois incendiários foram linchados pelos lavradores e os que escaparam do linchamento foram presos e admitiram estar a serviço de grandes madeireiras. Elas estimularam o incêndio, porque o pinheiro só queima por fora e fica com a polpa intata. Se ficarem em pé, aprofecerão. Então eles compram mais barato do lavrador. O Estado já estudando uma fórmula de indenizar os proprietários, evitando assim o golpe incendiário dos madeireiros”.

Ao que tudo indica, há outros fatores responsáveis pelos incêndios, como: forma de protesto de desempregados, vinganças entre famílias proprietárias, e, principalmente negligência dos carvoeiros artesanais. Como se sabe, o carvoeiro artesanal faz o carvão no alto da serra, ou seja, junto ao próprio pinheiral.

A estrutura fundiária: o latifúndio e as tensões no campo

No sul, a partir das fronteiras da Beira Baixa com a região alentejana, começa a predominância dos latifúndios que se apresentam sob a forma de propriedades produtivas — os “montes” — e de propriedades de lazer — as “coutadas” — territórios de caça. Os “montes” têm, em geral, uma configuração triangular, fechada, tendo como vértice a casa senhorial. Na Beira Baixa — região de transição entre a pequena e a grande propriedade — o latifúndio produtivo tem praticamente a mesma configuração, só que o terreiro é aberto, deixando a impressão, através desta morfologia, de uma propriedade menos ostensivamente particular e senhorial. Nesta área, pelo que pude observar, são cultivados predominantemente a oliveira, o trigo e o centeio, associados à criação de porcos, cabras e ovelhas (11).

Em geral, os latifundiários — absenteístas ou não — contam com uma força de trabalho representada por empregados fixos com suas famílias e trabalhadores sazonais ou eventuais, principalmente nas épocas da colheita (vindima), quando então, testemunhou um desses assalariados — “trabalha-se muito, dia e noite”. Pelo que pude deduzir de meus dados, o trabalhador eventual é uma espécie de subempregado na agricultura o que, guardando as devidas distâncias, o aproxima de nosso “safreiro”, porém, numa versão,

politicamente mais conscientizada e mais mobilizada, como aliás, se observa em relação a todos os assalariados rurais do sul de Portugal, notadamente do Alentejo (12).

Pelos depoimentos de um entrevistado, deduz-se que os senhores das grandes propriedades produtivas, em especial dos "montes", formam em vários níveis autênticas alianças de cumplicidade dentro dos muros de seus mundos relativamente fechados: "O homem, o patrão faz o filho na empregada. Quando percebe a besteira, leva a empregada para o senhor do outro "monte". O outro senhor, o outro patrão aceita, pois quando precisar e for a sua vez, receberá a ajuda do outro". Cutileiro (1977: 133) toca neste ponto, ao afirmar que "há homens casados que têm, ou procuram ter, ligações com mulheres solteiras; no entanto, nestas ligações amorosas, que decorrem no máximo segredo, tomam muitas vezes parte homens de família de latifundiários, contra os quais os irmãos da jovem se vêem, de qualquer modo, impossibilitados de agir frontalmente".

Este regime de propriedade e o estilo de vida a ela associado foram profundamente afetados pela "Revolução dos Cravos". Os empregados, organizados em cooperativas, invadiram e ocuparam as terras, apossaram-se das benfeitorias, da lavoura, da produção e da criação e expulsaram os proprietários, absenteístas ou não. Dentre as várias cooperativas, as mais ativas são as UCP's (Unidades Coletivas de Produção Comunitária), criadas e dominadas pelos comunistas. Com a retomada do poder pelas forças mais conservadoras, essa reforma agrária foi detida (ou disciplinada, como quer um político conservador) e procurou-se uma fórmula capaz de preservar as conquistas dos trabalhadores e os direitos dos proprietários que lavram a terra, distinguindo-os dos absenteístas. (O absenteísmo não é típico do latifundiário. Há também, e com grande frequência, o proprietário do minifúndio que não trabalha as suas terras e se beneficia de seus frutos.) Por esta fórmula, estabeleceu um complicado sistema de "pontuação" para garantir um "reservatório" ou "reserva" para o proprietário. Por este sistema são atribuídos pontos, entre outras coisas, à força de trabalho do proprietário, à qualidade e à extensão da terra cultivada, às benfeitorias, à criação, à lavoura e aos frutos da terra. Pelo número de pontos, define-se o "reservatório", sendo o resto da propriedade estatizado e entregue aos empregados, através das cooperativas.

Tudo isto cria na área um grande foco de tensão social e de sérios conflitos. Em geral, as tensões se formam em torno de acusações mútuas de desrespeito ao sistema de pontuação, onde entram o suborno e a corrupção. Sob o título — *Um goveno que incentiva, recompensa e hierarquiza a corrupção* —, o jornalista Miguel Urbano Rodrigues denuncia em *O Diário* (28/3/1980, p. 3) "a ofensiva criminosa montada por governos que recompensavam a corrupção dos funcionários incumbidos de roubar os trabalhadores".

Estas recompensas, segundo o jornalista, consistiam em gratificações mensais pagas a título de *serviço de campo* a funcionários do MAP (Ministério da Agricultura e Pesca) para pontuar e fazer a entrega das reservas do proprietário “em confraternização com bandos de agrários, caceteiros da CAP, forças da GNR, cães, etc.”. Por seu lado, os acusados, defendem-se acusando as cooperativas, em especial as UCP's, de unidades ditatoriais, que estimulam a pilhagem desenfreada, a disputa selvagem e predatória da lavoura e dos produtos agrícolas. Ouvido nesta pesquisa, um “agrário” admitiu e justificou tal comportamento em termos de insegurança: “A disputa dos frutos é selvagem”, afirmou “pois quem está inseguro sobre o amanhã então procura transformar logo tudo em dinheiro. Por exemplo, o governo precisou baixar legislação regulamentando a espessura mínima da casca do sobreiro a ser tirada pois estavam extraíndo cortiças sem estar no ponto. Um antigo empregado meu procurou-me a queixar-se de que os pastores de ovelhas da sua cooperativa estavam vendendo o rebanho que pertencia aos cooperados e se apossado do dinheiro, sem vir a prestar contas aos outros”.

Os conflitos se dão quando os “invasores” não querem recuar e ceder o reservatório ao proprietário. Nesta hora, a Guarda Nacional Republicana (GNR) é chamada e aí se dá o entrevero. Esta notícia transcrita a seguir e publicada no *Diário de Coimbra* (29.5.1980, p. 6) ilustra muito bem o que se acabou de expor: “*Incidentes na zona da reforma agrária*”. No distrito de Béja técnicos do MAP, acompanhados por forças da GNR, desanexaram ontem duas reservas que estavam integradas em UCP's do conselho de Mértola. Na UCP Freguesia sem Medo foi entregue uma reserva com a pontuação de 2.337 pontos aos herdeiros de Manuel Guerreiro Lança — segundo o secretário distrital de Beja das UCP's e Cooperativas, este reservatório recebeu ainda gado e diversa maquinaria agrícola. Na UCP Boa União foi desanexada uma reserva, com 663 hectares e 43.181 pontos, a favor de José Rodrigues Palma Júnior. O secretariado de Beja referiu que se encontram detidos no quartel da GNR de Beja seis trabalhadores da UCP Poder Popular, de Albernoa, que aguardam envio a tribunal. Segundo a mesma fonte, os trabalhadores foram detidos sem ser em flagrante delito, após terem colhido alguns alhos numas fazendas individuais já entregues aos proprietários. Uma delegação de trabalhadores agrícolas reuniu-se ontem ao princípio da noite com o governador Civil do Distrito, a fim de expor esta questão.

Várias dezenas de trabalhadores agrícolas ficaram ontem feridos em recontros com forças da Guarda Nacional Republicana na região de Portel — anunciou o secretariado distrital Évora das UCP's e cooperativas agrícolas. De acordo com a mesma fonte, os incidentes tiveram origem na recolha de frutos pendentes. O secretariado anunciou, por outro lado, que durante o dia de ontem, em todo o distrito, trabalhadores de 25 UCP's e cooperativas agrícolas procederam à recolha de frutos pendentes como a lei clara-

mente determina, tendo-se verificado incidentes apenas em Portel. /30 trabalhadores agrícolas deram entrada no Hospital de Portel, na seqüência de recontros com forças da GNR — apurou-se junto daquele estabelecimento hospitalar. Os trabalhadores agrícolas pertencem à UCP ‘Catarina Eufémia’, de Portel. Segundo disse o delegado de saúde de Portel, Antônio Vidigal, os trabalhadores que deram entrada no Hospital apresentaram equimoses e hematomas ‘de certo modo grave’ no tórax e traumatismo cranianos, dois dos quais com perda de conhecimento. Por outro lado, um dos feridos disse que estávamos na sesta, na herdade dos Cavaleiros, que nos pertence, fazendo tempo para que recomeçassem os trabalhos de preparação de um olival, quando chegaram 2 ‘jipes’ da GNR, cujo elementos começaram a ofender e a espancar os trabalhadores. Segundo informações do secretariado, à preparação daquele olival estava relacionada com a recolha de frutos pendentes. Por outro lado, fontes próximas da GNR disseram que aquela corporação apenas tinham informações de que se estavam a verificar tentativas de reocupação de terras. O mesmo informador disse ainda que nas herdades em causa não havia quaisquer frutos pendentes para serem colhidos. Entretanto, os trabalhadores da UCP ‘Catarina Eufémia’ tencionam efetuar uma manifestação em Portel, às 18 horas, denominada Contra a repressão, de repúdio pelos incidentes ontem ocorridos”.

Provavelmente haja certo exagero na pintura dessa situação, pois os grupos radicais de esquerda manipulam-na, e às pessoas nela envolvidas, para montagem de movimento de massa por todo país, dentro de um esquema de pressão contra um governo reconhecidamente à direita. Mesmo com os necessários descontos, tudo isso cria um clima de grande tensão entre os agricultores, assalariados ou não, estimulando a emigração. Não tenho dados para estabelecer relação direta entre esses elementos conjunturais e o eventual aumento da corrente migratória. Entrevistei alguns agricultores envolvidos direta e indiretamente nesta situação e todos demonstravam grande preocupação em fugir desse vaivém frustativo e desgastante através da emigração para a França. Dois cooperados estavam aguardando cartas de trabalho a ser enviadas por parentes emigrados. Um terceiro enumerou vários colegas que foram ao exterior “a monte” (expressão que designa a migração clandestina), exemplos que iria seguir dentro de algum tempo, se as coisas não melhorassem (13).

A tecnologia

A enxada manejada por mulheres e crianças e o arado puxado pela junta de “boisitos” vermelhos e conduzidos invariável e silenciosamente pelas mulheres simbolizam a associação histórica da técnica tradicional com o trabalho humano na preparação das terras para plantio ou nos cuidados com a lavoura. Por ocasião das vindimas, mesmo as técnicas mais rudimentares competem, sem êxito, com as mãos humanas, que se multiplicam, graças aos trabalhadores sazonais e a “ajuda com a ajuda” (14).

A substituição das técnicas tradicionais por mais modernas, eficientes e racionais, tem sido, em Portugal, difícil e lenta. As dificuldades explicavam-se pelas características fundiárias, pelas condições desfavoráveis dos solos e, naturalmente, pelas exigências econômicas (facilidades creditícias e alto nível de investimento).

As condições fundiárias desfavoráveis às técnicas mais complexas estão mais associadas ao regime de minifúndios. Um professor contou-me uma experiência da qual participou, como filho de agricultor, que ilustra bem isto: o governo português resolveu estimular na região do Minho a adoção de técnicas mais racionais de agricultura. Em reunião com os aldeões, um técnico explicava as vantagens do uso do trator. Um aldeão fez-lhe ver a impraticabilidade da proposta tendo em vista o tamanho do seu terreno: o trator, ao ser manobrado, fatalmente invadiria as terras do vizinho. Mesmo o proprietário de mais de um lote — e isto é comum — enfrenta dificuldades, pois, no geral, os lotes estão separados e a mudança constante de uma máquina mais pesada e mais complexa, traria problemas de várias ordens, sem falar na perda de tempo.

Ligado a isto, há as condições dos terrenos. Com excessão do Sul, a partir do Baixo Alentejo onde os terrenos são arenosos e planos, pode-se dizer que todo Portugal é um país montanhoso e pedregoso. Isto se traduz em constantes e laboriosas conquistas de espaços cultiváveis. Por exemplo, na região de Trás-os-Montes, são poucas as áreas cultiváveis, devido à Serra do Marão. As lavouras, feitas nos fundos dos vales, disputam palmo a palmo o seu espaço com a rocha. O mesmo aproveitamento de fundo dos vales pode observar na região montanhosa de Beira Baixa, onde são construídos pequenos aterros (balcões) para se evitar a erosão. Esta peleja por espaços agriculturáveis nota-se também na orla marítima de Viana do Castelo (Minho), onde a lavoura chega até onde chegam as águas do mar.

Comentar as condições econômicas implícitas na adoção de maquinaria moderna envolveria a manipulação de dados que não cabem nos limites deste estudo. Rodrigues de Carvalho, em sua já citada tese, encontrou nas aldeias que estudou, duas fórmulas que contornam tais dificuldades econômicas: na primeira, um trator e uma debulhadora que pertenciam a “um que não trabalha na terra, mas que se dedica a fazer o aluguel da máquina ao agricultor. O pagamento é efetuado à hora (100 escudos em 1973)”; na segunda fórmula, “os agricultores se agrupam e compram em conjunto o seu trator; os alugam também”.

Como a emigração acarreta diminuição da mão-de-obra, que não é compensada pela adoção de novas técnicas, a produção tende a cair. Segundo a autora acima citada (p. 89), dois recursos têm sido adotados: 1) toda a família, constituída na sua maioria por mulheres, velhos e crian-

ças, vai para o campo (em uma propriedade de apenas alguns metros, contei 9 pessoas trabalhando: 2 velhos, 5 mulheres e 2 crianças de tenra idade); 2) a exploração tradicional da propriedade é substituída por outra mais rendosa e que exija menos trabalho. Nas citadas aldeias, associou-se a agricultura à criação do gado leiteiro.

FATORES RESPONSÁVEIS PELA EMIGRAÇÃO: O "FASCÍNIO PELO URBANO"

O ato de emigrar, enquanto encobre êxodo rural, deve ser visto dentro de um contexto bipolarizado, como resultante da atuação convergente de duas forças: de um lado, o pólo da expulsão, do qual já se falou; de outro, a força que deriva do pólo de atração, que é simplificada-mente identificada com o "fascínio pela cidade". O fascínio pela cidade não é apenas representado, como quer uma reflexão muito econômi-cista, pela maior vantagem de remuneração; é muito mais amplo, e deve, a meu ver, ser entendido como uma atração por um estilo de vida, no qual se inclui necessariamente básica busca de melhores condições eco-nômicas. Mas não se esgota nesta busca.

Talvez se possa ensaiar algumas explicações para a atração que o camponês sente pela cidade, pela "civilização": a primeira série de explicações é de ordem histórico-geográfica, e a segunda, à falta de melhor rótulo, de ordem psicológica.

É provável que um dos grandes responsáveis por tal fascínio seja, paradoxalmente, o relativo isolamento geográfico que tem historicamente distanciado o homem rural português dos centros mais urbanizados. Fechados nos limites de suas aldeias, sem poder dispor de recursos comparativos que o levariam a representar mais realisticamente mundos mais distantes, sobrou-lhe o caminho da idealização do estranho, do outro. Mesmo nos dias atuais, é fácil surpreender em várias regiões, especialmente ao norte, manifestações deste isolamento ou apreender os fatores por eles responsáveis. Por exemplo, tentei ir a uma aldeia situada a uns 10 quilômetros de Vila Real, capital de Trás-os-Montes, e não consegui, porque não havia ônibus e os táxis se recusaram a fazer a viagem, alegando a impraticabilidade das estradas, mesmo em plena primavera. (Imagino, isto, em época de neve). Aliás, as dificuldades de transporte pelo interior de Portugal ainda são muito grandes, determinadas principalmente por uma estrada-de-ferro (rede-de-combóios) deficiente e por estradas rodoviárias precárias, a maioria de caráter vicinal, todas estreitíssimas e muito sinuosas — inexplicavelmente sinuosas, mesmo quando cortam planos e planícies. As "caminhonetas", exibindo a mesma falta de conforto dos ônibus urbanos de uma cidade brasileira, levam 8 horas para ir do Porto a Vila Real, distância de aproximadamente 130 quilômetros. Isto, aliado às condições econômicas desfavoráveis, ajuda a preservar o isolamento, pois dificulta as viagens pelo país, exceto as de

caráter migratório. Neste sentido, é muito ilustrativo o depoimento de um emigrante português no Brasil que, em Lisboa, me dizia ser aquela a terceira vez que visitava a “terra”. Saira de Portugal com 17 anos, sem nunca haver posto calçados nos pés e sem nunca haver colocado os pés fora de sua aldeia, nas proximidades de Penacova, nos arredores de Coimbra. A representação que fazia de Portugal era construída com o que conhecia de sua aldeia. Por isso, quando os brasileiros, que não conheciam Portugal, diziam que seu país era feio e atrasado ele admitia “com muita dor por dentro”. Nas duas primeiras visitas não alterara seu ponto de vista porque não saíra de sua aldeia. Desta vez, um parente emigrado na França voltara com carro e ele conhecera todo Portugal. Estava admiradíssimo com que havia visto. Agora, diz ele, “brasileiro que disser que português é burro e o país feio e atrasado vai levar o troco nas fuças com as fotografias que estou levando de volta” .

As manifestações culturais do isolamento geográfico e, com estas, o que parece ser o seu contraponto — o fascínio pela civilização — são documentadas até no discurso mitológico. Assim, o Padre Nunes Pereira colheu na aldeia de Fajão, próximo a Pampilhosa da Serra, nas fronteiras montanhosas com a Espanha, numa série de contos sobre o passado imemorial da comunidade (15). Desta série, transcrevo a seguir quatro contos que, a meu ver, expressam bem o que acabei de referir, tal como os ouvi pessoalmente do seu recolhedor:

1º conto. “Antigamente os de Fajão não sabiam o que era a verdade. Orientados pelo almocreve, mandam-na buscar a Coimbra pelo oficial de diligências, em vasilhames de cerâmica.

Como não conhecia os sábios professores de Coimbra, os estudantes enganam-no e o recebem como se fossem os tais. Devolvem-lhe o pote cheio de merda e recomendam-lhe que só o destampe na aldeia. Lá, todos se reúnem para ver a verdade. O pote é aberto e todos dizem — parece que é merda! O oficial de diligências examina o conteúdo do pote, e confirma: — É Verdade!”

2º conto. “Antigamente os habitantes da aldeia não conheciam a foice. Para ceifar o trigo, era preciso quatro lavradores: um colocava o cepo, outro dobrava o centeio sobre o cepo, o terceiro ajustava o formão e o quarto o martelava. Um dia chega à aldeia de Fajão, o almocreve. Ao ver aquilo, se admira muito e promete aos aldeões um “bichinho” para ceifar com rapidez. E por 30 mil réis e uma carga de presuntos, vendeu-lhes uma foice e ensinou-lhes a usá-la. Como os lavradores não sabiam manejar bem a foice, ao ceifar o centeio cortaram a cabeça de um deles. Com a pressa de colarem a cabeça, deixaram-lhe a cara para o lado das costas. Por isso cada vez que se encontrava com outro morador da aldeia, este lhe dizia: Ô compadre, eu não nunca sei se vais ou se vens!”

3º conto. “Antigamente em Fajão havia lobos nas montanhas a atacarem as ovelhas e as cabras. Os de Fajão não sabiam como liquidar os lobos, até que um almocreve apareceu na aldeia transportando mercadoria num velho burro. O almocreve ensinou aos aldeões como acabar com os lobos, com o auxílio de seu velho animal. Vendeu-lhes o velho burro por 30 mil réis e uma carga de presuntos”.

4º conto. “Antigamente os moradores de Fajão sabiam como fazer funcionar o moinho de trigo, mas não sabiam como fazê-lo parar. Um dia, chega o almocreve e fica muito admirado ao ver que o cura da aldeia, ao invés de estar dizendo a missa, ficava sentado na boca da calle para o moinho parar. Então por 30 mil réis e uma carga de presuntos, o almocreve ensinou os aldeões de Fajão outra técnica, que usam até hoje, de pejar o moinho”.

Independentemente de outros conteúdos, destaca-se, nestes contos, o papel do almocreve quebrando as fronteiras do isolamento da aldeia, com mensagens urbanas, colocando-a em conexão com o mundo civilizado de fora. Examinado desta perspectiva, o almocreve cumpre o papel de *herói civilizador*, desvendando aos olhos dos aldeões a existência de outras dimensões da vida com muita coisa a lhes ensinar, a lhes servir de modelo (16).

Nos dias atuais, o almocreve é substituído no papel de doador de novas fórmulas culturais pelos mecanismos de comunicação de massa onde a televisão se destaca na transmissão de mensagens mais convincentes a respeito de outros mundos, de outras terras, de outros costumes. E, naturalmente, dentro de um contexto seletivo que permite ao aldeão, quando não lhe sugere, as mais ousadas idealizações da realidade. Durante esta pesquisa, a televisão transmitia uma novela brasileira tendo como temática situações vividas por personagens da zona sul do Rio de Janeiro. Na hora da novela tudo parava. Como me disse um entrevistado: nesta hora pode-se entrar na casa do aldeão e levar o que quiser que ninguém percebe. Todos — donos da casa, vizinhos e até empregados — estão vendo a telenovela. A maioria dos entrevistados ao saber da minha condição de brasileiro, referia-se entusiasticamente ao estilo de vida propagado pela novela, “onde tudo era divertimento, roupas bonitas e ninguém trabalha?”. Este Brasil seduzia o camponês. E para ele, a zona sul do Rio, estilizada pela novela, era expressão real de todo Brasil, talvez ainda *uma meta de emigração*. (17)

Estas considerações nos levam a tratar o fascínio pela cidade como parte de uma espécie de complexo de inferioridade nacional, que consiste na atitude que leva o português comum a comparar o seu estilo de vida com os de outros países, especialmente nos dias atuais, aos dos países mais adiantados da Europa e chegar à conclusão de que são muito atrasados.

Paralelamente, ao desejos de eliminar este distanciamento do resto do continente, nota-se nesta admiração, a busca de uma identidade europeia, constantemente colocada sob dúvida, que se confirma quando se ouvem variações interrogativas em torno de uma pergunta constante: “Já que estás em Portugal, porque não aproveitas e vais para a Europa?” É uma pergunta que expressa a velha idéia de que a Europa, a verdadeira Europa, só começa depois dos Pirineus.

Dentro deste painel psicológico, compreende-se o anseio do português pobre em emigrar para uma França ou uma Alemanha Ocidental, e se enganar em modelos de vida de sociedade europeias mais desenvolvidas, da Europa transpirenáica. Compreende-se, também, a conduta do emigrado, que ao retornar, procura recriar o seu espaço e orientar a sua conduta a partir de referencial copiado do país hospedeiro.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL E CULTURAL DA VONTADE DE EMIGRAR

Mesmo considerando o ato de emigrar um ato de natureza social não se pode negligenciar, a não ser por razões de ordem metodológica, um componente psicológico representado pela vontade do homem em sair de sua terra na busca de melhores condições de vida. Seria também ingenuidade conceituar esta vontade como uma expressão psicológica, que flui do estoque natural das reações humanas, desenraizada das condições estruturais e culturais do país. Enfim, a vontade que desencadeia o processo de emigrar, é uma reação psicológica fabricada por mecanismo sócio-cultural. Em Portugal — como de resto, ao que tudo indica, em todos os países de emigração — este mecanismo é construído a partir das forças de expulsão e de atração. Com relação a Portugal, não encontrei a mesma sofisticação do mecanismo que encontrei na Itália, referente à política emigratória. Não encontrei nem mesmo a publicidade direta que a toda hora e em todos os lugares dizia ao homem italiano: “Emigre, emigre, emigre”. Em Portugal encontrei, em contrapartida, de forma diluída, um eficiente esquema ideológico que convence os homens a emigrar através de um processo de “naturalização” do fenômeno: emigrar não é um ato de violência contra indivíduos e populações em nome de uma política econômica que procura resolver problemas nacionais; é um ato que faz parte natural da vida e das coisas, por isso nada tem de excepcional. A nível de um tipo de reflexão mais próximo do científico, conforme pude obter em entrevistas com alguns intelectuais, esta “naturalização” do fenômeno se dá a partir de “um modelo mediterrâneo para emigrar” ou, principalmente, a partir de uma vocação atávica do povo português, pois está no seu sangue e está na sua história. Foi graças a este atavismo que Portugal levou a cabo as grandes navegações e os grandes descobrimentos e pode, durante séculos, manter-se como nação colonialista, dentro de uma política de branqueamento e aporuguesamento de seus domínios. Projetando países africanos, o Alto Comissariado Vicente Ferreira escrevia em sua *Política de colonização da África*: “uma verdadeira nação,

constituída por população branca, de preferência portuguesa: um segundo Brasil, ou melhor, um terceiro Portugal”. Hoje, cada português que emigra está sendo impelido pelo mesmo sangue da raça que, no passado, construiu os heróis da nacionalidade, em verdadeiras cruzadas históricas de colonizar, de civilizar outras terras, outras gentes. Dentro deste contexto de racionalizações, que além de tornar natural ainda heroifica o ato de emigrar, as vontades se cristalizam e transformam cada português num emigrante real ou virtual.

O RETORNO

“Nunca, através duma emigração que remota ao século de Quinhentos, os portugueses buscaram novas terras de trabalho e residência com a idéia preconcebida do regresso; porém, a partir dos anos cinquenta do nosso século, a emigração para a Europa veio contrariar aquela verdade histórica. (...) Parece-nos, com efeito, incontroverso que, tradicionalmente, o português sempre emigrou para uma nova casa, isto é, para uma ‘nova vida’, para um esforço de construção do seu eu e do seu mundo. E fê-lo independentemente das causas que o levaram a expatriar-se, algumas delas muito comuns a qualquer emigração, como sejam de ordem econômica, social ou política, e outras já peculiares, tais como uma atração atávica por novos mundos e um certo gosto pela aventura” (Gil Pereira, 1973: 180). Este texto de um estudioso da emigração portuguesa, além de documentar as discussões das páginas anteriores, levanta duas idéias, que no fundo estabelecem comparações entre a emigração para o além-mar e a emigração para o continente europeu. A primeira, muito discutível, baseada muito mais numa formulação ideológica do que num juízo de realidade, nega lugar no projeto do emigrante para o além-mar ao desejo de retorno ao país de origem. Todos os estudos realizados sobre este tópico no Brasil em relação a imigrantes italianos, japoneses, alemães etc. mostram claramente que não há nos planos originais do estrangeiro a intenção de se fixar definitivamente no novo país. Para todos, a imigração é um ato temporário e a volta à Pátria é o destino final e acalentado. Não conheço, em relação aos portugueses, estudos nesse sentido feitos no Brasil (18). Todavia, é difícil sustentar a tese de que, comparados aos demais estrangeiros, os portugueses tenham um comportamento diferente, principalmente se tomarmos a história da colonização brasileira e certos autores como testemunhos. Jorge Dias, em várias páginas de seu estudo sobre Rio de Onor, documenta a existência de retornados do além-mar e tece considerações sobre os reflexos da emigração na mentalidade e poética popular. Para este autor quando o português emigra “sai o corpo, mas a alma fica dentro da casa, ou pastorando rebanhos imaginários”. Citando Jayme Cortesão (*O que o povo canta em Portugal*), registra que “navega-se para o Brasil no fito do enriquecimento, na ânsia de negócios chorudos e rápidos, impossíveis nos acanhados

horizontes económicos da metrópole. Por isso, as mulheres que ficavam à espera dos ausentes cantavam:

Deus te leve a Pernambuco
E venhas de lá tão rico,
que El-rei da Dinamarca
não possa igualar contigo”

Por sua vez, Serrão faz referência aos “brasileiros de torna-viagem”, que no século XIX, impõem-se na paisagem física e humana de Portugal. Recentemente, Bonilha entrevistou retornados “brasileiros” em aldeias da Freguesia de São Pedro do Alva, próxima à Coimbra.

A vista destes dados, talvez seja aceitável a idéia de que a emigração para o além-mar envolve uma série de dificuldades devido à distância e ao investimento económico que o retorno, definitivo ou temporário, se torna quase impossível.

A segunda idéia do autor é de que, em contraposição ao homem que emigra para ficar, aparece, a partir da década de 50, o emigrante temporário, que parte para voltar. É sobre este novo emigrante que iremos nos deter nesta análise.

Há duas espécies de retorno, que não se excluem: o temporário, em geral, durante os meses de férias; o definitivo, que começa sendo preparado desde o instante em que o emigrante deixa a terra e continua sendo montado, de longe, no país hospedeiro. Quase sempre, como se verá, os regressos temporários, em épocas de férias, constituem partes deste mecanismo de preparação da volta definitiva.

Na sua já citada pesquisa, Rodrigues de Carvalho mostra que os emigrantes que remetem dinheiro à família que ficou (pois nem todos o fazem), o remetem com os seguintes objetivos (ordem prioritária): 1) para pagar dívidas; 2) comprar terrenos para construir suas casas, procurando rodeá-las com quintal; 3) adquirir terrenos para lavradio; 4) depositar em bancos. Como resultado, o interior de Portugal teve sua paisagem tradicional completamente alterada com a construção de centenas e centenas de casas tendo como modelo as casas rurais da Alemanha e, principalmente, da França. Essas construções, acabadas e semi-acabadas, alteram a paisagem e quebram o ritmo de vida de aldeias estagnadas há séculos. São casas assobradadas, em geral com três pavimentos, pintadas em várias cores, o que contrasta visivelmente com o tradicional casario branco e as sóbrias casas de pedras das aldeias portuguesas. Embora estas casas (chamadas na Beira Baixa depreciativamente de *maison des fenêtres*) estejam espalhadas por todo o Portugal rural, notadamente nas províncias centrais, parecem rarear em Trás-os-Montes e nas proximidades do Alentejo.

Em geral, estas casas, devidamente mobiliadas e cuidadas por parentes, permanecem fechadas o ano todo. A maioria é aberta para acolher

os proprietários em suas férias em Portugal. Uma parte permanece fechada até o dia em que o seu dono resolva ou consiga voltar definitivamente para a terra.

As informações que obtive sobre essas construções permitem-se apresentar o seguinte quadro: o emigrante compra um pedaço de terra, de preferência na sua aldeia de origem (onde está a sua parentela), ou o que é mais comum, nas suas redondezas. Como em geral o imigrante é empregado em construção civil, aproveita sua experiência profissional para, com a ajuda de colegas emigrantes, e eventualmente de assalariados da área, ir construindo aos poucos a casa durante as sucessivas férias anuais. Às vezes, num mesmo talho são construídas sucessivamente várias casas para membros da mesma família. O material é comprado em Portugal e fica estocado à espera do uso. Os móveis da casa quase sempre vêm do exterior. Em média, só depois de 10 anos de emigração é que o homem está em condições econômicas de investir na construção da casa, embora o terreno seja comprado logo no início de sua emigração.

Ao nível de uma representação apressada e generalizada, bem aceita entre os que ficam, esta ânsia de construção da casa é vista como necessidades ligadas à reafirmação de *status* do emigrante que sai pobre e volta se considerando rico. Na verdade, esta legitimação de *status*, através da ostentação de casa própria, não explica tudo. É preciso levar em consideração também as precárias condições da casa do rurícola pobre português aliadas a padrões organizatórios e a territorialidade do grupo familiar.

Em minhas pesquisas pude perceber que, em determinadas regiões, essas casas vieram substituir os casebres humildes, cuja cobertura era de colmo (espécie de sapé) ou de ardósia (popularmente chamada lousa) e cujas paredes eram de pedra (xisto ou granito) (19). Álvaro Cunhal (1968: 56 a 64), baseado em inquéritos acadêmicos e oficiais e em suas próprias experiências mostra o grau de precaridade das casas rurais portuguesas, taxando-as de as “sepulturas da vida”.

Ao lado da necessidade ou de busca de conforto, a construção da casa está presa também ao padrão de neolocalidade da família nuclear rural portuguesa, que leva a cada casal o desejo de construir “a sua casa” independente da de seus pais. De preferência, esta casa será construída nas proximidades da casa do pai do marido ou do noivo, configurando assim uma espécie de territorialidade parental, definida neste nível físico, ao que parece, prioritariamente pelo princípio da patrilocalidade.

Apesar — e por causa — de todas as críticas que insistem em representar os atuais emigrantes como desfiguradores de um cenário deste sempre português, é preciso ter em mente que, em larga medida, esta paisa-

gem documenta arquitetonicamente fases mais marcantes de diferentes surtos migratórios.

Joel Serrão mostra como o “brasileiro” criou toda uma arquitetura em várias regiões de Portugal, até o final do século passado, e de como isto era então interpretado negativamente, da mesma maneira como ocorre com os “poluidores estéticos” de hoje. Nesse sentido, Guilhermino Cesar (1969) aponta a captação preconceituosa pela ficção portuguesa de toda problemática de aceitação-rejeição do “brasileiro” — seu estilo de vida, sua visão de mundo. Ainda, em pesquisa relativamente recente, Bonilha (1975:10), referindo-se à morfologia de uma aldeia próxima de Coimbra, diz que “quebrando o estilo e o padrão de distribuição espacial das antigas construções, repontam, aqui e acolá, afastadas do núcleo principal, as edificações modernas no fundo verde dos campos de cultura balizados pelos muros de pedra. São as casas de ‘brasileiros’ e ‘franceses’”.

Todavia, na representação corrente de hoje em Portugal, o “brasileiro” é uma figura diluída, muito distante para incomodar. Em seu lugar, impondo a sua presença, estão agora os “franceses”.

Como são recebidos em Portugal esses emigrantes que alteram a paisagem, que dão demonstrações ostentatórias de alto poder aquisitivo, que às dezenas, centenas, aos milhares invadem literalmente os campos e as cidades portuguesas, congestionam as precárias estradas portuguesas com carros estrangeiros, amontoam-se nos combóios com crianças e malas, enchem bares, restaurantes, praias? De forma ambivalente. Ao mesmo tempo que são aceitos são também agredidos. Talvez sejam mais agredidos do que aceitos. São depreciativamente chamados de os “avec”, os “bâtiment” e os “vacances”. É preciso ter-se muito cuidado com os “vacances”! A eles são atribuídos os aumentos do custo de vida, a poluição da paisagem, os acidentes de trânsito e uma série de outros inconvenientes. De seu lado, como me confidenciaram vários emigrantes, o “vacance” precisa tomar muita cautela com duas coisas: com a inveja dos que ficaram na aldeia e com a exploração econômica de que é vítima. Pelos dados que colhi, parece que o retornado revela preocupação maior com a inveja, que poderá comprometer a sua saúde e interferir negativamente em seus planos materiais de vida. Só que a inveja e o sortilégio a ela associado estão contidos nos limites da aldeia. Fora, quando emigra, está livre desses malefícios, por isso os amuletos são praticamente deixados de lado. São, porém, recolocados quando ele retorna à dinâmica da vida comunitária.

No tocante à exploração econômica é fácil observar que há sempre dois preços: um para o residente; outro para o emigrante. Aliás, há um discurso específico dirigido ao emigrante e através do qual se nota a sua consistência como categoria social na vida portuguesa. Em repartição pública, no comércio, no banco, há sempre um indicativo orientando o seu comportamento ou delimitando o seu lugar. A própria publicidade, ao

se aproximar o período de férias, envia mensagens especiais para o emigrante, chamando sua atenção para liquidações, para a excelência de determinados produtos e para as vantagens de certos negócios. Talvez se possa concluir que da mesma maneira que no exterior teve que construir o seu espaço de imigrante, em sua volta a Portugal, ele precisa reconstruir o seu espaço de retornado numa sociedade que faz tudo para ele sair e tudo faz para ele não voltar, pelo menos em definitivo.

A FAMÍLIA E A EMIGRAÇÃO

Pelo menos de início, o fluxo migratório para o continente europeu, embora composto de pessoas casadas e solteiras, caracterizou-se basicamente por ser do tipo individual, com forte predomínio de indivíduos do sexo masculino. Como vimos, os próprios motivos que faziam os países de imigração abrir suas fronteiras aos estrangeiros funcionavam como crivo seletivo, dando as características das levas migratórias. A partir do final da década de 60, há acentuada tendência de estabilização do número de emigrantes que é acompanhada “de uma importante mudança de característica. Os volumosos efectivos de homens jovens, que antes compunham larga parte das correntes migratórias, são agora substituídos por mulheres e crianças. As correntes tornam-se assim substancialmente correntes da manutenção. Perderam o ímpeto de expansão que antes as caracterizava. São agora alimentadas sobretudo pelo processo de junção das famílias” (Soares Barata, 1973/74: 192). Assim, segundo esse mesmo autor, de 1970 a 1974, entraram em França 148.800 familiares de emigrantes portugueses já radicados no país, o que confere a este grupo nacional o maior volume de entradas de familiares comparado a imigrantes de outras nacionalidades. Rodrigues de Carvalho, no seu estudo de duas comunidades rurais, encontra os seguintes dados: dos 526 emigrantes, que saíram das aldeias, 93% eram do sexo masculino e 7%, do feminino. Do grupo masculino, 77% eram casados e 23%, solteiros; do feminino, só 9% eram casados. Dos 1.150 filhos (com idade inferior a 14 anos) dos 77% de homens casados, 47% já se encontravam na França com os pais e 53% ainda permaneciam em Portugal. Apesar deste fluxo da família 92% dos 77% de emigrantes casados planejam voltar para a terra “depois de se enriquecerem”. Atrás desta mudança das características da corrente migratória portuguesa está, como vimos, a nova política francesa de busca de fixação de mão-de-obra que ainda lhe é importante. Uma política econômica do país de imigração que afeta diretamente os grupos familiares do país de emigração, primeiro tirando-lhe os indivíduos mais produtivos, social e biologicamente, depois, tentando atrair os demais membros dos grupos familiares para reorganizá-los em França. Muitos emigrantes aproveitaram as facilidades para levar a esposa consigo, deixando os filhos com parentes ou em internatos. Segundo um professor universitário, “muitos colégios internos particulares decadentes refloreceram em Portugal graças a isso”. Mas de qualquer maneira, os

campos portugueses são “terras sem homens e sem jovens”, ou pelo menos são terras defasadas de homens e de jovens, com o predomínio de mulheres, velhos e crianças de tenra idade, a indicar desequilíbrio na estrutura de sexo e de idade dos grupos familiares. São desequilíbrios que os afetam em vários planos organizatórios, comprometendo-os ainda em seu esquema de reprodução social e biológica. Na opinião de Rodrigues de Carvalho “os indivíduos partem, empregam o vigor de seus braços noutras paragens, roubando ainda, do seu torrão natal, os filhos que, em breves anos, lhe poderiam dar o seu trabalho além de uma nova descendência”.

Isto tem um significado muito relevante quando se detém nas características etárias da população portuguesa detetadas pelos censos de 1940, 1950 e 1960 e, também, pelas estimativas referentes a 1980. Tais estatísticas comprovam que, num plano a que se poderia denominar de macro-estrutural, a emigração associada à queda da taxa de natalidade responde por progressivo processo de envelhecimento populacional, ainda que no contexto europeu Portugal esteja na retaguarda do processo, relativamente distanciado dos países mais industrializados. (Oliveira Pereira, 1967: 23 a 56).

A Família como Unidade de Produção

O próprio Serviço Nacional de Estatística em sua nomenclatura de empresas agrícolas, reconhecia, através dos dois tipos — *empresas familiares perfeitas e imperfeitas* —, a importância, quantitativa e qualitativa, da família camponesa como unidade de produção. Os dados que obtive em campo confirmam esta importância, porém destacam a grande margem que sobra aos seus membros, independentemente de sexo e idade, para uma atuação econômica individualizada dentro do grupo, e destaca também, a não atuação desta unidade de produção como unidade de consumo. Nestes dois pontos, a família rural portuguesa se distancia da família camponesa italiana que tive a oportunidade de estudar. De qualquer maneira, todos os membros do grupo familiar trabalham com acentuado compromisso com a manutenção do grupo. Quer trabalhando exclusivamente nos limites dos domínios domésticos — como nas *empresas familiares perfeitas* —, quer trabalhando fora do grupo, em atividades urbanas ou rurais — como nas *empresas familiares imperfeitas* — quer trabalhando em atividades de subsistência, quer em atividades que produzem excedentes; quer trabalhando como emigrante, no interior do país ou no exterior. Esta última afirmativa coloca em cena a discussão em torno dos laços e dos graus de compromisso que o emigrante mantém com o resto da família através dos anos. Neste caso é muito difícil, com os dados que consegui coletar, separar os fatos das versões correntes. As expressões mais consistentes da persistência desses laços estão na compra de terrenos e na mudança da paisagem, através das construções de casas melhores para a família. Por isso, limito-me a reproduzir os dados recolhidos por Rodrigues de

Carvalho e as entrevistas que realizei, notadamente, nas áreas de minifúndios. Aquela pesquisadora, comentando a remessa de dinheiro para membros da família que ficaram em Portugal e as aplicações prioritárias dessa remessa, afirma que 27,9% dos que emigraram solteiros não mandam dinheiro à família, ao passo que apenas 2,4% dos casados não fazem tal remessa. Por estes dados, nota-se que, compreensivelmente, os elementos solteiros têm menores compromissos com família do que os casados, ainda que, com sua saída, a família perca um elemento importante, às vezes essencial, para a sua manutenção.

Por sua vez, as quatro entrevistas transcritas a seguir falam da experiência de quem vive tais situações:

(1ª entrevista, com uma senhora camponesa jovem) “Meu sogro emigrou há 30 anos para o Brasil. Deixou os filhos ainda miúdos: minha cunhada, rapariguinha de um ano; ‘meu homem’ (meu marido) tinha 2 anos. Meu sogro nunca mais voltou. Escreve dizendo que vem em São João, que vem no Natal, que vem na Páscoa. Sempre a escrever, mas não veio, nem a passear. Ele não conhece os filhos e os filhos não o conhecem. No Brasil, ele tem uma amiga, mas arranjou esta amiga depois de velho. Ela também é velha. Então não têm filhos lá. Só os daqui. Não sei por que não vem. Mora no Rio. Em minha aldeia, conheço homens que deixaram a rapariga logo depois do casamento e cá nunca mais retornaram e nem mandaram dinheiro. Lá fora arranjam amigas, têm outra família. E a mulher permanece cá: não é viúva, não é solteira, ainda tem que cuidar dos filhos. Meu sogro ainda é bom. Manda dinheiro. 1 conto, depois de meses ou de anos, manda uns 5 contos. Manda presente. Mandou-me uma blusa e para o Natal mandou-me umas pulseiras. Agora parou de mandar por que brigou com meu marido. Ele não queria que o filho fosse guerrear em Africa, em Angola, e ele foi. Ele queria que filho fosse ao Brasil”.

(2ª entrevista, com uma senhora de meia idade) “Eu morava no Porto, onde meu marido tem uma casa de peças de carro. Meu marido é de Barcelos, de uma aldeia perto de Barcelos. Ele era pequeno, bem miúdo, quando o pai emigrou para o Brasil e deixou minha sogra cuidando de tudo. Ele tinha uma casa na aldeia. Lá, no Brasil, ele virou a cabeça e não mandou mais dinheiro. As dívidas aumentaram e a casa foi à praça, foi leiloadada. Um senhor a arrematou. Algum tempo depois, meu marido saiu da lavoura, foi pró Porto e melhorou de ganho. Depois tornou a comprar a casa que foi da família, reformou-a e nós nos mudamos do Porto para a aldeia de Barcelos. Nesse tempo, minha sogra, coitada, já havia morrido de tanto trabalhar’.

(3ª entrevista, com camponês de 40 anos, da região do Minho) “Meu pai emigrou para o Brasil deixando minha mãe com 3 filhos, o menor com 3 meses e o maior com 3 anos. Ficou 25 anos longe, mas sempre

mandava dinheiro. Minha mãe chefiou a família, não foi para a casa da mãe dela como muitas fazem, ficou sozinha cuidando dos filhos e trabalhando na propriedade. Quando eu fiz 17 anos, meu pai me chamou para conhecê-lo. Fui ao Brasil e fiquei com meu pai, que era proprietário de uma garagem de automóveis, durante 7 anos. Virei também emigrante. Depois de 25 anos, meu pai retornou para casa e eu retornei com ele. Vim para ficar um aninho ou menos. Acabei casando e, com família, não posso mais voltar. Meu pai saiu pobre daqui de Queiriga e hoje tem terras e casas que nos compramos com o dinheiro que ele mandava. Toda a minha família trabalhava na terra, antes. Hoje já tenho alguns primos na cidade: um deles é médico em Vizeu. Quando meu pai voltou para casa era como um estranho. Minha mãe era uma estranha para ele e ele era um estranho para ela. Demorou anos para nos acostumarmos com ele. Quando meu pai retornou, todos o respeitavam, mas os filhos obedeciam à mãe, pois ela foi sempre o nosso pai e a nossa mãe. Em Portugal, ao pai, respeitava-se; mas à mãe, venerava-se. O meu irmão menor, aquele de 3 meses, assim que cresceu, emigrou para a Alemanha, onde é mecânico da Mercedes. Ele já está construindo 2 casas, perto da casa de meu pai. Uma é para si, quando casar; outra é para alugar ou vender. Minha irmã é empregada doméstica em França, ganha só para ela e não manda dinheiro para a família”.

(4ª entrevista, com mulher de origem rural, solteira que “não casou para ajudar a família que é pobre e trabalha na terra”. Por esse motivo, trabalha como garçonete numa mesma pensão, próximo de Coimbra, há 40 anos) “Os homens emigram, deixam a família. Os homens de minha família que foram para o Brasil não voltaram mais e nem mandaram dinheiro. Os que foram para a Europa emigram, deixam a família, mas voltam todos os anos. Tenho parentes emigrados há mais de 20 anos e estão sempre indo e vindo. A mulher fica como toda a responsabilidade de casa e fica com o trabalho do marido na lavoura. Ela limpa, planta e colhe. A mulher é que é a vítima. Cuida dos miúdos. Quando o filho cresce, também emigra e deixa a mãe. Alguns primos meus emigraram para a França e reuniram dinheiro para mandar buscar meu tio no Brasil, que não tinha dinheiro para voltar. Ele voltou velho e imprestável. Se os homens ficassem, não encontrariam trabalho e ganhariam muito pouco. Agora estão voltando alguns parentes meus que emigraram porque já há trabalho para o artista em Portugal, porque há muitas construções. A mulher que fica não é viúva, não é solteira. Não pode ir a lugar algum, não vai a festas porque falam mal dela. Parece a uma morta. A emigração é uma coisa muito triste”.

Durante a pesquisa, um jornal noticiou um caso trágico, que comovia e revoltava as pessoas a quem eu transmitia a notícia. Os homens

reprovavam o comportamento dos responsáveis pela tragédia e as mulheres, na sua totalidade, descarregavam uma grande carga de ressentimentos contra os homens de um modo geral: “Uma mulher com três filhos menores tentou ontem o suicídio, jogando-se com os miúdos nas linhas do combóio, no que foi impedida por trabalhadores da rede. A esses trabalhadores a camponesa disse que estava passando fome com os filhos, pois o marido emigrou e nunca mais deu notícias e ela não tinha com o que sustentar a família”.

OS ARRANJOS ORGANIZATÓRIOS E A POSIÇÃO DA MULHER

Não encontrei em Portugal, ou pelo menos nas áreas em que pesquisei, a réplica da família extensa italiana, composta de várias famílias nucleares, obedecendo a princípios de patrilocalidade e patrilinearidade e que, sob a chefia de um *capo*, se definia como unidade de produção e consumo. Esta é um tipo de família, onde a mulher tem um espaço bem delineado na divisão do trabalho, e que, na ausência do *capo*, é dirigido por um dos filhos homens, de preferência pelo mais velho (*maggiorascato*) ou pelo mais novo (*minorato*). (20) A família camponesa que pude conhecer em Portugal é do tipo conjugal ou nuclear, pouco numerosa, tendo idealmente o pai como chefe da casa e orientada pelos padrões de neolocalidade e bilinearidade, pelo menos a partir da nomeação formal. Quando o homem se ausenta — por morte ou por emigração — quem assume a chefia da família é sempre a mulher, independentemente da existência de filhos varões em condições de fazê-lo. Este arranjo talvez seja uma fórmula histórica na organização familiar daquelas áreas, mas sem dúvida alguma resulta da emigração, ou está muito associada a este fenómeno até porque a história de Portugal dos últimos séculos se confunde com a própria história da emigração. Mesmo que o pai esteja emigrado, o filho, ao chegar à idade adulta, quando não casa e separa a sua família, também emigra. Se solteiro, deixa a mãe na chefia; se já casado, deixa a mãe chefiando a família de orientação e a esposa, a família de criação. A resultante é sempre a mesma: a mulher assume a direção da família e como tal assume os papéis femininos e masculinos dentro do grupo. Quando a mulher, privada do seu “seu homem” não pode ou não quer assumir as responsabilidades da família, o grupo assume um arranjo diferente que deixa à mostra o princípio da matrilocidade. Este padrão se revela ainda claramente em mais duas situações: quando um novo casal não tem condições económicas para se manter ou morar independentemente, e quando a mulher sem marido — por morte ou abandono (transitório ou definitivo) — não tem condições de ficar com os filhos. Na primeira e na segunda situações, as famílias nucleares se agregam à família de orientação da mulher ou buscam auxílio de preferência com a parentela da mulher; na terceira situação, os filhos são colocados aos cuidados dos avós maternos.

A mulher rural portuguesa quase sempre vivendo dentro esses arranjos, não tem, como a italiana, o seu espaço definido no contexto familiar. A partir dos domínios domésticos, onde é absoluta, ela ocupa praticamente todos os espaços, dentro de um desenho organizatório, onde a divisão do trabalho é sempre deformada. Por isso, a mulher trabalha tanto em Portugal! Invariavelmente trajada de preto, dos pés à cabeça, com pernas e braços musculosos e mãos calejadas até a deformação, a mulher camponesa é um ser onipresente na paisagem rural (21). Quem percorre os campos portugueses, topa a todo o instante, em todos os lugares, com a mulher e o trabalho intimamente associados. Dentro de casa, quando não está fiando e tecendo em teares velhos e remendados ou preparando o vinho e o azeite no lagar, ela cuida dos filhos e dos animais estabulados e fabrica os derivados do leite. Fora, ao relento, é vista lavrando e semeando as terras, colhendo os frutos, ceitando o trigo e o centeio, sozinha ou junto com o homem, no mesmo pé de igualdade, fazendo o mesmo trabalho. Nos pinheirais, transporta à cabeça latões de resina para o carregamento dos caminhões e, nas estradas, é vista equilibrando, sempre à cabeça, pesados fardos de produtos da terra ou levando as juntas de bois para casa ou para a feira. Nas pastagens, desde criança, pastoreia pequenos grupos de ovelhas, cabras e até porcos (22).

Quando assalariadas (em geral começam a trabalhar como tal ao redor dos 13 anos) (23), a despeito de praticamente fazerem o mesmo trabalho dos homens, seu salário em geral está entre 30 a 40% abaixo do que o de seus parceiros masculinos. Em certas regiões, como nas zonas altas da Serra do Marão, só a partir de 1955, segundo depoimento de R. Carvalho, em pesquisa já citada, o trabalho feminino na lavoura passou a ser remunerado: até então a mulher trabalhava a troco da "manutenção". Tal diferença salarial se mantém até os dias de hoje, até onde me foi possível documentar, apesar de, em certas regiões, com o aumento do fluxo migratório da década de 60, os salários terem sido aumentados, e este aumento ter beneficiado percentualmente mais a mulher do que o homem. Assim, segundo essa pesquisa, na região do Minho houve neste período um aumento de 74% para o trabalho masculino e 200% para o feminino. Na Serra do Marão, esse aumento foi, respectivamente, de 200% e 350%, no mesmo período.

Apesar de assumir praticamente todos os papéis produtivos do homem na unidade familiar e no plano do trabalho, a sua condição de mulher limita a sua participação em outros planos da vida social, que não seja o religioso. Esta limitação já é histórica e nasce da concepção que se tem do papel da mulher numa sociedade que se rege desde sempre por padrões androcêntrico. Como me confidenciou um padre de aldeia da região minhota: "Estou todos os dias a chamar a atenção dos homens da aldeia do modo como estão sempre a tratar a mulher como uma escrava. Quando é noivo ou está a namorar, ele anda com a mulher por todos os lugares.

Quando casa, faz dela uma escrava e coloca-a dentro de casa, a trabalhar, sempre a trabalhar. Só ele tem o direito de sair. Agora sai até para tomar 'as bicas' — (café), um costume que antes não havia nas aldeias". Esta opinião é compartilhada por uma aldeã da Beira Atlântica: "Comecei a trabalhar com minha mãe, na lavoura, aos 13 anos. Meu pai emigrou e ficamos nós a trabalhar no lugar dele. Casei-me. Meu marido não emigrou. É mecânico na cidade. Eu trabalho o dia inteiro: cuido dos miúdos (são quatro), faço trabalho de costura e cuido sozinha da lavoura, queimando-me ao sol. Quando meu marido chega, ainda acha que não trabalho. Mostro-lhe meus braços e meu rosto feios porque estão queimados do sol. Não estão brancos e bonitos como os das mulheres da cidade. Mas ele sai e não me diz nada. Aqui a mulher é a escrava do homem" (24).

Essa limitação ganha contornos novos com a emigração colocando a vida da mulher num plano de contradição, do qual aflora com mais nitidez a situação de iniquidade a que está submetida. Enquanto o homem emigra, ela assume a responsabilidade da casa e carrega sobre seus ombros uma responsabilidade maior, que é a preservação da família através do cultivo de sua respeitabilidade. Isto a obriga a sair dos limites domésticos em papéis masculinos, sem poder em contrapartida participar de situações sociais (festas, bailes etc.), onde seria naturalmente bem recebida em companhia de "seu homem" (25). Neste contexto, o comportamento da mulher sem marido — emigrado ou morto — é submetido a um rigoroso sistema de controle social que se define pela vigilância característica de contatos primários de uma comunidade aldeã; pelo sistema de arranjos familiares com o apoio da parentela; pela permanência da mulher no mesmo sítio e, finalmente, pelo controle paroquial do cura da aldeia. Na opinião de um destes, "a emigração aumentou o volume de nosso trabalho. Nas férias, os emigrantes voltam para fazer casamentos e batizados. Nas ausências dos maridos, é preciso cuidar das mulheres, com admoestações severas. Tem havido muitos problemas morais, muitos casamentos desfeitos e muitas dissoluções de vida de família. A emigração é muito trágica. Estraga com a família. Há muitos casos de infidelidade, mas a igreja trabalha contra isso. Por isso não há, nesta aldeia, nenhum caso de concubinato. Mas sabemos de muitas coisas feitas às escondidas, não às claras. Há mulheres levianas que usam o dinheiro que o marido manda para seduzir os outros homens".

O verbo *seduzir*, não entra no discurso do padre por acaso. A associação entre sedução, encantamento e mundo feminino é muito estreita e se revela sob múltiplas formas, o que permite ao analista perceber a representação ambivalente que se tem da mulher. Ela é ao mesmo tempo fonte de muitos bens e fonte de muitos males, ambigüidade que a torna um ser potencialmente perigoso, que convém domesticar. Daí as demonstrações públicas da subalternidade da mulher a partir de uma ritualização e simbolização que marcam ostensivamente as diferenças estruturais entre os dois sexos.

A reação da mulher a esta domesticação se dá através de duas fórmulas que, ao mesmo tempo, justificam e reforçam a sua representação como ser ambivalente, desenhando desta maneira uma espécie de círculo vicioso. A primeira consiste na progressiva vitalização de um sistema feminino de dominação, com a ocupação dos espaços deixados pelo homem ausente. A impressão que fica ao pesquisador é que ela vai se infiltrando, pouco e pouco, nas fendas e rachaduras das estruturas de dominação masculina, minando-a através das práticas do cotidiano e assim construindo, sob o androcentrismo da vida social, um autêntico criptomatriarcado. Este começa a se esboçar no valor excepcional atribuído à figura na mãe; na tendência da mulher em exercer as funções de tesoureira, que controla toda as despesas da família, inclusive as do esposo; nos padrões de matrilocalidade e até mesmo de matrilinearidade, pois embora, no plano formal, a nominação se dê a partir da linha masculina, nota-se a frequência do padrão matronímico, tanto entre as camadas baixas (Willem, 1955: 28), como entre as altas (Cutileiro, 1977: 176), do mundo rural. Esboça-se, também, no sistema de comunicação inter-aldeias, que é antes de tudo, feminino, onde o homem — mesmo presente — é uma figura relativamente apagada. Por fim, este matriarcado ganha força institucional com as numerosas famílias produzidas pelo histórico processo de emigração, que são as famílias sob chefia feminina.

Pode-se perceber que em Portugal rural é muito comum a crença de que a mobilidade ascensional de indivíduos ou famílias só pode se dar como resultante de um golpe de sorte; nunca, ou dificilmente, pelo trabalho laborioso. É a forma simplista de percepção de uma ordem social recorrente, que se reproduz sem surpresas, monótona e cansativamente, desde século, desde sempre. Golpe de sorte designa desde a oportunidade de emigrar até o encontro de tesouros escondidos, passando pela emigração bem sucedida e pelos ganhos especulativos. Para alcançar isto, o indivíduo precisa ser amparado ou ajudado por esquemas e mecanismos que se encontram, não no plano da estrutura social, mas nos domínios da magia, dos poderes sobrenaturais, que são por excelência os domínios da mulher. E desta maneira se configura a segunda fórmula de reação da mulher contra a sua domesticação nos limites de uma estrutura social formalmente dirigida para e pelo homem.

Neste caso, é através da manipulação de poderes sobrenaturais, da manipulação do sortilégio que se dá a infiltração sutil do poder da mulher nas estruturas formais de dominação masculina. O sortilégio é gerador de uma força imponderável que *pode* colocar em risco a ordem social historicamente instituída. A maneira como se manifesta esta força perigosa está diretamente ligada ao ciclo etário da mulher. Assim, ao nascer, é sinal de infortúnio, pelos problemas de ordem moral e financeiro que a filha mulher coloca à família. Quando moça, *pode* seduzir os homens e comprometer o código moral da comunidade. Sua conduta de-

vassa *poderá* ser responsável até mesmo pela decadência histórica de uma vila (Cutileiro, 1977: 134). A sedução *pode* transitar do plano das mulheres reais para o plano das mulheres mitológicas, onde passa a encarnar a figura misteriosa da moura encantada, que conhece os segredos dos tesouros escondidos e escolhe o felizardo a quem irá revelá-los, a quem irá enriquecer (26).

Quando envelhece, *pode* se transformar em bruxa e como tal passa a conviver com feitiços, mal olhados, figuras sobrenaturais e a dominar os mistérios de fazer o bem e de fazer o mal. Graças às suas ligações com os santos, *pode* proteger e curar o corpo e a alma e *pode*, ainda, aplainar ou obstruir os caminhos da sorte. Com suas benzeduras, amuletos e outros recursos mágicos *pode* ajudar mas *pode* também prejudicar as pessoas. Por isso são tão temidas, chegando mesmo em certas aldeias a serem sistematicamente evitadas. Jorge Dias (1955: 301/302) mostra muito bem isto em Rio de Onor, onde os homens usam amuletos para neutralizar a ação maléfica das velhas e evitam passar pelos seus caminhos, principalmente, quando vão à caça. Por seu lado, Cutileiro (1977: 363/379) dedica em seu já citado estudo de uma vila alentejana, capítulos especiais sobre este aspecto da vida da mulher, principalmente das relações das velhas com os santos.

É esta situação, da qual demos alguns fragmentos, que faz com que haja nas mulheres uma carga muito grande de ressentimentos contra os homens, conforme as entrevistas transcritas deixam perceber. E é este amplo painel — composto por histórica ausência do homem e desenhado não só pela dialética do ressentimento mas também por tons de tristezas —, que inspirou Rosalia de Castro, poetisa do final do século passado, um poema escrito no dialeto espanho-galego, linguajar popular do Minhos.

“Este vaise y aquel vaise,
e todos, todos se van;
Galicia, sin homes quedas
que te poidam traballar.
Tês, em cambio, orfos e orfas
e campos de soledad,
e nais que non teñen fillos
e fillos que no tén pais.
E tês corazón que sufren
longas ausencias mortás,
viudas de vivos e mortos
que ninguém consolará.”

NOTAS

(1) — Agradeço o apoio recebido dos Professores Drs. Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia e Henrique Coutinho Gouveia (Universidade de Coimbra) e do Dr. Antonio Salgado (Museu Tavares de Proença), sem o que não teria realizado esta pesquisa. Agradeço, também, o Prof. Célso Alves que, no Brasil, facilitou minha viagem, contornando empecilhos de ordem burocrática.

(2) — Alguns autores fazem distinção entre emigração e colonização, como dois processos distintos responsáveis pela diáspora portuguesa. Creio que há nesta distinção critérios de ordem ideológica que merecem ser discutidos. (Joel Serrão. *Emigração portuguesa*, Lisboa, Livros Horizontes, s/d: pp. 51/57 e 108).

(3) — Há 5 tipos de regimes fundamentais em França: a) o regime geral ou comum; b) o regime especial dos membros da CEC e de países celebradores de acordos particulares; c) o regime dos trabalhadores argelinos; d) o regime dos naturais de países africanos de expressão francesa; e) o regime excepcional, que regula a entrada e permanência dos refugiados e exilados políticos. V. Menie Grégoire. *Politique française de l'immigration*. *Esprit*, abril 1966: p. 575.

(4) — Os *bidonvilles*, principalmente os localizados nos arredores de Paris, começaram a desaparecer a partir de 1973, substituídos por edifícios populares (HLM). Pepe Diniz documentou fotograficamente as condições de vida nessas versões francesas de nossas favelas em belo trabalho. Cf. *Kids of Francmisin*, LUTA, 1978).

(5) — Sobre marginalidade dos imigrantes em França: Juliete Minces, *Les Travailleurs Étrangers en France*; H. Celik, *Les Travailleurs Immigrés Parlent*. Paris, 1970.

(6) — Por exemplo, na França, o IV Plano de Desenvolvimento Econômico e Social prevê melhores condições de vida material, assistência escolar a filhos de imigrantes e medidas que favorecem a imigração das famílias do trabalhador.

(7) — Carlos H. Serrano observou este tipo de contrato governo-governo, na Suíça, em 1966 (informação pessoal).

(8) — Willems documentou esta tendência de associação entre o trabalho urbano (industrial) e as atividades agrícolas em todos os países europeus onde o "trabalho industrial assalariado se estabelece como padrão". Cf. Emilio Willems. Mudanças estruturais-funcionais em comunidades campestres de cinco países europeus. *Revista de Antropologia*, vol. 8, nº 2, p. 130. São Paulo, dezembro de 1960.

(9) — Não se pode desprezar a hipótese de uma relação direta entre o incremento da emigração ao redor de 1963 e os reflexos da guerra colonial (Angola), em 1966. Além de criar instabilidade nas colônias africanas, fechando-as como alternativa para escoadouro da população da metrópole, ainda a guerra colonial fez com que a própria emigração se constituísse numa forma honrosa de a geração jovem, em idade militar, escapar da convocação (veja o depoimento na página 136).

(10) — A nora e a picóta (espécie de nossa caçamba) são os recursos mecânicos através dos quais se obtém mais comumente a água no mundo rural português.

(11) — Cutileiro distribui a população ligada a atividades rurais no Alentejo, em 3 categorias: 1) trabalhador ou seareiro (que não possui terras); 2) proprietário (trabalhadores "suficientemente abastados para que não tenham que trabalhar nas terras de outrem e possam dar trabalho a outros homens na sua propriedade"); 3) lavrador ou latifundiário (abastados proprietários de herdades). Segundo este autor, "a noção de latifúndio varia de região para região. No Alentejo, todo aquele que possui terras com mais de 500 hectares recebe o nome de latifundiário" (pp. 8 e 63). Sobre o estilo de vida do latifundiário alentejano, seu comportamento político e sua auto-representação (v. p. 59). José Cutileiro. *Ricos e pobres no Alentejo*. Lisboa, Sá da Costa, 1977.

(12) — Jordão Netto, A. Tentativa de classificação dos conceitos de migrantes, trabalhadores temporários e trabalhadores volantes. *Documento Técnico 4*, pp. 8/9. São Paulo, Secretaria da Promoção Social, 1976.

(13) — Ao imigrante em França dentro do regime comum, como é o caso do português, para poder trabalhar e permanecer no país, são exigidas a *carte de séjour* e a *carte de travail*, que comprova um contrato ou promessa de trabalho.

(14) — Encontrei em diversas regiões de Portugal diferentes tipos de arado. Jorge Dias, baseado em suas pesquisas, enfeixa esta variedade dentro de 3 tipos: 1. mediterrâneo (ao sul do Tejo); 2. radial simples (nas Beiras e Trás-os-Montes) e 3. germânico (na faixa litoral). Jorge Dias. *Rio de Onor — comunitarismo Agro-pastoril*. Porto, Instituto para Alta Cultura, 1953: p. 41 (nota 53).

(15) — Até a época desta pesquisa, esses contos não haviam sido publicados. O Padre Nunes Pereira reproduziu-os em forma de Xilogravura, tendo à guisa de legendas, algumas frases sintetizando os contos.

(16) — “O herói civilizador propriamente dito (*culture-hero* dos ingleses; *Heilbringer*, *Kulturbringer* ou *Kulturheros* dos alemães) é portador ou inventor de elementos culturais de ordem material ou técnica; atribui-se-lhe a invenção de armas e utensílios, de processos agrícolas etc.” Egon Schaden, *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, MEC, s/d, p. 33.

(17) — Operam em Portugal, 6 estações de rádio e uma de televisão — a RTP. Pelas estatísticas de março de 1980, estavam registrados em todo o país “1.127.000 televisores a preto e branco e 700.000 a cor”.

(18) — Cf. Mauro Cherobim, Bibliografia do Grupo Ibérico (I e II). *Boletim de Estudos Sociais*. Avaré, Fundação Regional Educacional de Avaré, Janeiro de 1973: (pp. 59/89) e junho de 1974: (pp. 205-228). Dentre as raras e mais recentes pesquisas sobre a migração portuguesa, cf. 2 trabalhos de José Fernando Martins Bonilha: Análise Sociológica da Emigração numa Aldeia Portuguesa. *Departamento de Ciências Sociais, Boletim nº 4*. Presidente Prudente, FFLCH, (1975). A Contribuição Minhota no Contexto da Emigração Portuguesa para o Brasil. *Bracara Augusta*, tomo XXXIII, Fasc. 75-76. Braga (Portugal), Janeiro/dezembro de 1975.

(19) — *Arquitetura Popular em Portugal*. Lisboa, Edição da Associação dos Arquitetos Portugueses, 1980.

(20) — Sobre os princípios do majorato (*maggiorascato*) e do minorato, consultar, respectivamente: João Baptista Borges Pereira. *Italianos no Mundo Rural Paulista*. São Paulo, Pioneira-IEB-USP, 1974 e Thales de Azevedo. Integração Intercultural: O caso do minorato no Rio Grande do Sul. *In memoriam António Jorge Dias*, vol. I, pp. 2/30, Lisboa, 1974.

(21) — O preto da veste feminina está simbolicamente ligado ao luto eterno, o que parece ser um padrão mediterrâneo. Segundo depoimento de uma camponesa beirã, “mulher nunca tira o luto porque sempre morre alguém na família. Quando é o pai ou a mãe, ela fica dois anos, quando é irmão ou irmã ela fica meio ano, quando é o filho, ela tira o luto só depois de 3 anos, mas a maioria fica toda a vida de luto por causa do sentimento da morte do filho. Quando é marido, ela não tira nunca o luto até o dia de sua morte”. Segundo opinião que colhi junto a casal urbano de origem rural a esposa tinha reservado um traje de luto completo, pois, por exigência da família aldeã, quando voltava à aldeia, se via compelida a entrar no mesmo contexto simbólico e ritualizado.

(22) — Ao que tudo indica, a situação da mulher rural portuguesa pouco tem mudado neste último século. A situação que encontrei pouco ou quase nada difere da relatada por Willems, em 1954, que, por sua vez, afirma que o quadro que encontrou não se distanciava do registrado por Antonio da Costa de Souza Macedo, em 1874. Emilio Willems. *A Família Portuguesa Contemporânea*. São Paulo, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1955: p. 26.

(23) — Já em 1940, ao lado da Itália, Portugal acusava, na Europa, a mais alta taxa de menores (de 10 a 14 anos) empregados (26%). A título de comparação, observe-se que o Egito (1947) apresentava a taxa de 60%; a Turquia (1948), 45%; o Brasil (1950), 31%. São taxas significativas que marcam a íntima correlação entre o

emprego de menores e o nível de desenvolvimento econômico de um país e que, em Portugal, reflete também o processo emigratório.

(24) — Pele clara é um padrão estético muito valorizado em Portugal, e ao que me parece, ligado a conceitos de classe social e a estilo de vida urbano. Homens e mulheres queimados de sol são trabalhadores pobres dos campos, enquanto os claros são os profissionais mais sofisticados da cidade. Um informante confidenciou-me que, quando sua irmã, que estudava na cidade, voltava para aldeia, era recebida com “estás bela como uma freirinha”. A beleza não está ligado à vida religiosa mas à palidez marmórea que é identificada à vida de convento. Neste jogo de símbolos, percebe-se portanto, indicações de posições assimétricas: pobre x rico; rural x urbano. Através deste padrão estético, nota-se que em Portugal os valores e símbolos de ruralidade se mostram histórica e atualmente dominantes, mesmo em contextos urbanos. Só ultimamente é que uma população mais jovem, mais urbanizada, seduzida por padrões “mais europeus” toma a cor queimada como expressão de lazer, de esporte, de vida ao ar livre.

(25) — Jorge Dias mostra que em Rio de Onor a mulher é alijada de muitas atividades de lazer, não goza dos mesmos direitos dos homens e é proibida de ocupar posições públicas ao nível do sistema político da aldeia. Quando uma família (casa) não está sob chefia masculina (por viuvez ou emigração do marido) e não tem membros varões, a “casa fica sem representação junto ao Conselho aldeão” (*op. cit.*, p. 45).

(26) — Sobre moura encantada, bruxa e tesouros escondidos, em duas regiões de Portugal, v. Jorge Dias, *op. cit.*, pp. 282, 594; José Cutileiro, *op. cit.*, pp. 359, 364, 368.

BIBLIOGRAFIA

- Arquitetura Popular em Portugal. Lisboa, Edições da Associação dos Arquitectos Portugueses, 1980.
- AZEVEDO, Thales de — Integração Intercultural: O caso do Minorato no Rio Grande do Sul. *In Memoriam António Jorge Dias*, vol. I, pp.29/30. Lisboa, 1974.
- BONILHA, J. F. Martins — Análise Sociológica da Emigração numa Aldeia Portuguesa. *Departamento de Ciências Sociais*, Boletim nº 4, Presidente Prudente, FFLCH, 1975.
- BONILHA, J.F. Martins — A Contribuição Minhota no Contexto da Emigração Portuguesa para o Brasil. *Bracara Augusta*, Tomo XXXIII, Fasc. 75-76. Braga (Portugal), Janeiro/Dezembro de 1975.
- BORGES PEREIRA, J. Baptista — *Italianos no Mundo Rural Paulista*. São Paulo, Pioneira/IEB-USP, 1974.
- CARVALHO, Elza M. Gonçalves R. de — O fenómeno Emigratório de Celorico Basto e Mondim de Basto. Coimbra, 1973 (tese).
- CESAR, Guilhermino — *O “Brasileiro” na ficção Portuguesa (O Direito e o Averso de uma Personagem-Tipo)*. Lisboa, P.A.M. Pereira Ltda., 1969
- CHEROBIM, Mauro — Bibliografia do Grupo Ibérico (I e II). *Boletim de Estudos Sociais*, Avaré, Fundação Educacional de Avaré, Janeiro de 1973.
- CUNHAL, Álvaro — *A Questão Agrária em Portugal*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

- CUTILEIRO, José — *Ricos e Pobres no Alentejo*. Lisboa, Sá da Costa, 1977.
- DIAS, Jorge — *Rio de Onor — Comunitarismo Agro-Pastoril*, Porto, Instituto para Alta Cultura, 1953.
- DINIZ, Pepe — *Kids of Francmoisin*. LUTA, 1978.
- GREGOIRE, M. — *Politique Française de L'Immigration*. *Esprit*, 1966.
- JORDÃO NETTO, A. — Tentativa de Classificação dos Conceitos de Migrantes, Trabalhadores Temporários e Trabalhadores Volantes. *Documento Técnico* 4, São Paulo, Secretaria da Promoção Social.
- MARGARIDO, A. — Marânus. uma linguagem poética quase niilista. *Arquivos do Centro Cultural Português*, Vol. X. Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, 1976.
- MINCES, J. — Les travailleurs Étrangers en France. In: H. CELIK — *Les Travailleurs Immigrés Parlent*. Paris, 1970.
- NUNES PEREIRA, A. — *Os Contos de Fajão* (xilografia). Coimbra, 1979.
- OLIVEIRA, Maria J. C. de, e PEREIRA, R. da Silva — Envelhecimento e Vitalidade da População Portuguesa. *Análise Social*, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, nº 17, vol. 1, pp. 23/56, 1º sem. de 1967.
- PEREIRA, G. — Aspectos das Comunidades Portuguesas no Estrangeiro. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, nºs 1, 3, 4, 6, pp. 175/76, 1973.
- PEREIRA, Miriam Halpern — *A Política Portuguesa de Emigração (1850-1930)*. Lisboa, A Regra do Jogo, Edições.
- RABUT, Odile — Les Étrangers en France. *Population*, 3:637, Paris, 1973.
- SCHADEN, Egon — *A Mitologia Heróica das tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, MEC, s/d.
- SERRÃO, Joel — *Emigração Portuguesa*. Lisboa, Livros Horizonte, s/d.
- SOARES BARATA, Oscar — A Emigração e o Êxodo Rural em Portugal. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, série 93ª, nºs 1, 3, 4, 6, Lisboa janeiro/março/abril e junho de 1973.
- SOARES BARATA, Oscar — A Emigração em França. *Revista do Centro de Estudos Demográficos*, 21:189/256, Lisboa, 1973/1974.
- WILLEMS, Emilio — *A Família Portuguesa Contemporânea*. São Paulo, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1955.
- WILLEMS, Emilio — Mudanças Estruturais-Funcionais em Comunidades Campestres de Cinco Países Europeus. *Revista de Antropologia*, Vol. 8, Nº 2, São Paulo, dezembro de 1960.

COMIDA, FAMÍLIA, DANÇA E TRANSE (SUGESTÕES PARA O ESTUDO DO XANGÔ)

Roberto M. C. Motta

(Fundação Joaquim Nabuco, Recife)

O PROBLEMA

A maior parte dos estudos anteriores a respeito do Xangô ou do Candomblé apresenta caráter histórico e descritivo. Tal é o caso de Edison Carneiro (1948, 1964) Roger Bastide (1961, 1971) Melville Herskovits (1937, 1954) Donald Pierson (1945) Arthur Ramos (1940) Nina Rodrigues (1930, 1932) Waldemar Valente (1955) Pierre Verger (1957) etc... Os adeptos dessa abordagem interessavam-se principalmente pela exata origem africana das crenças e dos ritos e em descrever os padrões de organização dos grupos de culto, sem muita preocupação com a sociedade mais vasta. As tentativas de interpretação macrosocietal possuem caráter sobretudo ocasional.

Dentro desse contexto, constitui exceção a obra do Professor René Ribeiro, representada principalmente por *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, cujo objetivo se situa na compreensão em profundidade das funções do Xangô para o ajustamento os devotos. René Ribeiro descreve a estrutura dos grupos de culto de modo muito exato e detalhado, mas, fiel aos princípios da escola da "Cultura e Personalidade", ligada aos nomes de Franz Boas, Ruth Benedict, Ralph Linton e Melville Herskovits, ele acima de tudo se volta para a adaptação psicológica do povo do Xangô.

PERSPECTIVA

Mais recentemente, Seth e Ruth Leacock (1972) usaram, no estudo antropológico do Batuque de Belém do Pará, conceitos próximos aos de Julian Steward sobre ecologia cultural e evolução multilinear, dessa maneira abrindo novas perspectivas para o estudo dos cultos, em correlação com problemas de antropologia urbana e de estratificação social. Na Bahia, a obra de Vivaldo da Costa Lima (1977), combinando extensas pesquisas de campo à metodologia estrutural-funcionalista, significa a intro-

dução de abordagem que renova, por exemplo, os conceitos tradicionais de ortodoxia, nação e família-de-santo.

Minha própria abordagem consiste em pesquisa voltada menos para "origens" do que para problemas de "tipo estrutural e funcional" (Murphy, 1968: 859). Em outras palavras, meu objetivo é estudar o Xangô de ponto de vista macrosocial, considerando as funções que exerce dentro da sociedade de Recife, na qual ele concretamente existe. Depois de muitos meses de trabalho de campo, as seguintes conclusões parecem impor-se, substanciadas pelos dados indicados mais adiante.

O Xangô é bom para comer. O principal ato de culto consiste na matança de animais. (Aspecto deixado em segundo plano por todos os meus antecessores). Apresso-me em acrescentar que os santos a quem as vítimas se oferecem repartem a grande maioria da carne com os devotos, principalmente com os sacerdotes, o que evidentemente tem sentido prático em área sabidamente deficiente no consumo de proteínas (C.M.E., 1976).

O Xangô é bom para organizar. Os laços pessoais, que formam a substância da organização dos cultos, implicam intensificação de solidariedade rara entre as classes baixas do Recife. O parentesco ritual do Xangô facilita correntes de troca e de reciprocidade entre os devotos e constitui motivo forte de adesão ao Xangô, pois se pode bem compreender a vantagem darwiniana que representa na luta pela sobrevivência e pelo bem-estar no contexto da cidade.

O Xangô é bom para pensar. Sua teologia representa vasto processo de classificação de gente, atitudes, comportamentos, situações e coisas segundo certas matrizes sobrenaturais. Esta religião desempenha portanto o papel de um grande mapa social, tão acentuado pelos clássicos estudos de Durkheim, principalmente por *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (Durkheim, 1925).

A importância social do pensamento no Xangô ultrapassa essa primeira etapa de classificação. Principalmente no sincretismo entre os orixás africanos e os santos europeus, impõe-se abordagem em termos dialéticos, pois a representação religiosa ao mesmo tempo oculta e revela a lógica da contradição vivida pelo povo do Recife, que participa de sociedade cujos conflitos são resolvidos a nível religioso, pelo uso concomitante de símbolos católicos e de símbolos pagãos, em relação mútua de caráter metafórico (Jakobson, 1963).

Adotando a noção de dialética, acima de tudo baseei-me em Robert Murphy: "O ritual e o sagrado... mediatizam a contradição entre a norma e a ação e tentam superar a alienação entre cada homem e os outros homens." (Murphy, 1971: 243).

DESCRIÇÃO

Não existem estudos do Xangô anteriores à década de trinta deste século. Foi por influência do movimento regionalista, liderado por Gilberto Freyre (*Casa Grande & Senzala* data de 1934 e contém muitas intuições importantes para a solução do nosso problema), que os estudiosos primeiro se voltaram para o estudo das religiões com influência africana nesta área. (Cavalcante, 1935, Fernando, 1937; todos os documentos sobre a época indicam que o Dr. Ulysses Pernambuco destacava-se entre os primeiros estudiosos, mas sem que deixasse nenhuma obra escrita sobre o tema).

A pesquisa da história recifense do Xangô ainda está para ser feita. Mas a tradição do povo-de-santo, confirmada por indicações sucintas de René Ribeiro (1952: 34-35), indica a existência de centros de culto, no Bairro de São José e noutras partes antigas da cidade, por volta do fim do século XIX. Alguns anos depois, em movimento provavelmente ligado ao crescimento demográfico da cidade, os principais terreiros são encontrados no vale do rio Beberibe, área onde ainda hoje se encontra sua maior reserva humana e cultural (Mendonça, 1975).

Tudo indica que a seita se originou entre pequenos comerciantes e artesãos, de origem principalmente fon e iorubá, localizados na vizinhança do Mercado de São José. Esses pequenos artesãos e comerciantes, voltados para clientela de caráter concreto e pessoal, formavam, e até certo ponto ainda formam, a espinha dorsal dos cultos. O caráter concreto e direto de sua vida econômica condiz com o caráter concreto e direto da devoção e da organização dos grupos de Xangô.

A teologia do Xangô articula-se fundamentalmente em torno da crença em certas entidades sobrenaturais, orixás ou santos, que são os donos da cabeça (donos do ori) de cada pessoa e que estabelecem um relacionamento diádico com os seus devotos. Esses santos gostam muito de se comportar feito os membros das classes altas tradicionais. Se forem bem alimentados, retribuirão com seu patrocínio e assistência nas várias circunstâncias em que se fizeram necessários.

Funcionam também como matrizes para a classificação de pessoas, que inatamente pertencem a cada um deles. O comportamento dos indivíduos se explica de acordo com o caráter do seu santo e, assim, a teologia do Xangô proporciona diretrizes psicológicas de grande alcance prático. As matrizes sagradas também englobam situações e acontecimentos. No Recife, usam-se principalmente seis santos nesse amplo processo de classificação: Ogum, Oxum, Iemanjá, Xangô, Iansã e Oxalá.

Mas dois outros santos merecem referência específica. Exu, entendido feito mensageiro e servo de todos os demais, porém com seu próprio apetite e enorme capacidade para fazer diabruras se não for bem tratado, e Orumilá-fá, o senhor do jogo divinatório, que desempenha o papel de superintendente geral e mestre de cerimônias.

CRENÇA

A crença em oráculos objetivos, isto é, por meio de coisas, principalmente do jogo de dezesseis búzios (dilogum) e não simplesmente através da inspiração individual, constitui outro aspecto muito importante do Xangô. Parece claro que toda essa teologia possui a maior utilidade para as pessoas pensarem-se a si próprias e à sociedade de modo regular e ordenado.

O Xangô é uma religião parcial. Isto é, não pretende possuir toda a verdade religiosa que possa existir. Em termos rigorosos, não se pode dizer que o Xangô pense em salvar a alma de ninguém. Suas preocupações referem-se exclusivamente a este mundo. A Igreja Católica é encarada como uma religião perfeitamente válida, sendo os seus ritos e crenças aceitos pelo povo-de-santo e chegando até a constituir, pelo menos no que se refere ao batismo, condição essencial para a iniciação dentro do Xangô. Cada orixá possui seu correspondente no hagiológico católico e, mais do que o dogma, é o estilo e a etiqueta que determinam o nome e o aspecto que se deve salientar em determinada ocasião.

Ai se encontra a ambigüidade fundamental do Xangô. Do mesmo modo que dentro do pegi, as pedras e os ferros, que são a apresentação concreta dos orixás, estão colocadas por baixo das estátuas e imagens de santos católicos, pode-se dizer que o sincretismo mediatiza a contradição existente entre a norma brasileira da igualdade racial e social e a realidade concreta de subordinação e alienação. O sincretismo representa convicção aparentemente sincera, mas significa também disfarce da identidade das pessoas, pois a consciência da distância e da desigualdade acarretaria problemas que seriam, na situação concreta, impossíveis de resolver.

OS ATOS

Todos os atos de culto do Xangô podem ser resumidos sob o conceito de obrigação, que assume concretez dificilmente imaginável para as pessoas acostumadas às religiões ocidentais. O Xangô constitui religião praticada entre sangue, suor e cansaço. A obrigação fundamental consis-

te na matança de animais (cabras, carneiros, galinhas, às vezes, bois, etc.), dentro do pegi, e em cobrir os assentamentos dos santos com sangue e carne. Mas desta última, só parte destina-se diretamente aos orixás. O resto se distribui de acordo com o julgamento do sacerdote. Convém notar que só as seções menos comestíveis (cabeça, cauda, patas, certas vísceras etc.) é que pertencem exclusivamente aos santos. Geralmente, depois de três dias, toda a carne não distribuída entre os devotos é despachada no mato, num rio ou na praia, e a obrigação (ou a sua primeira fase) chega ao término.

A dança e o transe espera-se que ocorram, pelo menos em certas ocasiões, como sinal de aliança entre os santos e os homens. A dança não chega a construir parte básica do ritual. Representa interalmente resta, um supérfluo de energia. Como tal, está aberta a todos, mesmo aos não iniciados, e encontra-se na região intermediária entre o cotidiano e o sagrado.

De acordo com o caráter ambíguo da festa, pode-se dizer, seguindo Murphy, que o estado de transe nas celebrações públicas reafirma o caráter sagrado dos devotos. "Aquele que representa o papel de um deus deve usar máscara para ocultar seus outros papéis, do mesmo modo que o ator... deve estilizar sua representação... de tal maneira que possa, em alguma ocasião futura, transformar-se numa das muitas outras pessoas que se julga ser". (Murphy, 1968: 353).

RELIGIÃO

O Xangô é uma religião sacerdotal análoga ao Judaísmo antigo e ao Catolicismo. Por outro lado, constitui seita "congregacional", e não "presbiteriana", porque cada grupo de culto representa, atual ou potencialmente, igreja autônoma. Toda a autoridade pertence ao sacerdote (pai-de-santo, babalorixá). Somente ele pode praticar o jogo divinatório, realizar matanças e presidir às comemorações. Os devotos se relacionam com ele feito filhos e usam a palavra "pai" para dirigirem-se e referirem-se a ele. O sacerdote, principalmente como termo de referência, faz uso recíproco da palavra "filho". O relacionamento é personalizado. Fulano não é filho de todos os sacerdotes, mas de um homem concreto. Os outros sacerdotes podem, por polidez, ser chamados, no discurso direto, de "meu tio". No discurso indireto, todos esses termos podem ser especificados pelo qualificativo "de santo".

A prática ortodoxa requer uma mãe (mãe-de-santo, ialorixá) em cada casa, que, no Recife, em geral representa figura nitidamente secundária em comparação com o pai. A mãe se comporta como representan-

te do pai na maior parte das atividades afeitas a este último, mas não o substitui nas matanças. Seu parentesco ritual com os filhos possui caráter paralelo ao do pai, fazendo uso análogo da terminologia nos discursos direto e indireto. A mãe tem a atribuição especial de cuidar dos aspectos mais práticos da vida dos filhos durante os ritos de iniciação e também se encarrega de muito do aprendizado direto, transmitido nesta e noutras circunstâncias.

As casas filhas ou filiais geralmente ficam entregues à direção quotidiana das mães, sendo um mesmo pai às vezes responsável por muitas simultaneamente. Pode-se dizer que o costume recifense de haver pais e mães em relacionamento complementar apresenta aspecto funcional ao sistema de controle "político" adotado na seita. Observe-se que a organização do Xangô parece ser bastante diferente (e menos complexa) do que a do Candomblé da Bahia, tal como vem descrita por Carneiro (1948) Herskovits (1954) Bastide (1961) e Lima (1971).

TERMOS

As expressões "meu avô" e "minha avó" empregam-se no discurso direto e no indireto, mas raramente acarretam o uso das recíprocas "meu neto" e "minha neta". O uso de termos puramente horizontais, feito "irmão" e "irmã", é comparativamente raro. O laço essencial da organização do Xangô é realmente vertical e diádico, unindo Sacerdote ao devoto. Essa ligação parece representar a metáfora de dois outros relacionamentos, os quais, por sua vez, são metafóricos entre si.

Dentro do domínio ritual, o santo e o devoto relacionam-se como pai e filho. Fulano, por exemplo, é filho de Oxalá. A pergunta de quem ele é filho?" pode ser respondida, dentro da área do culto, tanto por "ele é filho de Oxalá" como por "ele é filho de Manoel" (o pai-de-santo) e só o contexto permitirá estabelecer as distinções que ainda se fizeram necessárias.

Mas a verticalidade do relacionamento ritual também traduz o caráter vertical da relação entre patrão e dependente, descrita por Gilberto Freyre em seus estudos clássicos a respeito da sociedade brasileira (Freyre, 1934, 1936, 1959) e tão freqüentemente tratada por outros estudiosos da sociedade brasileira ou nordestina (Wagley, 1963, Gross, 1971, Leeds, 1964, Galjaart, 1964 etc).

Pode-se dizer que neste, como em outros aspectos, o Xangô significa a sociedade brasileira em escala reduzida. As casas de culto (terreiros)

constituem empresas capitalistas nas quais pequenos empresários possuem os meios de produção (búzio, técnicas divinatórias, pegis, assentamentos de cada santo etc). e esperam ou exigem pagamento pelo seu uso. Isso eu chamo de apropriação da mais valia sagrada.

Mas o comportamento intra-grupal expressa-se através da linguagem das relações da família, acarretando assim contradição entre o caráter abstrato e não prescritivo do mercado religioso, em cuja direção o sacerdócio do Xangô está efetivamente orientado, e a representação de um mundo concreto e prescritivo aceito pela consciência do devoto. A situação do Recife não é de todo sem analogia com a dos Tuareg, entre os quais o caráter estatístico do matrimônio encontra-se disfarçado na preferência expressa pelo casamento entre primos (Murphy, 1964).

CALENDÁRIO

Não nego a existência de modelos conscientes, ou talvez melhor inconscientes, de reciprocidade. Cada santo se poderia conceber como a matriz (ou o totem) de uma espécie de classe matrimonial, funcionando dentro de estruturas de troca generalizada (Lévi-Strauss, 1968). Durante o ano, muitas festas, periódicas ou extraordinárias, ocorrem em honra dos santos. Salvo pela ausência de costume anterior, nada impede que se use, com bastante propriedade, o conceito de *potlatch* para o entendimento dessas celebrações, que apresentam efetivamente o caráter de dom agônico. Muito da análise apresentada por Rosman e Rubel (1971) poderia adequadamente ser aplicado ao Xangô. Mas possui importância fundamental que não se perca de vista a mediação do sacerdote em todo o processo redistributivo de proteínas e de outros recursos, assim como em todas as outras formas de interação ritual.

RELACIONAMENTOS

O Xangô usa uma língua africana gerada nas entranhas da sociedade brasileira. Isto é, se o nosso interesse se dirige menos às origens do que às funções e estruturas, devemos explicar esse fenômeno intrasocietal em termos da sociedade ampla em que de fato ele acontece. O Recife explica o Xangô de várias maneiras. Os seus relacionamentos políticos e econômicos estão traduzidos na organização dos grupos de culto. Taxas de desemprego inaceitáveis em áreas de maior desenvolvimento, deficiências proteicas e calóricas que se encontram na base de taxas de mortalidade das mais altas do Hemisfério Ocidental e, em geral, circunstâncias sociais concretas de alto risco e incerteza, favorecem não só o

escapismo em direção a certas formas de misticismo, mas também significam pressão no sentido de que se conservem muitos aspectos "primitivos" do ritual e da estrutura dos grupos de culto. (Dados referentes ao comportamento econômico da área nos últimos anos encontram-se em Cavalcanti, 1975 e C.M.E., 1976).

As elevadas despesas que o Xangô acarreta, especialmente nos rituais de iniciação, adquirem bastante sentido ao se pensar no caráter crônico da inflação. Poupanças de caráter mais ou menos ocasional, pouco elevadas para investimento, digamos, na especulação imobiliária, encaminham-se sabiamente para grupos de culto, que, em troca, proporcionam ao devoto certa segurança contra o desemprego e as formas extremas de privação.

MESA E FESTA

Quando se tiver dito e escrito tudo que se pode dizer e escrever sobre as funções do Xangô, sobre as coisas para as quais ele serve (tarefa de muitos estudiosos, em trabalhos, teses e ensaios muito maiores do que este) uma grande interrogação ainda ficará na mente do investigador. Há muitos modos de formulá-la. Um deles é o seguinte. Por que os que estão famintos e necessitados juntam à sua fome canto e dança e festejam em volta da mesa?

Não esqueci a advertência de Conrad Arensberg. "Tente vestir o costume em carne e sangue. Não adianta querer transformá-lo em éter. Os homens, em toda parte, têm de resolver primeiro as mesmas necessidades: devem viver, devem comer, vertir-se e abrigar-se". (Arensberg, 1968: 48).

Indo ainda mais longe, gravei bem a advertência de Marvin Harris em favor da abordagem por ele descrita como "um melhor entendimento das circunstâncias práticas... Mesmo as crenças e comportamentos de aparência mais bizarra encontram-se em última análise fundamentadas no que se pode chamar condições, necessidades e atividades banais, ordinárias e vulgares. E por banal e vulgar entendo aquilo que se baseia em vísceras, sexo, energia, vento, chuva e outros fenômenos palpáveis e ordinários." (Harris, 1975: 5).

CARÁTER FESTIVO

No entanto, encontrei fatos que vão muito além dos requerimentos de função e adaptação, de necessidades e de vísceras. Presenciei inúmeras festas e vi brilhar a alegria nos rostos dos que adoram os santos. Nes-

se momento, todo o determinismo da simples natureza parece vencido e carregado no carro triunfal da dança e da alegria. Terminei numa espécie de negação de minhas próprias teses sobre as funções do Xangô na cidade do Recife. Existe nele muito mais do que aquilo que corresponde às estratégias do pesquisador. É a descoberta de uma identidade muito profunda, que deixa atrás raça, classe e necessidade. É um rito de renovação pelo contacto com a origem do humano, afirmando a liberdade em face da noite da necessidade e da determinação.

Tais rumos, no estudo da religião, foram seguidos por Huizinga (1971), Éliade (1949) e Duvignaud (1973), todos eles, assim como outros, desenvolvendo conceitos de Schelling e Hegel. Mas com toda a consciência de que posso ser acusado de ecleticismo, não os sigo. Quero explicar os fatos e a melhor teoria, estou certo, não é a mais econômica no uso de conceitos, porém a que explica mais fatos. Arrisco-me a dizer que é melhor sofrer de certa tendência à inconsistência do que considerar irrelevantes aspectos fundamentais da realidade em estudo.

Se o interpreto corretamente, meu ponto de vista se encontra próximo ao de Robert Murphy (mas sem que eu lhe tribua minhas próprias inconsistências). A essência de *The Dialectics of Social Life* (1971) e a fineza de análise de *Social Distance and the Veil* (1964) prendem-se à descoberta de que na realidade social e cultural existem função e disfarce, mesa e festa.

REFERÊNCIAS

ARENSBERG, C.

1968 — *The Irish Countryman*. Garden City, N. Y.: Natural History Press.

BASTIDE, R.

1961 — *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional.

1971 — *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO, E.

1948 — *Candomblé da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu.

1964 — *Ladinos e Crioulos*. Rio: Civilização Brasileira.

C. M. E. (Curso de Mestrado em Economia)

1976 — *A Economia de Pernambuco*. Universidade Federal de Pernambuco.

CAVALCANTI, C.

1975 — *A Renda Familiar e por Habitante da Cidade do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

CAVALCANTI, P.

1935 — *As Seitas Africanas do Recife*. In Roquette Pinto, org. *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio: Ariel. 243-258.

- DURKHEIM, E.
1925 — *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Alcan
- DUVIGNAUD, J.
1973 — *Fêtes et Civilisations*. Genève: Wébert
- ÉLIADÉ, M.
1949 — *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payet.
- FERNANDES, G.
1937 — *Xangô do Nordeste*. Rio: Civilização Brasileira
- FREYRE, G.
1934 — *Casa-Grande & Senzala*. Rio: Schmidt.
1936 — *Sobrados e Mocambos*. Rio: Nacional
1959 — *Ordem e Progresso*. Rio: José Olympio.
- GALJAART, B.
1941 — Class and Following in Rural Brazil. *America Latina* 8.
- GROSS, D.
1971 — Ritual and Conformity. *Ethnology* 10: 129-48.
- HARRIS, M.
1975 — *Cows, Pigs, Wars, and Witches*. New York: Random House
- HERSKOVITS, M.
1937 — *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*. *American Anthropologist* 39: 635-43.
1954 — *Estrutura Social do Condomblé Afro-Brasileiro* Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Recife) 3: 13-32.
- HUIZINGA, J.
1971 — (trad. brasileira) *Homo Ludens*, São Paulo: Estudos.
- JAKOBSON, R.
1963 — *Essais de Linguistique Générale*. Paris: Minuit.
- LEACOCK, S. e R. LEACOCK
1972 — *Spirits of the Deep*. Garden City, N. J.: Doubleday Natural History Press.
- LEEDS, A.
1964 — *Brazil and the Myth of Francisco Julião*. In J. Mair e R. Weatherhead, eds. *Politics of Change in Latin America*, New York: Praeger.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1968 — *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Mouton
- LIMA, V. da Costa
1977 — *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um Estudo de Relações Intra-grupais*. Salvador: UFBA.

MENDONÇA, J.

- 1977 — O Crescimento e a Localização dos Terreiros de Xangô no Grande Recife. *Ciência e trópico* 3 (no prelo).

MURPHY, R.

- 1968 — Social Distance and the Veil. In Morton Fried, ed. *Readings in Anthropology*. New York: Crowell. 850-69.
1971 — *The dialectics of Social Life*. New York: Basic Books.

PIERSON, D.

- 1945 — *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional.

RAMOS, A.

- 1940 — *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Nacional.

RIBEIRO, R.

- 1952 — *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

RODRIGUES, N.

- 1932 — *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional
1935 — *O Animismo Fetichista do Negro Bahiano*. Rio: Civilização Brasileira.

RESMAN, A. e P. RUBEL

- 1971 — *Feasting with Mine Enemy*. New York: Columbia University Press.

VALENTE, W.

- 1955 — *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Nacional.

VERGER, P.

- 1957 — *Notes sur le Culte des Orisa et des Vodun*. Dakar: IFAN.

WAGLEY, C.

- 1963 — *An Introduction to Brazil*. New York: Knopf.

OS PROBLEMAS ATUAIS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA NO BRASIL *

(Antropologia Social e Cultural)

Eunice R. Durham

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

PEQUENO HISTÓRICO DA PRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA NO BRASIL (1940 - 1970)

A compreensão dos problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil precisa de um quadro de referência sumário que envolve, de um lado, uma pequena análise do desenvolvimento da Antropologia no país e, de outro, uma exposição das linhas gerais dos condicionantes econômicos políticos e institucionais que orientam e limitam as investigações.

O período de quinze anos que se sucedeu ao final da 2ª Guerra Mundial foi caracterizado, no Brasil, por um regime político democrático que sucedeu a ditadura de Vargas e precedeu o golpe militar de 1964. Foi uma época de desenvolvimento econômico e de grandes transformações sociais provocadas pela aceleração da industrialização e da urbanização. Foi também uma época de desenvolvimento das ciências e de sua vinculação cada vez mais estreita com as universidades e a vida acadêmica.

A Antropologia, que tem uma longa tradição anterior, participou desse processo e os antropólogos dessa nova geração se distinguiram por uma formação mais sistemática e mais acadêmica. Eram, entretanto, poucos e dispersos. Os centros onde se desenvolviam as pesquisas antropológicas, basicamente, as universidades e os Museus, congregavam, cada um, menos de meia dúzia de investigadores. Os principais eram localizados em São Paulo, no Rio de Janeiro, na Bahia, em Belém e no Recife.

Mas, se eram poucos, exerceram influência e condicionaram todo o desenvolvimento posterior da Antropologia. Isso porque é nessa época

(*) — Este trabalho foi apresentado inicialmente como comunicação do *Latin American Study Group*, durante a reunião anual da American Anthropological Association, realizado em Washington, em dezembro de 1980.

que se institucionalizou o ensino da Antropologia como disciplina independente nas recém-criadas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras e foi essa geração que definiu o que passaria a ser a formação de pesquisadores em Antropologia no Brasil. De todos esses centros, o mais dinâmico foi provavelmente o grupo de São Paulo, onde a concentração de três instituições independentes (a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, a Escola de Sociologia e Política e o Museu Paulista) e a vinculação de duas delas com o ensino universitário a nível de pós-graduação permitiu a mobilização de alunos na prática da pesquisa, procedimento então inovador no Brasil, multiplicando os recursos humanos utilizados nas investigações. Além do mais, a comunicação entre as instituições favoreceu um clima de debate intelectual e de competição que estabeleceu padrões qualitativos novos para a pesquisa e para a reflexão teórica.

Tanto em São Paulo como nos demais lugares, a renovação dos estudos antropológicos se beneficiou enormemente da colaboração de sociólogos e antropólogos estrangeiros, principalmente franceses e americanos que, ou estabeleceram longa residência no Brasil, ou mantiveram contato intermitente por longos períodos de tempo como Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Donald Pierson, Roger Bastide e Charles Wagley. Já nessa colaboração se evidencia uma característica importante da Antropologia da época: sua estreita vinculação com a Sociologia. Na verdade, nesse período, é muito difícil distinguir nitidamente entre sociólogos e antropólogos, pois eles compartilham uma mesma linha teórica, tendem a abordar os mesmos temas e mudam freqüentemente de uma disciplina para outra. A grande comunicação entre essas duas disciplinas se deu sob a égide do funcionalismo, quer na sua versão francesa, inspirada em Durkheim e Mauss, quer na sua versão anglo-americano, com Malinowski e Radcliffe-Brown de um lado, os discípulos de Boas de outro.

É sob essa influência que se cristalizam certas linhas de investigação inovadoras. Em primeiro lugar, os "estudos de comunidade", introduzidos por antropólogos e sociólogos americanos, através dos quais se conseguiu, pela primeira vez, realizar um conjunto de investigações que cobriram a maior parte das regiões brasileiras e que forneceram elementos para uma visão de conjunto da sociedade tradicional que estava sendo rapidamente transformada pela industrialização em curso. Os estudos sobre religiões africanas, de longa tradição no Brasil, prosseguiram no bojo de novas preocupações que diziam respeito à situação do negro e à análise do preconceito racial. Na mesma linha de interesse pelas minorias étnicas, desenvolveram-se estudos sobre a imigração estrangeira que havia sido muito importante no Sul e no Sudeste do país. Ao lado desses trabalhos inovadores, prosseguiram as investigações mais tradicionais sobre folclore, realizadas, em sua maioria, por pesquisadores isolados e autodidatas.

A verdade é que o grande impulso da Antropologia dessa época está muito mais relacionado ao estudo da sociedade nacional do que ao das culturas indígenas. Entretanto, é importante notar que nem a Antropologia nem a Sociologia estavam preocupadas em investigar as grandes transformações sociais em curso. Ao contrário, preocuparam-se ambas com as bases sobre as quais a transformação estava operando, isto é, a sociedade rural tradicional, a população negra e seu passado escravo, a imigração estrangeira do século anterior.

Os trabalhos sobre populações indígenas estiveram mais ligados ao reduzido contingente de antropólogos dos Museus (do Índio, Nacional, Paulista, Goeldi) e, embora se beneficiassem da abordagem inovadora introduzida pelo funcionalismo, não encontraram recursos humanos e financeiros para pesquisas de campo mais prolongadas e demoradas. Além de pequenas monografias sobre aspectos isolados da cultura tribal, a grande tarefa foi empreendida pelo Museu do Índio, de criação então recente, onde se realizou, com Darcy Ribeiro, o levantamento e uma das primeiras tentativas globais de análise da situação do índio no Brasil, exemplificada no trabalho *Convívio e Contaminação*.

No conjunto, pode-se dizer que, nessa época, os antropólogos, embora constituíssem uma pequena minoria, apresentaram uma produção inovadora e se articularam estreitamente com os sociólogos no estudo da sociedade brasileira em seu conjunto.

No final da década de 50 iniciaram-se transformações significativas nesse clima intelectual que acompanharam modificações importantes no cenário político. Cresceu a agitação política e a pressão por reformas que marca toda a década posterior.

A Sociologia abandonou os temas que vinha pesquisando com os antropólogos e passou a se preocupar com as transformações que a sociedade vinha sofrendo no processo de industrialização capitalista em curso. Nesse movimento, orientou-se cada vez mais para o marxismo, aproximando-se da Ciência Política.

Nessa época de crescente mobilização política, a Sociologia e a Ciência Política, voltadas cada vez mais para uma crítica do sistema capitalista e do modelo de desenvolvimento em implantação no país, adquiriram enorme prestígio no movimento de contestação à ordem vigente que permeou toda a vida intelectual.

A Antropologia ficou um pouco à margem dessas novas inquietações e alheia ao discurso dominante nos meios acadêmicos, que manipulava conceitos como capitalismo, burguesia, proletariado, alienação, luta de classes. Sem instrumentos teóricos que lhe permitessem substituir o funcionalismo na reflexão sobre as questões políticas e sociais que polari-

zavam todas as atenções, a Antropologia foi adquirindo uma imagem de ciência marginal e conservadora, desde que inadequada para contribuir para o conhecimento e a transformação da realidade econômica e política do país.

O golpe militar de 64 e a repressão política que o seguiu não destruiu esse clima intelectual. O movimento estudantil tomou as bandeiras das reformas de base e o final da década, extremamente conturbado, presenciou a vitória do regime político vigente com a proclamação do AI5, em 1969. Estabeleceu-se então no país o terrorismo cultural que acompanhou o processo de violenta repressão política e liquidou os movimentos organizados de esquerda. Os intelectuais mais brilhantes do país foram presos, exilados ou, se em liberdade, proibidos de lecionar. A censura abrangeu todos os meios de comunicação. A pesquisa de qualquer tema que possuísse qualquer implicação de natureza política se tornou muito difícil, tanto pelo controle dos financiamentos como pela ameaça direta de repressão policial. Os grandes centros de pesquisa sociológica e de ciência política foram praticamente desmantelados nesse processo, com o afastamento de sua liderança intelectual. Apenas em 1975 esse clima começou a se alterar novamente.

Em todo esse período, a Antropologia foi muito menos atingida. E, embora menos visível no ambiente intelectual, por não estar engajada nos temas mais candentes, sofreu mudanças bastante profundas.

Significativamente, os trabalhos mais importantes da década de 60 foram os relativos aos estudos indígenas e tiveram como foco um novo programa de pós-graduação criado no Museu Nacional. Também neste caso se demonstra a importância de uma colaboração sistemática com instituições e pesquisadores estrangeiros. A associação do Museu com o *Central Brazil Research Project*, da Universidade de Harvard, permitiu o desenvolvimento de toda uma série de investigações sobre as sociedades Jê, reunindo antropólogos americanos e brasileiros, estabelecendo novos padrões de trabalho de campo e novos mecanismos de obtenção de recursos financeiros.

Ao mesmo tempo, também no Museu Nacional, estabeleceu-se uma nova tentativa de investigação sistemática e de reflexão teórica sobre a situação de contato entre brancos e índios.

Em toda a década de 60 e em todo os centros de investigação deu-se um trabalho gradual de renovação teórica, sob a influência crescente do estruturalismo, que passou a inspirar também novas tendências de estudo das populações urbanas e rurais.

Todas essas iniciativas, que se processaram um pouco ocultas pela agitação política dos anos 60 e pela dominância do marxismo, viriam a frutificar na década subsequente.

A ANTROPOLOGIA RECENTE: A DÉCADA DE 70

Um conjunto de fatores contribuiu para que a Antropologia adquirisse um novo prestígio e uma importância nas Ciências Sociais Brasileiras na década de 70.

Em primeiro lugar, a Antropologia, voltada para temas menos diretamente políticos que as demais ciências sociais, foi menos atingida pela repressão política do início desse período e tendeu inclusive a se beneficiar dos vazios criados nesse terrível processo. Em segundo lugar, a grande atração então exercida pelo estruturalismo sobre a intelectualidade brasileira aumentou o prestígio científico da Antropologia nos meios acadêmicos. Finalmente, é importante apontar a ampliação do mercado de trabalho dos antropólogos que foi criada pela expansão do ensino universitário. O Brasil ingressou então num período de prosperidade econômica e o regime tendeu a satisfazer reivindicações dos estratos médios da população. Fazia parte dessa orientação a ampliação da rede de ensino de nível superior. Na década de 70, a população de estudantes universitários triplicou de tamanho. Ao lado de escolas privadas, de cunho nitidamente empresarial, destinadas a obter lucros através do fornecimento de diplomas e onde não se faz pesquisa, houve uma grande expansão da rede de universidades federais, criando um amplo mercado de trabalho para os jovens antropólogos. Nas universidades do Estado, a exigência de obtenção de títulos acadêmicos para a permanência e o progresso na carreira docente, por outro lado, provocou a expansão dos cursos de pós-graduação nos centros mais tradicionais e melhor aparelhados, multiplicando as pesquisas.

Além do mais, no bojo desse crescimento econômico do país, aumentaram as facilidades de obtenção de financiamento, especialmente no setor dos órgãos de incentivo à pesquisa e à formação de cientistas e docentes de nível superior como a FAPESP, o CNPq, a FINEP e a CAPES. Ao lado desses, há ainda que salientar o papel das fundações privadas, especialmente estrangeiras, como a Fundação Ford, cujos mecanismos de financiamento permitiram, no auge do fechamento político e da perseguição ideológica, a sobrevivência intelectual de pesquisadores perseguidos politicamente e a continuação de algumas linhas de investigação um pouco mais críticas da realidade brasileira.

É verdade que, nesse *boom* dos anos 70, nem tudo foi positivo. Em primeiro lugar, porque a multiplicação das pesquisas por candidatos ao mestrado ou ao doutoramento nem sempre correspondeu à manutenção do nível desejado de qualidade dos trabalhos. Em segundo lugar, porque a explosão da demanda por títulos acadêmicos não pode ser canalizada, na maior parte das instituições que possuíam cursos de pós-graduação, para projetos de maior envergadura. Ao contrário, essa

demanda constituiu uma pressão adicional no sentido de manter um padrão tradicional e individual de pesquisa, já ultrapassado. Em terceiro lugar, porque a improvisação de cursos e de departamentos nas universidades novas ou em expansão se fez necessariamente com pessoal inexperiente que encontrou imensas dificuldades em se constituir como centro de produção integrado de pesquisa de boa qualidade.

De qualquer modo, é verdade que se ampliou a produção científica de melhor nível e surgiram novos centros bem aparelhados que estão se constituindo como pólos dinâmicos de reflexão antropológica. Aos núcleos mais antigos da USP e do Museu Nacional, somaram-se os da UNICAMP e da Universidade de Brasília. O grupo da Bahia se expandiu e o Museu Goeldi, depois de um período de estagnação começou a se reorganizar. Grupos menores se constituíram nas universidades federais de Santa Catarina e Paraná.

Em todos os lugares, ao lado das pesquisas sobre a população indígena, multiplicaram-se as investigações sobre a sociedade nacional. No que diz respeito aos estudos indígenas, a década se caracterizou pela ampliação e frutificação das iniciativas do período anterior. Ao mesmo tempo que se iniciou a publicação dos resultados das pesquisas já elaboradas, ampliou-se a área de investigação. Continuou o grande projeto Jê, há inúmeros trabalhos sobre as tribos do Xingu, uma tentativa de generalização sobre os grupos Tupi, além dos trabalhos mais independentes com um número crescente de grupos do Brasil Central, do Pólo Noroeste, da Amazônia e mesmo do Sul do Brasil. A grande ênfase continuou a ser a análise da organização social através de suas manifestações simbólicas mítico-rituais. A inovação maior residiu num pequeno conjunto de tentativas de projetos de desenvolvimento comunitário, em colaboração com a FUNAI, no sentido de promover a autonomia econômica e social dos grupos indígenas.

A grande inovação desse período residiu num conjunto de projetos de desenvolvimento comunitário, elaborados em colaboração com a FUNAI, num dos raros momentos de abertura desse órgão. Projetados de modo a estimular a participação indígena na resolução de seus problemas e promover a autonomia econômica dos grupos, esbarraram todos com interesses e práticas estabelecidas da própria FUNAI, e entraram em conflito com interesses regionais poderosos. Apesar do sucesso inicial, foram desativados após curto período, num processo doloroso de boicote burocrático e de acusações pessoais. A iniciativa dessa Antropologia da Ação prosseguiu em outras linhas, através da fundação de associações civis de apoio ao índio e de trabalho indigenista. Esse tipo de organização para a ação política por parte dos antropólogos tem como contrapartida a organização dos índios em entidades próprias, num movimento realmente inovador no quadro da transformação das sociedades indígenas.

Na área das pesquisas sobre a sociedade nacional, cujo volume é muito maior, nota-se nítida preferência por temas mais políticos, com a preocupação de estudar os grupos socialmente desprivilegiados, econômica e politicamente oprimidos, assim como os movimentos sociais de protesto dessa população: favelados dos grandes centros urbanos, trabalhadores assalariados ou por conta própria das regiões mais pobres do Brasil, operários dos grandes centros urbanos. Paralelamente, desenvolvem-se alguns trabalhos sobre setores das classes médias urbanas e sobre as grandes festas populares, sagradas ou profanas. No desenvolvimento desses temas, delineia-se um campo de diálogo mais imediato e direto com a Sociologia e as demais ciências sociais.

OS PROBLEMAS ATUAIS DA PESQUISA ANTROPOLÓGICA

É dentro desse quadro geral do desenvolvimento dos estudos antropológicos no Brasil que convém analisar os problemas de pesquisa e os entraves à investigação tal como se colocam hoje em dia.

O diagnóstico desses problemas corresponde, grosso modo, ao balanço crítico do que ocorreu nos anos 70, acrescido de um novo dado conjuntural: o fim da prosperidade e o início de uma crise econômica muito grave que está restringindo de modo crescente os financiamentos para a pesquisa. Nesse balanço, convém distinguir os problemas teórico-metodológicos, de um lado, e as questões político-econômico-institucionais, de outro.

No que diz respeito ao primeiro tipo de problema, há que analisar a exaustão da orientação estruturalista ou, pelo menos, a tentativa de superar suas limitações.

Essas questões se colocam de modo mais imediato e mais claro nas pesquisas sobre a sociedade nacional. A metodologia estruturalista demonstrou a importância e abriu a possibilidade de um estudo muito mais rico sobre as dimensões simbólicas da realidade social. Os estudos sobre a sociedade nacional, embora dispersos em uma grande multiplicidade de temas (organização familiar, parentesco, relações de trabalho, movimentos sociais, sexualidade, festas populares, participação política) têm em comum a ênfase no sistema de representação que dá forma e significado à prática social. Nesse sentido, todos eles são tributários do estruturalismo. Entretanto, o que o estruturalismo não fornece e o que se está buscando é uma forma de inserir esse tipo de estudo numa análise das implicações políticas desses aspectos da realidade social, dentro de uma reflexão sobre as transformações que estão ocorrendo na sociedade em seu conjunto. Assim, todo o estudo desses setores desfavorecidos da população brasileira não pode ignorar a natureza do processo de concentração de renda e de pauperização que tem acompanhado o desenvolvimento econômico do Brasil. De outro lado, é impossível desconsiderar os fenômenos de

repressão política e a luta por um espaço de reivindicação autônoma que marcam profundamente a vida dessas populações. O estruturalismo demonstrou à sociedade a importância da dimensão simbólica da realidade social, sem entretanto incorporá-la a uma análise dos conflitos, dos movimentos sociais de contestação e da dinâmica de transformação dos Estados Nacionais contemporâneos. Nesse sentido é que o marxismo, extremamente valorizado na tradição da sociologia brasileira, começou a exercer uma fascinação crescente sobre os antropólogos. Entretanto, o marxismo, voltado para uma visão macro-estrutural centrada nas relações de produção e no desenvolvimento das forças produtivas, tendeu a reduzir a dimensão simbólica a reflexos supra-estruturais que não são em si explicativos dos conflitos e contradições que movem a sociedade. Mais ainda, tem-se revelado inadequado para analisar mesmo situações conjunturais, quanto mais peculiaridades sociais e culturais de segmentos específicos da população que constituem o grande campo de investigação dos antropólogos. Nessa tentativa de utilizar o marxismo, a Antropologia tem se revelado não apenas retardatária, mas inábil, contentando-se, muitas vezes, com uma projeção direta das grandes proposições relativas à luta de classes, à dominação ideológica, à exploração capitalista sobre os movimentos ou situações concretas de estudo: nessa projeção, as grandes explicações teóricas não são capazes de recuperar todas as ambigüidades, contradições e nuances reveladas pelo trabalho de campo. A teoria marxista é incapaz de explicar a complexidade, a ambigüidade e a riqueza dos fenômenos simbólicos que a análise antropológica revela. Além do mais, tendo em vista a generalidade e o simplismo da versão da teoria marxista com a qual os antropólogos em geral operam, a particularidade da análise empírica que realizam é irrelevante para as questões teóricas que colocaram de início. Desse modo, os trabalhos freqüentemente se movem em planos paralelos em que análise empírica e postulados teóricos jamais se confrontam. Por outro lado, a crítica da validade desses postulados gerais como elemento de integração da diversidade dos fenômenos estudados não tem produzido alternativas a não ser a fragmentação e dispersão das pesquisas na particularidade irreduzível de cada caso.

No campo da análise das populações tribais, o impasse é menos sentido. A descoberta de novas formas de organização social e a análise mais detalhada de suas manifestações simbólicas, como nos estudos recentes sobre a nominação, as representações sobre o corpo e a construção da pessoa têm renovado a teoria antropológica e produzido um conhecimento novo. É no campo das mudanças decorrentes do contato que o instrumental teórico tem se revelado inadequado. A transformação social e política inevitável tem produzido, recentemente, lideranças indígenas engajadas na defesa de seus direitos e em luta contra o Estado e os interesses adversos de segmentos da sociedade nacional. Esse processo de emergência de lideranças tem sido não apenas presenciado mas inclusive auxiliado e estimulado pelos antropólogos. Entretanto, essa atuação, que

implica num engajamento político, tem sido assumida não a partir da combinação de uma teoria que enforme a compreensão do processo de transformação decorrente da incorporação das sociedades tribais pela sociedade nacional, mas a partir de uma ideologia indigenista. Desse modo, os antropólogos envolvidos com as populações indígenas tendem também a se moverem em dois planos paralelos: um, da análise rica e sofisticada dos mecanismos tradicionais de organização social e de sua expressão simbólica; outro, do engajamento ideológico na defesa dessas populações, no ataque às políticas governamentais, sem instrumentos teóricos adequados para analisar e compreender a natureza do processo de transformação e as formas de influência e atuação da sociedade nacional e do Estado. Aqui também está sempre presente a tentação de utilizar um marxismo pouco sofisticado e muito geral, que apenas dá a aparência de cientificidade a uma atuação ideológica.

Na verdade, do ponto de vista teórico-metodológico, o grande problema da pesquisa antropológica no Brasil, atualmente, é a ausência de uma orientação que permita integrar os resultados das investigações numa interpretação mais global do que está ocorrendo na sociedade brasileira no seu conjunto. O que se manifesta é a dificuldade encontrada em combinar de modo coerente uma prática de pesquisa estruturalista com uma interpretação marxista.

As outras dificuldades concentram-se no nível econômico e político-institucional. Quando ao primeiro desses aspectos, é conveniente ressaltar que o estrangulamento das verbas de pesquisa, decorrente da crise econômica pode afetar seriamente os centros de investigação existentes. Na pesquisa científica, como todos sabemos, uma instituição leva anos para se construir, criando uma tradição de trabalho e de discussão intelectual, estabelecendo padrões de produção e formando pessoal qualificado. Uma crise aguda de recursos afasta o pessoal competente, interrompe o recrutamento de jovens que é indispensável à renovação da instituição e pode iniciar um processo de mediocrização que é, freqüentemente, irreversível.

Essa possibilidade é tanto mais grave porquanto se montou, nesses últimos anos, todo um mecanismo de financiamento de pesquisa que é extremamente vulnerável tanto a pressões econômicas como a interesses políticos do Estado.

Para se entender esse problema, é necessário dizer, em primeiro lugar, que as transformações por que passou o país nos últimos quinze anos se caracterizaram, no nível político, por um enorme crescimento do aparelho de Estado e a centralização de todo poder político e econômico na esfera federal. Todo esse processo se deu através da formação de uma imensa estrutura burocrática que regulamenta os mais diferentes setores da sociedade civil.

No ensino e na pesquisa, nota-se o mesmo fenômeno de dependência crescente em relação às burocracias federais. Em primeiro lugar porque grande parte da pesquisa se realiza em instituições de nível superior, a imensa maioria das quais é formada pelas Universidade Federais, diretamente mantidas e controladas pelo poder público. As universidades pagam o salário dos professores mas não têm, em geral, verbas específicas para pesquisa. O financiamento de projetos e, inclusive, a complementação salarial dos investigadores (que são, como professores, mal pagos) é feita através de agências financiadoras que são órgãos do próprio Estado (CNPq, CAPES, FINEP). Existem, é verdade, as fundações privadas na maioria estrangeiras, que também fornecem recursos. Mas, cada vez mais, são os recursos públicos que sustentam as instituições de pesquisa, instituindo mecanismos de controle que podem ser acionados de modos diversos.

A existência desses mecanismos deve nos alertar contra um excessivo otimismo que poderia decorrer do fato de que as restrições de natureza político-ideológica que se instauraram a partir de 64 e o verdadeiro terrorismo cultural característico do início da década de 70 terem sido, em grande parte, desativados. Até muito recentemente, todas as investigações com populações consideradas pelo órgão de segurança como suscetíveis a uma propaganda subversiva, estiveram sempre sob a ameaça de intervenção policial direta. Mas convém também não esquecer que ao lado desses instrumentos mais grosseiros de controle ideológico, a pesquisa foi também seriamente prejudicada pela censura sobre os temas e os pesquisadores que era feita pelos órgãos financiadores através do controle das verbas de pesquisa, de bolsas, de recursos para participar de congressos no exterior.

Esse controle ideológico, embora tenha abrandado, não desapareceu. Mais ainda, a própria natureza burocrática desses órgãos de financiamento favorece sua instrumentalidade para esse tipo de censura.

É interessante analisar um pouco as características dessas instituições burocráticas porque elas, de *per si*, independentemente de censura ideológica, constituem obstáculos ao desenvolvimento da pesquisa.

Há uma tendência inerente a toda instituição desse tipo a estender sua área de influência e ampliar as exigências formais que constituem a base de seu poder. Essa ampliação é acompanhada de um crescimento hipertrofiado de toda infra-estrutura institucional em termos de número de funcionários, edifícios e equipamentos que freqüentemente absorvem mais recursos do que aqueles destinados a cumprir suas funções precípuas. Atinge-se freqüentemente um ponto em que toda a instituição passa a funcionar sobre si mesma e os fins sociais a que deveria atender são apenas instrumentos de sua sobrevivência e fortalecimento. Além

do enorme desvio de fundos públicos que isso representa, há ainda a considerar o enorme esforço que é despendido pela clientela no atendimento dos requisitos formais que a instituição exige a fim de prestar os serviços que são de sua obrigação.

Por outro lado, sob a aparente racionalidade das normas formais, existe todo um sistema de relações pessoais, de jogo de influências que torna as burocracias manipuláveis. Desse modo, os grandes projetos de pesquisa são freqüentemente negociados e os critérios científicos são apenas um elemento no julgamento das prioridades. Desse modo, toda a política de obtenção de verbas se torna freqüentemente uma atividade que envolve mais esforço do que a pesquisa propriamente dita.

Entretanto, o maior perigo das grandes instituições burocráticas é sua submissão às determinações legítimas ou ilegítimas dos detentores do poder e, portanto, sua instrumentalidade ao exercício do controle político-ideológico tanto quanto das influências pessoais que emanam das esferas superiores.

Não existem, pelo menos no Brasil, mecanismos de controle por parte da sociedade sobre as burocracias governamentais, cujos dirigentes são sempre nomeados pelo poder central e onde predomina um rígido sistema hierárquico de subordinação. No caso dos órgãos dedicados a estimular o desenvolvimento da pesquisa, ocorre o mesmo processo: os assessores científicos são sempre nomeados ou designados pela direção da instituição e a comunidade científica não tem mecanismos independentes de representação nem de influência na formulação da política científica. Assessores que gozem da confiança da comunidade acadêmica podem ser substituídos sem explicações por prepostos dos órgãos de confiança. Isso, aliás, tende a ocorrer sempre que a área de investigação passa a ser vista, pelo Estado, como de interesse para a segurança nacional.

Uma evolução recente e preocupante é a tendência a transformar a administração das universidades estatais em burocracias desse tipo, restringindo a autonomia universitária e a liberdade acadêmica.

No que diz respeito à Antropologia, se apresentam problemas específicos no setor de pesquisas sobre populações indígenas, que tendem a ser, cada vez mais, consideradas como assunto de segurança. Isto se dá por diferentes razões. Em primeiro lugar, porque a questão indígena, envolvendo o problema da posse de grandes áreas territoriais, afeta poderosos interesses econômicos privados: latifundiários, madeireiras, garimpeiros e companhias de mineração, agricultores sem terras e, especialmente, especuladores. Todos esses interesses, com exceção dos agricultores sem terra, estão representados politicamente no Estado que, aliás, tem se mostrado tradicionalmente dócil às pressões que emanam desses setores. Em segundo lugar, porque envolve interesses mais diretos do próprio Esta-

do, como os projetos hidroelétricos, explorações de minérios, a abertura de estradas, todos envolvendo também interesses privados. E, finalmente, porque se trata de uma área que sensibiliza a opinião pública mundial e pode prejudicar a imagem do país no exterior.

Por todos esses motivos, a FUNAI, cuja direção esteve frequentemente em mãos de militares, sofre hoje um processo de burocratização militar muito mais amplo, que abrange quase todos os escalões médios responsáveis pela atuação do órgão. O que tem ocorrido é o esvaziamento progressivo da FUNAI de civis interessados no problema indígena e, inclusive, da própria assessoria de antropólogos que, embora deficiente, sempre existiu no órgão. Hoje em dia, toda a política indígena está sendo formulada e implementada por militares sem nenhuma familiaridade com o problema do índio e sem nenhum treinamento antropológico. Do ponto de vista da população indígena, isso tem sido desastroso. Do ponto de vista da pesquisa, pode-se dizer o mesmo.

Com fundamento nessas considerações, pode-se afirmar que a Antropologia no Brasil, hoje, ao mesmo tempo em que encontra condições bastante favoráveis ao desenvolvimento quantitativo e qualificativo das pesquisas, esbarra em obstáculos teóricos e institucionais que não podem ser desprezados. É nossa tarefa, hoje, tentar superar essas dificuldades através tanto da reflexão quanto da atuação política esclarecida.

BIBLIOGRAFIA

- DURHAM, Eunice R. e CARDOSO, Ruth C. L. — “O ensino da Antropologia no Brasil”, *Revista de Antropologia*, vol. 9, nºs 1 e 2, junho e dezembro de 1961.
- FERNANDES, Florestan — *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaio*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1975.
- FERNANDES, Florestan — *A Sociologia numa Era de Revolução Social*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1963.
- MELATTI, Julio Cesar — “A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil nas duas últimas décadas”. Mimeograf., Brasília, s.d.
- Trans/form/ação: Revista de Filosofia*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, nºs 1 e 2 (entrevistas).

COMUNICAÇÕES

IDENTIDADE ÉTNICA E SOBREVIVÊNCIA (*)

A cultura material dos índios do Brasil, por estar ligada ao uso de técnicas e de matérias primas típicas de sociedades não industriais, constitui um dos aspectos mais evidentes para definir o índio como portador de uma cultura própria. Cada sociedade indígena produz formas artísticas diversificadas que reproduzem estilos representativos de seu sistema cultural.

As mudanças decorrentes do contato entre estas sociedades tribais, hoje não mais isoladas, e a sociedade nacional refletem-se na sua cultura material, modificando sempre, destruindo às vezes as formas de produção artística. Estes contatos têm favorecido o desenvolvimento de um artesanato comercial bem aceito pelo grande público, menosprezado em outros meios por não mais corresponder aos padrões tradicionais da cultura indígena, ou porque apresenta, na maioria dos casos, uma perda indisfarçável de qualidade.

A produção de artefatos destinados à comercialização, diferenciados dos objetos de uso dentro da sociedade produtora, não é um fato novo característico de nossa época. Já nos séculos XVIII e XIX, os índios da Amazônia produziam artefatos destinados ao comércio regional e objetos para venda, ao gosto dos colecionadores e viajantes europeus.

Os objetos expostos nesta mostra vêm ilustrar o recente florescimento deste tipo de artesanato. Novas formas de inspiração, novos materiais, bem como a conjuntura do mercado vieram renovar ou modificar os padrões antigos, contrastando com o pressuposto conservadorismo das artes indígenas; inovações estas que, quando inspiradas nos moldes tradicionais, dão continuidade à grande diversidade estilística encontrada nas produções dos índios do Brasil.

A evolução da cultura material dos índios brasileiros foi dominada por vários fatores: o primeiro, ligado à degradação do meio ambiente e conseqüente esgotamento das matérias primas tradicionalmente usadas para confeccionar os artefatos. Paralelamente, intervém a introdução de técnicas e materiais novos: utensílios de ferro,

(*) — Exposição promovida pela Associação Brasileira de Antropologia, com a colaboração do Museu Plínio Ayrosa e patrocínio do CNPq, por ocasião da XIII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em São Paulo, de 5 a 7 de abril de 1982. Esta exposição reuniu artefatos dos Asuriní, Caduveu, Carajá, Guaraní, Krahó, Munduruku, Nambikwara, Tiriyo, Waura, Wayana-Aparai, Xavante, Xikrin e índios do Xingu.

fios e linhas industrializados, tinturas químicas, são hoje utilizados pelos artesãos, possibilitando geralmente a produção de objetos em maior escala. Estas mudanças não descaracterizam em si a arte tribal, enquanto são preservados os critérios estéticos genuinamente valorizados pelas sociedades indígenas.

Outro fator que veio modificar mais radicalmente a arte indígena é a produção de um artesanato totalmente comercial: quando o objeto deixa de ser funcional na sociedade que o produziu e quando sua confecção responde essencialmente a estímulos do mercado e não mais a critérios de apreciação internos. O desenvolvimento de um mercado para as artes exóticas teve como consequência o aparecimento de muitos artefatos estereotipados, com traços selecionados "como sendo de índio" pelo mundo de fora. São o resultado do desinteresse e desestímulo cultural ao qual estão submetidos os povos indígenas.

Não é pelo saudosismo de uma arte tradicional fictícia que os índios poderiam voltar a produzir expressões artísticas mais autênticas. Para tanto, falta proporcionar-lhes meios de expressar sua cultura de maneira independente. Grande parte das artes tribais reduz-se, hoje, a um meio de sobrevivência, enquanto as lojas que comercializam artesanatos usam de meios cada vez mais sofisticados para vender no mercado interno e externo uma imagem folclórica do índio brasileiro.

Via de regra, lucros altíssimos são obtidos no processo de comercialização dos produtos da arte indígena junto aos centros urbanos. Não apenas os artefatos em si mesmos têm sido absorvidos como também padrões e motivos estéticos têm sido apropriados à revelia de seus criadores. Na maior parte dos casos, o controle desse processo escapa aos índios, que costumam receber quantias quase simbólicas por seu trabalho.

O modo como se dá a comercialização desses produtos contrasta fortemente com as condições da produção dos objetos da arte indígena. Estas se definem pelos padrões de igualdade característicos das sociedades indígenas: garante-se, a cada um de seus membros, igual acesso às matérias primas, ao conhecimento das técnicas básicas de confecção e liberdade para dispor de seu tempo. Assim, cada um é dono de seu trabalho e de seu tempo.

Se, por um lado, a incorporação forçada e inexorável dos povos indígenas à sociedade nacional e a ocupação desenfreada de seus territórios impõem limites e obrigam a adaptações em seu estilo de vida tradicional, por outro lado, os povos indígenas têm sistematicamente reagido a essa situação. Assim, algumas das fotos e peças aqui expostas demonstram que elementos da realidade imposta pelo contato são retrabalhados e reinterpretados pelos índios que, nesse processo, lhes atribuem novos significados.

Claro está, portanto, que o direito de julgar a autenticidade de um objeto qualquer de cultura material cabe exclusivamente a cada um dos povos indígenas, conhecedores de sua própria história e das alternativas reais de sobrevivência que lhe restaram. Diante da realidade irremediável do contato, cada povo deve ter assegurada a liberdade de orientar seu próprio destino e escolher os rumos a seguir.

É por isso que a Associação Brasileira de Antropologia repudia a elaboração de "Indicadores de Indianidade" por meio dos quais não-índios dão-se o direito de julgar a "autenticidade" da identidade indígena de povos que foram historicamente submetidos ao contato e forçados a adaptações como estratégia única de sobrevivência.

Depois de séculos de opressão, não reconhecer como indígenas populações — que heroicamente sobreviveram — por não satisfazerem uma imagem estereotipada de "índio" é, no mínimo, injusto e inaceitável. Não impossível, porém: foi o que efetivamente ocorreu aos índios Tinguí que, para serem reconhecidos pela FUNAI, tiveram que fantasiar-se de "índios". Era a única maneira de garantir que seus direitos enquanto povo indígena fôssem considerados.

ORGANIZAÇÃO E MONTAGEM:

Alba Figueroa, Aracy Lopes da Silva, Dominique Gallois e Ricardo Mendes.

COLABORAÇÃO (CESSÃO DE FOTOS E OBJETOS):

Claudia Andujar, Irene Fontana, Lúcia Hussak Van Velthem, Lux Vidal, Paulo Serpa, Renate Viertler, Rosa Penna, Rosaly Bufs Chevalier, Vera Penteado Coelho, Zélia Serra, Comissão Pró-Índio/SP, Arquivo do "Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil"/CEDI.

O MAPA ETNO-HISTÓRICO DE CURT NIMUENDAJU (*)

Na história da etnologia brasileira, dificilmente alguém superará a vida e a obra de Curt Nimuendaju. Se estivesse vivo, completaria 99 anos de idade e ficaria satisfeito em ver finalmente publicada sua obra-síntese, obra-rio, do tamanho das extensões geográficas que percorreu: *O Mapa etno-histórico do Brasil e países adjacentes*.

Medindo um metro por um metro, na escala de 1:5.000.000, o mapa contém noções em cores e convenções gráficas para distinguir os 40 troncos lingüísticos; três caracteres tipográficos distintos para identificar os etnônimos indicando sedes atuais e sedes abandonadas de tribos existentes e extintas; a data da documentação bibliográfica concernente a cada uma das 1.400 tribos localizadas; uma seta apontando o rumo da migração, bem como a explicitação da rede hidrográfica e das unidades políticas onde se situam os grupos. A impressão dessa multiplicidade de informações representa uma proeza comparável à própria elaboração do mapa. Essa façanha só se tornou possível graças à conjugação de esforços do IBGE, da Fundação Nacional pró-Memória e do Museu Nacional.

Acompanha o mapa um volume contendo observações sobre o seu uso, índice de tribos, índice bibliográfico e índice de autores, de Curt Nimuendaju; esboços biográficos do autor, por Virgílio Correa Filho e Luiz de Castro Faria; apresentação da cartografia, por Rodolpho Pinto Barbosa; da ortografia dos nomes tribais e comentários lingüísticos e biográficos de Nimuendaju, por Charlotte Emmerich e Yonne Leite; a importância da publicação do mapa para a antropologia brasileira, por George de Cerqueira Leite Zarur; e apresentações da obra, por Jessé Montello e Aloísio Magalhães.

* * *

“O ser que cria ou faz seu próprio lar” é o significado em língua guarani, dialeto dos Apapokuva, do nome Nimuendaju, que o alemão de nascimento Curt Unkel adotou, por ter sido incorporado nessa tribo como um de seus membros. Data de 1905 o início da carreira científica de Nimuendaju com o estudo desse grupo, cujo idioma falava fluentemente e cuja religião, mitologia e migração à procura da “terra sem males” documentou em *Lenda da criação e do juízo final como fundamento da religião dos Apapokuva-Guarani*, “uma das mais importantes obras da etnologia brasi-

(*) — *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.

leira”, no entender de Herbert Baldus, publicada em Berlim, em 1914, e ainda inédita em português.

Morto aos 62 anos, em 1945, em meio aos índios aos quais dedicara sua vida, Nimuendaju não chegou a ver publicadas suas principais contribuições à etnologia brasileira: o *Mapa etno-histórico*, que só agora aparece, passados 38 anos de sua conclusão; as portentosas monografias sobre os Timbira Orientais, os Tukúna, estudos importantes sobre os Botocudos, o estudo etno-histórico sobre os Tapajó e seus inúmeros relatórios indigenistas. De um acervo bibliográfico de 31 títulos, publicados até 1945 por Nimuendaju, apenas 3 artigos saíram no Brasil. No nosso idioma foram editados dois trabalhos pelo *Journal des Américanistes de Paris*. Em vida de Nimuendaju só saíram duas de suas cinco monografias: a dos Apinayé (1939, traduzida ao português e editada pelo Museu Goeldi em 1956) e a dos Xerente. Entre 1914 e 1932, Nimuendaju publica 21 estudos sobre diversas tribos, a maioria deles, vocabulários, textos míticos ou simples comunicações de pesquisas, parecendo indicar que, desde então, seu grande empenho era colocar uma ordem no caos representado pela babel indígena e encontrar uma base empírica na lingüística para a definição de unidades tribais. Tudo isso o conduz ao mapeamento que compulsa e condensa o saber disperso e fragmentado disponível na época.

A parte mais substancial da obra de Nimuendaju é póstuma. Para o *Handbook of South American Indians* (1946/1949) contribui com 12 estudos. Assim, ao lado de Alfred Métraux, Robert H. Lowie, Claude Lévi-Strauss e poucos outros, sumaria o conhecimento da antropologia e da história com referência a índios do Brasil. Nimuendaju foi também o primeiro grande divulgador das complexas estruturas dualistas de alguns grupos do tronco lingüístico jê (divisão em metades — exogâmicas e das estações seca/chuvosa, classes de idade, amigos formais, a importância da nomenclatura para a atribuição de papéis sociais etc.) e o traçado da aldeia como uma representação espacial dessa ordem social. Seus estudos sobre a complexa estrutura social Timbira que, no dizer de Baldus, “inauguram nova fase no desenvolvimento da etnologia brasileira”, despertaram o interesse de inúmeros antropólogos para o estudo dos grupos Jê do Brasil Central, segundo uma perspectiva teórica e metodológica mais moderna.

Da bibliografia de Curt Nimuendaju cabe destacar os trabalhos que poderíamos chamar etnológico-indigenistas, contendo críticas e sugestões para a atuação do Serviço de Proteção aos Índios que, de 1911 a 1921-23, custeou seis de suas treze excursões a aldeias indígenas, a última das quais para pacificar os Parintintin do rio Madeira. Tais são: “Os índios Parintintin do Alto Madeira” (1924), “As tribos do rio Madeira” (1925), “Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés (1927), “Os Maxakalí (1939) e “Os Gorotíre” (1940), bem como outros, ainda inéditos, guardados nos arquivos da Fundação Nacional do Índio. Exceto os dois primeiros, todos os demais foram editados depois de sua morte.

Em 40 anos de trabalho ininterrupto, Nimuendaju visitou 46 tribos, cobrindo a maioria das áreas em que sobrevivem grupos indígenas do Brasil. A respeito de

algumas delas produziu estudos monográficos ou temáticos, como o dos Guaraní Ramkokamekra-Canelas, Apinayé, Xerente e Tukúna. Sobre outras, como os Otí-Xavante, os Gamela, escreveu um "necrológio", uma vez que apenas encontrou poucos remanescentes com os quais reconstituiu o que era possível da história tribal. Junto a todas elas recolheu vocabulários, em alguns casos elaborou gramáticas e fez levantamentos precisos sobre a localização e os movimentos migratórios.

Da maioria das tribos que visitou recolheu coleções etnográficas, acuradamente documentadas, quanto ao uso, função, a posição social do artífice, sexo, idade, os materiais empregados, a técnica de execução, bem como as designações tribais dos objetos, às vezes acompanhada da respectiva tradução, para inferir os critérios de classificação nativos. Nas coleções adquiridas pelo Museu Nacional, encontram-se exemplares inacabados de peças para que se possa reconhecer o processo de manufatura. No catálogo da coleção Nimuendaju do Museu für Völkerkunde, de Leipzig, Dolores Newton encontrou esquemas de construção e uso do tear, com respeito a uma peça de tecelagem dos Kre'pumkaepe, subgrupo Timbira, extinto.

Tudo isso demonstra a preocupação de Nimuendaju em salvaguardar um patrimônio cultural (lingüístico, histórico, ergológico) que sabia único, perecível e insubstituível. Nesse sentido, fez o que se chamaria hoje "antropologia de urgência", privilegiando o estudo de grupos que sabia ameaçados de extinção ou de descaracterização, como os já mencionados Oti-Xavante, os Guaraní, os Ofaié-Xavante, os Xukuru e tantos outros.

Essa "antropologia de urgência" constituiu-se em projeto de vida para o próprio Nimuendaju que, diante do vulto da tarefa, passou apenas dois anos (1943/1944), dos quarenta dedicados à etnologia, sem fazer uma pesquisa de campo entre os índios ou realizar uma escavação arqueológica. Isso se impunha, também, pelo tipo de financiamento que recebia para auto sustento e para a sua produção científica: a subvenção de instituições acadêmicas, principalmente museus, interessados em reunir o maior número possível de elementos tangíveis da cultura indígena: os seus artefatos. Entretanto, pela lista de viagens ao campo de Nimuendaju, publicada por Baldus (um total de 38 com estadias mais ou menos prolongadas entre 46 tribos e em 7 áreas arqueológicas), vê-se que 13 foram custeadas pelo próprio pesquisador.

Exceto uma breve visita ao Museu de Göteborg, Suécia, em 1934, em sua biografia não se registra nenhuma outra viagem ao exterior, nenhum atendimento a congresso científico, nenhuma vinculação formal com qualquer instituição de pesquisa. O contato de Nimuendaju com o mundo acadêmico deu-se através de sua correspondência. Sua formação se deve à humildade com que procurou aprender, autodidaticamente, o saber antropológico do seu tempo.

Outro traço biográfico sobressalente de Curt Nimuendaju é o seu engajamento com o que denominaríamos hoje, a "causa indígena", isto é o seu empenho pela sobrevivência física e a defesa dos portadores de tradições culturais milenares ameaça-

das. Assim é que, logo no início de sua carreira em 1911, deixou de trabalhar com Hermann von Ihering, conhecido zoólogo, então diretor de Museu Paulista, para aceitar um posto modesto no recém-criado Serviço de Proteção aos Índios. É que, nessa época, von Ihering encabeçava uma campanha de sujeição e extermínio dos Xoklêng, de Sta. Catarina que, a seu modo de ver, representavam um entrave ao progresso e à civilização, porque impediam o assentamento de colonos alemães em suas terras. Mais de uma vez, Nimuendaju foi mobilizado por Rondon, seja para realizar estudos etnológicos, seja para pacificar grupos arredios, cujo território vinha sendo alcançado pelas frentes pioneiras. É o caso já mencionado dos Parintintin do rio Madeira, que Nimuendaju atraiu em 1922 e que depois viu definhando pelas doenças e toda a sorte de compulsões, lamentando o esforço empreendido para retirá-los da condição de autonomia e isolamento.

* * *

A grande obra de síntese de Curt Nimuendaju é o seu mapa etnohistórico, cuja terceira versão, elaborada a pedido da diretora do Museu Nacional, Heloísa Alberto Torres, em 1944, acaba de ser editada. Trabalho monumental, reúne todo o conhecimento etnológico então disponível, a respeito da localização, filiação lingüística e movimentos migratórios de tribos extintas e existentes. Para elaborá-lo, Nimuendaju reuniu dados de 973 fontes bibliográficas e informações pessoais de pesquisadores e indigenistas, bem como anotações próprias. No mapa e no índice que o acompanham estão registrados 1.400 grupos étnicos pertencentes a 40 troncos lingüísticos. O mapa original, refeito três vezes, a primeira, em 1942, para a Smithsonian Institution, que o publicou no *Handbook of South American Indians*, sem notações em cores, portanto, sem a indicação da filiação lingüística; o segundo, elaborado para o Museu Goeldi, e o terceiro, para o Museu Nacional, —mede 2 metros por 2. E, no dizer de Nimuendaju, quase ocupava o espaço de seu local de trabalho, impedindo-o de trabalhar mais de 5 horas seguidas em sua elaboração, pelo desconforto que representava seu manuseio. Nessa obra, Nimuendaju exprimiu suas habilidades de artesão, adquiridas quando exercida o ofício de mecânico-ótico, na adolescência, aliadas a seus conhecimentos de historiador, geógrafo, cartógrafo e etnólogo, como acentua, em sua apresentação do autor, o prof. Castro Faria. A precisão das localizações geográficas é enaltecida por Rodolpho Pinto Barbosa, cartógrafo do IBGE, em sua apreciação das características cartográficas do mapa. Segundo Barbosa, Nimuendaju discrimina mais de 500 rios, à cuja margem se localizam as tribos. A acuidade da notação lingüística, em que os nomes das tribos extintas são grafados segundo a ortografia em português para distingui-los dos de tribos viventes, estas últimas grafadas de acordo com a notação fonética, que Nimuendaju dominava e aplicava com escrupulosidade, é exaltada pelas lingüistas Charlotte Emmerich e Yonne Leite, em sua apresentação e comentário sobre a “ortografia dos nomes tribais no mapa”.

A publicação do mapa abre novos horizontes para o estudo de problemas cruciais para a etnologia brasileira. Um deles é o cômputo da população e o tamanho das comunidades indígenas à época da conquista. Um estudo recente, de Pierre Clastres,

critica as avaliações "clássicas" de Kroeber, Rosenblat, Steward e outros, que orçaram a população brasileira pré-cabralina em um milhão de índios. Clastres demonstra que unicamente a população guarani, ocupando um território equivalente a 350 mil km², com aldeias de cerca de 600 pessoas, distantes 12 kms. umas das outras, devia montar a cerca de 1.404.000 índios com uma densidade de 4 habitantes por km². Esse território corresponde a um retângulo compreendido entre o alto rio Paraguai e a costa Atlântica, abrangendo partes do sul do Brasil, norte da Argentina, leste do Paraguai. Como termo de comparação, basta considerar que a atual população do Paraguai é de cerca de 3 milhões de habitantes para um território de 407.000 km².

As avaliações de H. F. Dobyns chegam à cifra de 9 milhões, como mínimo, e 11 milhões, como máximo, para a população pré-colombiana da América do Sul, e 90 milhões (mínimo), 112 milhões (máximo) para toda a América indígena. Isso corresponderia a um quarto da humanidade de 1.500, diz Pierre Chaunu, reduzida na proporção de 1:20 eu 1:25 no transcurso dos primeiros 130 anos de colonialismo europeu na América.

Estimativas recentes da população indígena pré-cabralina foram feitas por John Hemming e Oldemar Blasi. Baseado em avaliações jesuíticas de 1628/1635, (160 mil índios em 469 mil km²), Blasi projeta esses números para todo o território nacional e para 1.500, considerando que houve um decréscimo, passado mais de um século de 2:1. Isto é, onde havia dois índios ficou um apenas. Chega assim à cifra de 2.944 mil índios no ano da descoberta. O historiador John Hemming divulga, em 1978, sua estimativa sobre o levantamento das tribos viventes e extintas do Brasil, utilizando dados atuais para as primeiras e históricos para as últimas, chegando à cifra de 2.431.000 aborígenes em 1.500. Se tomarmos o montante avaliado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) para a população indígena do Brasil em 1980 — 227.800 — e o compararmos com o de Hemming e Blasi, verificaremos que o decréscimo foi de aproximadamente, 10:1. Mas se aceitarmos a estimativa de Dobyns, entre outros, para o México e o Peru (uma diminuição de 20:1), teremos o dobro do montante encontrado por Hemming, ou seja, 4.862.000. Aqui é preciso dizer que os cálculos de Hemming, que ele próprio considera precários, foram feitos antes da publicação do mapa de Nimuendaju.

Admitindo-se que o vulto da população indígena foi cinco vezes maior que as avaliações "clássicas", é forçoso refazer algumas construções teóricas da antropologia brasileira. Isso altera os conhecimentos até agora reunidos sobre o tamanho das comunidades, as formas de captação de recursos, de organização sócio-política e econômica e, sobretudo, as motivações para a guerra, a antropofagia, o deslocamento de populações e inúmeros outros. O mapa etno-histórico de Nimuendaju suscita, pois, o reexame de problemas cruciais, alguns poucos investigados.

O mapa proporciona, por outro lado, uma visão global da problemática e do drama indígena. Essa visão global vem faltando à antropologia, como assinala George Zarur na sua apreciação da importância e efeitos do mapa, também inserida no volume que contém as anteriormente citada. O mapa confere profundidade histórica

e largueza geográfica a essa problemática. As informações sobre as localizações dos grupos indígenas, vistas em conjunto, iluminam problemas relacionados à ecologia cultural. Por exemplo: permitem responder por que houve maiores concentrações de populações em determinadas áreas em detrimento de outras; explicam relações entre recursos naturais, tecnologia e modos de adaptação, sem que se tomem essas explicações, sectariamente, como determinantes, “deterministas” ou únicas. Outro exemplo. A tabela elaborada por Rodolpho Pinto Barbosa — “Frequência das tribos em grupos lingüísticos” — mostra que historicamente os grupos do tronco tupi predominavam sobre os outros três troncos principais — aruak, karib e Jê — na razão de, aproximadamente, 260 tupi, para 200 aruak, 170 karib e 100 Jê. O simples exame dessa tabela sugere uma multiplicidade de inferências e temas de estudo.

O mapa representa, portanto, um embasamento sobre o qual a antropologia da América do Sul pode construir o edifício teórico que nos falta para explicar alguns problemas insolúveis: a grande atomização de etnias (1.400 no Brasil e países limítrofes), a imensa pulverização lingüística (40 troncos com centenas de línguas e dialetos). Ou seja, como se explica que cada micro-etnia tenha uma língua, que leva milhares de anos para se desenvolver; que através dessa linguagem exprime sua concepção e sua classificação da natureza, sua origem e a origem de outros grupos, e a do universo, considerando-se que milhões de homens de nossa própria cultura jamais se colocaram tais indagações, aceitando como indiscutíveis ou insondáveis as explicações que lhes são impostas sobre a natureza e a ordem social.

As relações entre tecnologia e meio-ambiente, aliadas a migrações, podem explicar também fenômenos como contenção demogenética, fissões, diluição da autoridade política, tabus alimentares, predominância dos papéis masculinos sobre os femininos na estrutura tribal e tantos outros problemas humanos comuns, presentes em outras regiões do mundo.

Outra potencialidade do mapa de Nimuendaju, enfatizada por George Zarur, é a perspectiva que abre para o estudo da atuação das frentes pioneiras da economia nacional sobre grupos tribais, ao longo da história do Brasil, e as resistências que “diferentes tipos de estruturas sociais” opuseram a essa invasão. Ou seja, imprimirá nova dimensão à análise do contato inter-étnico. A hipótese de Zarur é de que os grupos caçadores têm talvez “...maior capacidade de resistência cultural baseada em uma mais eficiente estrutura militar”. A “movimentação no espaço” dos grupos indígenas pode ser, por outro lado, um indicador para medir a intensidade de pressão dessas frentes de expansão, afirma o mesmo autor.

Finalmente, cabe referir à riqueza que representa a compilação bibliográfica reunida por Nimuendaju para a elaboração do mapa, agora divulgada. Contamos, é certo, com a obra insuperável de Herbert Baldus, o *vademecum* dos antropólogos, a *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Mas aqui estão reunidos os elementos que fornecem os dados históricos, geográficos e lingüísticos mais fidedignos para estudos de etno-história publicados até 1944. O índice de nomes tribais, organizado em ordem

alfabética com a respectiva sinonímia e filiação lingüística, é outro instrumento de consulta do maior valor. Assim sendo, longamente esperado, o mapa etno-histórico de Nimuendaju já aparece como um clássico.

“Alemão por nascimento, brasileiro por adoção, índio por identidade”, na expressão de Emmerich e Leite, Curt Nimuendaju ostenta também o título de humanista e sábio que começa a ser revelado a um público mais amplo que o estreito círculo dos estudiosos da antropologia. As lições que Nimuendaju legou aos antropólogos das novas gerações podem ser assim sintetizadas:

1. a conveniência de realizar uma boa etnografia não só para resgatar a história cultural de populações ágrafas mas também como matéria prima para a elaboração teórica e para estudos comparativos. Não fosse isso, os livros de Hans Stenden ou Gabriel de Souza não seriam reeditados ao longo de 400 anos;

2. o engajamento militante do pesquisador com seu objeto de estudo. Essa atitude tem em Nimuendaju em exemplo pioneiro de cientista interessado na sobrevivência e na defesa dos interesses dos povos com os quais conviveu;

3. a importância de uma visão em conjunto da realidade social, mesmo quando se examina uma parte dela, como fez Nimuendaju ao reunir no seu mapa etno-histórico toda a informação que colhera ao longo de sua vida e aquela que pôde obter das fontes disponíveis.

Berta G. Ribeiro
Museu Nacional — UFRJ

TAMARUTEUA, ILHA DE PESCADORES DO LITORAL DO PARÁ

Tamaruteua compõe o colar de vilazinhas pesqueiras da costa atlântica do Pará. Situa-se na região do Nordeste Paraense, na porção litorânea do município de Marapanim cuja sede, a cidade homônima, dista 150 km de Belém por rodovia. Sua posição praiana lhe facilita uma vida econômica praticamente voltada para o mar. Conta com uma população de 340 indivíduos distribuídos por pouco mais de 60 casas. Seus habitantes dependem quase que exclusivamente da pesca artesanal feita em espinhel e rede, esta em menor escala, e de outras, como as de curral, anzol e tarrafa que praticam com menor frequência, pois seus produtos são menos significativos comercialmente. Convém esclarecer, ainda, que a maioria dos instrumentos de pesca é confeccionada pela próprio pescador (1).

Isolada fisicamente do continente, o acesso à cidade de Marapanim, sede municipal (2), se faz pelo rio Cajutuba, cujo percurso varia entre 1 hora e 40 minutos e 2 horas de viagem, com embarcação motorizada.

Um número constante de embarcações (motorizadas e a vela) aporta em Tamaruteua para a compra do peixe, o que atesta a grande produtividade desse centro pesqueiro (3). Como foi dito, o forte da pescaria nessa área gira em torno da pesca de espinhel, cujos praticantes se auto-definem como *pescadores-de-linha*. As pescarias são efetuadas na embocadura do rio Cajutuba, nas águas do Atlântico e ao largo das praias adjacentes: Sacaiteua, Grande, Anjo, Anjinho e Umiri. As equipes de trabalho são rotuladas de *tripulações*, cujo número e forma de recrutamento de seus integrantes obedecem aos padrões gerais do litoral paraense na costa de Marapanim. Compõe-se, cada equipe, de 3 pessoas (proeiro, meeiro e piloto), lideradas ou pelo proprietário dos instrumentos de produção (canoa, espinhel, remos), ou por um encarregado. Não obstante a composição das equipes levar em consideração a habilidade, o conhecimento e a responsabilidade do indivíduo, também as relações amistosas, de parentesco e de compadrio, valorizadas na área, são importantes no recrutamento dos componentes da tripulação. Estes, pelo trabalho realizado, fazem jus a quantidades de pescado que correspondem ao *quinhão-da-bóia* (quantidade imediatamente retirada do volume resultante da pescaria) e ao *quinhão-de-recompensa* (valor correspondente à quantidade de pescado retirada do volume da pescaria, após o acerto de contas entre o proprietário e o intermediário comprador... , obedecendo-se a posição ocupada por cada um na tripulação). O primeiro *quinhão* (o da bóia), convém frisar, não sofre desconto algum do *quinhão-de-recompensa*. A alocação do produto resultante das pescarias nos centros de mercado (Marapanim, Curuçá, Belém, região da rodovia Belém-Brasília) é feita através do sistema de intermediação representado pelos *compradores-marreteiros* que, na terminologia local, são conhecidos por *marreteiros de terra* e *marreteiros de lancha*, ou

seja, aqueles que, respectivamente, fazem suas transações comerciais em terra e os que vão diretamente comprar o peixe nos pontos em que os pescadores estão realizando suas pescarias. Em geral, estes intermediários se apresentam também como fornecedores de crédito aos produtores através do sistema de *aviamento* (bastante comum entre os segmentos rurais da Amazônia) de bens necessários à pesca, cujo pagamento será feito parceladamente com a produção do pescado. A maioria dos intermediários que operam em Tamaruteua não residem no local, mas afluem da sede municipal e também de Curuçá, município limítrofe.

Neste contexto geográfico e social realizamos uma pesquisa para descrever e analisar o sistema econômico dos pescadores locais, tendo em vista os objetivos do Projeto "Aspectos Econômicos e Sociais do 'campesinato' no Nordeste Paraense"(4).

Os dados da pesquisa acima referida já estão sendo interpretados num artigo em elaboração, no qual pretende-se articular a realidade observada com as considerações teóricas existentes sobre o problema do campesinato no Brasil, uma vez que os segmentos de pescadores têm sido pouco abordados sob essa perspectiva. Nesse sentido, foi bastante estimulante a concepção de Firth (5), já que este autor não restringe o conceito de "camponês" apenas aos segmentos de base agrícola, pois, segundo ele, não somente o critério ocupacional seria relevante na identificação do campesinato, mas, sobretudo, o critério relacional/estrutural. Assim sendo, produtores que não aqueles de base agrícola exclusiva podem ser igualmente encarados como camponeses, desde que partilhem da vida social e dos valores típicos dos cultivadores do solo. Um reforço dessa idéia encontramos em Amorim (6) em seu estudo sobre os índios Potiguaras que se apresentam em dois segmentos: agrícola e pesqueiro. Concordamos com sua afirmação, segundo a qual para se caracterizar um grupo como camponês é necessário definir-se o *como* e *para quem* produzem seus membros.

Estas observações, que vão ao encontro da proposição de Firth, orientam as tentativas de se alcançar a pretendida articulação. Por isso, foi necessária, logo de início, a identificação dos processos e das relações através das quais os componentes do segmento de pescadores de Tamaruteua produzem, repartem e consomem bens e serviços no seu cotidiano.

Foi em razão da natureza do relacionamento que os segmentos de pescadores mantêm com o sistema abrangente que se vislumbrou, desde o princípio, a possibilidade de se examinar a realidade de Tamaruteua à luz da noção de campesinato, porque nela reponta, entre muitos outros, um elemento caracterizador das sociedades camponesas, ou seja, a condição de *part society* (Kroeber) (7).

Este elemento é um dos pontos básicos, implícito no modelo proposto por Otávio Velho (8) acerca do campesinato no Brasil. Segundo este autor, o campesinato deve ser visto através de um "continuum" em cujas extremidades estão situações de máxima campesinidade e, no pólo oposto, de máxima proletarização, ficando os casos concretos inseridos ao longo deste *continuum*, como casos intermediários. Numa situação de máxima campesinidade, a comunidade mantém uma grande autonomia em relação à sociedade envolvente, sem deixar de ser *part society* do sistema abrangente; no caso oposto, os produtores apresentam-se despojados da pro-

priedade dos meios de produção e passam a ser tragados pela economia de mercado.

As situações concretas da Amazônia comportam uma análise à luz deste modelo, pois nessa região há comunidades que estão física e socialmente mais afastadas dos grandes centros e, portanto, menos vulneráveis à compulsões externas; noutras, cuja dependência é mais acentuada, ocorre a situação inversa. Por isso, as situações concretas tendem mais à especificidade do que propriamente a generalizações. Importa dizer, ainda, que o universo das comunidades amazônicas apresenta-se bastante diversificado, no interior do qual assumem a campesinidade e a proletarização graus variáveis de intensidade.

Examinou-se o segmento de pescadores de Tamaruteua segundo esta perspectiva, isto é, tomando-o como um caso intermediário do *continuum* já mencionado, o que tornou possível o dimensionamento de sua situação de dependência em relação ao sistema envolvente.

O trabalho de campo foi realizado com base na observação participante e com o auxílio de entrevistas. No momento, um artigo está sendo elaborado enfocando as modalidades de produção pesqueira e sua organização correspondente, as formas de repartição do produto e as relações de mercado. Assim, dentro de mais algum tempo, teremos condições de oferecer análises mais apuradas sobre os pescadores de Tamaruteua.

NOTAS

(1) — Espinhel, anzoleira, bóias, remos, sistemas de poitas, velas. O que não é produzido localmente é adquirido fora da comunidade.

(2) — Marapanim é o pólo urbano intermediário entre Tamaruteua e Belém.

(3) — As potencialidades pesqueiras do local têm atraído não só esses compradores mas também pescadores de centros congêneres para a prática da pescaria, particularmente os de Marudá, Camará (do próprio município), além, dos de Curuçá, São Caetano de Odivelas, Santo Antonio de Tauá e outros.

(4) — Este projeto está sendo desenvolvido por pesquisadores do Museu Goeldi e seus objetivos consistem em apontar e analisar os problemas pertinentes àquela região, que vem sofrendo retração em certos setores de seu sistema econômico em decorrência de compulsões externas e, ao mesmo tempo, oferecer subsídios para os estudos de campesinato que vêm se desenvolvendo no Brasil.

(5) — FIRTH, Raymond — *Malay fishermen: their peasant economy*. Londres, Kegan Paul & Co, Ltda, 1956.

(6) — AMORIM, Paulo Marcos — Índios camponeses (os Potiguara de Baía da Traição). *Revista do Museu Paulista*. N. S., Vol. XIX, São Paulo, 1970/71.

(7) — KROEBER, — *Anthropology*. New York, Harcourt, Brace and Co., 1948.

(8) — VELHO, Otávio Guilherme — “O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro” *América Latina*, 12 (1), R. J., 1969.

Lourdes Gonçalves Furtado

Ivete Herculano do Nascimento

Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Pará

ATIVIDADES DO MUSEU PLÍNIO AYROSA

O Museu Plínio Ayrosa do Departamento de Ciências Sociais vem organizando, anualmente, exposições temporárias que visam dar conhecimento ao público de aspectos representativos das culturas indígenas do Brasil. Igualmente objetivam apresentar o acervo do Museu que conta com coleções etnográficas coletadas desde o início deste século, assim como outras, novas, reunidas por alunos e professores do Departamento. Nestas coleções estão representados praticamente todos os grupos indígenas do país, incluindo grupos extintos e exemplares de artefatos que já não são produzidos pelos atuais indígenas.

As exposições focalizam áreas geográficas ou culturais indígenas enfocando, através da mostra de objetos da cultura material, temas de interesse para o conhecimento das sociedades indígenas. Essas manufaturas evidenciam estilos diferentes ao mesmo tempo que ilustram o uso variado de matérias-primas, ou ainda mostram influências aculturativas entre populações e, a um nível didático, a especificidade de cada cultura ao mesmo tempo que apresentam as semelhanças e divergências culturais existentes entre as numerosas sociedades que formam o mosaico de grupos indígenas do Brasil.

1979 — *Os Grupos Jê do Brasil Central*

A exposição apresentou peças coletadas nos últimos cinco anos por pesquisadores do Departamento de Ciências Sociais (FFLCH/USP) que trabalham com grupos Timbira (Gaviões, do Pará, e Krahó, de Goiás), Kayapó (Xikrin, do rio Cateté, e Mekranoti, do rio Iriri, ambos no Pará), Acuen (Xavante, do Mato Grosso) e Kaingang-Xokleng, do sul do país. Outros povos, como os Canela (Timbira), do Maranhão, e Xerente (Acuen), de Goiás, foram representados por valiosas peças do acervo do Museu Plínio Ayrosa coletadas por Curt Nimuendaju.

A exposição apresentou artefatos relativos à vida cotidiana e ritual dos diversos grupos. Foram expostos, basicamente, artefatos em palha (esteiras, cestos, brinquedos), madeira (bordunas e instrumentos de caça) e plumas (objetos de adorno), além de instrumentos musicais confeccionados com materiais variados. Uma vitrina foi dedicada à ornamentação corporal, exibindo carimbos e matérias-primas utilizadas na pintura do corpo. Fotos de Lux Vidal e Aracy Lopes da Silva, relativas aos Kayapó-Xikrin e aos Xavante, ilustraram os vários temas.

O texto de apresentação da posição situava o interesse teórico pelo estudo das sociedades Jê no contexto das discussões contemporâneas sobre as sociedades dualistas, e dizia que: "A contribuição básica dos estudos mais recentes liga-se à possibilidade de uma análise comparativa entre sociedades que, possuindo uma estrutura baseada em grande número de sistemas de classificação social, combinam-nos cada uma a seu modo e de acordo com as contingências históricas, geográficas e ambientais. Apesar do uso comum de técnicas e matérias-primas, cada grupo possui um estilo inconfundível expresso em sua cultura material.

"Cada uma dessas sociedades encontra-se hoje diante de novos problemas devido ao contato com frentes específicas de expansão da sociedade nacional e de problemas com a política indigenista oficial. Cada uma dessas sociedades reage de uma maneira que lhe é própria, segundo suas características estruturais, sua experiência de contato, seus recursos econômicos, sua garantia de posse sobre o território que habita. Os grupos Jê — apesar de alguns dentre eles terem chegado à quase extinção estão reagindo sistemática e vigorosamente graças à tomada de consciência de sua situação como minoria marginalizada das esferas de decisão da sociedade mais ampla, inclusive daquelas que dizem respeito, diretamente, à sua própria existência."

1980 — *Populações Indígenas do Alto Rio Amazonas.*

A exposição de artefatos procedentes da região do alto Amazonas apresentou cerca de 75 peças pertencentes às coleções Luiz Paixão Silva e Irmã Catarina de Oliveira, coletadas durante as primeiras décadas deste século entre os índios Tukano, Baniwa, Desana, Tariana, Maku, da região do rio Negro, e Tikuna, do alto rio Solimões. Estes exemplares formam a coleção mais valiosa do acervo do Museu. Acompanharam a exposição fotos de Koch Grunberg e de Reichel Dolmatoff, ilustrando aspectos da vida econômica, social e ritual das populações desta área.

Entre os artefatos relacionados com a subsistência, foram apresentadas peças de cerâmica dos índios Tukano e outras de trançado (balaies, cestos de carga, tipiti, abanos) utilizados no processamento da mandioca, principal atividade das mulheres.

Objetos utilizados pelos homens, e relacionados com a caça (como o curare), com a pesca (como as armadilhas para peixe), e com tarefas agrícolas (instrumentos), completaram o quadro das atividades de subsistência.

Estas atividades, assim como a produção de artefatos a elas associadas, pouco foram transformadas pelo contato com a sociedade nacional. A cestaria do Rio Negro da qual a exposição apresentou exemplares antigos, tornou-se recentemente um dos objetos característicos desta área, desde que vem sendo produzida em grande escala para comercialização.

Entre os objetos de adorno constam peças que já não são confeccionadas pelos índios, como os pendentos de quartzo branco, peças de plumária que, juntamente com o escudo de talas trançadas, constituíam a ornamentação cerimonial dos Tukano.

Objetos feitos com dentes, ossos, sementes, madeiras e miçangas completam o mostruário de adornos corporais em uso entre os diversos grupos indígenas da região do Amazonas.

A exposição apresentou, finalmente, alguns elementos da vida ritual destas populações, entre as quais uma máscara de fibra utilizada pelos Tukano por ocasião de ritos funerários, os instrumentos musicais relacionados com a "festa do Jurupari" na região do Rio Negro e o adorno de penas usado na "festa da moça-nova" entre os Tikuna do Solimões.

1981 — *Cultura Material de dois grupos Tupi: Os parakanã e os waiãpi*

Esta exposição apresenta artefatos de dois grupos indígenas de língua Tupi: os Parakanã, localizados no rio Tocantins (Pará), e os Waiãpi, habitantes da margem esquerda do rio Jari, (Amapá). Os exemplares expostos, em números de 90 aproximadamente, foram coletados por Lux Vidal, Antonio Carlos Magalhães e Dominique Gallois, e fazem parte do acervo do Museu Plínio Ayrosa. Contou-se igualmente com a colaboração do Museu Municipal de Paulínia no empréstimo de peças Parakanã.

A exposição tem por objetivo ilustrar aspectos fundamentais da vida econômica destes povos, intimamente ligada à região de mata em que habitam. Em ambos os casos, o território indígena encontra-se ameaçado pela penetração de estradas, hidroelétricas e garimpos, pondo em risco a sobrevivência dos índios, qual depende inteiramente, como mostra a exposição, da integridade destes territórios.

Na apresentação da cultura material dos Waiãpi e dos Parakanã, deu-se enfoque à diversidade de matérias-primas utilizadas na confecção dos artefatos, e que integram produtos de coleta e produtos cultivados. Os objetos foram agrupados segundo suas funções, destacando-se os seguintes temas: habitação e redes, processamento da mandioca (incluindo peças de cestaria e cerâmica), armas e objetos relacionados com a caça; além disto, estão expostos objetos de adorno, representativos da vida ritual dos índios e instrumentos musicais.

Aracy Lopes da Silva
Dominique Gallois

Deptº de Ciências Sociais — USP

RECUPERAÇÃO DE DADOS FUGAZES

Exposições, e particularmente exposições temporárias, são eventos efêmeros. Depois das primeiras notícias a respeito na imprensa diária, depois do período em que constituem novidade, depois de satisfazerem o interesse do círculo restrito de frequentadores de cada museu ou galeria, e, finalmente, após a desmontagem, essas fontes de informação e conhecimento se perdem as mais vezes para a comunidade de estudiosos. Os catálogos ou folhetos explicativos que em geral acompanham as exposições têm tiragem pequena e normalmente não figuram na bibliografia consultada para uma pesquisa. Desaparecem antes mesmo que profissionais de museus tenham a oportunidade de adquirir um exemplar a carga de trabalho e conhecimento especializado necessário para o planejamento e a montagem de uma exposição e de um catálogo, a perda dessa informação assume feições de desperdício. Um artigo escrito para um catálogo pode ser reproduzido por seu autor em outro tipo de publicação; as informações sobre a coleção ou sobre os artefatos expostos que muitas vezes saem dos depósitos de museus ou dos gabinetes de colecionadores particulares exclusivamente para figurar na mostra, essas se perdem. Perdem-se também as excelentes fotos dos objetos, tão importantes para os que trabalham com expressões materiais de cultura.

Solução concreta e viável do problema foi proposta pelo antropólogo Frank A. Norick do Lowie Museum of Anthropology da Universidade da Califórnia (103 Kroeber, Hall, Berkeley, CA 94720). Editor da *Newsletter* do Council of Museum Anthropology, ele publica nesse veículo de ampla circulação resumos padronizados de catálogos de exposições e acervos da especialidade, assim como de mostras sobre arte, museus de arte, orientalística, arqueologia clássica, história, folclore e fotografia. Se o exemplar do catálogo for mandado para Audrey Shane (Museum of Anthropology, University of British Columbia, 6393 Northwest Marine Drive, Vancouver, BC Canada V67 1W5), ele será incluído nas bibliografias de catálogos que estão sendo preparados pela arquivista.

Trata-se, pois, de uma importante operação de recuperação de dados fugazes com a qual é necessário colaborar. Para incentivar o levantamento de materiais desse tipo, anexamos a título de modelo, um dos resumos de catálogo que a *Newsletter* publicou. Além disso, e visando a uma informação mais ampla entre o pessoal de museus, Norick propõe-se também a veicular notícias sobre novas aquisições e permutas de coleções e artefatos de interesse antropológico.

NICOLA, Norberto (org.) and DORTA, Sonia F. (catalog) with collaboration of Lucia H. van Velthem and Lux B. Vidal. *Arte pumária do Brasil*. Museu de Arte Moderna de São Paulo, P. O. Box 7517, 01000 São Paulo, SP — Brazil. Limited number of free copies. 23 x 20,5cm, 76 pp.

Feather artifacts exhibited in exposition and described in catalog: 2 Upper Xingu, 1 Kalapalo, 4 Kamayurá, 2 Mehinaku, 1 Trumai, 2 Txikão, 14 Waurá, 2 Yawalapiti, 7 Asuriní, 1 Western Bororo, 36 Eastern Bororo, 1 Canela, 1 Gavião, 1 Guajajara, 8 Guarani, 3 Hiskariana, 3 Juruna, 8 Kaingang, 27 Karajá, 12 Kaxinawa, 3 Kayabi, 4 Pau d'Arco Kayapó, 19 Mekranoti, 5 Munduruku, 5 Oiampi, 1 Palikur, 1 Parintintin, 10 Rikbaktsa, 1 Suyá, 7 Tapirapé, 1 Tembé, 23 Tiriyo, 16 Tukano, 8 Txukaramã, 28 Urubu-Kaapor, 3 Wai-wai, 9 Wayana-Aparai, 2 Xavante, 36 Xikrin, 15 Yanomami, 1 Karib (no precise provenience), 12 Kayapó (no precise provenience) and 3 artifacts with no reference. Exhibited items belong to Museu Paulista, Museu Nacional, Museu Paraense Emílio Goeldi, Museu Plínio Ayrosa and private collectors. Catalog with 42 black-and-white illustrations. General introduction on Brazilian Indian featherwork by Sonia F. Dorta and Lucia H. van Velthem with map showing location of tribes; articles on featherwork of specific tribes by Sonia F. Dorta (Bororo) pp. 24-26, Maria Heloisa Fenélon Costa (Karajá) pp. 29-31, Lux B. Vidal (Kayapó) pp. 32-34, Lucia H. van Velthem (Tukano) pp. 37-39, Berta G. Ribeiro (Urubu-Kaapor) pp. 40-42, all of them in Portuguese and English. Exhibition schedule: Museu de Arte Moderna, São Paulo, 12.08-4.09.1980; Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém (Pará), 23.10-16.11.1980; Palácio do Itamarati, Brasília 12.1980-1.1981. The Brasília issue of the same catalog with 42 good color illustrations. General bibliography at the end of the volume.

Thekla Hartmann

Museu Paulista — USP

NOTICIÁRIO

HOMENAGEM À MEMÓRIA DE GIOCONDA MUSSOLINI

Promovida pela Universidade de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica e Associação Brasileira de Antropologia, realizou-se no Tuquinha (PUC/SP), dia 10 de novembro de 1981, cerimônia em homenagem à memória de Gioconda Mussolini. Pondo em destaque o significado de sua obra científica, a sua atuação como professora de Antropologia da USP e evocando os aspectos cativantes de sua personalidade, falaram os Profs. Ruy Coelho (pela USP), Antonio Augusto Arantes (pela ABA) e Josildete Consorte (pela PUC). Além dos oradores, participou da mesa o Prof. Paul Arbousse-Bastide, antigo mestre francês da homenageada. Os trabalhos foram presididos pelo Prof. Edgard Carone, que também organizou uma coletânea de textos de Gioconda Mussolini, prefaciada por Antonio Candido (*Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980).

*

HOMENAGEM À MEMÓRIA DE DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO

A Secretaria dos Negócios da Educação do Estado de São Paulo prestou homenagem à memória do Prof. Douglas Teixeira Monteiro, dando o seu nome à Escola Estadual de 1º Grau de Campo Limpo, localizada à rua Oscar Campiglia, 89 (Jardim Piracuama), nesta Capital.

No dia 27 de novembro de 1981, às 15 horas, diretoria, docentes e alunos daquele estabelecimento realizaram cerimônia especial para inauguração do retrato de seu patrono na Biblioteca da Escola. Na oportunidade, falaram, destacando as qualidades do homenageado, a Profª Maria da Glória Camargo Veiga de Castro, diretora da Escola e a Profª Ilza Gouveia Carvalho, Supervisora de Ensino da 17ª Delegacia de Ensino de Capital. Agradecendo as homenagens, usaram, da palavra o senhor Heber Teixeira Monteiro, em nome da família do Prof. Douglas, e Prof. Dr. Azis Simão, em nome do Departamento de Ciências Sociais da USP.

*

XIII REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Realizou-se em São Paulo, de 4 a 7 de abril de 1982, a XIII Reunião Brasileira de Antropologia promovida pela Associação Brasileira de Antropologia e organizada

pela Prof^a Eunice Ribeiro Durham, Presidente da ABA, com a colaboração dos seguintes professores: Bela Feldman Bianco, Carmem Cinira Macedo P. de Moraes, Célia Ferreira Penço, Josildeth G. Consorte, Renate Brigitte Viertler, Ruth Correa Leite Cardoso, Silvia Caiuby Novaes, Gita Gin, José Guilherme C. Magnani, Liana Salvia Trindade, Plínio Silva Telles, Renato da Silva Queiróz, Tereza P. R. Caldeira, Amadeu Duarte Lanna e Maria Aracy de Pádua Lopes da Silva.

Da agenda da Reunião constaram quatro mesas-redondas, duas conferências, 18 grupos de trabalho, duas comunicações livres, reuniões extraordinárias, um conjunto de atividades paralelas (exibição de filmes, projeções de *slides*, exposições etnográficas etc.), além da Assembléia Geral, para a eleição da nova diretoria e novos membros do Conselho Científico para o biênio 1982-1983. As atividades científicas e a Assembléia Geral foram realizadas no *campus* da Universidade de São Paulo (Prédios de Ciências Sociais e Geografia e História).

PROGRAMA

Abertura

Na abertura solene, que teve lugar no Auditório Paulo de Tarso (Tuquinha), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, foram prestadas homenagens aos antropólogos Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Luiz de Castro Faria e Roberto Cardoso de Oliveira em reconhecimento pela contribuição de cada qual deu à pesquisa, ao ensino e à divulgação da Antropologia no Brasil. Na ocasião, o Prof. Egon Schaden mereceu referência especial pela fundação da *Revista de Antropologia*, que, em 1983, completará 30 anos de vida.

Ainda, na sessão de abertura foi feito o lançamento do *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju*, pelo Museu Nacional, FIBGE e Fundação Pró-Memória. Na ocasião, convidado pela Presidente da ABA, Prof^a Eunice Ribeiro Durham, falou o Prof. Egon Schaden, que traçou o perfil do cientista Nimuendaju, teceu considerações a respeito do significado do lançamento da obra e insistiu na necessidade de ser publicada no Brasil a vasta produção etnológica de Nimuendaju, toda editada no Exterior e, por isso, desconhecida dos jovens antropólogos brasileiros.

Mesas-redondas

1. Os Índios e a Cidadania
Coordenadores: Prof^a Lux Vidal (USP) e Comissão Pró-índio de São Paulo
2. A Cultura Negra no Brasil, Hoje
Coordenadores: Prof. João Baptista Borges Pereira (USP) e Olympio Serra (ISPHAN)
3. Sistemas Cognitivos em uma Perspectiva Comparativa
Coordenadores: Prof^{os} Gilberto Velho (Museu Nacional) e Ruth Cardoso (USP)

4. A Construção da Identidade em Sociedades Indígenas.
Coordenadores: Profs. Roque de Barros Laraia e Alcida Ramos (UNB).

Conferências

1. Perspectiva da Política Brasileira
Prof. Fernando Henrique Cardoso (USP-CEBRAP)
2. O Impacto da Revolução de 30 sobre a Cultura Brasileira
Prof. Antonio Cândido de Mello e Souza (USP)

Reuniões Especiais

1. Ética científica e Prática de Pesquisa
Coordenadora: Profa. Eunice Ribeiro Durham (USP)
2. As Relações da FUNAI com Antropólogos que Trabalham com Grupos Indígenas
Coordenadora: Prof^a Eunice Ribeiro Durham (USP)

Grupos de trabalho

1. Antropologia Atual da África
Coordenadores: Profs. Carlos Moreira Serrano e Kabengele Munanga
2. Antropologia do Campesinato
Coordenadores: Profs. Lygia Sigaud e Moacir Palmeira
3. Antropologia jurídica
Coordenadores: Profs. Margarida Moura e Roberto Shirley
4. Antropologia da Medicina
Coordenadores: Profs. José Luis dos Santos e José Guilherme C. Magnani
5. Antropologia da Mulher
Coordenadores: Prof^{as} Maria Luiza Heilborn e Teresa Caldeira
6. Antropologia Urbana
Coordenador: Prof. Ruben Oliven
7. As Barragens e os Grupos Indígenas
Coordenador: Prof. Silvio Coelho dos Santos
8. O Desvio em Questão
Coordenadores: Profs. Gilberto Velho e Peter Fry
9. O Ensino da Antropologia
Coordenadores: Profs. Josildeth Gomes Consorte e Thales de Azevedo
10. Família e Classe Social
Coordenadora: Prof. Bela Feldman Bianco
11. Os Grupos Tupi Atuais
Coordenadores: Profs. Lux Vidal e Roque de Barros Laraia

12. Identidade e Representação
Coordenadora Profa. Lia Machado
13. Música Popular e Música Indígena
Coordenadores: Profs. Anthony Seeger e Rafael Menezes Bastos
14. Pesquisa Linguística e Educação Indígena
Coordenadores: Profs. Yonne de Freitas Leite e Aryon Dall'Igna Rodrigues
15. Política Cultural e Raízes do Simbolismo
Coordenador: Prof. Antonio Augusto Arantes
16. A Questão do Negro
Coordenadores: Profs. Irene Barbosa e Renato da Silva Queiroz
17. Religiões Afro-Brasileiras
Coordenadores: Profs. Roberto Motta e Vivaldo Costa Lima
18. As Sociedades Indígenas e a Sociedade Nacional: A Experiência de Outros Países
Coordenadora: Prof^a Alcida Ramos

A Assembléia Geral aprovou nomes de novos associados e elegeu o novo Conselho Diretor, que ficou assim constituído:

Diretoria

Presidente: Gilberto Alves Velho (MN/UFRJ)
Secretário: Roque de Barros Laraia (UnB)
Tesoureiro: Maria Rosilene Barbosa Alvim (ICS/UFRJ)

Conselho Científico

Eunice Ribeiro Durham (ex-presidente) (USP, SP)
Antônio Augusto Arantes (UNICAMP, SP)
Carmem Sylvia Junqueira de Barros (PUC-SP)
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC, CE)
Pedro Agostinho da Silva (UFB, BA)
Raymundo Heraldo Maués (UFP, PA)
Roberto Cardoso de Oliveira (UnB, DF)
Ruben George Oliven (UFRS, SC)
Ruth Correa Leite Cardoso (USP, SP)
Thales de Azevedo (UFB, BA)
Yonne de Freitas Leite (MN/UFRJ, RJ)

A XIII Reunião Brasileira de Antropologia foi realizada com o patrocínio da Coodenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior (CAPES) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Contou, ainda, com a colaboração da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas e Fundação Pró-Memória.

IN MEMORIAM

THÉO BRANDÃO

1907 — 1981

Theotônio Vilela Brandão, ou Théo Brandão, nasceu no município alagoano de Viçosa, no dia 26 de janeiro de 1907 e faleceu em Maceió, no dia 29 de setembro de 1981, vítima de câncer. Toda uma vida dedicada ao estudo do popular, a partir do “gosto, do namoro e da paixão pelo Folclore”.

Formado em Farmácia e Medicina pela Escola de Farmácia da Bahia e pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, deixa a lacuna somente deixada pelas vidas intensamente vividas porque dedicadas a causas que transcendem a finitude do humano na medida em que formam correntes de pensamento, tradição de pesquisa e opção por uma causa.

Se na infância vivida no Engenho Boa Sorte desenvolveria o gosto pelo Folclore, o estímulo fornecido pelo ambiente familiar aguçaria o espírito de pesquisa. Na prática médica pediátrica encontraria o motivo definitivo — “a compreensão e tolerância para com as crendices de seus pacientes interioranos” — que o conduziria à opção pela Antropologia quer como folclorista, quer como professor. E não obstante a sua conhecida eficiência como médico e como professor de Puericultura e Clínica da Primeira Infância, foi na condição de folclorista e professor de Antropologia e Etnologia do Brasil que, em Alagoas, formou Escola.

Vínculos familiares, afetivos e intelectuais ligam toda sua vasta contribuição ao estudo do saber popular ao trabalho desenvolvido por um grupo de folcloristas — Alfredo Brandão, José Aloísio Vilela, José Pimentel de Amorim — que, em Alagoas, constituiria, no dizer de Manuel Diégues Júnior, a Escola de Viçosa, preocupada, não somente com o registro mas também com a interpretação das manifestações da cultura popular. Dessa postura metodológica, Théo Brandão foi o mais legítimo representante. Autodenominando-se “folc-etnólogo”, costumava insistir no que, do ponto de vista da ética da profissão, a “descoberta da Antropologia” significou para ele: o respeito e a atribuição do peso específico à concepção de mundo, às crenças, aos costumes, aos valores e às aspirações veiculadas pelo saber popular. Colocando-se a partir daí numa relação de empatia com este universo, pôde, frisava, como médico, como professor, como homem, sentir e compreender a infinita variedade do humano através do espelho erguido pela Antropologia. Pôde lutar pela ampliação do número de docentes da Universidade Federal de Alagoas, na condição de Diretor do então Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, tendo em vista o propósito da instalação de um setor de estudos antropológicos. Grupo de estudos que, uma vez criado, não deixasse morrer o seu trabalho. Autodidata em Antro-

pologia, mergulhado nas leituras de orientação culturalista, era natural que a essa corrente se filiasse. Mas, espírito lúcido e coerente, enfatizava a necessidade da autonomia intelectual no sentido de que o grupo permanecesse atento ao caminhar da Antropologia, ciência por sua própria natureza incompatível com a ortodoxia metodológica.

Retirado ao convívio dos vivos, sua voz não mais será ouvida. E não é o mais importante agora mencionar a riqueza do seu currículo nas funções administrativas que desempenhou, as associações a que se filiou, os prêmios a que fez jus, os grupos intelectuais que frequentou em Alagoas, na Bahia, em Pernambuco, no Rio de Janeiro, na Europa. O mais importante agora é não deixar morrer sua tradição de pesquisa, a sua opção pelo casamento sem tensões da cultura popular com a erudita — estudioso de uma, da outra representante —; a sua postura de intelectual que via na capacidade de pensar — conforme reiterou até os últimos instantes “ainda me resta pensar” — a contendora do irremovível, a teimosa companheira de uma luta desigual e impiedosa entre um organismo em processo de decomposição e um espírito lúcido, pronto ainda para o criar, o produzir, o contribuir. Nos seus escritos sobre o popular, no material de pesquisa coletado e a ser analisado, nos seus escritos literários, no Museu de Antropologia e Folclore — produto de sua luta —, nos Docentes de Antropologia da Universidade Federal de Alagoas, na Comissão Nacional de Folclore, Théo Brandão permanece em seu intenso ritmo de vida que a morte não conseguiu ceifar.

Nádia Fernanda M. de Amorim

Universidade Federal de Alagoas

FRANCISCA ISABEL SCHURIG VIEIRA KELLER

1935 — 1981

Francisca Isabel Schurig Vieira Keller foi uma antropóloga entusiasmada com sua profissão. Serena e equilibrada, profissional lúcida que era, conseguiu levar adiante seus projetos de pesquisa e suas atividades docentes e administrativas, nos últimos anos quase como um desafio à morte. Embora seus colegas e amigos mais chegados, do Museu Nacional, soubessem da gravidade da sua doença, foram surpreendidos com seu falecimento a 25 de dezembro de 1981.

Sua discrição e sua enorme vontade de viver, escorada por uma capacidade de trabalho constante durante todo o período em que esteve doente, a manteve presente mesmo na ausência. A doença não a impediu de continuar suas pesquisas e orientar seus alunos. A última dissertação de mestrado que orientou foi defendida poucas semanas antes de sua morte, e certamente seu autor, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, ficou tão chocado como todo nós. Da mesma forma, só deixou a coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social — cargo que exerceu de agosto de 1980 a maio de 1981 — quando seu estado de saúde se agravou inexoravelmente.

Francisca nasceu em São Paulo, 20 de fevereiro de 1935. Graduou-se em Geografia e História pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras “Sedes Sapientiae” da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1957. Obteve o grau de Mestre em Antropologia Social no *King's College, University of Durham (Newcastle, Inglaterra)*, em 1962. Completou seu Doutorado em Ciências (Antropologia), com orientação do Professor Florestan Fernandes, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1967.

Iniciou sua carreira docente na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1960, e a partir de 1963 foi contratada como professora da cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, São Paulo, onde permaneceu até 1968. Mas a maior parte da sua vida profissional — como pesquisadora e professora de Antropologia Social — realizou-se no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, que ajudou a fundar e consolidar como instituição modelo de pós-graduação. Veio para o Museu Nacional, em 1968, a convite do Professor Roberto Cardoso de Oliveira, então chefe do Departamento de Antropologia, para integrar o grupo de antropólogos que constituiu o primeiro corpo docente do PPGAS. No âmbito do ensino de Antropologia a nível de pós-graduação sua contribuição foi valiosa. Foi responsável por várias disciplinas, especialmente “Minorias Nacionais”, “Estudos Regionais e de Comunidade” e “Métodos de Análise

em Antropologia Social". Orientou diversas dissertações de mestrado e participou de inúmeras bancas examinadoras, dando sua contribuição crítica sempre com a seriedade e a meticulosidade que lhe eram peculiares.

Seus interesses e sua contribuição à pesquisa antropológica foram bastante diversificados nesses quase vinte anos de carreira, mas seu trabalho mais conhecido é um estudo sobre o grupo étnico japonês na região de Marília (*O Japonês na Frente de Expansão Paulista*, São Paulo, Livraria Pioneira/Editora da USP, 1973) — cuja primeira versão foi sua tese de doutoramento, com o título "A absorção do japonês em Marília". Boa parte dos artigos que publicou refere-se a esta problemática étnica. Fez pesquisas de campo com o grupo japonês nos Estados de São Paulo e Mato Grosso. Sem abandonar essa área maior de seu interesse, que são os grupos minoritários, participou da pesquisa "Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional", no Brasil centro-oeste, iniciada em 1969, na qual colaboraram professores e alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Foi responsável pelo *survey* preliminar desse projeto, cujo objetivo principal era o treinamento de alunos pós-graduados na pesquisa de campo. A partir daí, aumentou seu interesse por essa área, especialmente Maranhão e sul do Pará, onde desenvolveu os projetos "A emergência de novas formações sociais no Tocantins Maranhense" e "Empreendimentos Agro-Pecuários no Sul do Pará e Norte de Mato Grosso". Os resultados dessas pesquisas permanecem, em parte, inéditos — contidos em relatórios e artigos que não chegou a publicar. Seus artigos "O homem na Frente de Expansão: permanência, mudança e conflito" (*Revista de História* nº 102, 1975), e "Carmosa e seu vaqueiro: um caso familiar no sertão", (*Anuário Antropológico/76*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1977) são uma mostra exemplar da sua sensibilidade e capacidade de observação.

Nos últimos anos dedicou-se mais ao tema "Frentes de Expansão", tanto no que se refere à pesquisa como ao ensino, mas sem ter condições de saúde para retomar o trabalho de campo iniciado em 1970 e 1973. Não abandonou, porém, os estudos étnicos, tendo, inclusive, organizado coletânea de trabalhos sobre diversos grupos minoritários no Brasil, quase todos de ex-alunos, que não chegou a editar. Com otimismo e muita vontade, apresentou ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social novo projeto de pesquisa no segundo semestre de 1981, em linha de trabalho inteiramente diferente, intitulado "Ideologia de parentesco visualizada por crianças de 4 a 10 anos", cujo objetivo era a análise do sistema de parentesco em dada camada da sociedade brasileira e o estudo da socialização de determinado grupo de crianças. A morte veio interromper a trajetória acadêmica de uma pessoa que havia chegado ao máximo da sua maturidade intelectual, como atestam os resultados das pesquisas que realizou e o seu profícuo desempenho como professora de um programa de pós-graduação ao qual deu contribuição singular e insubstituível.

Giralda Seyferth
Museu Nacional — UFRJ

BIBLIOGRAFIA

MARK NATHAN COHEN: *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of Agriculture*. New Haven e Londres, Yale University Press, 1978. x, 341 p., bibliografia, índice analítico. Preço: US\$ 6.95

Neste livro inteligente, bem escrito e bem fundamentado, Mark Nathan Cohen, da State University of New York, recoloca em discussão o problema da origem da agricultura. O seu ponto de partida é que nenhuma das teorias já apresentadas explica satisfatoriamente alguns aspectos fundamentais da questão, notadamente o advento e generalização da economia agrícola no curto espaço de tempo compreendido entre 10.000 e 2.000 anos atrás.

Desde a "revolução neolítica", de V. Gordon Childe, houve entre pré-historiadores e antropólogos "uma tendência a conceber a agricultura como um novo nível conceitual dependente primariamente da obtenção de suficiente conhecimento e sofisticação". A agricultura estaria "proporcionando às populações humanas vantagens econômicas tão significativas e óbvias que, uma vez alcançado o grau de conhecimento adequado, a aceitação da nova economia seria axiomática" (p. 3). Nos anos 60, autores como Binford e Flannery refinaram o conceito, colocando-o em termos de *processo* mais que de *evento*, envolvendo "mudanças progressivas na distribuição das populações humanas numa paisagem de microambientes variados" (p. 4), e reintroduzindo a noção de tensão ou desequilíbrio como fator causal. Se isso fez avançar a nossa compreensão do processo, não ficaram satisfatoriamente explicadas as causas do desequilíbrio entre o caçador-recoletor e os seus recursos naturais.

Para o autor, as hipóteses de Binford, Braidwood, Flannery, Sauer e outros dão conta, quando muito, de situações regionais específicas. Para alcançar a necessária generalidade, Cohen sugere reconsiderar o papel do crescimento e da pressão demográfica nas sociedades pré-históricas e inverter a relação de causa e efeito que a maioria dos autores tem admitido haver entre os fatores populacionais e o avanço tecnológico: "Os modelos predominantes das populações humanas como sistemas que buscam e mantêm o equilíbrio deveriam, eu sugiro, ser substituído por modelos que evidenciam o crescimento inerente a esses sistemas" (p. 14).

Essa tese é desenvolvida em seis proposições ao longo e em torno das quais se estrutura o livro:

a) a agricultura é um conjunto de técnicas que permite otimizar o aproveitamento de determinados recursos; muitas delas são conhecidas e praticadas em graus e combinações variáveis por sociedades de "caçadores e recoletores", não havendo

propriamente uma ruptura conceitual entre essas últimas e os grupos agricultores; é a ausência de necessidade e não a ignorância que mantém certos grupos no estágio pré-agrícola;

b) a agricultura não é mais fácil nem mais segura e nem proporciona vantagens nutritivas ou gustativas em relação à caça e à coleta. Sua única vantagem é a de poder sustentar populações mais densas; logo, só será praticada quando a pressão demográfica a exigir.

c) o crescimento das sociedades humanas tornou necessário, ao longo da história, “o constante desenvolvimento de novas estratégias adaptativas e a contínua redefinição do relacionamento ecológico”;

d) as sociedades de caçadores e recoletores utilizam eficientes mecanismos culturais que compensam e neutralizam a pressão demográfica pela redistribuição entre regiões. Isso fez com que o ponto crítico da pressão demográfica e a conseqüente adoção de uma economia agrícola fossem alcançados pela maioria das sociedades humanas com relativa sincronia;

e) o aparecimento de economias predominantes agrícolas nas diversas partes do mundo revela tal paralelismo que obriga a procurar fatores causais comuns a todas as regiões.

f) “o registro do homem paleolítico e mesolítico bem como o do homem pré-agrícola no Novo Mundo, pode razoavelmente ser interpretado como indicando um contínuo crescimento populacional e uma crescente pressão demográfica nos contextos pré-agrícolas, e, em cada caso, a adoção da agricultura parece ser somente uma de longa série de adaptações ecológicas para populações em crescimento” (pp. 15-16).

A discussão conceitual e metodológica em torno dessas proposições ocupa os capítulos 1 e 2 (pp. 1 a 70). O capítulo 3 (pp. 71 a 84) discute os métodos empregados pela Arqueologia para avaliar e quantificar o crescimento e a pressão demográfica a partir dos restos materiais. A parte documental ocupa os capítulos 4 a 6 e consiste numa ampla resenha das evidências sobre a origem da agricultura, no Velho e no Novo Mundo. A distribuição e peso relativo da matéria indicam maior familiaridade do autor com a arqueologia americana. Ao Velho Mundo é dedicado o capítulo 4 (pp. 85 a 156), que trata detidamente da África setentrional e central, da Europa e do Oriente Médio. A documentação asiática é muito pobre. A América do Norte e Central é objeto do capítulo 5 (pp. 157 a 222), com acentuada predominância dos dados relativos aos caçadores e recoletores paleoíndios da América do Norte e a transição de alguns deles para a agricultura. Ao México, apesar de reconhecer “a mais longa história arqueológica da domesticação (*de plantas*) na América do Norte”, o autor dedica umas escassas onze páginas. O capítulo 6 (pp. 223 a 278) trata da América do Sul, onde, apesar das grandes variações regionais na qualidade e quantidade da documentação arqueológica, o autor consegue apresentar um quadro integrado e equilibrado. Os dados relativos ao Brasil (litoral e Amazônia) são adequados e baseados em trabalhos publicados até 1974-75.

O tratamento rigoroso dos dados, a clareza dos conceitos e uma imponente bibliografia de nada menos que 1035 títulos atestam a competência do autor e fazem deste livro, além de uma contribuição original à interpretação dos dados arqueológicos e à teoria antropológica, uma obra de referência extremamente útil. Caberá aos especialistas de cada área avaliar o acerto das interpretações do autor e o grau e em que medida os dados arqueológicos sustentam a tese da pressão demográfica como fator determinante do aparecimento da agricultura. O livro de Cohen poderá ser, e certamente será questionado, mas é uma leitura obrigatória para todos os que se interessam pela história do processo civilizatório e, no fundo, pela natureza humana.

Antonio Porro

*

Fundação Nacional de Arte (FUNARTE). Instituto Nacional de Artes Plásticas. *Museu Paraense Emílio Goeldi*. Rio de Janeiro 1981. 208 páginas, illus. (Coleção Museus Brasileiros, 4).

Para quem se dedica a estudos de cultura material ou de arte indígenas, a iconografia é imprescindível. Para os especialistas das duas áreas a boa fotografia pode tornar-se instrumento fundamental de análises e comparações em vista da impossibilidade de dispor sobre a mesa de trabalho todos os objetos concretos sobre os quais incide sua reflexão. Para essa categoria de pesquisadores, ilustrações fartas de alto nível técnico constituem verdadeiras chaves da felicidade. Livros são textos, e a ilustração em geral ancilar. Daí a dependência daqueles gêneros de publicação em que a imagem é valorizada. Entende-se a corrida por um calendário do tipo editado pela Mercedes-Benz do Brasil para 1982, focalizando a arte plumária do Brasil através de 12 artefatos lindamente reproduzidos a cores e acompanhados de ficha técnica; ou o livro brinde da Olivetti do Brasil em 1978, *Mitopoemas Yanoam* com material fotográfico e desenhos de índios recolhidos por Claudia Andujar. É claro que essas produções da grande empresa não se destinam à pequena comunidade de estudiosos: tanta é a distância entre as duas que apenas o acaso estabelece vez por outra uma comunicação. O que é pena, se lembrarmos das milhares de fotos que os etnólogos trazem do campo, sem esperança de publicar, das centenas de desenhos espontâneos de índios, alegres, coloridos, reveladores, cujo destino é uma ou outra sala de aula, uma pasta, uma gaveta.

É na publicação-imagem que o objeto, para ser fotografado, emerge por instantes dos depósitos de museus ou da sala de visita dos colecionadores particulares oferecendo-se aos olhos de todos. Também a FUNARTE o conseguiu: a revelação do objeto, através da fotografia a cores de 37 peças arqueológicas e 43 artefatos etnográficos do rico acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi. Fotos nítidas, belas, que permitem estudos de várias ordens. Menos feliz foi a idéia da reprodução parcial

dos artigos de Mário F. Simões (Fases arqueológicas brasileiras) e de Eduardo Galvão (Áreas culturais indígenas do Brasil) para figurarem como intróitos dos dois conjuntos de objetos. Aleijados, perderam a força que têm em sua inteireza e não cumprem a função de visão panorâmica que se pretendia num livro de divulgação. O artigo de Luiz Miguel Scaff, "A lição de coisas do MPEG", traçando em largas pinceladas a história da instituição, também está fora de lugar numa publicação desse gênero, apesar de seu valor intrínseco. Mais adaptado ao espírito da obra e, quer-me parecer, ao da Coleção Museus Brasileiros, é o trabalho de Lélia Coelho Frota, "A cultura material do índio brasileiro: um objeto de conhecimento" (pp. 23-60). Com recurso a uma bibliografia antropológica bem selecionada, a autora tenta uma síntese difícil a que um antropólogo ainda não se arrisca e que provavelmente não o satisfaça. Não obstante, vindo de pessoa versada em crítica de arte, configura-se numa ótica diferente a espicaçar a curiosidade do estudioso de arte indígena ou de cultura material pelo possível filão a ser explorado.

Mas o grande mérito da publicação reside mesmo nas fotografias. A seleção das peças arqueológicas foi brilhante em sua variedade de formas, procedência e cor. Na secção etnográfica sente-se a dificuldade que a escolha causou, principalmente porque presidida pela louvável preocupação de não incluir apenas o espetaculoso. E o remo, o tipiti, a rede, a aljava, o abano, a peneira não tem o impacto visual da plumária ou da cerâmica. Outro critério, o da raridade, por exemplo, talvez conferisse ao conjunto a homogeneidade que lhe falta. Surpreendo-me num pensamento injusto: só porque eu gostaria de ver as peças mais antigas do Goeldi em fotos coloridas de alta qualidade não posso desdenhar o critério adotado. É exceder os limites da crítica!

Estão de parabéns as equipes da FUNARTE e do Goeldi pela beleza que nos proporcionaram com esse livro.

Thekla Hartmann

*

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO: *Plantar, Colher, Comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1981 (Biblioteca de Ciências Sociais, Série Antropologia, v. nº 20).

A abundância não é uma condição das modernas sociedades capitalistas, dotadas ao mesmo tempo (por paradoxal que pareça) de uma poderosa engrenagem de produzir mercadorias e de um eficiente mecanismo de criar necessidades insatisfeitas. Diversos trabalhos inspirados pela Antropologia Econômica têm demonstrado que a abundância só foi alcançada pelas primeiras sociedades de caça e coleta, por expressivo número de sociedades primitivas e também por grupos camponeses que mantiveram acentuada autonomia com relação às sociedades envolventes. A frase clássica, que resume com perfeição as condições em que tais sociedades e grupos atingiram igualitari-

mente a satisfação de todas as suas necessidades, encontra-se nas FORMAS QUE PRECEDEM A ACUMULAÇÃO CAPITALISTA, e pode ser assim enunciada: “entre os antigos, o objetivo da produção era o homem; no mundo moderno, o objetivo do homem é a produção, e o da produção a riqueza”. Portanto, o caminho que leva à afluência e à saciedade é aquele da limitação das necessidades, através do qual se chega também às reduzidas jornadas de trabalho. Assim, nestes grupos humanos o supérfluo é o trabalho estafante, diário, alienado.

PLANTAR, COLHER, COMER oferece ao leitor inúmeras oportunidades de comprovar as afirmações acima expostas. Estudando o lavrador residente nos núcleos urbanizados de um município goiano, Carlos Rodrigues Brandão esclarece como a dissolução das relações tradicionais que vinculavam o agregado à terra e a seus proprietários provoca a passagem de um tempo de fartura a uma época de privação.

Concentrando suas análises na produção, na circulação e no consumo de alimentos, Brandão investiga inicialmente o período em que o lavrador residiu na fazenda e produziu diretamente os seus meios de vida. Nesta fase, estando ainda a região praticamente afastada das forças do mercado, o lavrador produzia todos os alimentos consumidos por sua unidade doméstica. Vivendo em “economia de subsistência”, os produtores de Mossâmedes mantinham trocas equilibradas com a natureza, desfrutavam da existência de terras férteis e abundantes e pautavam sua vida sócio-econômica por padrões acentuadamente igualitários.

Com o surgimento de um mercado cada vez mais lucrativo, têm início as pressões para expulsar os moradores das fazendas, pressões que se fazem acompanhar pela divisão das terras, pelo desgaste imposto à natureza, pelas alterações introduzidas nas relações de trabalho. Transferindo-se para áreas urbanas, o lavrador passa a comprar quase todo o alimento de que necessita, e inicia também um processo de revisão das representações que tradicionalmente elaborava sobre a natureza, a respeito do padrão, da vida e dos alimentos. É o tempo da ambição, da privação, do trabalho difícil.

Assim, generaliza-se entre a população pesquisada a convicção de que os alimentos estão se tornando cada vez mais “fracos”, bem como a certeza de que o aumento das áreas de plantio e de criação (obtidas através dos desmatamentos e da adoção da fertilização artificial das terras) introduz alterações ecológicas desfavoráveis, restringindo o acesso dos lavradores aos produtos anteriormente conseguidos através da caça, da pesca e da coleta.

Pesquisador sensível, Brandão encontra no discurso dos informantes as pistas que sempre devem ser seguidas no trabalho-de-campo. E por estas pistas tem acesso às categorias empregadas pelos lavradores no trabalho coletivo de representação do mundo, das coisas, da vida, do tempo, dos alimentos. E mais uma vez chegamos ao término da leitura convencidos, tanto pelo discurso erudito, como pelo discurso singelo do lavrador, de que a ambição desmedida terminou por romper os precários equi-

librios que um grupo logrou estabelecer em suas relações com o duplo ambiente a que os homens estão destinados: o espaço da natureza e o espaço da sociedade.

Renato da Silva Queiroz

*

JEAN-PAUL DUMONT: *Under the rainbow* Austin, University of Texas Press, 1976.
178 p.

O livro de Dumont pode muito bem ser incluído entre as poucas obras estruturalistas, que consegue, senão total pelo menos satisfatoriamente, apresentar como uma cultura se pensa a si mesma.

O propósito do autor não é desenvolver reflexões sobre o pensamento selvagem mas, modestamente, entender como se apresenta no contexto da cultura Panare, na Venezuela. O autor assume, como Godelier, que "pensamento selvagem é tanto pensamento em estado selvagem quanto pensamento dos selvagens".

Tendo como objetivo inicial preencher lacuna da literatura antropológica e relatar de que maneira os Panare pensam a si mesmos, Dumont incursiona pela filosofia Panare como manifestação de sua cultura, interessando-se pela filosofia comum de um "nós" coletivo, no exercício da *pensée sauvage*.

Rejeitando as apressadas conclusões baseadas nos temas mitológicos, o autor apresenta processo inverso. Embora sempre referindo-se, quando necessário, aos dados mitológicos e rituais, a ênfase principal é colocada sobre os diferentes aspectos do comportamento diário que por si próprios podem não aparecer, de imediato, como privilegiadas manipulações conceituais (por exemplo, pode-se ver que a alimentação Panare é particularmente boa, não só para comer, mas também boa para pensar). Assim, deslocando a ênfase para uma mitologia "implícita", mais vivida do que falada cotidianamente, torna-se possível explicar um número de fatos não elucidados pela pesquisa de campo do antropólogo. Estes símbolos, quase nunca percebidos imediatamente pelo observador, não são dados *de per se*, como nos mitos, mas estão sempre conglomerados com outros fatos; a sua racionalidade está para ser encontrada em outras esferas: na ecologia, no nível de desenvolvimento econômico, na infra-estrutura da sociedade em consideração.

De início, a apresentação do grupo é feita em dois capítulos: os capítulos II e III tratam, respectivamente, do quadro geográfico e do quadro histórico, delineando a situação contextual dentro da qual a cultura Panare é desenvolvida. Já no capítulo II se esboça uma primeira análise da conceituação Panare sobre a posição de seus estabelecimentos. Tanto no que diz respeito às correlações entre a savana e a floresta e entre o natural e o sobrenatural, quanto às oposições e correlações entre as estações da seca e da chuva, ao aparecimento da Láctea na seca (verão),

em oposição ao Arco-íris nas chuvas, ou, ainda, à correlação entre as almas ardentes (Via Láctea) e o renascer da vida na presença do demiurgo Manataci (o arco-íris).

O capítulo IV, inteiramente dedicado à apresentação etnográfica da cultura Panare, vem complementar ainda mais o *background* necessário para que a análise possa ser empreendida. Vale ressaltar aqui os minuciosos exames das fontes de subsistência registrados cuidadosamente em várias tabelas explicativas.

A análise tem início então no capítulo V, no qual a estrutura do espaço habitado é examinada. Procura o autor apresentar a racionalidade desta estrutura, entendida no contexto do simbolismo cultural, a fim de entender o simbolismo expressado pelas manipulações conceituais das categorias espaciais, as quais mostram-se necessárias e suficientes para entender a estrutura que determina as diferentes modalidades de espaço habitado. No curso desta construção, apresenta o autor as oposições e correlações entre tipos de estabelecimentos (acampamento, ranchos, choupanas e casa central 'churuata'), determinações ecológicas (seca, chuvas, savana, floresta), determinações econômicas (produção coletiva/individual), além de outras manifestações como ritmo espacial, alternância de luminosidade umidade hierarquização do espaço orientada por um *nec plus ultra da cultura* (churuata) e um *nec minus* da cultura (rancho), num *continuum* que vai do sobrenatural para o natural.

Ao se procurar explicar o elemento simbólico de cada fato, pode-se segundo o autor descobrir o sistema conceitual de pensamento pelo qual o Panare pensa a si mesmo.

Para alcançar este objetivo, Dumont baseia-se no método estruturalista apresentado por L. Strauss, em *Antropologia Estrutural*.

Metodologicamente, a análise consiste, portanto, em decifrar o código, em decodificar as mensagens a fim de construir um modelo de uma dada realidade. Sendo o método estrutural particularmente efetivo no tratamento dos sistemas semióticos, é razoável aplicá-lo para os signos por meio dos quais se manifesta o pensamento Panare. Portanto, o objetivo central do presente trabalho é saber o que estes signos dizem, ou mais exatamente, como expressam o que eles significam.

A análise tenta deduzir certas estruturas que representam um princípio de inteligibilidade: a racionalidade da ideologia Panare enquanto expressa ecologia, economia e infra-estrutura.

Os índios Panare estão localizados na região do escudo das Guianas, na Venezuela, mais precisamente, no Estado de Bolívar. Este território é delimitado pelo rio Orinoco e por dois importantes afluentes da margem direita: os rios Cuchivero e Suapure.

Pertencentes ao estoque lingüístico Caribe, os Panare são ramanescente de recente expansão dos povos Caribe sobre um território anteriormente ocupado por povos de fala Arawak. Esta expansão estava ainda em processo quando os Europeus

chegaram. Vivendo numa área pouco explorada, os Panare, ao contrário de outros grupos venezuelanos, foram pouco afetados pelo processo de ocupação do interior. Sabe-se, porém, que foram "reduzidos" e tiveram que conviver com os pioneiros que, desenvolvendo aí uma agricultura quase de subsistência, passaram a ocupar áreas do território tribal. Atualmente existem grupos Panare ainda desconhecidos, no Sudoeste, e isto torna difícil calcular a população total; entretanto, o autor apresenta estimativas que variam entre 1.500 a 2.000 o número de Panare conhecidos.

No capítulo VI, o autor, tomando a estrutura do espaço como ponto de partida, faz uma incursão dentro da estrutura do tempo. O tempo não pode ser explicado como uma entidade isolada. Para entendê-lo, deve-se buscar a maneira pela qual é expressado através de posições e movimentos dos corpos celestiais, como também para compreender de que maneira esses corpos são denominados e organizados em um sistema que é significativamente sexualizado. Logo, deve-se entender que a estrutura da astrosexualidade é inseparável do tempo.

Estabelecendo a congruência do tempo e da sexualidade através de um código astronômico, o Panare diz muito pouco sobre o complexo mistério: todos os excessos são mortais. Por exemplo, o incesto é por definição anticultural, e tem consequências tanto natural quanto sobrenatural para seus autores, pois, a perpetuação da vida está ligada a um controle cultural de alternância: as alternâncias do espaço (acampamento, rancho, choupana, churuata), do tempo (seca, chuva, ciclo anual e ciclo vital) e da sexualidade (criança, iniciando, masturbação/manustrupação), adulto (casado e viúvo) . Assim, a ordem cultural Panare pode ser vista como a ordem de mediação entre os excessos do natural e do sobrenatural.

Finalmente, o capítulo VII, vem ressaltar e amarrar a relação dialética entre dois níveis constantemente enfatizados: a concepção e a atuação. Aqui, o entrelaçamento destes níveis foi desenvolvido um pouco mais no exame de duas categorias sensitivas: audição e paladar. Seguindo o caminho aberto pela análise do tempo, o autor percebe que o estudo das outras categorias sensitivas afastaria a análise do propósito principal. Portanto, procura, através deste retorno à lógica das categorias sensíveis, não esgotar o assunto, mas sim apresentar um entre muitos modelos possíveis de como os Panare se pensam em relação à natureza e ao sobrenatural.

Paulo M. Noronha Serpa

*

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

(números atrasados ainda disponíveis)

VOLUME	MÊS	ANO
1) Volume 2, nº 1	Junho	1954
2) Volume 2, nº 2	Dezembro	1954
3) Volume 3, nº 1	Junho	1955
4) Volume 3, nº 2	Junho	1955
5) Volume 4, nº 1	Junho	1956
6) Volume 5, nº 2	Dezembro	1957
7) Volume 6, nº 1	Junho	1958
8) Volume 7, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1959
9) Volume 8, nº 1	Junho	1960
10) Volume 9, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1961
11) Volume 10, nº 1	Jun.-Dez.	1962
12) Volume 11, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1963
13) Volume 12, nºs 1 e 2	Jun.-Dez.	1964
14) Volume 14, nº 1	Junho	1966
15) Volumes 15/16	—	1967/68
16) Volumes 17/20	1ª Parte	1969/72
17) Volumes 17/20	2ª Parte	1969/72
18) Volume 21	1ª Parte	1978
19) Volume 21	2ª Parte	1978

Preço do n.º atrasado:

Brasil: CR\$ 800,00
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\$ 700,00

Exterior: US\$ 15,00

Obs.: *Os cheques, as ordens de pagamento ou vales postais devem ser pagáveis na praça de São Paulo, emitidos em nome da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas — USP — Caixa Postal 8105 — 01000 — São Paulo — Brasil.*

Pede-se permuta.

We ask for exchange.

Piedese canje.

Man bittet um Austausch.

On demande l'échange.

Si richiede lo scambio.