

EGON SCHADEN



LEITURAS DE  
**ETNOLOGIA  
BRASILEIRA**

EGON  
SCHADEN

LEITURAS DE  
**ETNOLOGIA  
BRASILEIRA**



companhia  
editora  
nacional

PINTO, Estêvão, *Etnologia brasileira, Fulniô — Os últimos Tapuias*, Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5.<sup>a</sup>, Brasiliana, v. 285, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1956.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta", *Revista Colombiana de Antropología*, v. I, n. 1, Bogotá, 1953.

ROWE, John Howland, "Dr. William D. Hohenthal's Researches in Brazil", *Boletín bibliográfico de Antropología americana*, t. XIV, México, 1952.

SCHADEN, Egon, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1959.

SCHULTZ, Harald, "Brazil's Big-lipped Indians", *National Geographic Magazine*, v. 121, n. 1, 1962, p. 118 ss.

SCHULTZ, Harald, "Hombu", *Indianisches Leben im brasilianischen Dschungel*, Stuttgart, 1962.

WAGLEY, Charles, "World View of the Tapirapé Indians", *Journal of American Folklore*, v. 53, n. 210, Nova York, 1940, p. 252-260.

WAGLEY, Charles, e GALVÃO, Eduardo, "The Tapirapé", *Handbook of South American Indians*, v. 3 (Bull. 143, Bur. Amer. Ethnol., Smiths. Inst.), Washington, 1948, p. 167-178.

ZERRIES, Otto, "The Bullroarer among South American Indians", *Revista do Museu Paulista*, n.s., v. VII, São Paulo, 1953.

ZERRIES, Otto, Recensão de: Haekel, J., "Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens", in *Zeitschr. f. Ethnol.*, v. 78/1, *Anthropos* (1952/53), 1954.

ZERRIES, Otto, "Wildbeuter und Jägertum in Südamerika, ein Überblick", *Paideuma*, v. VIII, 1962.

ZERRIES, Otto, Recensão de: D. Maybury-Lewis, "Akwê-Shavante Society", in *Zeitschrift f. Ethnol.*, v. 93, Brunsvique, 1968.

## A NOÇÃO DE ARCAÍSMO EM ETNOLOGIA E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS XERÉNTES

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ (\*)

A noção de "primitivo", que hoje possui foros de cidade na sociologia e na antropologia cultural, malgrado as ambigüidades e valorizações de que está sobrecarregada devido à sua origem evolucionista, tem sido objeto de inúmeros trabalhos tendentes a libertá-la dessas amarras e a dar conteúdo preciso ao seu significado.

Claude Lévi-Strauss a ela consagrou um artigo ultimamente <sup>(1)</sup>, abordando a definição de "primitivo" pelo estudo de algumas tribos brasileiras para as quais foi renovada recentemente a "hipótese de um arcaísmo original".

O P<sup>o</sup> J. M. Cooper distinguira, entre as tribos da América do Sul, as "tribos da floresta" e as "tribos da savana", estas últimas possuidoras de cultura muito mais rudimentar do que as primeiras; as da savana ou dos campos seriam as verdadeiramente "arcaicas", ao passo que as da floresta estariam em estágio mais avançado de desenvolvimento cultural.

Examinando, todavia, várias das tribos consideradas como tendo se conservado em estado inteiramente "primitivo" — as do grupo jê e os seus correspondentes ocidentais, os Borôro e Nambikuára — observa Lévi-Strauss que existe evidente desproporção entre, de um lado, um sistema econômico extremamente rudimentar e, de outro,

(\*) Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, "A noção de arcaísmo em Etnologia e a organização social dos Xerêntes", *Revista de Antropologia*, v. I, São Paulo, 1953, p. 99-108. Reproduzido com autorização da autora.

(1) Claude LÉVI-STRAUSS, "La notion d'archaïsme en ethnologie", *Cahiers internationaux de Sociologie*, v. XII, cahier double, 7<sup>e</sup> année, Paris, Ed. du Seuil, 1952.

enorme complexidade na organização social, dividida e subdividida em metades, clãs, sociedades cerimoniais ou esportivas. Considerando pouco provável que tal complexidade surja em qualquer tipo de cultura, seja ela avançada ou não, Lévi-Strauss contraria a opinião de Lowie e prefere admitir que se trata de tribos "pseudo-arcaicas", de povos "regressivos que, partindo de nível mais alto de vida material e de organização social, teriam conservado este ou aquele traço como vestígio de condições mais antigas". Se essas tribos hoje se encontram na savana inóspita, para ali não foram espontaneamente; "povos que se ocupam de coleta teriam escolhido o *habitat* da floresta pela mesma razão que os lavradores; ou, mais exatamente, teriam ficado na floresta se o tivessem podido" e, se ali não estão, é porque "dela foram expulsos". Em tempos mais antigos, portadores de cultura mais rica do ponto de vista econômico e social, reduzidos a viver na savana, viram sua cultura econômica decair devido à pobreza do meio, conservando, porém, a complicada organização social que ainda hoje possuem.

Desse modo, diz-nos o autor, destrói-se a pretensão de "arcaísmo autêntico" para as tribos assim discriminadas; a noção de arcaísmo escapa totalmente ao etnólogo; pertence ao arqueólogo e ao estudioso da Pré-História. O etnólogo, "votado ao estudo de sociedades vivas e atuais, não se deve esquecer de que, para serem vivas e atuais, é preciso que tenham vivido, durado e, portanto, mudado. Ora, uma mudança, se suscita condições de vida e de organização tão elementares que evocam apenas um estado arcaico, não poderia ser senão uma regressão".

Mas não seria possível uma caracterização de "cultura primitiva ou arcaica"? Sim, pois "uma verdadeira sociedade primitiva devia ser uma sociedade harmoniosa, pois seria, de certa maneira, uma sociedade em "tête-à-tête" consigo mesma". Os diferentes aspectos de uma cultura primitiva devem formar um todo harmônico, desenvolvendo-se orgânica e sincronicamente, em suas diferentes partes. E assim poderíamos distinguir as sociedades pretensamente arcaicas das que verdadeiramente o são: enquanto aquelas, em sua estrutura interna, "abundam em discordâncias e em contradições", estas não possuem tais discordâncias e contradições e, se possuidoras de técnica econômica rudimentar, forçosamente aliarão a esse traço uma organização social também pobre. Este critério da sincronia interna da cultura é o que Lévi-Strauss aponta para distinguir as efetivamente primitivas das que não o são.

A leitura de uma obra de Curt Nimuendajú, *The Šerente* (2), leva-me a fazer alguns reparos ao artigo do grande etnólogo francês.

Descrevamos primeiramente a vida xerénte, tal qual Nimuendajú no-la apresenta.

Nunca reunidos sob um único chefe, não existindo cacique supremo, habitando aldeias que formam comunidades independentes umas das outras, nem acreditando os membros da tribo que descendem de um determinado ancestral mítico, mas admitindo que "o deus solar, Waptokwa, é o pai de todos os índios", sejam eles Xerénte ou não, reconhecem-se todavia os Xerénte como unidade tribal.

O primeiro laço a uni-los é a mesma língua. Mas o verdadeiro vínculo que congrega tantas aldeias diferentes disseminadas no território é a divisão da tribo em duas metades, cuja importância transcende o âmbito da comunidade local; o que interessa aos membros da metade de determinada aldeia é reconhecido de interesse para os membros da mesma metade em todas as outras aldeias. Conta Nimuendajú que, numa briga entre metades, em certo povoado, fora morto Sirnari, da metade *Siptato*; esta metade pediu indenização à metade *Sdakra* pela morte de Sirnari e o caso "era encarado como questão concernente aos *Siptato* de todas as aldeias" (3).

É assim a metade, e não a aldeia, o clã ou a família, o responsável ou o prejudicado pelo que acontece a seus membros, pois é ela que exige a indenização.

Aliás, famílias e clãs são totalmente inexpressivos dentro da comunidade xerénte. A família não regula senão parte das relações sexuais, pois, afora o incesto, a proibição máxima é a de quaisquer relações sexuais entre membros da mesma metade. O sustento dos indivíduos não recai sobre a família, seu chefe ou seus componentes, mas sobre as associações de que fazem parte. No cerimonial que se sucede quase sem interrupção mês após mês, o papel do clã ou da família é mínimo; comparecem os indivíduos à festa como membros das sociedades existentes, masculinas e femininas.

As metades, hereditárias, patrilineares, patrilocais e exogâmicas, não são complementares nas atividades econômicas e no trabalho em geral, isto é, não há divisão de trabalho entre elas, desempenhando ambas indistintamente as mesmas tarefas, caça, pesca, plantio, etc. Todos os postos na aldeia são duplos, havendo dois líderes, um de cada metade, para todas as cerimônias e sendo dois os chefes das associações masculinas e femininas.

A fidelidade à metade, a solidariedade interna dos indivíduos dentro da metade é o laço que une entre si as aldeias e que transcende a estas, permitindo aos Xerénte se dizerem todos membros de uma tribo; pois, como vimos no caso de Sirnari, o que interessa à metade

(2) CURT NIMUENDAJÚ, *The Šerente*, Los Angeles, 1942.

(3) *Op. cit.*, p. 20.

de uma aldeia é considerado de interesse para as metades correspondentes de todas elas. A metade une internamente a tribo; independentemente da aldeia em que mora, do clã ou da família em que nasceram, os indivíduos são solidários uns com os outros dentro da sua metade. Assim, antes de serem membros da família, do clã ou da aldeia, são membros de uma metade; a primeira definição social é através desta, pois, ao nascerem, pertencem automaticamente a uma ou outra por herança de linha paterna. O indivíduo ou a família podem abandonar a aldeia natal e ir viver em outra, o que não é raro; dentro da aldeia escolhida encontram a metade a que pertencem e se enquadram nela muito naturalmente, ocupando a mesma posição tida até então; e “embora cada povoado tenha famílias muito antigas, estas não gozam de mais influência do que as recém-chegadas”<sup>(4)</sup>.

A dualidade das metades pode dar lugar a atitudes de antagonismo entre elas, mas é amenizada pelo princípio do casamento exogâmico. O casamento obrigatório fora da metade é evidentemente um traço de união; a família age dentro da tribo não como unidade primordial de coesão (papel desempenhado pela metade e pelas associações), mas como unidade suplementar pela afeição que desenvolve entre seus membros, procurando compensar a rivalidade e a animosidade que por acaso tendam a desenvolver-se; cada indivíduo está preso, pelo carinho, a parentes de metades diferentes; e Nimuendajú chama a atenção para a atmosfera de grande ternura que reina na família xerente.

Além de nascer em uma metade, cada indivíduo tem, na vida cotidiana, sua posição definida pelo fato de pertencer a uma associação ou sociedade.

Todas as aldeias possuem quatro associações masculinas e uma feminina, escapando totalmente à compreensão dos Xerente que alguém possa existir no mundo, sem pertencer a uma associação. As meninas, desde pequeninas, fazem parte da sociedade das mulheres; os meninos, aos cinco anos mais ou menos, se incorporam ao grupo dos meninos, que em tudo, até na repartição dos alimentos, funciona como cópia das sociedades masculinas; aos 8 anos escolhem uma das quatro sociedades masculinas existentes, ou os pais a escolhem por eles (de preferência uma a que o pai não pertença, o que corresponde ao esforço por manter equilibradas entre si todas as associações quanto ao número de seus membros).

Pertence-se a uma associação para a vida toda; e só num caso, num caso único, pode o indivíduo mudar de associação: quando sua

(4) *Op. cit.*, p. 10.

mulher comete adultério com um membro dessa — o que indica o quanto a associação zela por sua harmonia interna, afastando os motivos de disputa e de ódios entre seus membros.

A maior parte das atividades da aldeia compete às associações. A definição do indivíduo, primeiramente estabelecida na ocasião do nascimento pelo fato de pertencer a uma ou outra metade, completa-se com a sua integração em uma sociedade; o seu lugar nas festas, a sua atividade econômica, a sua marcha no grupo guerreiro, a sua posição social, enfim, está delimitada pela associação de que faz parte.

Nos combates com outras tribos ou contra os brancos, os guerreiros se agrupam em quatro companhias, de acordo com as quatro associações masculinas. As cerimônias fúnebres se desenrolam sob a supervisão da associação a que pertenceu o morto; a ela cabe fabricar os ornamentos requeridos e receber das demais as compensações pela perda que sofreu. A subsistência da aldeia depende das associações. Os Xerente são principalmente caçadores, entregando-se a um tipo de caça coletiva exercida por intermédio das associações; a presa, no fim da jornada, é distribuída igualmente entre todos os membros. Outras atividades econômicas, a derrubada das matas para plantio, a capinação, a colheita, são igualmente tarefa das associações; somente o plantio incumbe à família. Os bosques de babaçu e buriti existentes estão rigorosamente entre as associações.

O alimento conseguido pelo esforço conjunto — quer na caça ou na simples coleta — é repartido de maneira inteiramente igual entre os membros da associação, independentemente de *status* ou de hierarquia; não importa que uns indivíduos tenham tido mais sorte na caça do que outros, o que importa é que todos recebam parte igual de alimentos. Já dissemos que a idéia de existir alguém que não faça parte de uma associação é, para os Xerente, inteiramente inconcebível; como poderia então alimentar-se e viver, se não tivesse direito à distribuição de alimentos, que se processa exclusivamente dentro das associações?

Definindo a vida do indivíduo, desempenhando papel mais importante do que o de qualquer outro grupo social, não é de admirar que a vida das aldeias gire toda ela em torno das associações. Constituinte as associações (donas da função alimentar) um dos principais centros de interesse da vida xerente e, por outro lado, sendo a importância da função alimentar tão grande que ficou deslocada do âmbito puramente familiar ou individual, para tornar-se preocupação de organizações especificamente dirigidas para esse fim, como o são as associações, somos levados a considerar que os Xerente se colocam

entre aqueles povos que Kardiner classificou como sofrendo de “ansiedade alimentar” (5).

Não é difícil notar a importância da caça na vida dos Xerente; ela ou seus produtos figuram em todos os cerimoniais. A cerimônia digna de maior nota, o Grande Jejum, tem a caçada entre os seus ritos; as festas de dar nome aos meninos, que se sucedem pelo ano afora, também contam a caçada entre as obrigações; e a solenidade final da festa *wakedi* é uma grande caçada. Por outro lado, o consumo da carne assume aspecto ritual nas cerimônias; na do casamento, os pais da noiva fazem um grande pastel de carne, que a noiva deve servir ao futuro esposo em vasilha nova e ornamentada, enquanto a mãe serve do mesmo aos futuros sogros — é o rito mais importante do casamento. Na designação do novo chefe figura também o rito da distribuição dos pastéis de carne. Os tabus alimentares se referem sempre à carne, enquanto produtos da lavoura — milho ou mandioca — podem ser ingeridos mesmo durante o Grande Jejum; o guerreiro que matou um inimigo não pode provar carne durante um mês; os meninos submetidos à iniciação estão proibidos de comer carne de animais novos; durante a gravidez, tanto a mãe quanto o pai têm de abster-se de certas carnes. A importância dada à carne seria, entre os Xerente, simbólica da importância dada ao problema alimentar em geral.

Não há entre os Xerente festa que não inclua a distribuição de alimentos; resumem-se as festas entre eles a banquetes, em que cada qual recebe sua parte na alimentação (6). E não só as festas, mas também as atividades diárias estão a indicar a importância do problema alimentar: numerosos são os tabus alimentares, enquanto outros, como os sexuais, são em número muito mais reduzido; as retribuições de serviços e as indenizações são todas levadas a efeito por meio de dádivas de alimentos.

Finalmente, a maior solenidade da tribo, que reúne os habitantes de todas as aldeias, e que é algo de muito grave e importante, é o Grande Jejum, que “pela multiplicidade de seus ritos, número de participantes, gasto de tempo e automortificações, ultrapassa todas as outras cerimônias destinadas a prevenir catástrofes” (7); seu objetivo é, abrandando a ira das divindades, afastar a seca, flagelo que torna difícil a subsistência e precários os recursos alimentares.

São os Xerente uma tribo jê que habita as margens do Tocantins, entre 8 e 10 graus de latitude sul. Oferece-lhes aí a natureza, de

(5) Abram KARDINER, *The Individual and his Society*, 3.<sup>a</sup> impressão, Nova York, Columbia Univ. Press, 1946.

(6) Curt NIMUENDAJÚ, *op. cit.* p. 34.

(7) *Op. cit.*, p. 93-94

maneira relativamente fácil, caça, pesca e produtos vegetais, como o babaçu e o buriti, fartamente representados no território. Nessas matas, a subsistência não parece, pois, apresentar problemas sérios; a água, mesmo nos períodos da mais rigorosa estiagem, é amplamente suprida pelo Tocantins e seus afluentes. Por que se manifestou então nessa tribo tão visivelmente a “ansiedade alimentar”, que levou à criação de uma cerimônia como a do Grande Jejum? Para que “este gasto extraordinário de esforço a fim de afastar uma desgraça de significação relativamente desprezível” — a seca — numa região em que “o Tocantins e seus afluentes maiores fornecem perene-mente água mais do que suficiente para as necessidades dos indígenas em todas as épocas do ano”? (8).

É que — di-lo o próprio Nimuendajú — os Xerente não foram sempre uma tribo da floresta; seu *habitat* anterior teria sido o Nordeste seco, onde desaparecem os rios, morrem de sede os animais, fenecem as plantas no tempo da estiagem, e de tantos em tantos anos se repete o flagelo da falta total de chuvas. Eles mesmos contam que seu território foi mais para leste, para os lados do rio S. Francisco, na região dos campos. E, além do testemunho oral, recolhido por Nimuendajú, de que em outros tempos eles ali teriam habitado, a mitologia recolhida pelo mesmo autor disso fornece também indicações.

O Sol, Waptokwa, pai de todos os índios, cuja cólera desencadeia a seca terrível e cuja piedade só é despertada pela submissão humilde de todo o povo durante uma semana de jejum e rigorosas automortificações, é encarado com grande reverência e temor. Ao lado desse respeito, nota-se a importância mágica da água em certos mitos. No mito dos cataclismos, a divindade ordena a Waikaura que mate uma juriti; depois toma-a, abre-a ao meio, amarra-a na ponta de uma corda comprida e mergulha-a na água do riacho, presa a uma árvore; na manhã seguinte, Waikaura vê com surpresa que a juriti morta se transformou num grande barco, no qual ele se salva com a família, quando a cólera da divindade desencadeia contra os homens uma enorme enchente destruidora.

No mito dos monstros, o menininho que acaba de nascer e que quer vingar o pai, morto pelos monstros, pede à mãe que o coloque num cesto dentro do riacho, porque assim crescerá mais depressa; ela assim o faz, indo vê-lo uma vez ou outra, para alimentá-lo; no fim de um ano, o menino está completamente desenvolvido.

Mais claro ainda é o fragmento do mito de Asaré. Asaré sofria desesperadamente de sede; para aplacá-la, seus irmãos deram-lhe de beber água das nozes de tucum; mas não foi suficiente, o tormento

(8) *Op. cit.*, p. 94

de Asaré continuou. Os irmãos então derrubaram uma palmeira pin-daíba, fizeram uma ponta aguçada num dos lados e todos, agarrados a ela, fincaram-na terra adentro, suando e cavando cada vez mais fundo, até que, numa das vezes em que a puxaram para fora, lhe viram úmida a ponta; fincaram com toda força mais uma vez e então brotou água. Não vemos aqui um reflexo da aridez do terreno em que primitivamente viveram os Xerénte, das cacimbas fundas que era tão difícil abrir em cata do líquido?

Assim, devem ter sido as condições ambientes anteriores à atual localização tribal que causaram o alinhamento das atividades de modo a terem como fulcro a "ansiedade alimentar". O relevo tomado pelas associações na vida da aldeia torna-se compreensível na região das secas; a tarefa ingrata de sustentar a família não podia recair apenas sobre seu chefe, tinha de ser a preocupação do grupo todo; por outro lado, a divisão rigorosamente igual do alimento tinha como fator determinante a sua escassez.

O papel das metades também teria concorrido para a resolução do problema do sustento. A facilidade de os indivíduos se integrarem em qualquer aldeia, ocupando os mesmos postos e a mesma posição que dantes, garantiria a flexibilidade necessária para a adaptação a um meio hostil. Assim, se algumas aldeias, em determinado ano, estivessem mais favorecidas pela água e pelo alimento, os habitantes das mais castigadas poderiam abandoná-las e ingressar em qualquer das outras sem sofrerem qualquer diminuição de *status*. Disseminados numa área adversa, onde a seca a todo momento pudesse acarretar a extinção da aldeia, não só pela dispersão, mas também pela morte de seus membros, o indivíduo não perderia o seu enquadramento social, perdendo o povoado de que fazia parte; a divisão da tribo em duas metades transcendentais à vida aldeã, a solidariedade dos indivíduos com sua metade, lhe assegurariam sempre um lugar dentro da tribo. A terra pertencia à tribo; o povoado não tinha nenhuma propriedade, o que lhe haveria de garantir também maleabilidade. Pequenos átomos independentes, poderiam, pois, as aldeias se formar ou se desagregar sem prejuízo nem da propriedade, nem da organização tribal, nem tampouco da posição social de seus membros.

A organização perdurou quando a tribo emigrou do Nordeste seco para regiões mais amenas. Uma vez ordenada a vida tribal, a organização passara a ter relativa autonomia e independência diante do meio físico. Nas florestas do Tocantins, em zona de relativa fartura, haveriam os Xerénte de conservar a mesma organização gerada na região seca do Nordeste, continuariam dominados pela "ansiedade alimentar" causada pelas circunstâncias anteriores; numa zona de rios permanentes, realizariam ainda a cerimônia do Grande Jejum, desti-

nada a afastar o fantasma da seca. Uma vez que o novo *habitat* não impusesse necessidades humanas diferentes, a organização existente poderia funcionar bem no novo meio e permanecer.

A primeira observação a ser feita é a de que nenhuma organização social pode ser compreendida a não ser como uma interação entre o trabalho humano e social e o meio físico em que se gerou. Ora, nem sempre é possível estabelecer tal relação, pois as migrações levam as tribos de um lado para outro, sem que elas conservem, muitas vezes, a lembrança do primeiro *habitat*. Concluir, pela incongruência da organização social de uma tribo com o meio em que existe, que o seu "arcaísmo" ou "pseudo-arcaísmo" é por ela responsável, é aventar hipótese cuja verificação nos pode escapar. Vimos como a organização xerénte se manteve relativamente intacta e equilibrada num meio totalmente diferente daquele em que, segundo os dados de que dispomos, se deve ter criado; temos, pois, sempre, que levar em conta a relativa autonomia da organização social, uma vez constituída, diante do meio geográfico em que está existindo atualmente.

O fator da alteração da organização social não é, assim, a mudança do meio geográfico, é a mudança das necessidades humanas. Mude-se o meio geográfico, mas conservem-se as mesmas necessidades do grupo, continue este a satisfazê-las sem maior esforço no seu novo *habitat*, que a transformação social persistirá em ritmo lento. É o exemplo que, a nosso ver, nos dão os Xerénte. Atualmente, a cerimônia do Grande Jejum não está mais sendo levada a efeito rigorosamente todos os anos, como os velhos da tribo contam que era no seu tempo, quando já habitavam as margens do Tocantins. Não exigindo a região, os gastos e os sofrimentos exigidos para a realização do cerimonial vão se afigurando supérfluos aos olhos dos indígenas.

Ora, com o desaparecimento do Grande Jejum, perderão os Xerénte a cerimônia mais complicada e aparatosa da cultura tribal, que assim ficará bem mais simplificada. De acordo com as conclusões de Lévi-Strauss, estariam os Xerénte, em seu novo *habitat* florestal, em fase de regressão — numa fase de regressão que, todavia, ele aponta como sendo peculiar às tribos das savanas, que, emigrando das florestas ricas em caça para as savanas, onde o problema alimentar é mais árduo, perderam a complicação e a riqueza de seus meios de subsistência, substituídos por outros mais simples, impostos pelo meio. Os Xerénte teriam ido das savanas para a floresta; mas é impossível determinar se a existência num meio mais rico importou em desenvolvimento de seu equipamento técnico e econômico; a este talvez se tenha acrescentado a agricultura, e o fato de os alimentos provenientes da cultura do solo não figurarem em nenhuma cerimô-

nia ou ritual seja explicado por terem sido de aquisição posterior à organização social. Se isto se deu (e é apenas hipótese, de muito difícil verificação), teríamos aí também uma prova de que o enriquecimento de um setor cultural não se reflete nos outros setores já organizados, isto é, da relativa autonomia dos diferentes setores culturais entre si, de que a relativa autonomia da organização social (uma vez efetuada) diante do meio físico é outra prova.

Se os Xerénte migraram da savana para a floresta, não se comprova a tese de Lévi-Strauss, tão naturalmente sugerida pelo senso comum, mas por isso mesmo necessitando da verificação proporcionada pelo confronto com o real, de que as tribos nativas da América do Sul teriam sido todas primitivamente habitantes da floresta e de que só quando dela expulsas se teriam estabelecido nas savanas. Segundo a tradição tribal, colhida da boca dos velhos por Nimuendajú os Xerénte foram da savana para a floresta, e “a tenacidade com que sucessivamente invadiram essa região (a savana) até metade do século passado, é explicada pela mesma tradição”<sup>(9)</sup>, isto é, pela saudade da pátria antiga, pelo desejo de, abandonando a floresta, voltarem a se estabelecer na rudeza do antigo *habitat*.

Poderemos classificar os Xerénte como povo regressivo? De acordo com Lévi-Strauss, a regressão é evidenciada, não pela simplicidade dos elementos de uma cultura, mas pela existência, dentro dela, de desequilíbrio, de desarmonia entre seus vários setores. Harmonia e equilíbrio são tomados pelo autor no sentido de desenvolvimento sincrônico das diferentes esferas; a uma maior complicação econômica, por exemplo, corresponderia também organização social mais complexa.

Ora, existiria esse equilíbrio na vida dos Xerénte, que oferece, ao lado de relativa pobreza econômica e técnica, uma organização complicada com metades, clãs, sociedades e famílias, e também um cerimonial rico e pomposo? O que é mais grave é que os próprios indígenas indicam que viveram da mesma maneira num meio árido e pobre, que justifica a sua economia rudimentar, isto é, de acordo com Lévi-Strauss, no *habitat* anterior seriam os Xerénte um povo regressivo, porque já possuiriam desarmonia interna na cultura. Regressivo em relação a que estágio, a estágio anterior de vida florestal, mais rica, em que se teria formado a cultura, seguindo-se a este um estágio de vida na savana, em que o setor econômico da cultura teria regredido, para depois termos um terceiro estágio, florestal, em que a organização social, atendendo às facilidades do meio, regridiria por sua vez, acompanhando a ordem econômica?

(9) *Op. cit.*, 94.

Vimos, todavia, que o próprio fato da pobreza do meio pode explicar a complicação social que entre eles notamos; o fator que impediu o desenvolvimento econômico — as rudes condições de vida no local — deu impulso ao desenvolvimento das organizações sociais e do cerimonial. Justamente depois de transplantados para uma região rica em caça e em meios de subsistência, oferecendo mais amplas possibilidades de desenvolvimento econômico, é que o cerimonial, que construíram em torno da “ansiedade alimentar”, vai tendendo a se simplificar.

Estas observações por um lado reforçam nossa conclusão anterior de que as partes diferentes de uma cultura, uma vez organizadas, gozam de certa autonomia. Por outro lado, evidenciam também que o desenvolvimento de uma cultura não é uniforme em seus diversos setores.

Todas as partes de uma cultura são solidárias — e por isso mesmo essa afirmação não implica que todas as partes se compliquem sincronicamente. Formando-se por interação entre o grupo social e o meio físico, a organização social primitiva, devido à influência de um ou outro, pode ver alguns de seus elementos se complicarem enquanto outros permanecem mais simples. O maior desenvolvimento num setor pode ser ora uma compensação, ora uma acomodação diante da precariedade de outro — o cerimonial complicado do Grande Jejum se desenvolveu como acomodação diante do fenômeno da seca, que por outro lado limitava os recursos econômicos.

Assim sendo, a harmonia interna de uma cultura primitiva não significa desenvolvimento e complexidade paralelos de economia, instituições sociais, cerimonial, etc., mas sim funcionamento de todos os seus elementos de maneira a assegurar uma adaptação satisfatória do grupo social ao meio externo. Este o sentido que se deve dar à harmonia e ao equilíbrio do meio interno de uma cultura qualquer, e não a congruência ou incongruência de suas diversas partes, que nada querem dizer quando examinadas cada qual por si, mas que encontram explicação no conjunto a que pertencem e no funcionamento deste conjunto dentro do meio externo. Os grupos Xerénte tinham conseguido justamente essa harmonia num meio tão hostil e que impossibilitava grande desenvolvimento econômico, por um lado graças à maleabilidade de uma complicada organização social interna, por outro lado graças à satisfação psicológica que trazia o aparatoso cerimonial do Grande Jejum.

Pode parecer temeridade a contradição de uma teoria com base num único exemplo, quando Lévi-Strauss cita várias fontes em apoio dela, como o trabalho do P.<sup>o</sup> J. M. Cooper sobre “The South Ame-

rican Marginal Cultures”, o artigo de Lowie, “A note on the Northern Ge of Brazil”, o trabalho de Lowie e Nimuendajú sobre os Canelas, o de Baldus sobre os Tapirapé, o de Cook sobre os Borôro, o de Frič e Radin sobre os mesmos Borôro, o de Nimuendajú sobre os Apinayé e os dele próprio, Lévi-Strauss, sobre os Nambikuára. Mas justamente porque entre as tribos citadas estão as do grupo jê, justamente porque o autor, no corpo do artigo, inclui entre os exemplos o dos Xerénte, sem todavia citar a monografia de Nimuendajú, é que estes reparos, que têm por base o confronto da organização de uma tribo da família jê com o critério elaborado pelo autor, parecem adquirir certo valor, o valor de uma verificação. Só depois de efetuada a verificação de uma teoria para todos os casos considerados semelhantes é que ela pode merecer confiança; um caso aberrante mostra que há necessidade pelo menos de revisão, isto é, de novo confronto da teoria com a realidade, para se averiguar se de fato a teoria foi bem construída, se não necessita de emendas e se o dado que nela não se enquadra é realmente aberrante.

## NOMINADORES E GENITORES: UM ASPECTO DO DUALISMO KRAHÓ

JULIO CEZAR MELATTI (\*)

### *Introdução: o dualismo krahó*

O presente artigo tem por objetivo oferecer uma interpretação da maneira de transmitir os nomes pessoais entre os índios Krahó e do complexo de idéias que mantêm a respeito da procriação, usando como recurso explanativo a oposição entre esses dois elementos. Preferimos dizer interpretação ao invés de explicação, uma vez que temos a pretensão de explanar tais elementos de maneira bem próxima à da imagem que os índios fazem de sua própria sociedade. Este trabalho constitui simplesmente um resumo de uma argumentação inserida num outro, de âmbito maior, isto é, uma análise do sistema social krahó, realizada com base nos dados recolhidos em vários períodos de pesquisa de campo a partir de 1962<sup>(1)</sup>, e que será publicado brevemente. Em suma, nosso intento aqui se reduz

(\*) Julio Cezar MELATTI, “Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó”, *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart — München, 12, bis 18, August 1968*, v. III, 1971, Munique, p. 347-353. Texto ligeiramente modificado pelo autor. Reproduzido com autorização do autor.

(1) Esta pesquisa, que contou com cinco períodos de campo, foi iniciada para satisfazer a itens dos projetos “Estudo comparativo das sociedades indígenas do Brasil” e “Áreas de fricção interétnica no Brasil”, do Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, do Museu Nacional; posteriormente passou a ser realizada também em colaboração com o Harvard-Central Brazil Research Project, dirigido pelo Dr. David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard. A pesquisa foi patrocinada sobretudo pela Sub-Reitoria de Ensino para Graduados e Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro; entretanto, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo foi responsável pelo financiamento de uma das excursões.