

## *PRIMEIRA PARTE: INTRODUÇÃO HISTÓRICA*

### *CAPÍTULO I*

#### *OS ESTUDOS DE ACULTURAÇÃO NA ETNOLOGIA BRASILEIRA*

E' tal a heterogeneidade de trabalhos sôbre fenômenos de aculturação em tribos indígenas do Brasil que se torna difícil, se não impossível, encontrar um critério razoável de classificação com o objetivo de submetê-los a uma revisão crítica, que, no entanto, se impõe como imprescindível para situar o presente estudo no conjunto das preocupações dessa ordem. Ao lado de algumas dezenas de pequenos artigos, de valor variável e muitas vêzes discutível, em que se resumem observações casuais sôbre mudanças ocorridas nas mais diversas esferas culturais, conta a literatura etnológica sôbre o Brasil com número infelizmente muito reduzido de estudos sistemáticos e em parte bem fundamentados, nos quais a discussão se orienta exclusiva ou predominantemente no sentido de explicar as transformações culturais de determinadas tribos em consequência do contacto com populações não-índias. Entretanto, não se descobre tampouco nessas obras unidade de pontos de vista teóricos, nem de método. E nenhuma delas se propõe pôr em evidência com a necessária amplitude o processo geral da mudança ocorrida no sistema sócio-cultural da tribo estudada. Ora se focaliza exclusivamente, ou quase, a aculturação econômica, ora apenas a da vida religiosa, ora, ainda, a da estrutura e da organização sociais. De nenhuma população indígena do Brasil se procurou até hoje conhecer, a não ser de forma bastante superficial, o processo aculturativo como rêde, sem dúvida complexa, de relações causais, isto é, compreendê-lo em sua unidade, e mesmo unicidade, como reação global de tal ou qual tribo à situação de contacto. Mais ainda, para pouquíssimas unidades étnicas a análise tem suficiente profundidade histórica para que se possa reconstituí-lo de modo satisfatório como seqüência temporal de transformações do sistema.

Qualquer esforço de estabelecer um certo número de períodos distintos e característicos para o desenvolvimento dos estudos sôbre a aculturação dos índios brasileiros seria por demais artificial para que se justifique uma tentativa neste sentido. Recomenda-se, por isso, passar em revista a contribuição dos diferentes autores em ordem mais ou menos cronológica e de discutir conjuntamente, quando parecer mais vantajoso, os trabalhos de determinado pesquisador ou então, em alguns casos, os

que se refiram à mesma tribo. E como se trata aqui de delinear um panorama geral, com o intuito de apresentar a posição atual do problema, parece desnecessário tomar em consideração a cada um dos artigos menores relativos ao assunto ou mesmo tôdas as obras de maior vulto e importância que incidentalmente forneçam dados, ainda que valiosos, a seu respeito.

Inúmeros informes sôbre a reação do índio ao contacto com o mundo dos brancos encontramos, aliás, esparsos em tôda a literatura sôbre a exploração e a conquista do território, desde os dias do descobrimento. São elementos de indiscutível interêsse e valor para a etnologia, se bem que apareçam, em sua maioria, como notas ocasionais nos mais variados contextos. Salvo para as tribos litorâneas do grupo tupí, constituem dados de difícil sistematização, em geral muito desconexos para permitirem uma reconstrução satisfatória do processo aculturativo como tal. Ainda assim, não deixam de oferecer pontos de apoio para melhor entendimento de fatos mais recentes descritos pelos pesquisadores que visam ao exame mais pormenorizado, em têrmos etnológicos, das mudanças ocorridas nos respectivos sistemas culturais. E não raro fornecem sobretudo os únicos recursos para se tentar pelo menos um esbôço de certas fases primevas do desenvolvimento. Com êste objetivo têm sido aproveitados, aliás com êxito, os relatos e as crônicas dos tempos coloniais, em especial o depoimento dos missionários, verificando-se aí a sua utilidade não sômente para o conhecimento e a explicação de fenômenos que ocorreram no âmbito indígena, mas também para a caracterização da maneira pela qual o branco enfrentou a presença do aborígene e a ela reagiu. Como quer que seja, porém, não caberia aqui uma discussão dessas fontes, que afinal pertencem à pré-história e não à história da etnologia brasileira.

\*

Com exceção dos missionários, que em sua quase totalidade encaram o assunto exclusivamente como problema prático, do ponto de vista da conversão religiosa, os autores do período colonial pouco se interessam pela compreensão da mudança cultural dos silvícolas, em que pêsse às mencionadas observações que sôbre o assunto se encontram dispersas em seus escritos. Pouquíssimos os que tentam encará-lo de forma sistemática. A discussão do tema começa a tomar ares de feição científica apenas com Karl Friedrich Philipp von Martius, que primeiramente o aborda em 1838 sob o título de "O passado e o futuro da humanidade americana" numa conferência perante um congresso de médicos e naturalistas em Friburgo, na Alemanha<sup>1</sup>. Para êle, as transformações sofridas pelas culturas indígenas após

1) "Die Vergangenheit und Zukunft der amerikanischen Menschheit", em: von Martius, 1867, vol. I, págs. 1-42.

a chegada dos europeus nada mais representam do que a fase final de um processo de desagregação e de desintegração que de longa data se vinha desenrolando. Para demonstrar a tese, serve-se de argumentos relativos à situação sócio-cultural dos aborígenes aqui encontrada pelos colonizadores, ao grande número e às características dos idiomas e dialetos, às relações com o ambiente natural e, por fim, a pretensos restos de construções arquitetônicas e outros documentos históricos. Admite ter havido uma série de catástrofes culturais e de outra natureza, responsáveis pelo desaparecimento de antigas civilizações, cujos resíduos julga poder identificar na mitologia, na sobrevivência de instituições e símbolos tidos como superiores e encontrados de permeio com elementos inferiores, na existência de animais e plantas domésticas, cuja origem o índio explica como provenientes de terras longínquas. As línguas, por seu turno, não constituíam, na opinião do sábio, sistemas equilibrados. Eram instáveis e sujeitas a um fluxo contínuo. Tudo isso seriam, segundo a sua interpretação, testemunhos de um processo em pleno curso, que não podia senão ser acelerado pelas doenças, as bebidas alcoólicas e a escravidão trazidas pelos representantes da civilização européia, fatores que, em conjunto, levariam por fim ao extermínio total dos aborígenes. É uma teoria estreitamente ligada com idéias filosóficas daquela época. Embora falha, teve o mérito de levantar o problema.

De uma forma ou de outra, o assunto retorna em outros capítulos da grande obra do sábio, escritos em época posterior. Mas naqueles dias a etnologia mal começava a desprender-se da filosofia cultural, e o esforço de encontrar diretrizes teóricas para uma compreensão objetiva e científica da relação entre a unidade e a variedade dos sistemas de vida criados pelo homem não podia deixar de refletir, por um lado, uma filosofia cultural ainda subjacente e, por outro, a sua maior ou menor congruência, reconhecida ou não, com o princípio da evolução, que na segunda metade do século dezenove determinou não somente a metodologia das ciências da natureza e da cultura, mas em grande parte a própria escolha dos problemas a serem investigados. E na medida em que von Martius não encara as culturas e as línguas indígenas do Brasil apenas com o intuito de ordená-las dentro de um sistema classificatório, a que se reduzia o seu objetivo primordial, o seu interesse é o de interpretar os processos de transformação, o que é feito geralmente em termos de culturas e de raças superiores e inferiores. No mesmo sentido, procura explicar, ainda que longe de declarar-se evolucionista, a reação do índio ao contacto com a civilização ocidental. Em sua longa viagem pelo Brasil, de 1817 a 1820, percorrera grande parte do sertão e conhecera de perto a situação de um número considerável de tribos nos mais diversos estágios intermediários entre a primitiva vida tribal e o desaparecimento. As suas observações concretas levaram-no à convicção de que o índio é não sò-

mente incapaz de assimilar a civilização européia, como de sobreviver ao encontro com ela. Mas ao passo que a princípio, como vimos, apoiava a tese na idéia de um irrevogável processo de decadência, desencadeado já muito antes da vinda dos brancos, recorre agora à da “alma infantil” do índio, de um espírito imaturo que o impede de integrar-se no mundo civilizado<sup>2</sup>. A única solução viável é a mestiçagem. A natureza e a história, acredita, indicam o caminho a ser seguido pelas populações aborígenes da América: a sua mescla com gente de outra estirpe, de modo a se refundir o seu corpo e o seu espírito a fim de que ressurgam numa forma superior de vida (Martius, 1867, I, págs. 773-775).

\*

E' em princípios do século vinte que começa a surgir na etnologia do Brasil o reconhecimento do interesse científico inerente aos fenômenos de aculturação indígena, quer aos que decorrem do contacto entre diferentes tribos índias, quer aos que se manifestam em consequência do encontro das populações aborígenes com o mundo ocidental. Até aí a atenção dada ocasionalmente a influências recíprocas das culturas tribais visava a reconstruir o caráter original dos respectivos sistemas ou então determinar os centros de dispersão e as rotas migratórias de seus portadores.

Num trabalho sobre a difusão e a migração dos mitos entre índios sul-americanos, apresentado em 1904 ao 14.º Congresso Internacional de Americanistas, de Stuttgart, Paul Ehrenreich distingue “determinadas províncias geográficas, com tribos diversas, mas aculturadas umas às outras” (1906, pág. 661). E', ao que parece, a primeira vez que o conceito de aculturação, bastante novo naquela época, é empregado na etnologia da América do Sul. O cientista se refere a “centros de aculturação, nos quais tribos alófilas, em íntimo contacto entre si, permutaram não somente elementos de cultura material, mas também produções espirituais, tradições e elementos míticos” (Ehrenreich, 1906, pág. 671). O conceito torna a ser usado na obra clássica do mesmo etnólogo sobre a mitologia sul-americana (Ehrenreich, 1905). Um desses “centros de aculturação” é a área das nascentes do Xingu. A relativa uniformidade de culturas de tão diversa

---

2) “Com efeito, os índios permanecem sempre crianças. Vivem num mundo da mais estreita realidade. Através do exemplo e de uma disciplina bem dosada muito se consegue com eles, pouco se obtém com ensino abstrato. Fácilmente aprendem habilidades mecânicas; mas é-lhes difícil suportarem o trabalho rigorosamente contínuo, e não possuem o menor senso para o reconhecimento da lei, em sua significação ideal. Dessa maneira, um grande abismo os separa da civilização que se alastra pela superfície da terra com irresistível poder. Retiram-se dos brancos e de seus melhoramentos, até afinal desaparecerem. As relações das raças superiores com eles terminam por destruí-los: êste parece ser o seu destino.” (Martius, 1867, vol. I, págs. 773-774).

extração como aruák, karaíb, tupí, jê e trumái naquele território do Brasil central já impressionara a Karl von den Steinen (1894), o seu primeiro explorador, que fôra também o primeiro a indagar, mas apenas de passagem, os fatores responsáveis por aquela situação. Não poderia fazê-lo de forma sistemática, uma vez que a impossibilidade de ver o processo em sua dimensão temporal deveria mesmo desencorajar a qualquer pesquisador que quisesse compreendê-lo como seqüência de estágios de transformação. Nem sequer haveria base, nos dias de então, para formular questões específicas ligadas ao problema.

O sábio alemão é, de qualquer maneira, o primeiro autor que apresenta dados satisfatórios e consistentes sôbre relações intertribais, tanto mais valiosos quanto, pelo confronto com o que se observa em nossos dias na área por êle percorrida, nos permitem entrever, se bem que de modo muito limitado, as transformações subseqüentes da situação interétnica das tribos do alto Xingu. As suas informações sôbre aculturação recíproca entre as tribos xinguanas estão ainda hoje entre as mais ricas que possuímos para aquela área.

Sôbre as primeiras reações dos índios do alto Xingu a elementos da civilização ocidental o mesmo autor deixou interessantes notas psicológicas. São observações casuais, à margem dos problemas etnológicos para os quais estava voltada a sua atenção, mas nem por isso destituídas de valor. Karl von den Steinen teve também contacto com indígenas já bastante influenciados pela civilização, os Bakairí ocidentais, os Paresí e os Borôro do Rio São Lourenço, e o seu depoimento contém informes elucidativos sôbre as relações dêsses índios com os brancos, como sôbre a mudança cultural que haviam sofrido.

Foi a propósito da área do alto Xingu que se faria a primeira tentativa de descrever um processo aculturativo, já não como resultado da interação entre tribos, mas como efeitos da civilização sôbre estas.

Coube a Max Schmidt o mérito dessa contribuição. (M. Schmidt, 1905, cap. XIII, Penetração da cultura européia na região das nascentes do Xingu, págs. 318-329). O importante, no caso, não são pròpriamente os resultados da pesquisa, ainda magros, mas o fato de se reconhecer o assunto como tema de estudo etnológico e, mais ainda, a consciência do interêsse prático do problema para um tratamento adequado dos naturais pelos invasores de origem européia. Do ponto de vista teórico, é interessante notar que Schmidt não reduz a questão à simples transferência de certo número de elementos culturais, mas reconhece, pelo menos nas entrelinhas, a eventual reinterpretação dêstes no contexto indígena, como, ainda, a relação existente entre o tipo de contacto e as mudanças ocorridas e, por fim, a necessidade de não se perder de vista a conseqüente reação total do sistema (*op. cit.*, págs. 317-318). O exemplo das tribos xinguanas já lhe permitia uma certa perspectiva diacrônica através dos da-

dos das cinco primeiras expedições científicas ao território, entre 1884 e 1901, ano em que o próprio autor estivera no Culisevo. São de especial valia, como adiante se verá, os seus informes sôbre os efeitos sócio-culturais do reatamento das relações entre os Bakairí do Paranatinga, semi-civilizados, e os do Xingu, que antes de 1884 não haviam tido contacto algum com representantes do mundo ocidental. Schmidt discute as alterações provocadas na economia pela introdução de elementos novos, especialmente do machado de ferro, e a concomitante adoção de novas maneiras de pensar. Por fim, procura explicar o modo pelo qual a transformação das atitudes mentais começava a refletir-se nas manifestações da arte gráfica. Restritas embora a um período inferior a duas décadas, que não poderia corresponder senão à fase inicial do processo aculturativo, as observações mostram todavia o grau notável e mesmo surpreendente das mudanças ocorridas em tão curto espaço de tempo. Em trabalho posterior, relativo a uma visita aos Bakairí do Pôsto Indígena Simões Lopes, em 1927, o autor teve ensejo de revelar o quanto se desenvolvera a marcha da aculturação no lapso de 27 anos, decorrido desde a sua primeira viagem (M. Schmidt, 1929). Ainda nos últimos anos de sua vida tornou a tratar do assunto (M. Schmidt, 1947.)

Exceção feita de algumas notas de viagem do Padre W. Saake (1952), não existia, até há pouco, nenhuma contribuição que delineasse o processo geral das mudanças havidas entre os índios do alto Xingu no decorrer dos últimos decênios, principalmente após a intensificação dos contactos com os brancos a partir de 1946. Esta lacuna acaba de ser preenchida pelos etnólogos Eduardo Galvão e Mário F. Simões, dos quais principalmente o primeiro trabalhou naquele território, cobrindo um período de seis anos, de 1947 a 1952 (com observações complementares por Simões em 1963), e que sistematizaram os elementos relativos ao assunto dispersos na literatura (Galvão e Simões, 1964). Entre os temas centrais de seu estudo figuram a história do devassamento da região, a redução demográfica das tribos xinguanas em consequência de epidemias, a mobilidade espacial dos diferentes grupos no interior da área desde as expedições de Karl von den Steinen até os dias atuais, a caracterização cultural da área pela determinação dos elementos comuns a tôdas as tribos ali estabelecidas e, por fim, as mudanças culturais provocadas pelo contacto com a civilização.

São impressionantes as proporções do despovoamento, causado em primeiro lugar por epidemias, que vieram somar-se a fatores limitativos do crescimento já existentes na situação primitiva e que mantinham estabilizada a estrutura demográfica, entre êles uma alta cifra de mortalidade infantil, ataques de tribos inimigas, bem como rapto de mulheres e de crianças (pág. 142). Em fins do século dezenove contava-se um total de aproximadamente 3.000 almas, vivendo em 39 aldeias e filiadas a "cin-

co famílias lingüísticas diferentes”. “À família dos Karib pertenciam os Bakairí (oito aldeias) e os Nahuquá (quinze); à dos Aruak, os Waurá (duas), Mehinaku (duas), Yawalapití (duas) e Kustenáo (uma); à dos Tupí-Guaraní, os Kamayurá (quatro) e Awetí (uma); e à dos Jê, os Suyá, com uma aldeia. Juntavam-se a êsses ainda os Arauití (pequeno grupo misto, de homens Awetí com mulheres Yawalapití), com uma aldeia; e finalmente os Trumaí, tribo isolada, com duas aldeias.” (Págs. 136-137). Do total de 3.000 almas restavam em 1952 apenas 652, distribuídas por dez aldeias, sendo que a perda maior foi a das tribos de língua karíb, cujas vinte e três aldeias mencionadas pelos primeiros viajantes ficaram reduzidas a oito. (Págs. 141-142.) Quanto às mudanças culturais verificadas para um período que se estende por oito decênios (de 1884 até hoje), seriam “pouco sensíveis” no dizer de Galvão e Simões, o que atribuem ao fato de não haver no Xingu a “pressão aculturativa que se manifesta com frequência em outras regiões, onde as frentes nacionais de expansão se chocam constantemente com os territórios tribais” (pág. 146). Enumeram alguns elementos culturais que se difundiram em grande escala (utensílios de ferro, miçangas de vidro, armas de fogo e certas plantas de cultivo), indicando de forma sumária os efeitos que, entre outras coisas, a introdução de objetos de metal exerceu sobre o quadro etnológico em seu conjunto, principalmente no que se refere à vida econômica e à tecnologia. Pelas conclusões a que chegam, sobretudo ao analisarem a repercussão dos elementos do mundo dos brancos no sistema do mercado intertribal e ao apontarem aspectos novos que a presença dos agentes da civilização fêz surgir na esfera social, tem-se a impressão de que as mudanças foram menos superficiais do que à primeira vista tendemos a supor, induzidos talvez por um confronto com grupos estabelecidos em outras áreas. Como quer que seja, trata-se — e o assunto será discutido em outro capítulo dêste trabalho — de um processo essencialmente diverso do que estamos acostumados a presenciar, por exemplo, nas demais regiões da Amazônia. E uma de suas características mais notáveis, destacada com tôda razão pelos autores (pág. 150), é a ausência dos fatores de dissolução e desintegração sempre inerentes ao convívio com a comunidade nacional. Isto preveniu pelo menos a perda da coesão das tribos e naturalmente também a de muitos elementos culturais que de outra forma de há muito teriam deixado de existir.

\*

Até 1937 os poucos autores que se aventuraram a falar da mudança cultural de indígenas do Brasil fizeram-no incidentalmente, à margem de outros assuntos, que lhes pareciam merecer maior atenção. Naquele ano Herbert Baldus publicou os seus “Ensaio de Etnologia Brasileira”, obra em que se desloca para o primeiro plano o problema da aculturação de

algumas tribos de nosso país. Em anos anteriores Baldus visitara os Kaingáng, os Borôro, os Terêna, os Karajá e os Tapirapé, grupos que em grau maior ou menor haviam sofrido variados influxos do mundo dos brancos. Pôde, assim, estudar num ensaio comparativo os resultados diretos e indiretos do contacto, procurando, pela primeira vez, discernir certas tendências comuns que encontram expressão concreta em manifestações de mudança não raro díspares. Desbravou terreno virgem e abriu pistas para os que viriam depois.

O objetivo básico da etnologia brasileira, tal como decorre do capítulo inicial daquele volume, seria, em última análise, o de fornecer elementos para uma compreensão melhor do papel desempenhado pelo índio na formação cultural do país, isto porque “a maior parte do caráter do povo brasileiro é o caráter do Tupí” (Baldus, 1937, pág. 26). Como, segundo o seu conceito de cultura, esta “nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos, com fatores coletivos morais” (pág. 17), a rigor a explicação da mudança deveria, por sua vez, levar em conta a ação conjunta de todos êsses fatores. Se, como acredita Baldus, o índio provou melhor do que qualquer outro tipo humano a verdade do provérbio “o sangue é mais forte do que a água” (pág. 162), se, por exemplo, o jovem kaingáng esbarra com novas dificuldades em sua situação intercultural à medida que vai tomando consciência da “lei do sangue” (pág. 294), e se “o caráter inato do indivíduo, que consiste na fôrça da vontade, na singularidade de sua sexualidade, em suma, na composição especial de tôdas as suas disposições naturais não adquiridas durante a vida, mas já nascidas com êle”, resiste à imposição prolongada de “doutrinas boas ou más” (pág. 150), nem por isso o etnólogo deixa de ter por verdadeiro que “para avaliar os dotes intelectuais do índio é muito importante saber que êle tem a mesma capacidade de um europeu para aprender a pensar, sendo educado, desde pequeno para êsse fim; que, por conseguinte, o ambiente e a educação têm, a êsse respeito, papel mais decisivo do que a raça” (pág. 163). E ao tratar concretamente dos diferentes fenômenos de mudança, é quase sempre aos fatores ecológicos e sócio-culturais que atribui incontestável preponderância em lugar de se aventurar a remontá-los a quaisquer disposições hereditárias, de duvidosa identificação.

Os fundamentos teóricos do estudo são bastante simples. Rejeitando como alheios ao trabalho etnológico a procura de “determinadas leis e valores” e o emprêgo do raciocínio dedutivo, que “conduziria a hipóteses”, Baldus afirma que “pela indução a etnologia reconhece que a necessidade e o indivíduo condutor (*Notwendigkeit und führendes Individuum*) são, antes de tudo, as fôrças que constroem a cultura” (*op. cit.*, pág. 20). Fiel a esta posição, distingue essas mesmas causas no processo de mudança cultural, isto é, as necessidades e os “indivíduos condutores”, que tanto podem vir do interior da própria unidade cultural, como ser trazidos de ou-



tra. Só esta última categoria interessa no estudo da influência européia sobre as culturas indígenas. As causas que se apresentam sob a forma de necessidades são, entre outras, “a finalização do estado de guerra e a introdução de instrumentos de ferro, mas também a importância de epidemias e a expulsão do território hereditário para outro com condições de vida diferentes”, todas elas de algum modo observadas nos exemplos discutidos pelo autor (*op. cit.*, pág. 306). Quanto aos “indivíduos condutores”, tanto podem ser chefes ou elementos de prestígio da própria tribo, dispostos ou não a favorecer a adoção de tais ou quais aquisições culturais estranhas, quanto representantes do mundo civilizado que tenham ascendência sobre os silvícolas. O confronto das mudanças ocorridas entre Kaingáng, Borôro, Karajá e Tapirapé é feito com referência aos tipos de “indivíduos condutores” que neles influíram de maneira mais ou menos duradoura ou incidental. (*Op. cit.*, págs. 306-310). Em aditamento, examina-se o problema do ritmo da mudança, quer na esfera material, quer na não-material, condicionado pela obtenção de objetos de ferro e outros elementos do mundo dos brancos, como pelas modalidades do contacto. (*Op. cit.*, págs. 310-312.)

Evitando o termo aculturação — que só naquele tempo começou a ser usado entre nós, e de preferência no sentido restrito que lhe fôra dado em 1936 por Herskovits, Linton e Redfield —, Baldus distingue entre dois efeitos do processo, a “mudança parcial de cultura”, que se dá no interior do sistema “pela assimilação recíproca do nôvo à cultura existente e desta ao nôvo”, e a “mudança total de cultura” que se verifica de um sistema para outro, resultando do “acolhimento unilateral do nôvo”; ao passo que no primeiro caso o sistema cultural mantém a sua continuidade no espaço e no tempo, no segundo acaba por ser destruído (1937, págs. 276-277). Não se trata, pois, propriamente de fases sucessivas de um processo, mas antes de uma alternativa, e somente depois de concluída a mudança é que se poderá determiná-la como parcial ou total (pág. 315). Entretanto, para os grupos estudados pelo autor, êste é de parecer que “já estamos habilitados a concluir que estas tribos perderão também completamente a sua cultura, se a relação com os brancos fôr permanente”, isto por analogia com a situação de populações indígenas “do correspondente estado de evolução” extintas no decorrer da história (págs. 315-316). Para outras, a forma que no futuro tomarem as relações entre brancos e índios decidirá o resultado, a mudança parcial ou a mudança total de cultura (pág. 321). Em resumo, as duas modalidades assim caracterizadas corresponderiam, no fundo, a duas formas de um nôvo equilíbrio institucional, no primeiro caso em termos dos valores centrais da cultura de origem, no segundo através do sacrifício desses mesmos valores, afinal substituídos pelos que regem a sociedade dos brancos.

Contribuição a vários títulos pioneira, a análise dos fatos concretos — complementada pelo estudo das reações de um índio Borôro à civilização ocidental, incursão pelo domínio da psicologia da marginalidade cultural (*op. cit.*, págs. 163-186) — não podia deixar de ter caráter antes exploratório do que propriamente sistemático. Ainda assim, pela aplicação de um método comparativo, o autor conseguiu, na medida em que lho permitiram os dados inevitavelmente fragmentários, pôr a descoberto a relação diferencial entre certas situações aculturativas e os seus efeitos específicos — coisa que até aí ninguém havia sequer tentado. Somente em época posterior, com o estudo mais intensivo do processo em determinadas tribos, haveria de esboçar-se a possibilidade de se indagarem, entre outras coisas, a conexão existente entre o *ethos* da cultura ou a organização social e o rumo das transformações e, em perspectiva temporal, as influências da mudança dos próprios fatores sobre a dos fenômenos observados e vice-versa. É um caminho que mal se começa a trilhar.

Em data mais recente, o etnólogo declara, em visão retrospectiva de seu estudo, que as diferenças por êle notadas nas tribos que investigara no tocante às modalidades de reação à influência européia lhe haviam feito sentir a dificuldade de chegar a conclusões de ordem geral (Baldus, 1962, pág. 193). E embora já não subscreva a sua antiga opinião de que o índio em conjunto se distingue da maioria das populações negras da África central por uma capacidade menor de conquistar um novo equilíbrio em termos da cultura de origem, reitera como válida para muitas tribos brasileiras a sua ilação de que “em geral a penetração de elementos culturais europeus conduz primeiramente a um lado-a-lado dêesses elementos com a antiga cultura e, a seguir, à perda desta última” (*ibidem*). É, aliás, a lição da história. Depois desta formulação geral cumpre ir além no sentido de se aprofundar a compreensão de como se processa a marcha do lado-a-lado para a substituição e, na medida em que a consideração das diferenças se afigure mais elucidativa do que o esforço de reduzir os casos conhecidos a um denominador comum, indagar talvez a possibilidade de se estabelecer pelo menos uma tipologia com referência às numerosas variáveis postas em relêvo nas pesquisas dêstes últimos decênios.

Em época posterior, os trabalhos de Baldus sobre a aculturação dos índios brasileiros são conduzidos no sentido de colocar em termos científicos o problema da preservação das culturas tribais e da política indigenista. Se a princípio encarava o estudo dos fenômenos aculturativos exclusivamente como contribuição à etnologia, cedo começa a alargar o campo de suas cogitações no sentido de relacionar os resultados etnológicos com questões de ordem prática. Em aulas, conferências, entrevistas, relatórios e artigos vários sobre o assunto critica em especial a falta de orientação etnológica do Serviço de Proteção aos Índios, como dos missioná-

rios cristãos, e dita normas gerais para regular a situação interétnica do índio face aos caboclos e civilizados. Recomenda, entre outras coisas, que se confinem a um "isolamento provisório" as tribos ainda pouco afetadas pelo contacto com o mundo ocidental, ao passo que, para êle, "o estado dos índios que já perderam quase tôda sua cultura própria, e que não podem mais viver sem calças e cachaça, exige uma rápida assimilação" (Baldus, 1939, pág. 147). Reclama para o etnólogo a tarefa de "averiguar o meio mais oportuno para acelerar a assimilação. Esta requer uma administração direta, enquanto em caso de isolamento temos de exercer a administração indireta". (*Ibidem.*) Ao contrário da primeira dessas práticas, que, em sua conceituação, "tenta substituir, o mais depressa possível e radicalmente, a cultura indígena pelas instituições européias" (*op. cit.*, págs. 147-148), a segunda é definida como "a política que leva a respeitar as particularidades étnicas de um povo, as quais devem ser tomadas como ponto de partida para a sua educação" (*op. cit.*, pág. 148). Talvez não seja aqui o lugar adequado para discutir a propriedade dos termos, que — diga-se apenas isto — costumam ter emprêgo específico na linguagem político-administrativa das potências coloniais, onde designam preliminarmente duas formas distintas de exercer o domínio sôbre os aborígenes. Como quer que seja, não há dúvida de que no caso se trata, em suma, de dois estádios de aculturação dirigida, controlada ou provocada, o primeiro com intuito de retardamento ou frenação, e o segundo com objetivo de aceleração do processo de incorporação das populações tribais. Pretende-se, além disso, a prescrição de um princípio básico, sem que o autor se pronuncie concretamente sôbre a adequação de normas diferenciais à diversidade das culturas de origem, nem tampouco às condições variáveis com as respectivas situações de contacto. Tôda aplicação do conhecimento antropológico ao trato com os índios se resumiria, afinal de contas, "em organizar o processo de transformação de sua administração indireta para a direta" (*op. cit.*, pág. 150).

Para dar uma idéia do ponto de vista de Baldus com referência à aplicação da etnologia — e, em particular, dos estudos de aculturação — à política indigenista brasileira, servi-me aqui do texto de sua aula inaugural do curso de Etnologia do Brasil, da Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Creio não haver necessidade de referir-me a todos os pronunciamentos posteriores, que, em sua maioria, traduzem mais ou menos a mesma atitude. Em alguns casos repetem literalmente certas passagens daquela aula. Entretanto, isto não significa que Baldus tenha conservado rigorosamente a sua maneira de ver e prever o destino geral das culturas indígenas ainda existentes em território brasileiro. Se outrora admitia que a administração indireta, tal como a define, "tem, necessariamente, um caráter provisório" (1939, pág. 148), devendo, pois, a certa altura, dar lugar à administração direta, prescrita para os casos em

que é preciso "acelerar a assimilação" (pág. 147), em trabalhos mais recentes já não parece encarar como tão inevitável esta opção. Firma-se agora mais na alternativa, aliás não de todo ausente nas entrelinhas de suas considerações anteriores, que prevê maiores possibilidades para se conservarem, nas várias regiões do país, subculturas locais de colorido indígena, subculturas em que, sem o sacrifício dos valores determinantes do sistema tribal de origem, se tenham integrado de forma coerente e harmoniosa, através da constituição de um novo equilíbrio, os elementos da civilização indispensáveis à sobrevivência do grupo e convenientes para a sua participação na comunidade nacional. Assim, a doutrina desse etnólogo relativa ao papel da antropologia aplicada ao índio brasileiro é, hoje mais do que antes, a de que toda intervenção sobre base científica deve ter em mira primordialmente este objetivo. (Balduz, 1960, *passim*.) Nem por isto, como vimos, deixa de reconhecer que para a grande maioria das tribos o destino histórico é o da perda completa da cultura tribal. E' que o ritmo da desintegração, acelerado pelos contactos cada vez mais intensos, é quase sempre muito mais rápido do que o poderia ser o resultado de medidas efetivas e eficientes em sentido contrário.

\*

Até 1949 não dispunha a etnologia brasileira de nenhuma obra que encarasse uma cultura tribal em seu conjunto do ponto de vista das reações ao contacto com a civilização, ou melhor, com as subculturas rurais do interior do país. Naquele ano surgiram afinal as primeiras três publicações de cunho monográfico em que as mudanças provocadas nos respectivos sistemas culturais indígenas pela interação com grupos vizinhos ou constituem o tema central ou são tratadas com relativa profundidade. Referem-se êsses trabalhos aos Tenetehára (Wagley e Galvão, 1949; 2a. ed.: 1961), aos Terêna (Altenfelder Silva, 1949; Oberg, 1949) e aos Kadiwéu (Oberg, 1949). São contribuições que, abrindo perspectivas para uma interpretação mais sistemática e, sobretudo, para a análise comparativa, vieram encerrar, entre nós, a fase propriamente pioneira dos estudos sobre aculturação indígena.

A mais completa dessas monografias é a de Wagley e Galvão sobre os Tenetehára, tribo tupí do Maranhão. O trabalho de campo foi dirigido por Charles Wagley, que, em companhia de três pesquisadores, esteve na tribo por um período de cinco meses (1941-1942); em 1945, Eduardo Galvão, que fizera parte do grupo, passou ali mais quatro meses juntamente com dois colaboradores. A escolha recaiu sobre os Tenetehára pelo fato de esta tribo — em oposição aos Tapirapé, índios também tupí anteriormente estudados por Wagley — ter revelado excepcional capacidade de adaptação biológica e sócio-cultural às condições oriundas da presença de grupos culturais estranhos que sobre ela vêm agindo há mais de três séculos.

Em que pêsse à atenção dada aos fenômenos aculturativos, a monografia se apresenta predominantemente como reconstrução da cultura tenetehára como tal, reconstrução que se procura apoiar também, na medida em que o pareçam justificar os informes relativos a diferentes grupos tupí (em especial os antigos Tupinambá da costa maranhense), no confronto cauteloso dos dados etnográficos obtidos na tribo com os de outras da mesma família lingüística. Devido à quase-inexistência de documentos sôbre as condições culturais do passado, que começam a surgir apenas no século dezenove, não havia apoio suficiente para delinear os estádios da transformação sofrida. A exposição, assim, teve de conformar-se a um caráter antes estático do que dinâmico. Mas apesar da dificuldade de uma visão diacrônica, o quadro é bastante rico em elementos significativos para nêle se discernirem as tendências dominantes. Graças a isso, puderam os autores esclarecer também melhor o papel do silvícola na constituição da subcultura regional amazônica, chegando a asseverar mesmo que descrever a cultura tenetehára da atualidade "é, até certo ponto, apresentar um corte transversal no processo da formação da moderna sociedade rural do Norte brasileiro" (Wagley e Galvão, 1961, pág. 30). Com êste intuito, ampliaram, aliás, o campo de suas observações no sentido de focalizarem também alguns traços essenciais do sistema de vida, em particular o regime econômico, da população mestiça a cuja influência os Tenetehára estão expostos.

A investigação deu a conhecer aos especialistas um exemplo de natureza peculiar que talvez hoje em dia constitua exceção ou caso raro entre as tribos brasileiras sujeitas ao contacto com cultura estranha, mas que, segundo os autores, teria "características bastante semelhantes àquelas que se observam para outras regiões brasileiras, durante os séculos da colonização" (*op. cit.*, pág. 184). Entre a população nativa e os núcleos de população neobrasileira ou cabocla, êstes formados predominantemente de mestiços, se desenvolveu um sistema de relações sociais bastante frouxas para não se perturbarem de modo sensível as bases institucionais da cultura tenetehára, mas, por outro lado, também bastante regulares, embora intermitentes, para que a integração dos elementos alienígenas pudesse realizar-se de forma paulatina e em ritmo constante. No caso, o tratamento monográfico da cultura da tribo em sua situação atual, se bem que, já pela falta de informações adequadas, não permitisse apanhar a dinâmica do processo, foi contudo um expediente feliz para pôr em evidência a plasticidade do sistema face às novas solicitações e, ao mesmo tempo, os setores de resistência que através da história lhe permitiram sobreviver como entidade distinta e autônoma. A modalidade dos contactos, que oferece aos Tenetehára uma oportunidade contínua para se afirmarem de modo satisfatório diante dos estranhos pela produção econômica para o mercado, não os obrigou, como se deu com tantos outros

grupos nativos, à fuga psicológica para um etnocentrismo agressivo ou doentio, alimentado por sucessivas frustrações. A par disso, a cultura dos vizinhos, por sua vez constituída em grande parte de elementos autóctones, oferece-lhes numerosos pontos de contacto com o seu próprio sistema de vida, circunstância que naturalmente previne a emergência de zonas de atrito demasiado desorientadoras no tocante aos valores e ao comportamento por êstes determinado. Capazes, como foram, de sacrificar ou reduzir o funcionamento de instituições tradicionais, sempre que estas se opusessem à satisfação de exigências novas, de ordem econômica, parecem ter encontrado um caminho relativamente suave para a sua integração gradual na sociedade cabocla da região. Assim mesmo, “a cultura tenetehára é ainda hoje essencialmente aborígene” (*op. cit.*, pág. 29). Acreditam, porém, os autores que dentro de uma ou duas gerações, a menos que novos fatores venham imprimir um rumo diferente ao processo, êste transformará os Tenetehára em caboclos através de sua completa assimilação aos padrões regionais (*op. cit.*, pág. 185). Se assim fôr, será inevitável — como, aliás, reconhecem Wagley e Galvão — que se venha a acelerar o ritmo da mudança. Mas então é provável também que a marcha aculturativa assumirá características bem diversas das atuais, pois não se compreende que uma cultura que após três séculos de contacto se conserva, no fundo, “essencialmente indígena”, deixe de sê-lo em no máximo duas gerações, sem que isto se dê através de uma ruptura mais ou menos subitânea do sistema de valores centrais e de tudo o mais que dêle decorre. A confirmar-se a previsão, parece necessário admitir que na assimilação dos elementos estranhos os Tenetehára teriam alcançado um ponto crucial, de saturação, que lhes permitiria ir além apenas mediante a perda duma relativa estabilidade estrutural que lograram salvaguardar por tanto tempo graças à inexistência talvez de conflitos sócio-culturais demasiado violentos e à falta de fortes pressões ecológicas que os obrigassem a uma transformação muito rápida de sua cultura nativa.

Ao prefaciá-la edição portuguesa da obra, Eduardo Galvão, referindo-se às críticas suscitadas pela mencionada assertiva de que a mudança se completaria em tão curto espaço de tempo, admite que “as dúvidas têm fundamento” e acrescenta: “Muitas tribos indígenas existem, até o presente, que têm resistido, e nada indica que não resistirão no futuro, ao processo de integração à comunidade brasileira”. (*Op. cit.*, pág. 10.) Não exclui explicitamente a hipótese de que, no caso de ocorrer uma interrupção ou reorientação do processo em curso, tal se possa verificar também para os Tenetehára, mas em todo caso acredita que a distância cultural entre os atuais representantes da tribo e a população cabocla da região, que por seu turno assimilou muita coisa de origem tenetehára, não se apresentaria de molde a prejudicar o seguimento gradual da aculturação dêsses índios.

Vários estudos menores de Charles Wagley contribuíram bastante para esclarecer alguns problemas específicos, como, por exemplo, as relações entre o despovoamento rápido e a mudança social e, por outro lado, o papel dos fatores sócio-culturais do sistema nativo como determinantes da reação demográfica ao contacto, direto ou indireto, com a sociedade nacional. Para a análise, apoia-se principalmente em observações próprias entre os Tapirapé e os Tenetehára, as duas tribos tupí em que realizou os seus mais intensivos trabalhos de campo.

Começa por uma discussão sumária das conseqüências do despovoamento sofrido pelos Tapirapé através do impacto das epidemias que se vinham sucedendo na tribo desde os fins do século passado, isto é, mesmo em época anterior aos primeiros contactos diretos com representantes da sociedade nacional (Wagley, 1942). Por volta de 1895 grassou aí a varíola, introduzida provavelmente por intermédio dos vizinhos Karajá, tal como ocorreu com epidemias posteriores. Aos poucos, as cinco aldeias da tribo foram dizimadas, de forma que esta, originalmente com talvez mais de mil membros, estava reduzida, em 1935, a uma única aldeia, com 147 habitantes. Em virtude disso, se tinham extinguido naturalmente os costumes e as cerimônias que outrora ligavam as várias aldeias, as quais haviam sido entidades coesas, quase fechadas pela endogamia. Mas também no interior da comunidade, constituída de remanescentes de diferentes aldeias, os efeitos se faziam notar: os grupos co-residenciais matrilineares, antes sob a chefia de um só homem de prestígio, agora se compunham de dois ou três grupos menores, sob o contróle de mais de um varão; a distinção de três camadas de idade, pelas quais, entre outras coisas, se distribuía as atividades cerimoniais, já não se mantinha com o rigor necessário a atribuição do status correspondente a cada camada; alguns dos tradicionais "grupos de festas" haviam deixado de existir por falta de membros; a chefia da aldeia, outrora nas mãos de apenas dois homens, passara a ser compartilhada por um conjunto de pessoas vindas de diferentes grupos locais. E assim por diante. Em tudo isso haviam influído muito pouco os contactos, aliás raros, com brasileiros; eram conseqüências diretas da redução demográfica.

Esta, porém, está longe de manifestar-se de maneira uniforme, até mesmo em tribos culturalmente afins e ainda que talvez expostas a contingências similares de contacto. Através de um confronto entre o que se passou com os Tenetehára e os Tapirapé, uma e outra tribos de filiação tupí e originalmente adaptadas a ambientes naturais muito parecidos, tribos que, entretanto, reagiram de modo desigual à presença do branco ou dos fatores trazidos por êste, Charles Wagley (1951 a) conseguiu demonstrar que as causas dessa diversidade residiram muito menos nas condições peculiares do contacto do que em potencialidades sócio-culturais pré-existent. Ao contrário dos Tapirapé, que não resistiram ao impacto das

primeiras epidemias, a ponto de em poucos decênios se encontrarem à beira da extinção, os Tenetehára lograram superar a fase crítica, apresentando hoje, decorridos mais de trezentos anos de relações com o branco, um potencial humano igual, se não superior, ao de antes. A explicação encontra-a o autor antes de mais nada em valores culturais que determinam atitude divergente em face do tamanho da família. Enquanto os Tenetehára dão valor a prole numerosa, os Tapirapé a limitam. Dêste contrôle teria resultado uma provável estabilização da população tapirapé, ao passo que os Tenetehára, como tudo indica, se estavam expandindo. Haveriam, por isso, de recuperar melhor as perdas sofridas. Mas não só isso. Em caso de redução demográfica, as aldeias tapirapé, com maior complexidade estrutural (divisão em metades masculinas, grupos de idade e "grupos de festas") deviam manifestar mais forte tendência para a crise sócio-cultural do que as tenetehára, de organização baseada essencialmente na família extensa e, por isso, capazes de subsistirem como unidades integradas mesmo com contingente humano reduzido. — Não será necessário sublinhar o alcance teórico dessa conclusão, que — vê-lo-emos adiante — nos ajudará a compreender melhor manifestações variáveis no processo aculturativo também de outras tribos. Aliás, o próprio autor sugere a hipótese de que o fato de certas tribos jê reagirem de maneira tão diversa à presença do branco do que, por exemplo, os Karajá, se explicaria em grande parte pelo complexo sistema social das primeiras.

Um esboço histórico das relações entre aborígenes e brancos em território brasileiro desde os dias da conquista, e em particular das modalidades assumidas pela situação interétnica após a criação do Serviço de Proteção aos Índios em 1910, constitui o conteúdo principal de um capítulo da obra de Charles Wagley e Marvin Harris sobre minorias étnicas no Novo Mundo (Wagley e Harris, 1958, págs. 20-47). Serviu-lhes de base o relatório sobre a pacificação e a assimilação dos índios brasileiros apresentado à Unesco por Darcy Ribeiro e que até hoje se publicou apenas em parte (Ribeiro, 1962). No final desse capítulo encara-se o problema da atual resistência aos casamentos interétnicos, que no início dos tempos coloniais representavam um dos mecanismos mais importantes de assimilação. Não somente o caboclo opõe reserva à aceitação da mulher índia como espôsa e dona de casa, como também os próprios silvícolas assumem com freqüência atitude negativa em face das uniões mistas. "A reação de muitas tribos índias brasileiras a seu status minoritário é um reforço de sua consciência de grupo e uma insistência estrita na endogamia tribal." (Wagley e Harris, pág. 46.) E nem sempre um alto grau de aculturação conduz à assimilação. Tal se observa, por exemplo, em grupos de indígenas nordestinos, como entre os Fulniô de Águas Belas, que, apesar de profundas transformações em sua cultura, mantêm ciosos a consciência da identidade tribal e excluem mesmo de determinados ritos nativos o



membro do grupo que tenha casado com elementos de fora (cf. Hohen-thal e McCorkle, 1955, pág. 288). De onde a plausível previsão de que, pelo menos em parte, os atuais grupos não se dissolveriam tão cedo na sociedade nacional, mas continuariam persistindo ainda por muitos anos com o seu caráter de minorias étnicas. É um problema a ser retomado adiante.

\*

Por adotar a definição restrita de aculturação proposta em 1936, por Herskovits, Linton e Redfield, Fernando Altenfelder Silva prefere enquadrar na categoria mais ampla de estudos sobre mudança cultural o seu trabalho sobre os Terêna do Mato Grosso (Altenfelder Silva, 1949). Contribuição de inegável valor, a monografia se ressentia, no entanto, da limitação do tempo disponível para a pesquisa de campo, realizada no prazo de três meses (1946-1947), o que obrigou o etnólogo a confinar praticamente as suas observações a um único dos onze núcleos hoje existentes, a aldeia de Bananal. Com auxílio das fontes bibliográficas procura caracterizar as diferentes fases do contacto entre Terêna e brancos. Todavia, a literatura sobre a tribo, por demais lacunosa, não lhe permitiu sequer reconstruir com a devida minúcia o primitivo sistema da cultura terêna, e muito menos relacionar, a não ser para uns poucos exemplos, as mudanças específicas com a seqüência dos respectivos períodos da história tribal. Teve, por isso, de recorrer largamente à memória do grupo como expediente para a reconstituição do passado.

O material, criteriosa e hábilmente reunido num quadro de conjunto, se não recompõe os estádios do processo aculturativo com as suas manifestações diferenciais no tempo e no espaço, evidencia no entanto o rumo geral das transformações ocorridas na economia e na tecnologia, na organização social e política, nas observâncias relativas ao ciclo de vida, na esfera das crenças e da tradição mítica, nas práticas religiosas e atividades recreativas. O interesse propriamente etnológico das observações decorre em particular do esforço desenvolvido pelo autor no sentido de descobrir a dinâmica interna das mudanças e de estabelecer o nexos causal com os principais fatores atuantes, encarando-as, sempre que viável, no contexto global da teia de relações ecológicas.

O resultado principal da análise é o de que, após haverem atingido um estado de "quase completa destribalização" em virtude da expansão da pecuária no sul mato-grossense, os Terêna, graças à interferência do Serviço de Proteção aos Índios, conseguiram reorganizar um certo número de grupos locais (pág. 374), salvaguardando ou recuperando a sua consciência étnica a despeito de um alto grau de integração na economia e na cultura da população branca e mestiça da área em que vivem. Conquanto presos à sociedade regional por laços de dependência econômica,

constituíriam, entre os índios brasileiros, “o exemplo mais feliz de ajustamento que podemos citar” (pág. 376).

A pesquisa de Kalervo Oberg entre os Terêna, levada a cabo concomitantemente com a de Altenfelder Silva, dela não difere, senão em pormenores pouco relevantes, quanto aos resultados a que chegou. O autor os reúne em um só volume (Oberg, 1949) com as observações feitas, na mesma época, entre os Kadiwéu do sudoeste de Mato Grosso, o que permite um confronto de determinados aspectos da marcha aculturativa seguida pelas duas tribos, que durante algum tempo estiveram ligadas entre si por um sistema de liames que tem sido caracterizado como de natureza simbiótica. Ao passo que o trabalho desenvolvido entre os Kadiwéu, que assumiu antes o caráter de levantamento preliminar — precedido de um ensaio sobre a cultura da tribo, tal qual a apresentam autores do século dezoito —, o que se refere aos Terêna corresponde mais a uma tentativa de descrever uma configuração cultural em mudança e de estabelecer as linhas históricas do processo<sup>3</sup>.

\*

Das tribos brasileiras da atualidade, a dos Borôro, que conta ainda cerca de 550 representantes, oferece um dos campos mais promissores para pesquisas sobre aculturação. Para êsses índios seria não somente viável a reconstrução do processo com bastante profundidade histórica, mas também o confronto entre grupos locais ou comunidades expostas a situações interétnicas diferentes, umas sujeitas a ação missionária, outras sob a tutela direta do Serviço de Proteção aos Índios, outras, ainda, em interação

---

3) “Das relações peculiares que desde tempos remotos existiram entre as duas tribos resultaram mudanças profundas em ambas as culturas, originariamente bem distintas; mais tarde os contactos com o mundo civilizado trouxeram novas transformações, não menos importantes. Embora não pudessem deixar de atingir toda a organização social, parece que êsses fenômenos podem ser reconstituídos com maior segurança através do exame da estrutura econômica e da religião. E Oberg descreve com especial cuidado a economia dos Tereno, apresentando aspectos observáveis na atualidade em confronto com informes existentes nas fontes históricas; no tocante à religião, esboça a maneira pela qual o antigo xamanismo tribal se combina com crenças e práticas cristãs e faz ver a situação sui-generis criada pela catequese concomitante de missionários católicos e protestantes no seio da população tereno. Segundo a análise do autor, os contactos dos Tereno (quando ainda viviam no Chaco) com os Kaduveo e grupos afins a êstes levaram-nos a abandonar a vida sedentária e a desenvolver uma organização guerreira e de classes; a adoção do cavalo contribuiu de modo notável para essa transformação. A passagem dos Tereno para território matogrossense, a vida nas fazendas e, posteriormente, em postos do Serviço de Proteção aos Índios vieram causar novas mudanças, que abalaram também o sistema exogâmico e a função cerimonial das metades em que a tribo se divide.” (E. Schaden, 1950, págs. 78-79.)

mais livre com moradores civilizados. Nenhum etnólogo, entretanto, escolheu até hoje os Borôro para um estudo sistemático e intensivo da mudança cultural induzida pelo mundo dos brancos. Depois das observações de Baldus (1937), por muito tempo as únicas de um autor moderno, surgiram somente alguns artigos menores com dados casuais. Entre êstes, o do Pe. Guilherme Saake, baseado principalmente numa visita feita em 1952 a um pôsto indígena do Rio São Lourenço (Saake, 1953).

Através de exemplos concretos, colhidos durante a sua estada de duas semanas naquele pôsto, Saake se propõe mostrar o jôgo das fôrças de conservação e as de mudança na vida dos Borôro. De um lado, um conservantismo bastante tenaz na geração dos velhos; do outro, a rápida infiltração de elementos estranhos na dos jovens. Entre outras coisas, a descrição de uma festa mortuária documenta o apêgo ao tradicional, e as notas sôbre a persistência da maioria das instituições originárias tendem a evidenciar, para aquêle grupo borôro, uma coesão interna suficiente para garantir, por enquanto, as bases estruturais do antigo sistema cultural. Não obstante, o bosquejo sumário da personalidade de alguns indivíduos não permite dúvidas quanto ao ponto crítico atingido. Dentre os que continuam orientando o seu comportamento pelos valores e padrões da cultura de origem, alguns são qualificados como "baluartes" dessa cultura, em parte pelos seus atributos pessoais, em parte por incorporarem instituições de importância vital para o grupo. Seria interessante saber em que medida essas instituições seriam capazes de subsistir sem dependerem de determinados indivíduos de prestígio, que, pelo simples fato de sua oposição consciente à mudança, deixam entrever o estado de crise que se manifesta. Várias passagens do artigo tornam, aliás, explícita a falta de consenso quanto às antigas normas. Certos membros da comunidade, por exemplo, não se atêm mais às restrições alimentares quando se encontram fora da aldeia ou das raias do contrôle social. A civilização dos brancos, em particular "o regime de trabalho, o dinheiro, a indumentária, a língua, a escola e a religião" (*op. cit.*, pág. 49), solapam os fundamentos da cultura, que naquela comunidade conserva ainda os seus valores básicos, mas que dificilmente resistirá à desintegração. Para isso contribuem também o incremento da mortalidade infantil e a atitude negativa com relação ao futuro da tribo. "Homens e mulheres não desejam prole, não só pelo motivo (...) de serem obrigados a matar a criança por causa de algum sonho mau, mas também (...) por não quererem ver os filhos como escravos dos brancos." (*Op. cit.*, pág. 52.)

Quais as razões profundas dêsse pessimismo? Até que ponto decorre do conflito dos valores borôro com os da civilização? Qual a reação diferencial de outros grupos da tribo? Estas e muitas outras questões continuam abertas. Em parte talvez venham a ser elucidadas com a publicação do projetado quarto volume da "Enciclopédia Borôro", dos missio-

nários salesianos César Albisetti e Ângelo Jayme Venturelli, que deverá tratar especificamente dos fenômenos de aculturação. Anote-se, de passagem, que o primeiro volume da obra (Albisetti e Venturelli, 1962), o único até agora publicado, abre perspectivas bastante promissoras para um estudo desse tipo. Com o objetivo precípua de apresentar o idioma da tribo, os autores fazem aí ao mesmo tempo, principalmente a propósito de muitos termos de significado cultural e social, um registro minucioso de elementos etnográficos, de grande valia para a justa apreciação das mudanças ocorridas. Os Borôro se distinguem assim com vantagem da maioria das tribos brasileiras, cuja cultura de origem em geral não tem sido descrita senão de forma fragmentária ou apenas esquemática. E a reconstrução por via indireta está sempre sujeita a reserva. Além disso, os Borôro — ou parte deles — oferecem o aspecto positivo de haver boas possibilidades de se retraçar com razoável segurança a história dos contactos e das relações que tiveram com os ocidentais, inclusive os missionários salesianos, cujo trabalho entre eles teve início em 1902. Aliás, Albisetti e Venturelli já nesse primeiro volume fazem um esboço preliminar desse histórico (*op. cit.*, págs. 217-221).

\*

A 1a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em novembro de 1953 no Museu Nacional do Rio de Janeiro, constituiu excelente oportunidade para uma tomada de consciência da situação em que se encontravam, em nosso país, as diferentes disciplinas antropológicas, para um balanço dos trabalhos desenvolvidos e, principalmente, para uma determinação do rumo a seguir na investigação dos problemas preferenciais. Coube a Eduardo Galvão a tarefa de apresentar ao conclave um relatório geral sobre o estado das pesquisas relativas à aculturação indígena. (Galvão, 1957.) Delineou as tendências que até então haviam caracterizado os trabalhos nesse domínio e apontou as linhas fundamentais de um esquema de diretrizes a que deveriam daí por diante conformar-se as investigações, sob pena de se condenarem a irremediável esterilidade. No entender de Galvão, os estudos até aí empreendidos, conquanto longe de satisfazerem às exigências metodológicas e teóricas da etnologia moderna, começavam pouco a pouco a orientar-se para a adoção de uma perspectiva mais ampla e inclusiva, em que o pesquisador já não se restringia à simples determinação da difusão de tais ou quais traços da cultura ocidental, passando a preocupar-se, ao contrário, com o exame das mudanças totais desencadeadas pela introdução de elementos-chave, como os utensílios de ferro, e em caracterizar as conseqüências gerais da situação ecológica criada pela presença das populações rurais. Todavia, os autores não o faziam de forma sistemática e, de modo geral, mostravam-se ainda muito indecisos na obediência a êsses princípios. Em sua crítica à maioria dos tra-

balhos feitos, assinala Galvão a necessidade de se analisarem melhor os mecanismos da assimilação do índio à sociedade cabocla, processo que em certas circunstâncias poderia mesmo manifestar-se paradoxalmente numa espécie de retôrno à condição tribal, tal como se verifica, por exemplo, em alguns grupos jê setentrionais e em certas populações aborígenes do nordeste. Para tanto, cumpriria, porém, pôr de lado o conceito clássico de aculturação, demasiado restrito na medida em que insiste na existência de contacto direto e contínuo como necessariamente responsável pelo caráter distintivo de um processo de natureza específica no âmbito mais geral dos fenômenos de mudança de cultura. Uma seleção dos aspectos aculturativos prês a aos limites daquela definição não daria, nem poderia dar conta da escala dos fatores atuantes e, além do mais, não se presta para uma visão das fases sucessivas em profundidade histórica. Por outro lado, Galvão aponta a insuficiência de qualquer pesquisa que se contente com arrolar as alterações ocorridas no sistema cultural da tribo sem que se procure, ao mesmo tempo, explicar essas mudanças em termos das condições peculiares da interação sócio-econômica entre o grupo indígena e a população cabocla. Pouco se havia feito nessa direção pela simples falta de conhecimentos satisfatórios das respectivas formas regionais da cultura e da sociedade caboclas, razão pela qual a descrição dos fenômenos aculturativos ou, em sentido mais amplo, de mudança cultural se ressentia, na maioria dos casos, de uma visão unilateral do processo. Para se corrigirem as deficiências que assinala e a fim de garantir aos trabalhos maior envergadura teórica, além de maior utilidade prática no campo da administração e da política indigenista, o autor estabelece, por fim, uma série de requisitos básicos, a saber: a) a realização de um número maior de estudos monográficos com vistas às mudanças em sua profundidade histórica e com a caracterização do estado cultural presente em confronto com as fases anteriores que se possam reconstituir; b) a delimitação de áreas culturais baseada antes sobre as relações dos elementos culturais com o ambiente do que sobre a simples distribuição geográfica; c) a descrição das comunidades caboclas em interação com o índio com o objetivo de se porem em relêvo as diretrizes culturais responsáveis por alterações verificadas nos sistemas indígenas com que interagem; d) a distinção de áreas regionais segundo estádios de mudança e caracterizadas com referência quer aos grupos rurais, quer aos indígenas nelas existentes; e) o estudo de cada uma dessas áreas do ponto de vista dos fatores sócio-culturais específicos que nelas influenciam a assimilação do índio.

E' um programa que, abrindo horizontes novos para os pesquisadores, teve a sua oportunidade comprovada pelo rumo que vários dêstes, a partir daí, iriam imprimir aos seus trabalhos.

Eduardo Galvão é um dos poucos etnólogos brasileiros que examinaram as relações intertribais e as suas conseqüências aculturativas. Em especial concentrou a sua atenção em duas áreas amazônicas, a do alto Xingu e a do Rio Negro, uma e outra conhecidas por uma integração sócio-cultural característica já no próprio âmbito indígena, e ambas sob a influência do contacto com o mundo dos brancos — sujeitas, portanto, conforme a sua expressão (empregada para a segunda dessas áreas), aos “efeitos cumulativos de aculturação inter e extra-tribal” (Galvão, 1959, pág. 44). Nos dois territórios realizou trabalhos de campo que o habilitaram não somente a esclarecer uma série de pontos capitais, como também a indicar problemas novos e abrir perspectivas para pesquisas subsequentes.

Dentre as instituições que formalizam o trato social entre as comunidades do alto Xingu destaca-se o *yawarí*, competição esportiva em que se defrontam grupos de representantes de duas tribos, arremessando dardos com o propulsor. Galvão, que teve oportunidade de assistir a um encontro desses entre os Kamayurá e os Awetü, descreve as fases da luta e o comportamento dos participantes (Galvão, 1950). Como as relações entre os diferentes grupos daquele território se caracterizam, de um modo geral, por antagonismo e rivalidade, que entretanto nos dias atuais não se traduzem nunca por agressões de fato, o *yawarí* (segundo Galvão, uma instituição provavelmente desenvolvida na própria área) teria a função de servir de “mecanismo estabilizador de relações intertribais... por canalizar as atitudes de rivalidade e tendências agressivas para uma expressão social e culturalmente sancionada — uma competição desportiva simbólica de atividade guerreira” (*op. cit.*, pág. 366). Esta interpretação, que o autor prefere apenas aventar, se coaduna de tal modo com as particularidades da descrição do encontro e com o que além disso sabemos da situação intertribal na área xinguaná que não parece razoável duvidar do seu acerto.

Já em 1949 o mesmo autor, comparando aspectos da cultura material, propusera para o território dos formadores do Xingu o nome de “área do uluri” para significar a unidade cultural das tribos ali estabelecidas (Galvão em: Carvalho *et al.*, 1949, pág. 47). Mais tarde, numa elaboração sistemática de suas observações, estende o confronto a outras esferas, particularmente aos sistemas de parentesco, que em essência correspondem por sua vez a um tipo uniforme. Tal conclusão, combinada sobretudo com os dados relativos à cultura material, permite ao etnólogo supor que a “área do uluri não seja apenas uma área geográfica marcada pela distribuição uniforme de um número de traços e complexos materiais, mas represente também um horizonte cultural, que se caracteriza, seja por estes como pelos demais aspectos que integram uma cultura, isto é, a vida econômica, social e religiosa” (Galvão, 1953, pág.

41). Seria ocioso insistir no alcance desses resultados para o conhecimento da aculturação indígena no alto Xingu. À medida que se venham a alargar e aprofundar as análises iniciadas por Galvão, tarefa cada vez mais difícil em virtude do desaparecimento de várias tribos e da redução de outras, obter-se-á, através duma visão melhor da experiência aculturativa intertribal anterior ao contacto regular com os brancos, um recurso de grande valia para explicar o que de específico encerra a reação dos xinguanos ao encontro com a nossa cultura.

A área do Rio Negro, na Amazônia setentrional, onde o convívio de tribos de línguas e culturas diferentes também resultou num alto grau de aculturação recíproca, se distingue da do alto Xingu por uma interação mais longa e intensa com representantes do mundo ocidental, iniciada já na segunda metade do século XVII. O estudo ali exige ainda mais do que em outras partes que se tomem na devida consideração os dois termos do binômio: o índio, de um lado, e o branco (ou melhor, o mestiço), do outro. Ao investigar a transformação das culturas tribais da região à medida que se integram na sociedade regional, Galvão (1959) utiliza a cultura dessa sociedade, em particular o sistema de produção econômica, em que sobressaem a extração da borracha e o cultivo da mandioca, como quadro de referência para a compreensão do processo. Demonstra que a experiência anterior que produziu acentuada homogeneidade cultural entre tribos diferentes, condicionou também uma forma similar dos vários grupos em sua adaptação à sociedade cabocla, com a qual o índio, ademais, se identifica com relativa facilidade através do uso duma língua comum, o *nheengatu*. (*Op. cit.*, pág. 55.) Nas condições atuais, a tendência do silvícola do Rio Negro é a da assimilação à sociedade nacional, que entretanto se poderia retardar ou modificar com o surto eventual de novos fatores que viessem mudar a orientação da frente pioneira. (*Op. cit.*, pág. 56.) — O trabalho, publicado como “nota preliminar”, situa-se na etnologia brasileira como o primeiro ensaio que focaliza o processo de mudança provocada pelo mundo caboclo numa área cultural aborígene encarada como um todo.

Insatisfeito com a maneira tradicional de se estabelecerem áreas culturais para o Brasil indígena, na qual predominava a preocupação de determinar seqüências ou tipos de cultura em sua distribuição pelo ambiente geográfico, Galvão (1960) elaborou um primeiro esquema em que, a par da “distribuição espacial contígua de elementos culturais, tanto os de natureza ergológica como os de caráter sócio-cultural”, leva em conta também as situações de contacto, quer com as várias categorias de frentes pioneiras nacionais, quer com as que se verificam entre tribos diversas, condicionando fenômenos de aculturação intertribal. (*Op. cit.*, pág. 15.) Visto que, em virtude da dinâmica da expansão nacional, essas situações não se apresentam estáveis, mas sujeitas a um fluxo constante, a aplica-

ção conjunta dos dois mencionados critérios só podia ser viável “numa base temporal limitada”, que o autor fixa para o período que vai de 1900 a 1959, o mesmo a que Darcy Ribeiro (1957 b) restringira o seu estudo sobre as transformações do quadro geral das culturas e línguas indígenas do Brasil em consequência do contacto com o mundo dos brancos (Galvão, 1960, pág. 14). Procurando, pois, de algum modo conciliar esquemas anteriores, em particular os de Steward e de Murdock, essencialmente estáticos, com uma visão dinâmica com referência às modalidades das situações interétnicas e dos processos aculturativos em suas dimensões espacial e temporal, Galvão propôs um mapa de áreas que, não obstante o seu carácter declaradamente provisório, é instrumento de indiscutível préstimo para o estudo comparativo daqueles processos.

\*

Vários autores já se propuseram a tarefa de estabelecer uma tipologia das situações de contacto entre os grupos nativos e os representantes de nossa cultura. Tôdas elas sofrem, entretanto, de sérias limitações pelo fato de não destacarem aspectos causativos essenciais do fenômeno, que deve ser visto, antes de mais nada, como um *continuum* no tempo e, não raro, também no espaço. De fato, não é fácil fugir a crítica. Tal é a dificuldade de encontrar um critério satisfatório — a um tempo bastante simples para ser operante, e bastante compreensivo para ser aplicável aos casos concretos, tão díspares — que a utilização de uma série de situações “típicas” parece tornar-se altamente problemática, talvez mesmo impossível de ser posta em prática. A não ser que se pretenda com cada uma das categorias definir um dado momento da situação interétnica, o que, por outro lado, não quer dizer naturalmente que o referido momento corresponda nas diferentes tribos a uma fase paralela ou similar do processo de mudança cultural.

Para o indígena brasileiro, uma tentativa preliminar de distinguir tipos de situações de contacto com o branco foi esboçada por Herbert Baldus (1945 b, págs. 281-283), que, referindo-se a alguns casos concretos, estabelece duas categorias básicas: o contacto direto e o indireto, cada uma delas subdividida em duas modalidades: o contacto contínuo e o intermitente. A ocorrência de mais de uma dessas quatro formas em diferentes parcelas da mesma tribo (o autor menciona como exemplos os Karajá e os Borôro) oferece a possibilidade de confrontar os efeitos aculturativos em grupos da mesma cultura expostos a influências diversas. Sobre as causas determinantes por ventura discerníveis em cada uma daquelas situações e as consequências heterogêneas que possam ter para as respectivas tribos, o etnólogo não procura pronunciar-se. Menciona apenas que “em geral, o contacto direto e contínuo com a nossa civilização acarretou, mais ou menos rapidamente, a redução numérica da tribo, se



não a sua extinção ou completa assimilação e conseqüente miscigenação” (*op. cit.*, pág. 281). Reconhece todavia haver também aí exceções, como a dos Terêna do sul de Mato Grosso, que há século e meio conservam relativamente constante o seu contingente populacional. — Anos mais tarde, ao publicar uma versão alemã de seu artigo (Baldus, 1951), o autor mantém o esquema sumário anteriormente proposto.

Naturalmente a divisão feita por Baldus, não levando em conta as inúmeras possibilidades de variação, não pretende ser mais do que um ponto de partida para se poder caracterizar, após o exame de outros elementos, uma situação concreta qualquer. Um ensaio de tipologia mais particularizada, e mais ou menos segundo a mesma perspectiva, apresentaram-no Pierson e Wagner (1947-1948) num artigo geral, em certo sentido bastante útil, sobre pesquisas antropológicas feitas e a serem feitas no Brasil. Sem procurarem aplicar um critério uniforme, distinguem ao todo nove categorias de grupos índios: 1) em contacto contínuo com representantes de nossa cultura (com núcleos de missionários, postos militares, postos de funcionários do govêrno, povoadores); (2) em contacto regular, mas intermitente; 3) em contacto ocasional; 4) sem contacto algum; 5) divididos, pela invasão do branco, em unidades menores, já sem contacto entre si; 6) divididos em subgrupos sujeitos a diferentes condições de contacto; 7) em contacto regular com representantes de outras tribos em processo de aculturação, mas com pouco ou nenhum contacto com brancos; 8) em contacto prolongado com índios de cultura diferente; 9) em contacto ocasional ou contínuo com portadores de cultura africana e, às vêzes, simultâneamente com outros, de cultura européia. (*Op. cit.*, págs. 43-44).

Basta um ligeiro exame dessa enumeração para se perceber que os tipos que aí se apresentam não são mutuamente exclusivos. E na realidade várias tribos do Brasil se conformam ao mesmo tempo a dois ou mais dêles. Assim, entre os raros grupos mencionados pelos autores para exemplificar parte das categorias estabelecidas se encontram os Borôro, que figuram ao mesmo tempo na primeira, na quinta e na sexta; os Karajá, que estão na primeira, na segunda e na oitava; os Tapirapé, na segunda e na oitava. Mais importante e necessário parece reconhecer a complexidade das diferentes configurações ecológicas e determinar a maior ou menor ativação de certos fatôres de mudança que nelas se manifestam. E tal não se há de conseguir *a priori*, mas apenas através de uma análise dos casos reais e de uma comparação de situações concretas. A tipologia de Pierson e Wagner, que não se baseia em nenhum critério geral de classificação, tem, no entanto, pelo menos o mérito de mostrar a dificuldade do problema. — A utilidade do artigo consiste nos assuntos de pesquisa que sugere.

A estrutura demográfica das unidades tribais e os efeitos dissociativos do rápido despovoamento produzido pelo impacto sucessivo de epidemias sobre os grupos recém-pacificados, em geral provavelmente estabilizadas em seu contingente numérico, são temas que de há muito reclamavam a atenção e o interesse dos estudiosos. O alcance sociológico e antropológico da questão é óbvio, uma vez que se reconhece existir uma teia de relações funcionais entre a composição numérica dos grupos e sua organização sócio-cultural. Alteradas essa composição e a sua expressão estrutural, necessariamente se farão sentir as conseqüências — umas imediatas, outras mais tardias — em todos os setores da vida comunitária, obrigando o grupo a reformular as soluções tradicionais de ajustamento ecológico e de integração. O ritmo em que se manifestam as mudanças da estrutura demográfica se revela como uma das condições determinantes da capacidade de se restabelecer o equilíbrio institucional e de se assimilarem com maior ou menor eficiência os elementos provenientes da sociedade com que se estabeleça o contacto.

Com auxílio sobretudo da documentação existente nos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios, o problema foi analisado com argúcia por Darcy Ribeiro, que o abordou em vários trabalhos. Num primeiro estudo (1957 a) determinou e discutiu a reação demográfica diferencial de treze tribos brasileiras ao contacto e ao convívio com os brancos, tal como parece refletir-se na estrutura das classes etárias. Diante da falta de informações correspondentes a períodos prolongados e da impossibilidade, para quase todos os casos, de inferir com segurança a situação original, não podia o etnólogo reconstituir a continuidade ou o desvio das tendências primitivas, decidindo-se pela caracterização da tendência verificável no momento a que se referia a amostra. Todavia não é provável que essa limitação afete de modo sensível o resultado a que chega, porquanto se fundamenta na hipótese, apoiada no conjunto das fontes históricas e etnográficas, de que, salvo possíveis exceções, as tribos brasileiras haviam atingido no período anterior ao contacto uma relativa estabilidade populacional e, portanto, também uma estrutura demográfica constante. “Cada uma delas, de modo próprio, parece ter alcançado um equilíbrio entre o sistema tecnológico, as condições ecológicas e certas práticas de contenção demogenética que só lhes permitiam reproduzir aproximadamente o mesmo montante populacional.” (*Op. cit.*, pág. 125.) O fenômeno a ser investigado era, assim, o das tendências variáveis encontradas em situação posterior ao contacto ou durante o convívio pacífico, em parte determinadas por condições preexistentes, que passaram a ter efeito diverso, e em parte por fatores novos. Dentre as primeiras tomaram importância notável as práticas de restrição à natalidade que em certas tribos mantinham o nível populacional; quanto aos fatores novos, vieram somar-se ao impacto das epidemias, outrora desconhecidas, a queda do

padrão de vida, a desorganização social e as suas conseqüências psíquicas. (Liga-se a isto, em muitos casos, a difusão, que o autor não menciona, do alcoolismo e de moléstias venéreas, que, além dos efeitos diretos sobre a natalidade e a mortalidade, deve, sem dúvida, refletir-se profundamente na constituição social e psíquica.)

Do exame das pirâmides de população conclui o autor pela existência de três padrões estruturais. O primeiro, representado pelos Gorótire, Kubenkrankégn, Parintintín e Borôro, é o de tribos que tiveram as suas condições, já por si precárias, de tal modo agravadas pelas epidemias que a sua sobrevivência se torna muito duvidosa. No segundo, exemplificado pelos Kaingáng paulistas, Xoklég, Kuikúro e Urubus, as condições de incremento, se bem que reduzidas pelos efeitos do contacto, autorizam admitir-se maior probabilidade de sobrevivência. O terceiro, encontrado nos Karajá, Tenetehára, Kadiwéu e Canelas, refere-se a grupos que, tendo conseguido superar os efeitos da redução conseqüente às epidemias, oferecem a expectativa de estabilização ou até incremento demográfico. Entretanto, todos os grupos, qualquer que seja a categoria em que se enquadrem, experimentaram, como não podia deixar de ser, graves fenômenos dissociativos em virtude do despovoamento, fenômenos que a maioria das vezes assumem caráter cumulativo no decorrer do convívio pacífico com os representantes do mundo civilizado.

O estudo que acabamos de examinar serviu de ponto de partida para outros trabalhos, de maior envergadura, em que o mesmo cientista se concentra na discussão de problemas correlatos. Em contribuição pouco posterior (D. Ribeiro, 1957 b) alarga o campo de observação, a fim de definir as tarefas mais imediatas de estudo que aguardam a atenção dos etnólogos e lingüistas que trabalham entre índios brasileiros. Para tanto, desdobra um quadro geral das transformações sofridas pelos nativos, desde o início do século até aquele ano, em sua interação com o mundo dos brancos. Resultou daí a distinção de quatro categorias de contacto: de grupos indígenas isolados, em contacto intermitente, em contacto permanente e, finalmente, de tribos integradas. O autor designa essas categorias como "etapas sucessivas, e necessárias, do processo de integração das populações indígenas na sociedade nacional" (*Op. cit.*, pág. 44). O seu conjunto representa, pois, o *continuum* do desenvolvimento das relações entre o índio e o branco. Importante é, porém, a observação, fartamente documentada pelo material aproveitado pelo etnólogo, de que essa seqüência de estádios tem o seu ritmo determinado pelas circunstâncias históricas da interação com o branco, pela potencialidade cultural de cada grupo em resistir aos efeitos deletérios e pelo tipo da frente econômica nacional que o apanha em suas malhas. Não menos importante é a ressalva de que nem tôdas as comunidades indígenas resistem o tempo necessário para percorrerem a escala tôda. E, por fim, a conclusão de

haver certo grau de uniformidade nas compulsões ativas em cada uma das quatro fases, compulsões “que, começando pelas ecológicas e bióticas, nas duas primeiras, prosseguem cumulativamente, pelas econômicas e aculturativas, nas etapas seguintes” (*ibidem*). Nos estádios iniciais predominam os conflitos com os brancos e a queda subitânea do contingente demográfico, ao passo que nas subseqüentes se vai estreitando a vinculação com a vida econômica regional e ao mesmo tempo acentuando a assimilação progressiva aos padrões de comportamento que regem a sociedade estranha. Entretanto, a fase de “integração” não deve ser compreendida como sacrifício definitivo da cultura tribal, mas como conciliação de valores nativos com elementos adventícios, não ocorrendo, pois, destruição da identidade étnica.

Além de salientar êsse “denominador comum” do processo de integração, que teria, por assim dizer, a validade de uma lei geral, Darcy Ribeiro procura precisar as condições exteriores às culturas tribais que possam ser apontados como particularmente responsáveis pela notória variabilidade com que os fenômenos se produzem de caso em caso. Acredita encontrá-las nas características econômicas das frentes de expansão da sociedade nacional, que podem apresentar-se como de economia extrativa, agrícola ou pastoril. Êsses tipos, que correspondem também a diferentes graus de penetração e domínio da população branca, encerram, cada qual, fatores específicos que se tornam ativos nas relações com os grupos aborígenes e que se exprimem na maneira diversa pela qual afetam a capacidade de sobrevivência das unidades tribais e de suas culturas. Sobre a base dessa distinção inicial, sem dúvida excelente hipótese de trabalho, cumpre agora investigar, através de pesquisas sistemáticas, as determinantes diferenciais que se manifestam em cada uma daquelas frentes de expansão econômica.

A dinâmica do processo geral de integração, traçada para o período escolhido pelo etnólogo, surpreende pela extraordinária rapidez com que se verifica o declínio da população indígena brasileira em seu conjunto. Os dados indicam um total de 230 tribos para o ano de 1900: 29 (12,6%) integradas, 39 (16,9%) em contacto permanente com os brancos, 57 (24,7%) em contacto intermitente, e 105 (45,6%) isoladas. Do total se haviam extinguido na época da pesquisa 87 (37,8%), 45 (31,4%) viviam em contacto permanente, 38 (26,5%) estavam integradas, 27 (18,8%) se encontravam em contacto intermitente e as restantes 33 (23%) continuavam isoladas. O quadro se tinha, pois, transformado radicalmente em pouco mais de meio século, o que, em vista da expansão cada vez mais rápida da sociedade nacional, abre perspectiva sombria para os remanescentes. O total numérico destes, calculado sobre as estimativas e o censo do Serviço de Proteção aos Índios e “que se encontra entre um mínimo de 68.100 e um máximo de 99.700” (D. Ribeiro, *op. cit.*, pág.

47), não representa — ou não representava em 1957 — sequer 0,2% da população do país.

Tais resultados, de notório alcance para eventuais propósitos de etnologia aplicada, não podiam deixar de levar o autor a encarar os problemas e a situação da política indigenista brasileira, a que dedica, a seguir, uma de suas obras mais expressivas (D. Ribeiro, 1962).

Este livro, intitulado “A Política Indigenista Brasileira”, representa a primeira tentativa séria, em nosso país, de explorar a história recente das relações entre as populações nativas e os portadores de nossa cultura para a formulação de objetivos e princípios gerais de ação. A experiência colhida em meio século de tutela e de atividade protecionista, exercida sobre base puramente empírica pelo Serviço de Proteção aos Índios, permite ao etnólogo reconhecer, pelo menos em parte, as causas dos acertos e dos erros, como os óbices que se opõem ainda hoje a soluções possivelmente ideais, mas em todo caso fora de alcance. Permite-lhe, ao mesmo tempo, propor fins mais consentâneos com a realidade e sugerir os meios correspondentes. — Sem que pretenda apresentar propriamente um trabalho sistemático de etnologia aplicada, Ribeiro procura estabelecer um conjunto de diretrizes fundamentais, alicerçando a discussão sobre uma seleção de dados concretos e relativos a processos de ordem ecológica e sócio-cultural atinentes às mais diversas situações de contacto, sempre, ou quase, com referência às medidas tomadas pelo Serviço de Proteção aos Índios. Apesar do caráter empírico dessa política, há nela uma unidade intrínseca decorrente da ideologia positivista dos fundadores da instituição, um corpo de princípios ainda presente, se bem que de modo menos explícito, no atual regulamento da entidade. Na prática, entretanto, a ação indigenista se caracteriza por desvios consideráveis no curso dos decênios, já porque os problemas não continuaram sendo os mesmos, já porque muitos dos servidores da instituição não compreendiam o sentido daqueles princípios. Orientado, de um lado, pela idéia central do respeito aos valores culturais dos nativos, traduzida no “cuidado de não interferir violentamente na vida, nas crenças e nos costumes dos índios” (D. Ribeiro, *op. cit.*, pág. 131), o S.P.Í. desenvolveu, por outro, uma ideologia assimilacionista, não somente por coerência com a filosofia subjacente, mas também para garantir aos silvícolas a sobrevivência como grupos étnicos e, aos poucos, abrir-lhes o caminho para a integração progressiva na sociedade nacional. Se no início a tarefa primordial era a de pacificar índios hostis, acossados pelos brancos, a fim de protegê-los de extermínio brutal, dentro em pouco a instituição se viu a braços com um problema não menos sério e de solução mais difícil, o de assisti-los no convívio com o branco e de educá-los para uma interação com a sociedade nacional em que pudessem superar as conseqüências nefastas da inevitável marginalidade. Mas como

o S.P.Í não desfrutou, a não ser por breve período, a colaboração de etnólogos, foi prosseguindo no método empírico de ensaio e erro, com resultados em geral pouco satisfatórios. Assim, por exemplo, a manutenção do regime da dádiva, eficiente na fase da pacificação, só pode revelar-se prejudicial num estágio em que já não se trata de atrair o índio, mas de criar nêle, uma vez que deixou de ter apoio integral num sistema social comunitário, as atitudes mentais e de comportamento indispensáveis no trato com moradores que, de uma forma ou de outra, representam a sociedade mercantil de cunho europeu-americano. Se Ribeiro procura fazer justiça a um punhado de heróis, em sua maioria anônimos, inspirados por ideais humanitários, deixa claro também que, apesar de tudo, tendem a frustrar-se os esforços de preservar os poucos remanescentes índios ainda espalhados pelo Brasil, a menos que se elaborem normas de ação específicas para os diferentes casos, tão variados entre si, e sobre a base de estudos intensivos da aculturação de cada uma das tribos. E se em outros tempos se poderia compreender “a atitude de menosprezo que alguns dirigentes do Serviço de Proteção aos Índios assumiram diante do que chamavam ‘cientificismo’” (*op. cit.*, pág. 28), isto é, diante do “pedantismo acadêmico” (pág. 27) dos etnólogos avessos a quaisquer cogitações de ordem pragmática, em nossos dias já não se compreende, e menos ainda, a razão de ser de práticas rotineiras, nascidas de uma “antiga ideologia, ultrapassada em inúmeros aspectos” (pág. 135). Assim, o estudo de Ribeiro vem ao encontro da “necessidade de formular uma nova orientação à política indigenista, com balanço crítico das práticas que se revelaram adequadas e também dos procedimentos que se mostraram desastrosos” (*ibidem*).

Termina por formular uma série de recomendações práticas para a ação protecionista, relativas à legalização da posse das terras, à organização da economia tribal, ao estatuto jurídico do índio, à assistência médica, à educação, a medidas específicas para os índios das fronteiras, ao trabalho das missões religiosas e, por fim, ao aproveitamento dos conhecimentos antropológicos para uma atuação mais eficiente em todos êsses setores.

\*

São em geral muito inconsistentes as notícias disponíveis sobre as tribos cujo desaparecimento como unidades étnicas se processe com maior rapidez do que a sua eventual integração na economia regional. E é de notar-se que representam a grande maioria dos casos. Sabemos que uma alta porcentagem dos grupos que estabelecem relações com o branco, qualquer que seja a frente pioneira com que deparem, está virtualmente condenada à extinção em curto espaço de tempo. Como vimos, segundo o levantamento de Darcy Ribeiro, do total de 105 tribos isoladas em 1900,

existiam apenas 72 em 1957; destas, em 1957 permaneciam isoladas 33, enquanto 23 haviam entrado em contacto intermitente, 13 em convívio permanente e, por fim, 3 se tinham integrado na rede econômica da região. (D. Ribeiro, 1957 b, pág. 17.) O que representa um extermínio de 45,5%, em pouco mais de meio século, das populações que não lograram manter-se fora do alcance das frentes de expansão. E das 54,5% que, sujeitas ao contacto, conseguiram sobreviver, igual proporção não atingirá por certo a fase da integração. Ademais, e sobretudo, cumpre ter em mente que o cálculo, sobre a base do número de unidades tribais, dá uma impressão ilusória e levaria a resultados incomparavelmente mais desfavoráveis se feito com referência ao efetivo populacional de cada uma delas. Algumas dessas unidades contavam milhares de indivíduos quando isoladas e estão hoje reduzidas a menos de 50 representantes. Donde se pode inferir que os 54,5% acima na realidade talvez não correspondam sequer a 10% dos índios que integravam as 105 tribos que por volta de 1900 ainda viviam além das fronteiras do mundo dos brancos.

Ora, do processo aculturativo de todos êsses grupos sabemos muito pouco ou praticamente nada. Nenhum dêles tem sido objeto de pesquisa sistemática com vistas ao problema. E de uma sòmente conhecemos as linhas gerais da reação à cultura ocidental. Trata-se dos Tuparí do Guaporé (Território de Rondônia), visitados duas vêzes, com intervalo de sete anos, pelo etnólogo suíço Franz Caspar. Com apoio em observações feitas em 1948 e em 1955, o autor descreveu em dois artigos (Caspar, 1952 e 1957) pelo menos alguns dos aspectos mais importantes.

Na relação de D. Ribeiro (1957 b, pág. 94) os Tuparí figuram entre as tribos hoje em contacto permanente, com número inferior a 50 indivíduos; estão, pois, na categoria dos grupos menos populosos. Para se ter uma idéia do significado real dessa indicação, é preciso saber que os Tuparí, segundo a estimativa de Caspar (1957, pág. 169), teriam somado uns 3.000 indivíduos antes do contacto com o mundo civilizado, isto é, no início do século. Entre 1910 e 1920 estabeleceram-se na região alguns seringueiros, que levaram aos índios as primeiras epidemias (moléstias do aparelho respiratório), e já em 1934 a população tuparí orçava por sòmente 250 almas. Êste número diminuiu pouco até 1954, quando uma epidemia de sarampo o reduziu a algumas dezenas.

Nas vésperas da Segunda Guerra Mundial rêz-se notar também a destribalização pelo fato de uma parte dos índios, atraída para os trabalhos dos seringais, abandonar as malocas, passando a morar num barracão, em promiscuidade com brancos e mestiços de variada procedência. Tais vínculos com o sistema econômico da extração da borracha, que lhes possibilitaram satisfazer, pelo produto de seu trabalho, as novas necessidades trazidas pelo mundo estranho, começaram a solapar o funcionamento das instituições nativas, já antes abalado pelo rápido despovoamento. Quan-

do, afinal, os remanescentes da tribo em sua quase totalidade haviam deixado a aldeia para irem morar nas imediações do pósto dos seringueiros, não tardaram a perceber os efeitos negativos do convívio estreito com os brancos e representantes de outras tribos que ali se alojavam. Efeitos negativos não só pela recrudescência das epidemias, como pelas alterações profundas da ordem social. Por decisão de seu chefe, um índio inteligente, as últimas quinze famílias, já lamentavelmente desfalcadas, retomaram então a vida da maloca, sem que, entretanto, o mundo tribal pudesse reconstituir-se de modo satisfatório nos moldes tradicionais. A geração dos moços, sob o fascínio do universo dos brancos, não será capaz de manter o sistema e cedo voltará ao ambiente do barracão. Dessa forma, a unidade social e a cultura estão condenadas ao desaparecimento imediato. Embora nos aspectos exteriores, perceptíveis ao observador menos perspicaz, a vida dos últimos Tuparí continue regida pelos padrões de antes e não se encontre no equipamento da cultura material, salvo utensílios de ferro e indumentária européia, quase nada que perturbe o cunho original do quadro primitivo, tudo evidencia que os alicerces da cultura estão destruídos. Caspar (*op. cit.*, pág. 169) acentua que a dizimação reiterada e maciça da população acarretou sobretudo a ruína da consciência tribal: hoje os Tuparí não se consideram, como outrora, o centro do mundo, e, ao mesmo tempo, admitindo a superioridade técnica dos forasteiros, a maioria se dispõe a aceitar uma situação de dependência face a éstos, inclusive uma série de vexames, a fim de usufruir as presuntivas vantagens. Em suma, o que se passou com os Tuparí é exemplo típico da extinção quase total de uma tribo em prazo mais curto do que o necessário para a desintegração do respectivo sistema cultural, que, não obstante, perdeu os seus fundamentos sócio-psíquicos: a sua sobrevivência estaria seriamente comprometida, mesmo se a pequena comunidade pudesse resistir por mais algum tempo às conseqüências deletérias do contacto. Daí a opinião do etnólogo: "Será, portanto, uma questão de poucos anos a fusão do resto dos Tuparí com os índios do barracão e com os seringueiros de fora, desaparecendo, assim, o último grupo da tribo que, embora ainda funcione exteriormente, já não tem coesão interna." (*Op. cit.*, pág. 171.)<sup>4</sup>

---

4) Assim mesmo, os Tuparí não representam um caso extremo, como o parece ter sido, por exemplo, o dos Otí (geralmente conhecidos como Xavánte de São Paulo, em oposição aos Xavánte de Mato Grosso), que foram liquidados antes mesmo de chegarem a estabelecer relações diretas e regulares com os brancos e antes que o seu sistema cultural pudesse sofrer alterações maiores pela interferência de elementos estranhos. Sobre o destino trágico desses índios há um impressionante relatório de Curt Nimuendajú, de 1910, republicado por Herbert Baldus (1954, págs. 83-88) com ligeiros comentários etnológicos e a reprodução das parcas informações a respeito da tribo dispersas pela literatura. Os Otí, no dizer de Nimuendajú, "em cultura a tribo mais



\*

O autor do presente trabalho se ocupou, durante alguns anos, com a pesquisa da reação aculturativa dos índios guaraní à influência dos brancos. Dispersa, em núcleos relativamente pequenos, pelos Estados meridionais do Brasil e pelo sul mato-grossense (além de encontrar-se no leste do Paraguai e em algumas províncias adjacentes da República Argentina), a tribo oferecia, como oferece, condições particularmente favoráveis para quem se proponha conhecer os efeitos de situações de contacto variadas sobre o mesmo sistema cultural. Alguns grupos guaraní permanecem praticamente isolados da sociedade nacional, tendo com esta contactos apenas

---

atrasada do sul do Brasil" (*apud* Baldus, *op. cit.*, pág. 84), contavam ao todo uns 500 indivíduos, em aldeias de 30 a 40 almas cada uma, e viviam exclusivamente de caça. De sua cultura não se conhece quase nada. O território tribal, rico em bons campos para pastagem, começou a ser invadido na segunda metade do século dezenove por sitiantes criadores de gado, vindos de Minas Gerais. Para os Otí pareciam abrir-se horizontes novos: "podemos imaginar a ventura que tiveram quando de súbito, com a chegada dos mineiros, os seus campos ficaram repletos de gado vacum e cavalari, caça esta que, além de ser tão fácil de apanhar-se, ainda tinha a vantagem de uma só peça faltar melhor uma família do que um tatu ou algumas lesmas. Então, os Otí até se tornaram gastrônomos: davam preferência à carne de égua sobre qualquer outra e tinham uma predileção especial pelo assado dos potros ainda não nascidos; aos animais feridos que fugiam eles acompanhavam com tenacidade às vezes até ao alto do povoado." (Nimuendajú, *apud* Baldus, *op. cit.*, pág. 85.) A reação foi uma guerra de extermínio através de sucessivas expedições punitivas ("dadas", como se dizia) e de perseguição sistemática, extermínio que se consumou sem que os Otí, outrora inimigos aguerridos e valentes dos Kaingáng, procurassem desenvolver padrões de defesa. Inexplicavelmente, apesar de açoitado a toda hora e em toda parte, "nunca, nem mesmo no maior aperto, o Otí usou suas armas contra o Brasileiro" (Nimuendajú, *loc. cit.*). E, ao que se afirmava, esses índios "eram tão ingênuos que, quando recebiam uma carga de chumbo, antes de experimentarem a dor, coçavam-se e riam-se", segundo uma passagem de outra versão do relatório de Nimuendajú (no jornal "O Estado de S. Paulo", de 9 de novembro de 1911). Quando, afinal, se pensou em mudar de atitude diante dos poucos sobreviventes, já era tarde, e não pôde haver relações estáveis, de sorte que a tribo desapareceu ainda na primeira década deste século, salvo uns dois ou três indivíduos que conseguiram escapar. (Em 1947, encontrei no Posto Indígena de Icatu, no oeste do Estado, uma velha Otí, talvez a última de sua tribo, que em criança fôra raptada pelos Kaingáng.) Baldus (*op. cit.*, pág. 88) caracteriza o encontro entre os Otí e os brancos como autêntico choque cultural. Talvez nem convenha, no caso, falar em choque cultural ("conflito cultural extraordinariamente violento a ponto desintegrar, ao primeiro contacto, grande parte de uma ou de todas as culturas em contacto", Willems, 1950, pág. 23), uma vez que não houve sequer oportunidade para um confronto propriamente dito dos valores de uma cultura com os da outra. Determinada sem dúvida por padrões de comportamento pré-existentes nos dois sistemas culturais, a interação no entanto parece não ter ido muito além do plano ecológico, de modo que o substrato humano dos Otí foi destruído antes que as culturas, como tais, entrassem em conflito.

esporádicos e de curta duração; outros mantêm relações mais ou menos contínuas com núcleos rurais de atividade agrícola; outros, com representantes de economia predominantemente extrativa; outros, enfim, com moradores de centros urbanos. A sua maioria se encontra sob a tutela direta de postos do Serviço de Proteção aos Índios, ao passo que os demais habitam reservas distantes, dificilmente atingidas pelo controle dos funcionários dessa entidade oficial. Mais ainda, alguns têm assistência missionária, enquanto outros, na medida em que entram em contacto com a doutrina e as práticas cristãs, em geral conhecem somente certos elementos do Catolicismo rural da população vizinha. Do confronto dos fenômenos aculturativos registrados em todos êsses grupos, expostos a fatores os mais heterogêneos, resulta uma similaridade básica do processo, cujas características essenciais, no caso, se afiguram antes determinadas por aspectos específicos da cultura tribal do que pelas contingências da situação de contacto interétnico.

Não parece haver dúvida de que os antepassados da quase totalidade dos grupos em que se dividem as três subtribos (Ñandéva, Mbüá e Kayová) representados no Brasil estiveram outrora sob a influência das missões jesuíticas. (É um problema de que adiante se falará.) Nem por isso haviam sacrificado as suas instituições sociais, a organização econômica e os valores determinantes de sua cultura, quando, em época posterior, uma parte de seus descendentes passou a ter trato mais regular e intenso com vários setores da sociedade dos brancos. A pesquisa revelou que um extraordinário apego à sua primitiva visão do mundo e da vida humana apresenta ao Guaraní uma barreira praticamente intransponível quando procura integrar-se na população nacional. Por outro lado, a emergência de novas necessidades, a par da destruição crescente das antigas condições de vida, já não lhe permite (salvo em casos excepcionais) conservar os padrões do sistema nativo. Sobretudo os problemas psíquicos que daí resultam, em particular a instabilidade emocional e os sentimentos de inferioridade, geram uma espécie de fuga para as vivências místicas. Em vez de arrefecer, o misticismo então recrudesce a ponto de tornar o Guaraní incapaz de orientar-se com a necessária segurança no mundo dos brancos e com êle interagir sem conflitos. A resistência à aculturação religiosa opera, destarte, como obstáculo decisivo a uma integração satisfatória dos vários núcleos na sociedade luso-brasileira. E como esta avança contra êles, envolvendo-os progressivamente, torna-se utópica também a solução alternativa de continuarem a existir isolados, nos moldes de antanho e regidos pelo sistema de valores tradicional. Na medida em que não as salvaguarda a interferência direta do Serviço de Proteção aos Índios, as diferentes unidades tendem, por isso, a fragmentar-se cada vez mais, até afinal se dissolverem através da miscigenação. (V. esp. E. Schaden, 1955 a e 1962 a.)

Dentre as raras pesquisas sôbre a aculturação de alguma tribo brasileira que até hoje contribuíram de maneira substancial para dar base a formulações teóricas, e em especial metodológicas, salienta-se a empreendida por James Watson entre os Kayová, subtribo guaraní do sul de Mato Grosso (Watson, 1952). Encontra-se em sua análise pela primeira vez um esforço notável de isolar fatôres de aculturação ou agentes causais implícitos na mudança das condições pela presença do branco, em vez de se procurar, como em geral se tem feito, o fator primordial ou predominante do processo na apresentação e aceitação seletiva de elementos culturais estranhos. James Watson está entre os primeiros e ainda pouco numerosos etnólogos que dispenderam um período de tempo relativamente longo em companhia de um grupo índio brasileiro com o intuito de apreender as características da marcha aculturativa. Dos sete meses que estêve entre os Kayová (de junho a dezembro de 1943), passou quatro em uma de suas aldeias, a de Taquapiri, perto da fronteira paraguaia. A escolha dêsse núcleo, determinada em parte pela circunstância de aí haver "maior predomínio de práticas aborígenes" (*op. cit.*, pág. 3), se bem que justificável por várias razões, talvez tenha tido o inconveniente de limitar até certo ponto as observações a aspectos menos comuns e menos típicos quando se encare a subtribo dos Kayová em geral. Daí, provàvelmente, o serem os seus resultados em parte incongruentes com os de outros pesquisadores e válidos para um caso bastante peculiar que não se conforma necessariamente em todos os aspectos ao denominador comum dos Kayová de nossos dias, na maioria sujeitos a um processo aculturativo bem menos suave do que o descrito para Taquapiri. Não há nisso, entretanto, motivo para crítica, sobretudo na medida em que o autor, se bem que fale dos Kayová em geral, tem a cautela de não estender, sem mais nem menos, a todos os núcleos da subtribo as conclusões a que chega e de prevenir o leitor de que valem em especial para aquela aldeia, ainda menos atingida pelo impacto maciço da sociedade mais ampla e de sua cultura. De uma forma ou de outra, parece tratar-se de um grupo relativamente próximo a um dos polos do variado *continuum* aculturativo dos grupos guaraní da atualidade. Watson caracteriza o seu exemplo como "caso de um povo a que as idéias européias foram 'apresentadas' gradativamente através de longo período de tempo, tendo conhecimento apenas limitado da cultura invasora por dois ou três séculos antes de um impacto direto ou intenso. Os últimos cinquenta anos compreendem quase com certeza o período mais intenso." (*Op. cit.*, pág. 9.) Aliás, o autor exclui, de maneira mais ou menos explícita, a hipótese de êsses Kayová terem outrora estado na órbita de influência, pelo menos direta, das missões jesuíticas. E como em seu estudo põe de lado quase inteiramente a consideração do sistema religioso, concentrando o seu interêsse nas mudanças da tecnologia, da economia,

da ecologia e da organização social, somente a anunciada monografia geral sobre a cultura kayová fornecerá, ao que se espera, elementos capazes de corroborar ou não aquêle parecer. Do que adiante será dito sobre a religião de outros grupos kayová, alguns deles vizinhos do de Taquapiri, parece ficar comprovada a presença, aí, de velhas reminiscências de doutrina cristã. Tanto mais desejável seria uma apresentação minuciosa das idéias e práticas religiosas registradas pelo autor.

Diante da dificuldade de reconstruir satisfatoriamente, através de fontes bibliográficas e documentadas, quer a cultura kayová anterior às influências dos brancos, quer a sucessão de fases na situação interétnica a que a tribo esteve exposta, James Watson se decidiu pela aplicação de um método de análise "configuracional" do processo aculturativo, análise que visa, primordialmente, a identificar causas e efeitos de aculturação, sem o intuito de estabelecer um *continuum* temporal das mudanças, e, em segundo lugar, a descobrir relações entre causas e efeitos. Quanto ao que se deu no passado, os poucos elementos disponíveis o levaram à "impressão geral" de "um contínuo e bem sucedido ajustamento a novas condições, que somente através de estágios lentos se tornaram parte da situação cayuá e que, por conseguinte, não produziram crises" (*op. cit.*, pág. 127). Admite a seguir que, não obstante, seria pouco prudente excluir de todo a possibilidade de ter havido momentos de crise intermitentes. Em todo caso, porém, não reconhece para o estado atual a existência de uma situação de conflito, mas, ao contrário, um profundo enraizamento cultural no passado e, do ponto de vista social, um alto grau de coesão dos grupos locais (*op. cit.*, pág. 124).

Para a análise configuracional a que procede, aliás com muita lucidez, escolhe como ângulo ou ponto de referência as mudanças ocorridas no conceito dos bens, isto é, dos valores materiais, em coerência, portanto, com o destaque inicialmente dado à esfera econômica. Distinguindo entre efeitos primários ou imediatos, de um lado, e secundários ou derivados, de outro, estes de natureza mais geral e correspondentes às alterações verificadas na cultura enquanto sistema, acredita que todos os efeitos secundários de maior significação se ligam diretamente (salvo as que se manifestam na esfera política) a um novo conceito de valores materiais que emergiu do paulatino entrosamento dos grupos kayová na economia regional.

Ora, esse resultado à primeira vista em contradição aberta com os obtidos por meio de outras pesquisas (E. Schaden, 1962 a), não o é, porém, na medida em que possa parecer. Em primeiro lugar, a maioria dos grupos kayová se localiza no panorama geral dos Guaraní da atualidade como a subtribo menos atingida na esfera nuclear de sua cultura, que é a dos valores religiosos e das instituições e práticas a eles correspondentes. Em segundo, a aldeia de Taquapiri era, pelo menos na época

de Watson, uma das mais isoladas e estava, por isso, relativamente isenta da ação direta dos fatores de desintegração cultural e desorganização social que o convívio com o branco costuma trazer em seu bôjo. Assim mesmo, quando poucos anos mais tarde, em 1949, fiz uma rápida visita à aldeia, não era difícil descobrir, já então, sinais evidentes de um quadro menos propício a um processo aculturativo suave. A começar pela alta incidência da tuberculose, que ferira a vitalidade biológica do grupo e que não poderia deixar de ter conseqüências mais profundas. Além disso, o alcoolismo e, em particular, certas formas de comportamento econômico (sobretudo ausência da noção de reciprocidade nas relações com estranhos) incompatíveis com uma interação satisfatória com representantes da sociedade dos brancos.

O essencial, porém, de tudo o que parece estar implícito nas conclusões de Watson é que os Kayová, principalmente os de Taquapiri, teriam conseguido levar as mudanças em sua economia e as conseqüentes ramificações por outros setores da cultura a um ponto tal e conduzi-las num sentido em que não afetassem de modo muito sensível a vida religiosa e, por conseguinte, não os privassem das linhas fundamentais de seu sistema de orientação.

\*

Das tribos hoje extintas, a que melhores perspectivas oferece para um estudo razoavelmente completo da mudança cultural desencadeada pela vinda do branco é a dos Tupinambá, que, estabelecidos ao longo da faixa litorânea, foram os que nos primeiros tempos da Colônia receberam o embate dos contingentes europeus e o influxo, direto e indireto, de suas instituições, como dos interesses que os moviam. Graças à copiosa documentação relativa aos problemas políticos, sociais e econômicos advindos aos portugueses em seu desígnio de tomarem posse da terra, de nela se fixarem e a explorarem, haveria, por certo, elementos bastante sólidos para uma análise antropológica do processo. Ninguém a tentou por enquanto com a necessária amplitude. Os poucos trabalhos que se referem ao tema, alguns de real mérito, ou destacam apenas tais ou quais aspectos particulares, ou então o encaram de um ponto de vista mais histórico e sociológico, dando, por conseguinte, maior ênfase à interação social entre índios e portugueses do que, pròpriamente, ao nexo causal entre fatores culturais presentes nessa interação e à ruína progressiva do sistema de vida tradicional.

O que não significa, é claro, que se deva ter em menor conta o interesse da explicação sociológica para a de cunho antes antropológico, de vez que as duas são afinal complementares. E' o que se evidencia desde logo à leitura do ensaio de Florestan Fernandes sôbre a reação dos Tupinambá à conquista portuguesa (Fernandes, 1960), em que, aliás, a

consciência dessa complementaridade orientou de maneira manifesta a escolha das questões centrais e o roteiro de sua discussão. Começa o autor por uma análise sucinta do sistema social nativo, em que focaliza em especial a organização dos grupos locais e a trama das relações de parentesco, dois setores em que o poder destrutivo do branco iria incidir com particular veemência. Todavia, o sociólogo salienta em primeiro lugar o papel positivo do sistema organizatório em semelhantes situações: "A influência ativa da organização social nas relações de povos em contacto (transitório, intermitente ou permanente) revela-se, principalmente, sob dois aspectos: a) estáticamente, pela capacidade de manter, em situações sociais mais complexas e instáveis, a integridade e a autonomia da ordem social estabelecida; b) dinamicamente, pela capacidade de submeter as situações sociais emergentes a controle social eficiente, mediante a reintegração estrutural e funcional do padrão de equilíbrio inerente à ordem social estabelecida." (Fernandes, *op. cit.*, pág. 80.) Isto, de modo geral. Mas o caso específico dos antigos Tupí da costa, explica Florestan Fernandes, foi o de uma população que sofreu mudanças muito rápidas nos demais setores de sua vida, o que, à vista do fato de que "o sistema organizatório dos antigos Tupí possuía um padrão de equilíbrio interno relativamente indiferenciado e rígido" (*ibidem*) e pela falta de tempo necessário para os sucessivos reajustamentos, pôs em perigo esse equilíbrio e por fim acarretou a sua ruptura. (Por onde se comprova, aliás, a conveniência, há pouco assinalada, em unir a perspectiva do antropólogo à do sociólogo para se chegar a uma compreensão satisfatória das várias dimensões do processo.)

Colocando-se, tal como o fez Alexander Marchant (1943), numa perspectiva histórica propícia ao reconhecimento de tipos distintos de relações sócio-econômicas, políticas e administrativas entre tupí e portugueses, relações essas que se configuraram de modo diverso na seqüência dos períodos que se sucederam, Florestan Fernandes amplia e aprofunda o exame em plano sociológico. De início, os portugueses, limitando-se a organizar o escambo com os silvícolas, não perturbaram de modo sensível o funcionamento do sistema social destes, mas, ao contrário, a êle se adaptaram. Ao passarem, porém, da fase de simples exploração de recursos naturais para a de colonização da terra, o trato com o indígena tomou caráter diferente. De parceiro de trocas, útil e necessário, com o qual se devia manter relações de igual para igual ou mesmo de subordinação (já pela superioridade numérica dos nativos), o Tupinambá se transformou em obstáculo, cujas terras deviam ser tomadas e que haveria de ser neutralizado pela escravidão e pela destribalização. O interesse maior era, de um lado, explorá-lo como fonte de trabalho e, do outro, torná-lo inofensivo ao colono. Ao mesmo tempo, os prepostos da Coroa se utilizavam de grupos aliados para fazer frente aos que relutavam em

sujeitar-se, ao passo que, por seu turno, os jesuítas, reagrupando índios de vária procedência em aldeias novas com estrutura nova, uniam ao trabalho da catequese o combate a tôdas as instituições tidas como incompatíveis com a civilização européia e cristã. A tal situação, sobretudo complexa, reagiram os Tupinambá, ora pela resistência organizada, pouco eficiente diante da forma rudimentar dos respectivos padrões no sistema tradicional; ora pela submissão mais ou menos voluntária ao poder do branco, com as inevitáveis conseqüências letais e de mestiçagem, no plano biótico, a perda de instituições nativas, no social, e, como efeito último, a destribalização; ora, por fim, pela fuga para territórios distantes, menos acessíveis de modo imediato ao domínio do invasor. Dessas três soluções, a segunda foi a mais geral e, por isso, de grande alcance para a constituição do povo brasileiro e de sua cultura. De acôrdo com a conclusão de Florestan Fernandes, o sistema social dos Tupinambá se teria revelado incapaz, em virtude de insuficiente plasticidade, de fazer face à complexidade cada vez maior da situação, mantendo-se “relativamente rígido e impermeável às exigências impostas pelo crescente domínio dos brancos” (*op. cit.*, pág. 86). Estabelece, assim, o autor uma conexão estreita entre o caráter da organização nativa, a forma dêsse domínio e os seus resultados.

A par das conseqüências naturais e espontâneas do contacto, que se manifestavam à revelia dos índios e dos portugueses, houve também, como não podia deixar de ser, o propósito deliberado dêstes de interferir no sistema sócio-cultural nativo no sentido de facilitar ou promover a integração do índio como elemento útil na estrutura econômico-social da Colônia. E' compreensível que os passos e a modalidade de tal intervenção fôssem ditados exclusivamente pelos interesses do dominador e tomadas de acôrdo com os valores culturais dêste. Mais ainda, é claro que as medidas, na prática, em vez de obedecerem acaso a quaisquer considerações científicas, eram concebidas sempre em plano estritamente empírico. Do ponto de vista dos europeus, determinados costumes e instituições dos silvícolas eram de todo incompatíveis com a natureza humana, pelo que haveriam de ser suprimidos de forma radical. O que maior horror lhes inspirava era a antropofagia, e contra ela se dirigiu de forma intransigente a intolerância dos poderes coloniais. Ora, a antropofagia dos Tupinambá era o consumo ritual da carne dos prisioneiros de guerra. Longe de se reduzir a puro e simples canibalismo, a instituição se vinculava a valores nucleares da cultura, de modo que a sua supressão repentina e ainda sem a presença de valores substitutivos, foi, sem dúvida, desastrosa para o sistema total. “Sem o sacrifício de prisioneiros, a guerra deve ter ficado um tanto sem sentido, e a eliminação da guerra e do sacrifício de prisioneiros desfêz uma motivação central da cultura tupinambá.” (Wagley, 1951 b, pág. 117.) Se, pois, de um lado os portugueses tiravam par-

tido da índole guerreira dos Tupinambá, servindo-se destes no combate a grupos rebeldes, de outro a guerra no contexto tribal tinha sentido diverso do que o que os colonos lhe davam e que os índios dificilmente podiam compreender. Cedo perderiam por isso a sua tradicional agressividade, que veio a reavivar-se somente mais tarde nas gerações de mamelucos e com desígnios diferentes, já então na órbita dos interesses do colonizador e sem referência à imagem do mundo nativa.

De qualquer forma, porém, os povos primitivos e as suas culturas “não desaparecem no nada” (consoante a expressão de Lévi-Strauss, 1962, pág. 20), e a desintegração da cultura tupinambá não poderia ter-se verificado sem a transmissão de parte do patrimônio desta ao sistema de vida que se ia constituindo na Colônia, ainda mais porque simultaneamente com a interação no plano sócio-cultural se processava, no biológico, a mestiçagem, que resultaria em forte contingente de população híbrida. O papel que dessa maneira o índio desempenhou na formação sócio-cultural do Brasil não é conhecido senão em suas linhas gerais. De um ponto de vista mais sociológico estudou-o Gilberto Freyre (1958, vol. 1.º, págs. 123-224), antes desdobrando a complexa problemática ligada ao tema do que examinando o processo em suas manifestações específicas e profundas<sup>5</sup>. Em perspectiva antropológica, Charles Wagley (1951 b) apresentou um panorama geral, ao passo que Eduardo Galvão

---

5) *Casa Grande & Senzala* é a justo título um dos livros mais famosos sobre o passado histórico do Brasil. A quarta edição (se não me engano) trazia no frontispício a advertência de ser ela “definitiva”, indicação que já não vem reproduzida nas últimas, o que testemunha salutar inquietude do autor em face da obra e o seu propósito de a ir melhorando e escoimando de possíveis inexatidões e erros. O que, aliás, se verifica de edição em edição. Quem se propõe fazer uma apreciação crítica de *Casa Grande & Senzala* deve não perder de vista a intenção com que a obra foi escrita. Deliberadamente o autor se coloca, por assim dizer, entre a ciência e a arte, e é nesta perspectiva que o trabalho deve ser julgado — não como análise sócio-antropológica segundo critérios de rigorosa objetividade científica. Em toda a obra, a visão intuitiva da formação social do Brasil se sobrepõe decididamente a uma discussão fria dos fenômenos encarados. Uma crítica apenas científica do texto, sempre vivo e saboroso, ficaria longe de medir o alcance do livro — o mais sugestivo de quantos se têm escrito sobre o assunto. O primeiro tomo contém um longo capítulo (págs. 123-224), acrescido de inúmeras notas bibliográficas (págs. 225-260), sobre “o indígena na formação da família brasileira”. É um estudo de alto valor pelos problemas que levanta e formula, mas deficiente do ponto de vista etnológico, sobretudo por ignorar a extraordinária variedade de culturas do Brasil aborígene e por não levar em conta grande número dos trabalhos fundamentais que sobre a organização social de nossas tribos indígenas apareceram nos últimos decênios. É de se esperar que em edição futura o sábio pernambucano não deixe de refundir e atualizar esse capítulo, a fim de que o seu nível ombreie com o das demais partes da obra. Nem por isso haverá necessidade, é claro, de despi-lo do caráter predominantemente intuitivo e mesmo artístico que acima se ressaltou.



(1955) o examinou mais a fundo para uma determinada região, a Amazônia, e com relação a uma determinada esfera, a vida religiosa.

Das formas de intervenção dos europeus na vida e na cultura dos Tupinambá a mais sistemática e, em certo sentido, a mais radical foi a dos missionários jesuítas, sobretudo na medida em que os seus objetivos se localizavam precìpuamente no plano de uma esfera cultural, o sistema religioso. Tratava-se de uma emprêsa consciente de aculturação provocada, dirigida e controlada, de uma experiência de excepcional interesse antropológico, quer no que diz respeito à teoria, quer à eventual fundamentação de normas práticas, com a vantagem ainda, à vista do acervo dos documentos disponíveis e à espera de exploração, de oferecer ao estudioso excelentes perspectivas para uma análise em profundidade. Não deixa de ser estranhável, por isso, a pouca atenção que o assunto tem merecido da parte dos antropólogos brasileiros. Dos poucos trabalhos científicos, à parte os de cunho mais estritamente histórico, sòmente o ensaio de Thales de Azevedo (1959, págs. 33-61) o encara à luz dos conceitos modernos de mudança cultural, assinalando uma série de aspectos importantes que bem poderiam servir de ponto de partida para um estudo mais completo da chamada conquista espiritual do aborígene. Pondo em relêvo os princípios que orientaram os padres da Companhia em sua tarefa de cristianizar o índio, mostra o autor, entre outras coisas, que “a determinação de fazer a catequese nas aldeias do gentio era acompanhada do propósito, que tinha antecedentes nas diretivas do Papa Gregório I, de reorientar a cultura nativa em direção ao cristianismo e aos modos de vida europeus, ao invés de destruí-la para plantar sôbre o vazio novos costumes e crenças” (*op. cit.*, pág. 44). Neste sentido, o método da catequese jesuítica, como o de outros missionários católicos, tinha, pois, raízes profundas na experiência histórica da conversão dos infiéis, remontando no essencial, como já o demonstrou Jeffreys (1956, págs. 722-723), às instruções recebidas em 601 do Papa Gregório I por Santo Agostinho monge e outros beneditinos empenhados na catequese dos nativos da Inglaterra. A sua aplicação concreta no Brasil tinha como quadro de referência o estereótipo que do silvícola os missionários formaram a partir dos primeiros contactos com êle; além disso, a obra da conversão se enquadrava no universo da política colonial portuguesa, que lhe determinaria em alto grau o cunho específico que viria tomar aqui. Transigindo embora em numerosos pontos em que se acreditava haver conciliação possível (se bem que por vêzes especiosa) com a doutrina e as práticas cristãs, e procurando aproveitar do sistema nativo tudo aquilo que, uma vez reinterpretado, servisse para facilitar a assimilação das verdades pregadas e a das formas de comportamento correspondentes, os jesuítas foram implacáveis no combate às instituições contrárias ao Cristianismo e à cultura européia ou que representassem obstáculos à imposição do regime mis-

sionário, e ao mesmo tempo punham a sua atividade a serviço da concretização dos planos da administração colonial. O que não impedia que não raro entrassem em luta aberta com os colonos para salvaguardarem os interesses dos silvícolas sob sua tutela.

As numerosas populações tupinambá que orlavam grande extensão da costa se foram reduzindo e diluindo em ritmo crescente, de tal sorte que, mal decorridos dois séculos de colonização portuguesa, delas não restavam senão poucos grupos, já sem expressão demográfica e com a sua cultura profundamente transfigurada. Em nível biológico, o seu desaparecimento enquanto entidades distintas e com vida própria foi, como é notório, o fruto de sucessivas epidemias que as dizimaram, da guerra e da escravidão, mas também da miscigenação, muito intensa desde os primeiros decênios do século dezesseis. O forte contingente de mestiços, conhecidos pelo nome de mamelucos ou mamalucos, iria determinar em grau considerável as características somáticas e sócio-culturais da população colonial que se vinha constituindo. Foi dos mais significativos a este respeito o papel dos mamelucos no movimento das bandeiras paulistas. O tema já mereceu a atenção de competentes historiadores. Dentre eles foi Sérgio Buarque de Holanda quem mais salientou o aspecto antropológico dessa participação; a fim de explicá-la, propõe-se mostrar como, sobretudo no campo das técnicas de subsistência e das atividades econômicas, se processou a hibridação cultural índio-lusa (Buarque de Holanda, 1957, principalmente págs. 13-179). E' bem verdade que o historiador não se restringe aí à influência tupí, que, aliás, em muitos casos seria difícil distinguir da de outras tribos. Entretanto, não deixa dúvidas quanto a seu lugar preponderante.

Com referência ao nosso assunto, o resultado mais notável de sua investigação é o de que, no plano da cultura, a herança índia no povo brasileiro, em particular na população sertaneja de extração paulista, é bem maior do que poderia parecer a observador menos perspicaz, tal a quantidade de elementos aborígenes que se perpetuaram nas áreas rurais e que, nos dias do bandeirismo, possibilitaram aos paulistas não só o devassamento, como também a ocupação e o povoamento, ainda que tênue, das terras do interior. E nas entrelinhas percebe-se com bastante clareza o rumo da tendência seletiva na adoção daqueles elementos e na perda de traços de origem européia: uma seleção condicionada acima de tudo pela necessidade de uma população rarefeita em território imenso de adaptar-se às limitações e potencialidades específicas do ambiente natural. A fim de locomover-se e orientar-se no espaço geográfico, isto é, no sertão bravo sem estradas e sem pontes, o sertanista e, depois dêle, o sertanejo não tinham dúvidas em adotar as soluções eficientes, se bem que rudimentares (ou por isso mesmo), encontradas nas culturas indígenas. De igual forma, tornou suas as maneiras aborígenes de vencer a sede

e a fome em situações de penúria ao passar por lugares sem veios de água e pobres em caça, como tornou suas as técnicas nativas de obter o seu sustento regular, de combater os males do corpo e de defender-se contra cobras, feras e outros perigos. Os elementos europeus correspondentes, na medida em que não eram descartados por serem ou inacessíveis no sertão ou de todo inúteis na solução de problemas tão diferentes dos de além-mar, haveriam de sofrer alterações em sua forma ou em suas funções. Depreende-se, em suma, do estudo de Buarque de Holanda que a cultura sertaneja é em última análise um sistema de vida que se forjou no isolamento, num isolamento comparável ao das tribos pré-cabralinas, que favorecia sobretudo a receptividade de traços e expedientes que a estas haviam garantido a sobrevivência no ambiente natural rude e por vezes hostil com que o português com suas técnicas tradicionais era incapaz de lidar.

Não pára, porém, aí a sobrevivência das culturas índias, em particular dos Tupí do litoral, na vida das vilas e cidades do Brasil-Colônia, onde o clima social, o regime econômico e as instituições políticas representavam ambiente mais propício à manutenção de padrões de origem lusa, sem que por isso o aborígine deixasse de imprimir-lhes um cunho inconfundível, que em muitos casos iria subsistir até a época do Império e, em alguns núcleos mais afastados, até os nossos dias. Coube ao mesmo historiador (Buarque de Holanda, 1948, págs. 179-193) reunir e discutir, a título de exemplo, os testemunhos sobre a persistência da língua tupí na sociedade paulista até pelo século dezenove a dentro. Ora, a documentação relativa ao século dezessete é concludente no que respeita não a um simples bilingüismo tupí-português, mas ao predomínio indiscutível do idioma da terra sobre o dos adventícios, a ponto de nesse século, e ainda no seguinte, os religiosos que, vindos de fora, ignorassem o tupí, terem dificuldade em entender-se com os moradores (*op. cit.*, pág. 181). A língua de uso doméstico, nesses tempos, era a dos índios, que os meninos aprendiam antes da português. Por largo período parece ter sido essa a situação em toda ou quase toda a Capitania de São Paulo, inclusive na capital. É que os portugueses, para poderem sobreviver no planalto, “teriam de renunciar a muitos de seus hábitos hereditários, de suas formas de vida e de convívio, de suas técnicas, de suas aspirações e, o que é bem mais significativo, de sua linguagem” (*op. cit.*, pág. 191). Bem se vê, pois, que o amálgama cultural foi mais profundo e expressivo do que um simples processo de difusão de técnicas de subsistência. É difícil duvidar de que na esfera social, no domínio dos valores morais e religiosos, em toda a psicologia étnica o índio tenha deixado a marca de sua presença. A prova parece estar precisamente na extraordinária vitalidade da língua do gentio. E se, após certo tempo de proscrição, o termo “caráter nacional” torna a ser empregado, com reservas e cautela, por alguns antropólogos modernos, dir-se-á que a herança do índio no caráter nacional bra-

sileiro continua viva, ainda que de forma sutil e talvez difícil de ser hoje identificada em tôdas as suas dimensões. Sérgio Buarque de Holanda, em seu empenho de pôr a descoberto as "raízes do Brasil", abre uma série de perspectivas nessa direção. Se não trata de explorá-las, é porque focaliza com deliberação a componente lusa do caráter nacional, componente que, apesar de tudo, veio no curso da história a determinar as linhas mestras da configuração étnica do país. Não obstante, o reconhecimento do relevante papel do indígena está implícito, por exemplo, na afirmação de que "os portugueses precisaram anular-se durante longo tempo para afinal vencerem. Como o grão de trigo dos Evangelhos, o qual há de primeiramente morrer para poder dar muitos frutos." (*Op. cit.*, pág. 193.)<sup>6</sup>

\*

Talvez a investigação mais metódica e mais completa das transformações sofridas por uma cultura indígena do Brasil em virtude do convívio com representantes da civilização seja a de Robert F. Murphy sobre os Mundurukú do Tapajós. A êste respeito são de especial importância o seu estudo sobre a religião Mundurukú (Murphy, 1958, princi-

---

6) Síntese magistral do papel dos Tupí na formação cultural e histórica da nação encontra-se no seguinte texto (escrito, é bem verdade, com intenção didática): "A importância singular dos povos tupís no estudo da história do Brasil está em que, de todos os grupos indígenas, foi êsse o que verdadeiramente se incorporou à população de origem européia, transmitindo-lhe muito de seus costumes e de seu temperamento e caráter. O fato de terem encontrado a maior parte de nosso litoral povoado de gente de estirpe comum, falando do norte ao sul o mesmo idioma, foi certamente providencial para os colonos. Pode-se quase dizer que as migrações tupís prepararam terreno para a conquista do Brasil pelos portugueses. Onde surgiam claros na dispersão dos tupís, também se interrompia, não raro, a obra colonizadora. Assim sucedeu, por exemplo, em vários pontos do sul do atual Estado da Bahia e do norte do Espírito Santo." (Tarquínio de Sousa e Buarque de Holanda, 1944, págs. 84-85.) — O que falta fazer, e ninguém o tentou ainda com profundidade, é indagar a natureza das influências do Tupí no "temperamento e caráter" do povo brasileiro, isto é, determinar traços correspondentes aos chamados aspectos "encobertos" da cultura, tais como a concepção do tempo e a do espaço (esta em relação, por certo, com a mobilidade do caboclo), atitudes em face do trabalho, imagem da personalidade ideal e assim por diante. — Quanto ao contingente de povos não-tupí na constituição do brasileiro de hoje, talvez seja bem maior em algumas áreas do que o supõe a maioria dos autores. Do ponto de vista antropobiológico é surpreendente a êste respeito o resultado de recente pesquisa em populações nordestinas (em grande parte formadas em regiões originariamente pertencentes a tribos não-tupí). O exame dos grupos sanguíneos e da sensibilidade gustativa à fenil-tio-uréia revelou tratar-se de mestiçagem com cerca de 48% de brancos, 34% de negros e 18% de índios (Saldanha, 1962, pág. 757). A componente aborígene é, pois, aí bastante superior à que os antropólogos em geral se dispõemiam a admitir.

palmente págs. 133-140) e um volume dedicado à análise do processo aculturativo da tribo na esfera social e econômica (Murphy, 1960).

O território dos Mundurukú é o alto Tapajós, especialmente a área banhada por um de seus formadores, o Cururu. Dos remanescentes da tribo, uns 1200, a maioria habita as margens deste rio, outros moram em aldeias espalhadas pelas savanas e um número menor de permeio com sítios civilizados do Tapajós. Desses três grupos, o segundo é o mais conservador e o terceiro naturalmente o mais aculturado. A pesquisa de Murphy teve por objeto os dois primeiros.

Em suas considerações sobre as mudanças do sistema religioso, Murphy encara o conjunto das crenças e práticas relativas ao sobrenatural não somente como esfera específica, mas também — e sobretudo — do ponto de vista de seus vínculos com os demais setores da cultura, principalmente com a estrutura social. E, em vez de preocupar-se apenas pelo tipo das alterações registradas, procura compreender e explicar o mecanismo da aculturação religiosa com referência ao processo total. Além disso, graças ao fato de uma parte dos Mundurukú ter estado exposta à catequese católica durante algum tempo no século dezenove e, depois, ininterruptamente a partir de 1911, esses índios puderam ser estudados como um dos exemplos mais ilustrativos para o conhecimento dos resultados da ação missionária.

A primitiva religião mundurukú está em grande parte desintegrada, mas de modo algum ocorreu, em igual escala, substituição das crenças e práticas nativas pelas do Cristianismo. Na medida em que estas foram aceitas, coexistem com reminiscências do sistema original, sem que disto resultem, ao que parece, graves conflitos de valores. O declínio da religião mundurukú, sobretudo no que diz respeito ao cerimonialismo, interpreta-o Murphy menos como decorrência da catequese — maciça nestes últimos cinco decênios — do que como efeito direto de mudanças gerais da cultura e da estrutura social em particular. A transformação do antigo sistema econômico, que trouxe os Mundurukú para a órbita da indústria extrativa da borracha (razão pela qual migram das savanas para a beira do rio), acarreta uma progressiva subdivisão das antigas comunidades de aldeia em grupos menores, principalmente nas margens do Cururu, onde “a família nuclear tende a tornar-se uma unidade social e econômica independente” (Murphy, 1958, pág. 11) e onde nem sequer chegou a existir a casa-dos-homens, o centro tradicional da vida religiosa. Dentre os outros fatores menciona Murphy a extinção da guerra e da caça de cabeças, instituições a que outrora se ligava toda uma série de cerimônias. Em grande parte, a religião tribal girava, ademais, em torno das relações entre o homem e o mundo animal. Assim, os núcleos do Cururu, ao contrário dos que permaneceram nas savanas, já não têm estímulo para perpetuar

as práticas religiosas relativas aos animais e à caça, que, aliás, deixou de ter lugar de relêvo em sua economia.

Murphy conseguiu pôr em evidência a estreita correlação funcional entre a mudança da religião mundurukú e a da sociedade. Paralelamente com a perda de outras instituições que garantiam a coesão da comunidade de aldeia e que trouxe consigo uma progressiva fragmentação do grupo, a atividade religiosa coletiva foi sendo, por sua vez, abandonada. Os focos de resistência da religião, isto é, as instituições de maior vitalidade são as que dizem respeito antes à defesa do indivíduo do que à segurança do grupo: o "xamanismo" e a feitiçaria (que o autor considera elemento da religião). Na situação primitiva cabia à guerra e à caça de cabeças, a par da função de promoverem coesão social, a de servirem de válvulas para hostilidades reprimidas. Com a supressão da guerra, essa função catártica veio a ser exercida predominantemente pela feitiçaria, que, por isso, parece ter sofrido notável incremento. Por outro lado, a feitiçaria se manifesta também como fator de desintegração em virtude dos conflitos que gera na comunidade e que resultam na formação de pequenas facções, as quais se desagregam da unidade maior para se estabelecerem como grupos locais independentes.

Em seu livro *Headhunter's Heritage* (Murphy, 1960), o mesmo etnólogo examina mais a fundo a aculturação dos Mundurukú no tocante ao sistema social e econômico. O método que emprega é de molde a pôr a descoberto concomitantemente a dimensão histórica e a funcional do processo, e a análise sistemática dêste. Em vez de visar à determinação de relações diretas e imediatas entre causas particulares e os seus pretensos efeitos específicos, é antes conduzida no sentido de mostrar a maneira pela qual situações conseqüentes emergem de situações antecedentes, umas e outras encaradas como totalidades. A diferença entre as aldeias das savanas, menos afetadas pelos fatores de desintegração, e os grupos espalhados pelas margens do Cururu, já bastante acabocados, permitiu ao mesmo tempo surpreender ao vivo dois estágios da marcha aculturativa. Esta, entretanto, não é examinada em seu sentido restrito, enquanto simples processo de absorção de elementos culturais europeus, mas como um conjunto de transformações sofridas pelo sistema de vida mundurukú, particularmente na esfera social, em decorrência de novas condições ecológicas devidas à presença do branco. O método funcionalista, "usado na dimensão da história", teve, nesse contexto, o mérito de mostrar, entre outras coisas, "que a direção da mudança foi influenciada profundamente pela estrutura da sociedade mundurukú; dessa maneira, o sistema social agiu como campo de determinantes plurais, e a mudança social derivou daí a sua ordem e regularidade". (*Op. cit.*, pág. 180.)

Em tempos históricos, a estrutura da sociedade mundurukú, a princípio patrilinear e patrilocal, teria sofrido, segundo Murphy, uma trans-

formação profunda através da passagem da patrilocalidade para a matrilocalidade, induzida pela produção da farinha de mandioca para o comércio com os brancos. É que a manufatura da farinha em maior escala, trabalho cooperativo feminino, exigia continuidade e coesão do grupo de mulheres. Entretanto, não se há de supor que existe aí uma relação simples e mecânica de causa e efeito. Nota-se todo um jôgo de fenômenos concomitantes e entrosados. Dentre as repercussões diretas da residência matrilocal, uma das mais graves foi a perda da base territorial dos clãs, que, fragmentando-se pela dispersão de seus membros, deixaram de existir como grupos de ação conjunta nos planos econômico, político e religioso. Com isso estavam minados os alicerces de toda a estrutura social da tribo, vulnerável, daí por diante, à ação dos múltiplos fatores que viriam manifestar-se. Já anteriormente a supressão da guerra e da caça de cabeças havia anulado um dos mais eficientes fatores de coesão social e subtraído aos homens (e isso numa cultura de orientação masculina) a principal base para a realização de seu ideal de personalidade. E numa fase posterior, o aproveitamento do Mundurukú na extração da borracha acelera por fim o colapso do antigo sistema social. Isto, porque o trabalho do seringueiro para o patrão não se coaduna com a preservação da família extensa, nem pode ser conduzido de forma cooperativa, exigindo ao contrário um fracionamento do grupo em famílias elementares. Dessa maneira é inexorável a individualização em todos os sentidos, cujo resultado último é um profundo depauperamento cultural e a transformação do índio em caboclo.

\*

Por várias razões, a tribo aruák dos Terêna do sudoeste de Mato Grosso, a mais populosa desse tronco lingüístico e talvez de todas as que existem hoje no Brasil, vem suscitando o interesse dos etnólogos interessados em aculturação. Dentre esses motivos convém salientar, em primeiro lugar, o fato de se tratar de uma tribo que, à entrada na órbita dos brancos, parece ter reagido com êxito maior do que qualquer outra aos efeitos da destruição biológica, tendo conseguido recuperar ou até mesmo ultrapassar o contingente demográfico original. Em segundo, o de constituir um dos casos mais expressivos em que uma fase anterior de contactos intertribais forneceu uma experiência preliminar possivelmente propícia à emergência de padrões úteis a uma integração, sem maiores conflitos, à estrutura sócio-econômica regional. Em terceiro, por fim, o de se encontrarem os Terêna dos nossos dias em situações de contacto bastante variadas, uns aldeados (em parte junto com remanescentes de tribos estranhas ou afins), outros espalhados por fazendas de criação de gado, outros, ainda, em ambiente urbano.

Além das pesquisas sobre os Terêna atrás referidas (Altenfelder Silva, 1949; Oberg, 1949), um estudo de maior envergadura focaliza, em época mais recente, o processo de assimilação desses índios (Cardoso de Oliveira, 1960). O autor aí traça de início um longo roteiro pelas fontes bibliográficas antigas e modernas, para estabelecer o esquema etnológico necessário ao enquadramento da interpretação dos elementos colhidos em suas sucessivas expedições à área, e a seguir, em outros tantos capítulos, explicar a configuração atual das comunidades terêna, as variações sócio-culturais destas e a sua assimilação à sociedade nacional, quer do ponto de vista das principais "faces" ou "dimensões" do processo ("aculturação e mobilidade"), quer dos seus mecanismos. Vários estágios entre os Terêna, somando ao todo cerca de oito meses (em 1955 e 1957), permitiram a Cardoso de Oliveira conhecer nada menos do que doze comunidades da tribo. A metade do tempo dedicou-a a pesquisa intensiva em um desses grupos locais, a aldeia de Cachoeirinha, por êle considerada uma das mais representativas.

Na literatura antiga sobre o grupo Guaná, do qual os Terêna fazem parte, as diferentes tribos ("subtribos", na conceituação do autor) que o integram ou integravam, são de ordinário tratados de forma global, o que tornou indispensável um exame prévio dos textos, a fim de se "identificar" a tribo a que se referem os vários trabalhos. Ademais, impunha-se uma tentativa de reconstruir a situação intertribal a que os Terêna — e os Guaná em geral — estiveram sujeitos durante o período em que os vinculavam liames simbióticos aos Mbayá-Guaikurú e mediante a qual tiveram, antes do encontro com os brancos, uma série de experiências aculturativas que, por hipótese, lhes serviriam de plataforma à posterior reação aos ocidentais. Por fim, para completar o quadro, um "perfil" da cultura de origem e um histórico da ocupação da área pelos brancos, com destaque dos tipos de relações interétnicas em que os Terêna se viram envolvidos.

Dos fins do século dezoito, época em que os vários grupos guaná, outrora habitantes da região do Chaco, se estabeleceram no sul mato-grossense, até a Guerra do Paraguai, os Terêna tiveram apenas relações intermitentes com a população dos brancos, que não lhes afetaram sensivelmente nem a cultura, nem a estrutura social. Entretanto, a guerra, provocando extraordinária mobilidade espacial, levou a tribo a espalhar-se por um território de milhares de quilômetros quadrados, e os Terêna passaram então a viver em menor número em suas aldeias do que dispersos como camaradas pelas fazendas de criação de gado, onde foram submetidos a regime de estreita dependência econômica e mesmo de escravidão. Só em fase mais próxima, a partir do início do século, as providências da "Missão Rondon" e, logo depois, do Serviço de Proteção aos Índios no sentido de se criarem reservas indígenas contribuíram de for-



ma decisiva para contornar o perigo de dissolução total. Antes que a cultura se desintegrasse pela perda de seu substrato social, a maioria dos Terêna foi reagrupada em seus núcleos. A par disso, porém, prosseguiu em menor escala a destribalização de uma parte deles, que se acha espalhada por numerosas fazendas e por várias cidades do sul de Mato Grosso. Entretanto, mesmo êsses índios destribalizados, em vez de se assimilarem à sociedade regional e com ela se confundirem etnicamente, continuam a identificar-se como membros da tribo, salvo os poucos que individualmente, pela mestiçagem ou pela desorganização familiar, tomem rumo diverso. “A conclusão final a que se chega é que a população Terêna, malgrado esteja *integrada* à estrutura econômica regional, nada indica que em futuro próximo venha a ser *assimilada* pela sociedade brasileira ou por seus segmentos sócio-culturais. Talvez nem mesmo isso chegue a ocorrer algum dia, se persistirem as mesmas condições que têm levado a quase totalidade dessa população a permanecer *aldeada*. A assimilação de alguns *indivíduos*, geralmente filhos e netos de índios emigrados de suas comunidades, destribalizados ou urbanizados, não é suficiente para nos permitir diagnosticar a população Terêna, em seu conjunto, como estando em vias de incorporação à sociedade nacional.” (*Op. cit.*, pág. 153.)

Estriba-se essa conclusão, como, aliás, se depreende do que acima foi dito, na “análise dinâmica” (*op. cit.*, pág. 113) de aculturação e mobilidade, por um lado, e na dos mecanismos de assimilação, por outro. Assimilação aqui seria o processo geral de incorporação de um grupo étnico por outro através da perda da peculiaridade cultural e da identificação étnica anterior; ao mesmo tempo, aculturação é conceituada, segundo a formulação (não de todo original) de Richard Adams, em termos de “mudança de costumes de todos os membros de um grupo até o grau em que tais costumes servem cada vez menos para distinguir êsse grupo social de outros” (cf. *op. cit.*, *ibidem*), enquanto mobilidade (social), ainda seguindo os passos dêsse autor, se refere ao indivíduo que se torna “membro de outra classe ou grupo étnico” (*ibidem*). A situação dos Terêna aldeados é vista sobretudo com referência aos fenômenos aculturativos, e a dos que moram em cidades, aos de mobilidade social e naturalmente também física.

Ora, as aldeias não revelam tôdas a mesma receptividade para as mudanças. De modo geral, diminui ela em razão da homogeneidade étnica e da antigüidade dos núcleos, quase sempre mais vulneráveis na medida em que vieram a constituir-se de famílias e indivíduos que viveram maior ou menor período de tempo em fazendas de gado. À base disso tornou-se possível discernir as condições de resistência e de abandono da cultura face aos fatores aculturativos inerentes ao convívio com a população rural da área. Já os Terêna que migraram para a cidade, vindos de alguma aldeia — ou, em escala maior, de fazendas de criação — se

localizam desde logo numa estrutura de classes, enredados numa trama de relações sociais às vèzes propícias ao cruzamento interétnico. Nem por isso manifestam inclinação acentuada para perder a consciência do grupo local de onde provêm, a qual se sobrepõe mesmo à dicotomia entre protestantes e católicos, tão forte no ambiente das aldeias. Tampouco o fato de morarem na cidade, onde competem nas lides econômicas com indivíduos de outra etnia, os leva a perderem afinal a sua identificação étnica, a não ser nas gerações subseqüentes à dos que se urbanizaram, e isto através de casamento interétnico ou de desorganização familiar. Por si sós, um alto grau de aculturação e a mobilidade, embora um e outra condições para a assimilação, não bastam para que esta se complete.

Quanto aos mecanismos da assimilação dos Terêna, redu-los Cardoso de Oliveira à presença de fatôres, segundo a sua terminologia, “convergentes”, que o favorecem, contrapondo-se aos “divergentes”, que lhe são contrários. Na primeira categoria inclui: 1.º) a atração da cidade, com perspectivas de maior remuneração, recreação e melhor educação para os filhos; 2.º) o Serviço Militar, que, além de novas experiências, proporciona ao jovem uma fonte de prestígio pela condição de reservista, a que se liga a idéia de mais civilizado; 3.º) o casamento interétnico e o compadrio; 4.º) a atividade das missões religiosas, católicas e protestantes; 5.º) a participação na política regional ou nacional; 6.º) o mercado de trabalho, como estimulante precípua da mobilidade social. Por seu turno, a categoria dos “fatôres divergentes” abrange: 1.º) a aparência física e o domínio em geral precário do vernáculo; 2.º) a falta de documentos indispensáveis à obtenção de empregos mais qualificados; 3.º) a ação segregadora e, em certos casos, discriminadora (*sic*) do Serviço de Proteção aos Índios; e, por fim, 4.º) as “barreiras sociais”, em particular a dificuldade de se organizar fora das aldeias a vida associativa nos moldes tribais (de onde a tendência de se confinar a vida social a grupos restritos, principalmente de companheiros de tribo) e o fato de os egressos das aldeias se integrarem em camadas menos favorecidas da sociedade nacional, que os impede de usufruírem as vantagens de início esperadas da vida urbana.

A exposição acima é feita de forma um tanto minuciosa mais por caracterizar bastante bem a complexidade de uma situação específica do que como endosso, sem reservas, da análise apresentada pelo autor. Não caberia aqui o exame crítico de suas conclusões, que se apoiam num esquema de conceitos relativamente complexo e nem sempre claro.

\*

Há poucos anos, o Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, com sede no Rio de Janeiro, concebeu um amplo projeto de “estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil”. A investigação deverá

concentrar-se principalmente sobre situações de contacto entre populações indígenas e determinados setores da sociedade nacional em expansão. Por enquanto foram selecionados alguns casos típicos, com vistas a uma análise comparativa: em primeiro lugar, o dos Tukúna, do alto Solimões, que se encontram presos nas malhas sócio-econômicas do sistema de exploração da borracha; em segundo, o dos Asuriní e dos Gaviões, no baixo Tocantins, em contacto com o sistema de coleta da castanha; em terceiro, o dos Krahó e dos Xerente, cujo território se encontra em área de atividade pastoril. Da execução do projeto foi incumbido Roberto Cardoso de Oliveira, que iniciou os trabalhos pelo estudo dos Tukúna. Além de alguns artigos sobre a tribo, publicou um volume em que caracteriza, para confrontá-los do ponto de vista da "fricção interétnica", o mundo tukúna e o dos brancos (Cardoso de Oliveira, 1964). Avêso a quaisquer preocupações de ordem "culturalista", abstém-se de determinar e descrever fenômenos propriamente aculturativos, preferindo concentrar a atenção no tipo de relações entre os índios e representantes da sociedade nacional, isto é, no "problema da fricção interétnica, como um tema de reflexão e de pesquisa de caráter basicamente sociológico" (pág. 27). "Assentada a idéia básica da oposição entre a ordem tribal e a ordem nacional" (pág. 28), detém-se a examinar a dinâmica das relações interétnicas, destacando, de um lado, os fatores econômicos e políticos através dos quais a empresa seringalista exerce o seu poder sobre a população indígena e, do outro, os elementos estruturais da sociedade tukúna responsáveis pelos entraves que marcam as relações entre o nativo e o explorador econômico. Devido a estas relações, que se concretizam na integração dos índios no sistema mercantil, são estes obrigados a uma ampliação de seu conceito de valor econômico dos bens produzidos, que outrora tinham sempre apenas valor de uso e que agora têm também, e em parte exclusivamente, de troca. Mais ainda, o produto de maior valor de troca — a borracha —, que para o Tukúna não tem valor de uso e, por conseguinte, nenhum lugar na cultura tribal, devia, por isso mesmo, exercer influência revolucionária no universo indígena, constituindo, ao mesmo tempo, a ponte de ligação entre o mundo do índio e o dos brancos. Todavia, apesar do trauma geral da cultura tukúna, os valores tradicionais continuam fornecendo ao índio as balizas para o seu comportamento e os pontos de referência para a sua concepção de vida. E' que "a sociedade indígena, longe de se 'mercantilizar', retêve, ao contrário, seu caráter tribal" (*op. cit.*, pág. 79).

A situação ecológica dos Tukúna, que está à base das relações econômicas e sociais com os brancos, não é, no entanto, uniforme. Há, de um lado, os índios de beira do rio, mais independentes e sob a tutela mais imediata do Serviço de Proteção aos Índios, e do outro, os índios dos igarapés, inteiramente sujeitos ao jugo econômico das empresas. Ao

contrário daqueles, êstes últimos dependem, em tudo e por tudo, das imposições do sistema do "barracão", o entreposto comercial do seringalista, que os controla e os mantém numa dependência tal que o autor chega a sugerir, para caracterizar-lhes a situação, o símile de "nação ocupada" (*op cit.*, pág. 48). Mas também a sociedade dos brancos não é homogênea. Constitui-se de duas classes em conflito potencial, a do seringalista e a do seringueiro. Em face do Tukúna, entretanto, apresenta-se como unidade, e para ela o índio se torna "um símbolo do atraso e do baixo padrão de vida regional" (pág. 104). É uma situação que, segundo o autor, tende a modificar-se com "o fortalecimento da classe trabalhadora e o desmascaramento dos grandes proprietários e atuais líderes políticos do alto Solimões" (*ibidem*). Ao que parece, a oposição entre os grupos étnicos persiste com todo o vigor nos igarapés, ao passo que na beira do rio a oposição entre as classes vai ganhando terreno em detrimento daquela. É claro que a progressiva obliteração da consciência étnica pela de classe favorece a destribalização e a assimilação, que, no entanto, não pode deixar de ser frustrada na medida em que o "caboclo", isto é, "o Tukúna transfigurado pelo contacto do branco" (pág. 80), ou seja, "o Tukúna vendo-se com os olhos do branco", "como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco" (*ibidem*), precisa voltar-se constantemente para os valores da cultura tribal, a única em condições de lhe proporcionar um sentido de vida. Ainda mais porque o seringueiro branco persiste em discriminá-lo como ser de categoria inferior. Talvez seja esta a razão pela qual os Tukúna, como já notou Nimuendajú (1952, *passim*), conservaram relativamente intacta a sua cultura não-material, resistindo, inclusive, à ação sistemática da catequese cristã.

\*

Ao que se vê, é de tal modo sinuoso, para não dizer tortuoso, o roteiro pelos estudos de aculturação do gentio brasileiro que não há como nele divisar qualquer linha de orientação ou diretriz. É fácil verificar que não houve pròpriamente uma evolução dêsses estudos no sentido de desenvolvimento progressivo e regular, mas antes de mais nada uma seqüência fortuita de empreendimentos isolados, sem relação entre si e sem que os diferentes autores tomassem sequer conhecimento da colocação dos problemas ou dos resultados implícitos nos trabalhos dos que os precederam. Tampouco se hão de encontrar critérios satisfatórios para uma apreciação conjunta dêsses trabalhos, tão heterogêneos de todos os pontos de vista, que possibilitem um balanço que sirva de plataforma a um curso menos assistemático das pesquisas no futuro.

Apesar de tudo, porém, a resenha feita permite entrever alguns dos problemas nucleares a reclamarem maior atenção e mais detido exame,

a fim de se precisar melhor, quer o nexu causal, direto ou indireto, entre os fatores aculturativos e os seus efeitos específicos ou gerais, quer a alteração desses efeitos em determinadas condições. Por outras palavras: Em que pêsse à diversidade de perspectivas em que se colocam os autores que acabamos de passar em revista, ao caráter circunstancial e fragmentário de grande parte dos dados em que muitos deles baseiam as suas conclusões, da maneira assistemática do tratamento que não raro dão aos problemas, e de outras deficiências — evidentemente inevitáveis quando não se trate de um amplo plano de pesquisas integrado e com diretrizes uniformes —, cumpre reconhecer que o conjunto de suas contribuições tem o valor incontestável de não somente avivar a consciência dos limites da uniformidade do processo aculturativo em sua expressão concreta, como ainda o de tornar legítima a indagação pelas causas que presidem às variações, quer pelas que são inerentes à estrutura dos respectivos sistemas sócio-culturais nativos, quer pelas de ordem ecológica e histórica, tão díspares nas diferentes situações de contacto entre as culturas indígenas do Brasil e a civilização<sup>7</sup>.

Traçado o panorama geral dos estudos, o passo seguinte será o de focalizar algumas das tribos ou regiões que, pela existência (fortuita, sem dúvida) de contribuições de cunho mais ou menos monográfico ou pela possibilidade de coordenar dados bastante coerentes entre si, nos permitem caracterizar em forma de síntese o processo aculturativo de determinadas tribos ou grupos de tribos, quer para as respectivas culturas como um todo, quer com referência a alguma de suas esferas principais. Para tanto, escolher-se-ão de preferência, como ângulo de visão, os aspectos que marcam mais fortemente os respectivos estilos de cultura. Em capítulos subseqüentes adotar-se-á outra perspectiva, passando em revista as várias esferas culturais, já não com o intuito de chegar a uma compreensão global das mudanças de determinada configuração, mas com o de discernir reações similares e diferenciais através do confronto de tribos e situações. Na medida em que nos valermos de "monografias" tribais, só poderá tratar-se, é óbvio, de obras mais ou menos compreensivas que tenham sido elaboradas com vistas ao problema da mudança cultural, e que, sempre que possível, serão complementadas por ensaios e artigos sobre os respectivos grupos. Por enquanto, como vimos, são poucas as populações aborígenes do Brasil para as quais o etnólogo dispõe de estudos dessa natureza — Guaraní, Mundurukú, Tenetehára e Terêna — trabalhos que, ademais, têm o inconveniente de não apresentar uniformidade quanto ao mé-

---

7) Se, por um lado, é arbitrária a delimitação do território nacional como âmbito geográfico para um estudo comparativo do problema, por outro a multiplicidade de fenômenos que nêle se deparam é de tal ordem que em parte alguma do mundo se tornam a encontrar pressupostos igualmente propícios para a sua compreensão.

todo, nem quanto aos aspectos do processo aculturativo que mereceram especial interêsse da parte dos pesquisadores. Assim mesmo, o seu confronto abre perspectivas para a colocação de novos problemas. O material sôbre uma das áreas de aculturação intertribal, a do alto Xingu, embora longe de satisfatòriamente explorada, nos servirá para a análise de aspectos significativos de um caso peculiar em que a presença do branco foi precedida por longa e intensa experiênciã de aculturação entre populações indígenas, as quais, não obstante, resistiram a uma assimilação recíproca e, por conseguinte, se firmaram em sua primitiva pluralidade étnica.