

SEGUNDA PARTE: TRÊS EXEMPLOS

CAPÍTULO II

ASPECTOS E PROBLEMAS ETNOLÓGICOS DE UMA ÁREA DE ACULTURAÇÃO INTERTRIBAL: O ALTO XINGU

Existe no Brasil indígena uma série de regiões em que tribos de cultura e língua diferentes entraram em contacto mais ou menos regular, influenciando-se umas às outras e estabelecendo entre si um sistema de relações relativamente pacíficas. O território dos formadores do Xingu, no Brasil Central, costuma ser mencionado como exemplo clássico de uma área de aculturação intertribal. Uma das mais conhecidas é também a da Guiana brasileira, onde se processa intenso intercâmbio cultural principalmente entre grupos karíb e aruák. Outra é a da savana norte-amazônica, onde grupos xirianá mantêm contacto com grupos karíb. Outra a do Rio Negro, onde a aculturação se verifica entre tribos aruák, tukáno e makú. Mais para o sul, pode-se destacar, por exemplo, a bacia do Guaporé, em que populações de filiação tupí influenciaram várias pequenas tribos de classificação incerta; por fim, uma parte da bacia do Paraguai, ao sul do Pantanal mato-grossense, onde os Kadiwéu impuseram por longo tempo a sua hegemonia aos Terêna e a outras subtribos guaná¹.

Não vamos passar aqui em revista tôdas essas áreas, das quais cada uma tem, aliás, o seu cunho peculiar. Em umas, a situação que se estabeleceu é de estratificação étnica; em outras, as relações interétnicas se dão em sentido antes horizontal, isto é, sem predomínio nítido de uma tribo sôbre as demais. O exemplo que se examinará neste capítulo, o alto Xingu, pertence à segunda categoria. Trata-se de um território em que o convívio de tribos aloglóticas, sem levar à constituição de uma unidade política ou de um "estado" com poder central, obliterou em grande parte as primitivas diferenças de cultura. Além de grupos representantes das quatro maiores famílias lingüísticas do Brasil — Tupí, Aruák, Karíb e Jê —, encontrou-se ali um grupo de idioma isolado, os Trumái, todos êles partilhando de um fundo cultural comum, mas cada qual, assim mesmo, ainda portador de um patrimônio próprio bastante diferenciado para não perder de todo a sua identidade de origem, e cada qual falando a sua primitiva

1) Para outras áreas de aculturação intertribal veja-se Galvão, 1960.

língua. E' com referência à sua unidade e pluralidade cultural que nos interessa examinar um pouco mais de perto essa área. Não se poderia, é óbvio, tratar de uma discussão sistemática dos problemas capitais que essas tribos colocam ao etnólogo; o que se tem em mira é apenas pôr em relêvo alguns aspectos pelos quais se denunciam as tendências de homogenização cultural e de caracterizar os mecanismos pelos quais se mantém um *modus vivendi* que se veio constituindo no decorrer das gerações. Além disso, convirá indagar por fim, na medida em que o permite o material disponível, qual a maneira de as tribos do alto Xingu, em virtude de suas experiências aculturativas anteriores, reagirem à presença de elementos culturais do mundo civilizado.

Há muito tempo que os etnólogos perceberam que essa região se distingue das demais por uma série de problemas específicos de pesquisa. Alguns deles foram formulados com bastante precisão por Fritz Krause em 1936 com o objetivo de mostrar a necessidade de se passar da fase dos levantamentos gerais para uma investigação sistemática e intensiva das culturas que ali se encontram (Krause, 1937). Decorrido mais de um quarto de século, continua aberta a maioria das questões mencionadas por êsse autor, embora não se possa negar que o conhecimento da área tenha feito bons progressos. Grande parte daquelas questões tem relação direta com o nosso tema, razão pela qual parece conveniente mencioná-las e discuti-las aqui, pelo menos no tocante aos aspectos que nos interessam mais de perto.

Em primeiro lugar, o problema da distribuição geográfica das tribos e da mobilidade espacial das aldeias desde os fins do século passado. O exame dessa mobilidade permitiria tirar conclusões mais seguras sobre a ecologia intertribal. Krause menciona duas tribos que haviam mudado o seu território depois de 1884: os Trumái e os Bakairí.

Derrotados e aossados pelos Suyá, os sobreviventes dos Trumái abandonaram temporariamente o seu território à margem direita do Coluene, logo abaixo da embocadura do Culisevo, passando o pequeno grupo a morar sucessivamente perto de outras tribos, que lhe davam proteção, até que, em 1931, Petrullo os encontrou mais para os lados do Batovi, onde possivelmente, conjectura Krause, procurassem viver isolados, à margem das demais tribos. Sabemos que de então para cá passaram por novos deslocamentos. Encontrei os seus últimos representantes na área do Culuene, junto à lagoa de Crenhenhé, onde os visitei em 1958. Krause relaciona a decadência da tribo não somente com as derrotas a ela infligidas pelos Suyá, mas também com mudanças desencadeadas pelos primeiros brancos que passaram pela região: "A catástrofe que desabou sobre os Trumái, além de ser provocada pelas lutas com os Suyá, o foi também, por certo, pelas quatro grandes expedições alemãs de 1884 a 1899, como uma das conseqüências indiretas do contacto dessas tribos da 'idade

da pedra' com a civilização européia. A importação de machados de ferro pelos europeus destruiu o monopólio dos machados de pedra dos Trumái, que a seguir entraram numa relação de servitude com os seus antigos fregueses." (Krause, 1937). Somente quando dispusermos de uma análise funcional da instituição do comércio entre as populações da área, ainda por fazer-se, é que teremos elementos suficientes para avaliar o alcance da sugestiva explicação proposta por Krause e que adiante será examinada. Antes de mais nada, cumprirá determinar de que maneira e até que ponto o comércio intertribal dos xinguanos se relaciona com a especialização industrial de cada grupo, uma vez que, além de produtos monopolizados, aparecem no mercado também outros, normalmente produzidos por qualquer uma das tribos. Nas duas viagens que fiz ao alto Xingu, em 1957 e 1958, não tive condições para empreender esse estudo, e as reiteradas descrições desse comércio existentes na literatura são demasiado incompletas para uma interpretação satisfatória da instituição. Alguns aspectos do problema, entretanto, podem ser discutidos.

O caso dos Bakairí é diferente. Até o último quartel do século passado a tribo se dividia em dois grupos, os "mansos", estabelecidos mais para oeste, junto dos rios Nôvo e Paranatinga, e os "bravios", na região dos formadores do Xingu. Não mantinham relações entre si. O contacto foi restabelecido por intermédio das expedições de von den Steinen, cujo principal informante, e companheiro de viagem ao Xingu, foi o Capitão Antônio, da aldeia do Paranatinga. Fascinados pelas riquezas do mundo civilizado, os Bakairí xinguanos voltaram a sua atenção para os lados do ocidente, onde podiam obtê-las com maior facilidade e onde mais tarde se fundaria o Pôsto Indígena Simões Lopes, que afinal veio a atrair todos os Bakairí "bravios" ao convívio com seus irmãos de tribo semi-aculturados. Assim, há alguns decênios deixaram de existir Bakairí no alto Xingu, e os remanescentes estão todos reunidos naquele pôsto à margem direita do Rio Paranatinga. Vários aspectos de sua situação cultural recente foram descritos por M. Schmidt (1929), Saake (1952) e Oberg (1948; 1953).

Quanto aos deslocamentos de aldeias no interior dos respectivos territórios tribais, Krause se refere a dois exemplos: o dos Kamayurá, que reuniram várias aldeias menores em duas maiores, e o dos Mehináku, que em 1931 fundaram uma aldeia nova na margem direita do Culisevo, explicando a mudança pela necessidade de abrirem roças novas. Muitos movimentos dessa ordem foram registrados nestes últimos anos. Krause salienta o interêsse que o exame sistemático da mobilidade dos xinguanos com relação à lavoura teria para o problema da manutenção de aldeias permanentes em áreas de cultivo pelo sistema de roças. Em época recente, o assunto foi discutido principalmente por Carneiro (1960; 1961). Analisando em especial o caso dos Kuikúro e o dos Waurá, que nos úl-

timos 90 ou 100 anos reconstruíram várias vezes as suas aldeias, mas sempre nas imediações do sítio anterior, chega à conclusão de que o sistema de cultivo da terra aliado ao tamanho das comunidades não provoca uma exaustão do solo tal que obrigue as tribos a se deslocarem de uma área para outra. É um resultado significativo para uma das questões que nos preocupam no contexto do presente estudo, o de saber até que ponto a mobilidade espacial na região do alto Xingu e as suas consequências para as relações intertribais poderiam ser interpretadas em termos ecológicos e atribuídas a uma pressão demográfica condicionada pelo regime de vida econômico.

Questão correlata é, como lembra Krause, a da antigüidade do povoamento do território pelas tribos lá encontradas pelos primeiros exploradores. E por onde teriam entrado os diferentes grupos? "Para os Bakairí parece tornar-se cada vez mais certo que imigraram pelos lados do oeste, talvez da região do Arinos" (Krause, 1937). Para os Trumái, von den Steinen (1892, pág. 60) e Ehrenreich (1906, pág. 641) haviam admitido como possível a proveniência do Chaco. Há poucos anos, uma discussão do problema da época da ocupação e das rotas migratórias, empreendida com maior amplitude, mas baseada quase que exclusivamente no exame da cultura material dos xinguanos em comparação com a de outras tribos, vizinhas e de regiões mais remotas, constituiu a tese de doutoramento, em parte ainda inédita, de Gerhard Baer, apresentada à Universidade de Basileia (Baer, 1960, ms.; 1964). O resultado, obtido em grande parte (como não podia deixar de ser) pelo método de análise histórico-cultural, não prescinde de caráter altamente hipotético, o que o próprio autor acentua repetidas vezes. Apesar dessa ressalva, é de interesse notar a época sobremodo recente do povoamento que Baer se vê levado a inferir dos fatos analisados e que, à vista da relativa homogeneidade cultural da área, não somente constituiu surpresa para o próprio autor, como deverá contrariar também a expectativa de quantos até hoje se tenham ocupado com o assunto. Em síntese, a conclusão a que chega é a seguinte: "Diante de tudo o que se mencionou, é permitido supor que êsses grupos foram seguindo o Xingu acima antes de os Yuruna se dirigirem para o curso médio do Xingu, isto é, portanto provavelmente no decorrer do século XVII. Mas à região das nascentes essas tribos por certo não terão chegado antes do século XVIII, em parte mesmo, como devemos admitir em especial para os Camayurá e os Trumái, não antes do fim do século XVIII. A imigração dos Aruák para a região das nascentes do Xingu, pelo lado de oeste, ter-se-á dado, por conseguinte, entre os séculos XVII e XVIII, a dos Baccairí orientais talvez por volta dessa mesma época." (Baer, 1960.) Diante do imprevisto de tal resultado, o etnólogo suíço indaga a que causas se haveria de atribuir, então, uma aculturação intertribal tão intensa e rápida, que se teria verificado

no espaço de apenas 200 a 300 anos. Em sua opinião, poderiam ser três: em primeiro lugar, as diferenças originariamente não muito consideráveis entre os vários grupos lingüísticos no tocante ao patrimônio e ao nível culturais; em segundo, as numerosas possibilidades de contacto e de aculturação recíproca que as tribos tupí, karíb e aruák já tiveram em época anterior à de sua chegada à área; em terceiro, por fim, a superioridade numérica das vizinhas tribos jê, que, pelas ameaças que representavam para as tribos da região, as teriam obrigado a um convívio mais estreito. Pesquisas futuras poderão ou não confirmar a cronologia de Baer; de qualquer modo, as causas que sugere como possível explicação do intenso intercâmbio de elementos culturais foram por certo tôdas elas atuantes em maior ou menor grau. Quanto ao isolamento da área como um dos fatores responsáveis pelo fenômeno, a sua importância é de há muito ponto pacífico. O que resta elucidar melhor é sobretudo o problema dos contactos de conseqüências aculturativas anteriores à chegada das tribos ao alto Xingu. Caso se venha a confirmar, por exemplo, que os Aruák foram para ali vindos da região noroeste da América do Sul e os Karíb do território das Guianas, duas áreas que já Ehrenreich (1905, pág. 61; 1906, pág. 671) caracterizou como centros ou regiões de aculturação (e entre as quais por sua vez teria havido migrações), teremos dado talvez um passo decisivo nesse sentido. — No tocante às circunstâncias favoráveis à homogenização surgidas na própria área, duas condições são reconhecidas de larga data como essenciais e foram também destacadas por Krause: as relações relativamente pacíficas entre todos os grupos e o sistema peculiar de comércio. (Krause, 1937.) Outras devem ser acrescentadas, como, por exemplo, a exogamia como instituição aceita, embora não obrigatória, e a realização de competições esportivas e festas religiosas em âmbito intertribal.

Sôbre os elementos comuns e os aspectos distintivos das culturas xinguanas possuímos documentação relativamente boa, mas ainda insuficiente. Poderiam ser precisados de modo satisfatório somente se houvesse descrições mais completas de cada uma delas. E algumas já estão extintas ou à beira de extinção. Em certa medida talvez seja viável a reconstituição da cultura material e da tecnologia através do estudo de coleções recolhidas aos museus, tarefa que Krause (*op. cit.*) considera necessária e que em parte, aliás, êle próprio empreendeu com muita perícia em sucessivos trabalhos. Mas é claro também que, entre outras coisas, a instituição do comércio intertribal torna impossível que se registre sem mais nem menos como pertencente à cultura de determinada tribo todo objeto que se tenha encontrado em poder dela. E' a êste respeito que peca a maioria dos trabalhos mais antigos. Idéias religiosas e mitos são conhecidos só de alguns grupos, e em geral de forma demasiado fragmentária, de modo que a comparação não autoriza ainda muitas afirmações sôbre o

grau de uniformidade atingido neste setor. No campo da organização social, o estudo comparativo foi tentado principalmente para os sistemas de parentesco. Empreendeu-o Eduardo Galvão, que chegou à conclusão provisória “de que o número de identidades entre os sistemas de parentesco das tribos do Xingu é maior que o de dissemelhanças” (Galvão, 1953, pág. 40); com a necessária ressalva de que uma conclusão definitiva não é possível por enquanto, descreve “um tipo uniforme que se caracteriza pela bilateralidade, extensão de termos, residência bilocal e patrilocal, evitação entre sogro-genro, sogra-nora e cunhados, relações de aproximação entre primos cruzados, poliginia simples e sororal, e levirato. Negativamente, pela ausência de *metades*, sibs ou outros sub-grupos sociais, localizados ou não. A unidade sócio-econômica é a família extensa.” (Galvão, *loc. cit.*).

Krause menciona um “grande problema científico” ainda não resolvido, o de determinar “qual a contribuição que as diferentes tribos ou grupos de tribos prestaram para a cultura comum”; declara que todos os esforços que dedicou à “província cultural da região das nascentes do Xingu” convergiram para êsse objetivo, mas ao mesmo tempo é levado a confessar que sem a realização de novas pesquisas de campo não chegaremos a “resultados definitivos” (Krause, 1937). As investigações feitas de então para cá já permitem visão mais clara, ainda que longe de satisfatória. Assim, torna-se cada vez mais provável que o jôgo do *yawarí*, de tão grande relêvo no sistema das relações intertribais, foi ali introduzido pelos Trumái (veja-se, p. ex., Galvão, 1953, pág. 10) e quanto à proveniência de muitos elementos da cultura material a análise de Baer (1960; 1964) fornece resposta, se não “definitiva”, pelo menos bastante aceitável.

Por fim, os dados sôbre a influência do contacto com o mundo dos brancos, que há uns trinta anos se resumiam ainda nas informações de M. Schmidt e em algumas notas de Hintermann e Petrullo (cf. Krause, 1937), começam a tornar-se bastante consistentes para uma primeira definição das tendências gerais do processo. Infelizmente é certo também que a irrupção dos representantes de nossa civilização no horizonte cultural dos xinguanos perturbou consideravelmente não apenas o sistema tradicional das relações intertribais, mas ao mesmo tempo a continuação normal do processo de aculturação recíproca, de modo que êste já não pode ser conhecido em sua dinâmica peculiar, mas, quando muito, reconstituído de forma precária através de seus efeitos. Uma das transformações mais profundas dêstes últimos decênios foi, por certo, a ruptura do relativo equilíbrio demográfico entre as tribos ou aldeias, em consequência da qual se modificaram também os fatores de aculturação entre as várias populações da área. A êste respeito basta mencionar o fato de que os re-

sídios de certas tribos tão dizimadas que já não conseguem manter aldeias próprias se incorporaram a grupos mais numerosos, onde naturalmente passaram a constituir um contingente até certo ponto à margem da população principal.

Qualquer tentativa de compreender a aculturação intertribal dos índios do alto Xingu, que tenha em vista uma explicação do processo e dos seus resultados, esbarra desde logo com uma série de entraves. Como vimos, são três as dificuldades principais. Em primeiro lugar, ignoramos em grande parte o patrimônio cultural das diferentes tribos no momento em que entraram em contacto recíproco, e não será possível reconstituí-lo senão de forma bastante precária; em segundo, os dados disponíveis, mesmo os relativos à última fase, ou seja, desde as expedições de Karl von den Steinen aos nossos dias, são demasiado fragmentários para que se possa apreender satisfatoriamente a dinâmica das mudanças ocorridas; e, por fim, não possuímos sequer monografias etnográficas de tôdas as tribos em seu estado atual. Apenas sôbre os Kamayurá e os Trumái se publicaram até o presente estudos mais extensos, compreensivos e sistemáticos, que fornecem uma imagem mais integrada das respectivas culturas. Os trabalhos relativos aos outros grupos ou se referem a questões particulares ou se limitam a notas ocasionais colhidas em visitas de pouca duração. E em consequência do declínio demográfico dos últimos decênios, vários dêles estão extintos ou de tal modo reduzidos que já não há esperança de se obter um conhecimento sequer sofrível de seus sistemas culturais.

O exame, ainda que superficial, da literatura etnológica sôbre o alto Xingu revela desde logo, entre outras coisas, a nossa ignorância quase total da cultura dos Suyá. Se estivéssemos menos mal informados sôbre essa tribo jê, teríamos por certo elementos mais seguros para o conhecimento da natureza do processo de aculturação que se vinha realizando entre as populações da área e cujo desenvolvimento natural foi interrompido ou, ao menos, perturbado pela emergência de novos fatores com a chegada do branco, desde o último quartel do século dezenove. Em sua primeira expedição, no ano de 1884, Karl von den Steinen teve um contacto de poucos dias com os Suyá, visitando-os em uma de suas aldeias à margem direita do Xingu, logo abaixo da embocadura do Suiá-Miçu. Tôdas as notícias posteriores sôbre a tribo, em geral vagas, eram apenas indiretas, recebidas por intermédio de outros índios, até que, em 1959, já bastante dizimados, entraram afinal em relações pacíficas com representantes do mundo civilizado². De então para cá estiveram com êles

2) E' verdade que Hintermann (1926 a, pág. 8) afirma ter visitado os Suyá em 1924, mas de seu relatório de viagem (1926 b) se depreende que não estêve com nenhum grupo da tribo. E' por isto que se contenta com alguns informes muito sumários sôbre ela. Refere terem praticamente aniquilado a tribo dos Trumái, os quais, já não tendo

vários etnólogos (como Harald Schultz em 1960 e Amadeu Duarte Lanna em 1962 e 1963), cujas observações entretanto, salvo algumas notas de Schultz (1962 a, 1962 b), não foram ainda publicadas ^{2a}.

Como quer que seja, os escassos dados contidos nas fontes não deixam dúvida quanto ao fato de que os Suyá, que, pelo menos desde os dias de von den Steinen, viveram em pé de guerra ora com algumas, ora com tôdas as outras tribos do alto Xingu, estiveram outrora integrados na área, provavelmente por um período de tempo considerável. Do contrário não se compreenderia a existência, em sua cultura, de tão elevado número de elementos característicos da área e não compartilhados pelos demais Jê, embora evidentemente uma parte dêesses elementos — como, por exemplo, a cerâmica — lhes possa ter sido transmitida por mulheres raptadas e prisioneiros de guerra. O inventário cultural contém grande número de itens que confirmam essa asserção. Entre êles figuram os seguintes: o tipo de habitação generalizado na área, banquinhos ornitomorfos (von den Steinen, 1886, pág. 206), canoas de casca de jatobá (von den Steinen, *op. cit.*, pág. 218), a técnica da preparação da mandioca (inclusive o uso do beiju, cf. von den Steinen, *op. cit.*, pág. 222), a fabricação do sal de aguapé (usado também por êles, segundo informação pessoal de Harald Schultz, não como condimento, mas como petisco, em pequenas doses), a pesca do timbó (filmada por Schultz), a flecha sinaleira com caroço de tucum perfurado (von den Steinen, *op. cit.*, pág. 209), as toucas de plumas, os diademas e outros enfeites de penas. Von den Steinen os viu com cordões de cintura feitos de discos “de pedra” (?) e com colares de pedaços de concha quadráticos (1886, pág. 210). Encontrou entre êles também o ornamento do meréxu (*op. cit.*, pág. 205 e fig. à pág. 213). Além disso, Amadeu Lanna verificou a prática do *huká-huká* (luta livre), a existência da “casa das flautas” e da flauta *diakuí* (igualmente aí tabu para as mulheres) e, na esfera social, relações evitativas entre genro e sogros, bem como entre cunhados. Para a quase to-

aldeias próprias, habitavam algumas cabanas junto aos Nahukwá, que os tratavam como ilotas (cf. também Vasconcelos, 1945, pág. 77, e Luís Tomás Reis, *apud* Vasconcelos, *op. cit.*, pág. 112). Na época, tôdas as demais tribos da área mantinham entre si relações pacíficas, opondo-se aos Suyá, que lhes raptavam mulheres e crianças. Estas eram submetidas às mesmas deformações físicas que os Suyá praticavam em seus próprios filhos.

2a) Durante a revisão das provas tipográficas chega-me às mãos um trabalho de H. Schultz sobre as suas observações entre os Suyá (1961-1962). Está no volume XIII da Revista do Museu Paulista, que saiu do prelo em agosto de 1964. No final do artigo (págs. 331-332), o autor arrola os elementos culturais por êle encontrados entre os Suyá, muitos dos quais característicos da área do alto Xingu. O conjunto reforça a hipótese, adiante aventada, de que os Suyá tiveram outrora contactos bastante intensos e prolongados com as demais tribos.

talidade desses elementos não há como duvidar de que a sua fonte são as culturas vizinhas do alto Xingu.

Não é menos certo, por outro lado, que os Suyá mantiveram certas características — umas de sua cultura original, outras de proveniência estranha — que não se encontram nas demais tribos da área. Por exemplo: o grande disco labial dos homens (von den Steinen, 1886, pág. 207) e a espiral de fôlha de palmeira nos lóbulos auriculares como adorno masculino e feminino (von den Steinen, *op. cit.*, pág. 205), a tonsura dos homens na parte anterior da cabeça (pág. 207), o costume de dormirem de preferência sobre esteiras, servindo-se de um pedaço de pau como travesseiro (pág. 205) e, segundo Schultz (1962 a, pág. 5), a divisão da tribo em duas metades, cada qual com seu chefe. As mulheres não conhecem o *ulúri* (von den Steinen, 1886, pág. 326). Ao passo que as demais tribos do território, na medida em que estamos informados, se abstêm todas de comer caça de pêlo, com exceção do macaco e da paca, os Suyá (consoante informação pessoal de H. Schultz) fazem caça também a outros animais, entre êstes a capivara e o veado. Outras diferenças assinaladas pelo mesmo pesquisador são o uso da canoa de tipo jurúna ao lado da de casca de jatobá (inf. pessoal) e a confecção de rêdes de dormir enodadas da entrecasca de uma palmeira (Schultz, 1962 a, pág. 26), provavelmente buriti. Da mitologia suyá nada se publicou até hoje; pode-se adiantar, entretanto, que os textos colhidos por A. Lanna parecem não ter muita coisa em comum com os mitos de outras tribos do alto Xingu. Êstes e outros caracteres diferenciais poderiam à primeira vista indicar que a tribo teve convívio menos prolongado com o conjunto das populações da área, mas podem muito bem ser tomadas como indício de que os Suyá tenham talvez revelado persistência cultural maior do que os grupos restantes. Em todo caso, pelo que vimos, as relações foram bastante intensas para transformar-lhes consideravelmente o acervo de técnicas e padrões.

Ao propor a denominação de “área do uluri” para o território do alto Xingu, Eduardo Galvão, baseando-se em dados indiretos (de informantes kamayurá e trumái), manifesta a opinião de que os Suyá “poderiam... ser considerados elementos marginais dessa área, embora se localizem já acima da confluência dos formadores do Xingu” (Galvão, em Carvalho *et al.*, 1949, págs. 47-48). Diante do que acaba de ser visto, justifica-se plenamente essa atitude. Se tomamos como critério principal a integração da tribo no sistema de relações interétnicas, e não a presença ou ausência de tais ou quais elementos culturais, não parece haver dúvida de que os Suyá devem antes ser incluídos do que excluídos da área. Neste caso, porém, o *ulúri*, que, como vimos, as mulheres da tribo não usam, deixaria de servir como elemento-símbolo representativo da área como um todo. Deveria então ser substituído por outro, como, por

exemplo, pelo padrão do *meréxu*, o tão característico motivo ornamental que os Suyá têm em comum com as demais tribos.

Mas esta é evidentemente uma questão de somenos importância. O que talvez convenha examinar um pouco mais de perto, apesar da escassez de informes, é precisamente a mencionada integração dos Suyá na trama de relações interétnicas que unem entre si as tribos xinguanas.

Do conjunto das notícias espalhadas pela literatura depreende-se que os Suyá manifestaram sempre uma turbulência muito maior do que as tribos vizinhas. Estiveram envolvidos na maioria das guerras havidas na região desde a época de von den Steinen. Quase tôdas as referências que a êles se fazem deixam patente o mêdo inspirado por sua agressividade. Mas permitem entrever também uma freqüente alternância entre situações de paz e estados de guerra face aos outros grupos. Os Kamayurá ora eram amigos dos Suyá (von den Steinen, 1894, pág. 118) e se aliavam a êles no combate aos Trumái (cf., por exemplo, Luís Tomás Reis, *apud* Vasconcelos, 1945, pág. 109), ora se reconciliavam com êstes e combatiam aquêles. Talvez a única tribo com que a hostilidade aberta se afigura quase constante seja a dos vizinhos Trumái, que, aliás, acabaram sendo derrotados e dizimados por êles a ponto de não conseguirem mais recuperar-se das perdas sofridas. E' provável, e Meyer (1898, pág. 143) o dá como certo, que essa inimizade mais ou menos ininterrupta tivesse por motivo a concorrência no plano econômico, ou seja, no comércio de machados de pedra, que, ao lado do tabaco, ambas as tribos forneciam às outras (von den Steinen, 1894, pág. 333) ³.

A posse de armas de fogo tomadas aos seringueiros (Luís Tomás Reis, *apud* Vasconcelos, 1945, págs. 109-110) possivelmente tenha exacerbado a agressividade dos Suyá. Mas seria errado supor que êles tenham sempre estado na ofensiva. Sabe-se, é verdade, que, além de suas incursões contra os Trumái, agrediam os Waurá, a fim de lhe raptarem as mulheres, que são hábeis ceramistas (cf., por exemplo, Galvão, em Carvalho *et al.*, 1949, pág. 45; Murphy e Quain, 1955, pág. 14). Von den Steinen (1886, pág. 211) informa ter encontrado entre êles dez homens

3) Não sabemos se tem fundamento a opinião de que os Suyá teriam atacado os Trumái e os Kamayurá para se apoderarem das ferramentas entre êles deixadas por Karl von den Steinen e outros exploradores (Vasconcelos, 1945, pág. 109; Cunha, 1960, pág. 33). Ao mencionar a pilhagem entre os motivos das guerras, Murphy (Murphy e Quain, 1955, pág. 15) interpreta mal uma passagem de von den Steinen (1897, pág. 144); é preciso convir, entretanto, que êste autor duas páginas antes fala em pilhagem das aldeias trumái pelos Suyá, mas sem referir-se a cobiça despertada pelos objetos do mundo civilizado. O certo é que o estado de ânimo belicoso dos Suyá contra os Trumái já existia por ocasião da primeira viagem de von den Steinen. A todo transe o chefe suyá quis persuadir o sábio a acompanhá-lo na guerra contra os Trumái. O plano era o de matar os homens e raptar as mulheres, que seriam repartidas *fifty-fifty* entre os Suyá e os membros da expedição alemã. (von den Steinen, 1886, pág. 220).

manitsauá como prisioneiros, naturalmente capturados numa expedição guerreira. E assim muitos outros testemunhos. Em numerosos casos, porém, foram eles os atacados, se bem que provavelmente a título de represália. Certa vez, a sua aldeia foi alvo de "uma expedição de que participaram Waurá, Mehináku, Trumái e Kamayurá, constituindo uma flotilha de mais de vinte canoas" (Galvão, *op. cit.*, pág. 46; cf. também Murphy e Quain, 1955, pág. 11). Segundo um relato dos Bakairí a von den Steinen, os Suyá teriam outrora habitado no Rio Verde, de onde foram expulsos por uma ação conjunta dos Bakairí e dos Kayapó (von den Steinen, 1894, pág. 393). A presença de prisioneiros suyá, principalmente mulheres, entre os Kamayurá e em outras aldeias xinguanas atesta, por sua vez, a ocorrência regular de ataques a essa tribo jê, hoje, aliás, bastante reduzida. Sofreram tantas perdas que já há quinze anos escrevia Pedro de Lima (em Carvalho *et al.*, 1949, pág. 22) que "os Suyá tendem a ser aniquilados e absorvidos pelos outros". Em 1963, Amadeu Lanna contou em sua aldeia somente 58 indivíduos (informação pessoal). Não se deve, pois, pensar que os Suyá tenham sido sempre os vencedores nos encontros que tiveram com seus inimigos.

Fato importante é a existência do propulsor de flechas na cultura suyá. Foi dos Suyá que von den Steinen obteve o único exemplar dessa arma encontrado em sua primeira viagem (1886, págs. 209 e 326); disseram-lhe que a peça viera dos Kamayurá (1894, pág. 109). Possivelmente usassem o propulsor também para fins guerreiros, como se afirmava dos Awetü e dos Trumái (*ibidem*)⁴, mas há notícia, pelo menos, de que o empregavam em competições intertribais. Assim, ao descrever a sua rápida estada entre os Kamayurá, em 1896, Herrmann Meyer informa: "Alguns Suyá, que haviam vindo como visitantes, a fim de se empenharem num torneio de arremêso de dardos com os Kamayura, tinham fugido com a nossa aproximação." (Meyer, 1897, pág. 22. Veja-se também Meyer, 1898, pág. 144.) Não sabemos em que medida praticavam o jôgo, obviamente o yawarí, também com outras tribos⁵. De qualquer modo, a sua existência não deixa de constituir uma confirmação inequívoca de um

4) Os Kamayurá negam que mesmo em tempos passados o propulsor tenha sido para eles arma de guerra ou de caça. (Galvão, em Carvalho *et al.*, 1949, pág. 39.)

5) Durante a sua estada na aldeia dos Suyá, em 1963, Amadeu Lanna foi informado de que em época remota houve competições de yawarí entre eles e os Trumái. Neste caso, até o estado de guerra com os inimigos tradicionais teria sofrido interrupções. Ainda hoje praticam o jôgo, mas como esporte intragrupal, tendo como cantador a um Trumái incorporado à tribo. (Informação pessoal.)

6) Além disso, como vimos, os Suyá eram parceiros, pelo menos dos Kamayurá, no sistema de comércio intertribal (von den Steinen, 1894, pág. 303). Aliás, em 1887, os Yawalapíti, por seu turno, declararam a von den Steinen que os Suyá eram boa gente (*op. cit.*, págs. 113-114).

convívio pacífico relativamente longo na história de suas relações com os Kamayurá⁶. E' possível, se não provável, que a tribo, apesar de seu ânimo belicoso tão temido, já houvesse adotado, ao menos em parte, o padrão de agressividade ritualizada, predominante na região e que, por conseguinte, estivesse a bom caminho para conformar a sua própria orientação cultural à que distingue e marca profundamente, como adiante veremos, o conjunto das tribos da área⁷.

Entre o que de mais interessante oferece ao antropólogo e ao sociólogo o panorama étnico do alto Xingu está a complexa rede de relações institucionalizadas que ligam entre si o conjunto das populações que ali se localizam. Trata-se de um sistema *sui generis* que, fugindo à solução comum de uma estratificação étnica, acentua, ao contrário, a pretensa autonomia de cada um dos grupos, com tendências muito fracas para o estabelecimento de relações verticais, ou seja, de hegemonia e subordinação, de um sistema que reflete em tôdas as suas manifestações uma característica atitude de ambivalência de uma tribo face a outras ou a tôdas as demais: de um lado, a vontade constante de auto-afirmação através de demonstrações de superioridade; do outro, a aceitação dos grupos vizinhos como pares, reconhecidos a um tempo como aliados e como inimigos potenciais. Conquanto ciosas de sua autonomia, as várias tribos dependem umas das outras como parceiros necessários para as manifestações recíprocas de valor e de consciência étnica. Nutrem, assim, uma agressividade permanente, que não raro se exacerba até a um ponto crítico, mas normalmente sem ir além do limite último entre a paz e a guerra. E se acaso o estado de guerra potencial se converte em hostilidade aber-

7) Poder-se-ia conjecturar mesmo que lhes cabe o crédito de terem introduzido no alto Xingu o uso do propulsor, talvez como única contribuição sua ao patrimônio cultural comum, embora seja mais provável que tenham sido os Trumái, como geralmente se acredita. Como quer que seja, convém registrar que, afora os Karajá (Krause, 1911, pág. 142 *et passim*) e os Tapirapé (Krause, *op. cit.*, pág. 404), a única população mais ou menos próxima do alto Xingu para a qual há notícia, embora isolada e um tanto imprecisa, do uso do propulsor é, ao que me consta, um grupo jê, os Kayapó meridionais. Dêles se informa: "e também usam muito de garrotes, que é pau de 4 a 5 palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quais fazem um tiro em grande distância e tão certo, que nunca erram a cabeça, e é arma de que mais se fiam, e se prezam muito dela." (Pires de Campos, 1862, pág. 437.) Nada se diz, porém, de um jogo esportivo, com cantos e danças, como o é o *yawari* dos xinguanos. Entre os Karajá encontramos o propulsor como arma esportiva pelo menos desde os dias de Ehrenreich (1891 a, pág. 19); conhecem êles uma competição intratribal de lançamento de flechas, com canto, a que denominam "jogo dos Tapirapé" (Krause, 1911, págs. 142 e 274); apenas de um subgrupo dos Karajá, os Javaé, se refere usarem o propulsor também para a caça (Krause, 1911, págs. 142 e 362). — Contentemó-nos com a menção dêstes fatos, que poderiam induzir-nos a especulações de ordem histórico-cultural. Delas, entretanto, preferimos abster-nos aqui, por não terem relação direta com os objetivos do presente trabalho.

ta, traduzindo-se em ações efetivas, não tardam a prevalecer os fatores que agem em sentido contrário e levam a restabelecer-se o equilíbrio instável entre as forças de aproximação e de repulsão. É o que de modo geral se depreende dos inúmeros informes ocasionais relativos às situações transitórias de guerra e à freqüente alternância entre alianças e conflitos que se encontram espalhados pelas fontes, de 1886 aos nossos dias. Em seu conjunto, essas notícias parecem evidenciar que as instituições que regulam as relações pacíficas entre as tribos estão de tal modo integradas no sistema social de cada uma delas em particular que as respectivas unidades não podem mais prescindir desses vínculos externos para a sua existência normal, razão pela qual a guerra pode ocorrer como forma intermitente de catarse, sem ser, porém, tolerada como estado permanente. Em outros termos: os laços que unem as tribos entre si são de tal ordem e tão estreitos que, a rigor, se torna impróprio falar em sociedades distintas e autônomas, havendo antes, em certo sentido, *uma* sociedade xinguanas, constituída de um número definido de grupos étnicos⁸.

Não é muito provável que se chegue um dia a reconstituir satisfatoriamente o processo pelo qual se efetivou essa integração e a precisar os fatores que a teriam favorecido. Pode-se, contudo, sugerir a hipótese de que as condições geográficas da área, caracterizada como *cul de sac* (Murphy e Quain, 1955, pág. 7), induziram as várias tribos a refrearem a sua animosidade recíproca até a um ponto que tornasse viável a constituição de uma frente comum contra a pressão exercida pelas populações de áreas contíguas. (Cf. também Baer, 1960.) Murphy lembra com acerto que a constante suspeição que imprime a sua marca às relações pacíficas entre as diferentes aldeias tem ainda hoje como atitude complementar o medo aos vizinhos aguerridos que se encontram na periferia da região dos formadores do Xingu. (Murphy e Quain, *ibidem*.)

Caberia talvez perguntar por que, uma vez conseguido um *modus vivendi* baseado na oposição conjunta às tribos hostis dos territórios contí-

8) Murphy, referindo-se às relações entre as tribos xinguanas, escreve o seguinte: "A prática da feitiçaria contra outras aldeias é especialmente significativa, uma vez que a feitiçaria é empregada em quase tôdas as culturas apenas entre gente ligada entre si por estreitos laços pessoais. Isso ilustra melhor do que qualquer outra coisa o alto grau de integração entre as aldeias na área da bacia fluvial do Xingu. Os grupos componentes constituem muito mais do que uma área cultural — formam uma sociedade." (Murphy e Quain, 1955, pág. 10.) A conclusão a que chega é, portanto, a mesma, embora o argumento em que ela repousa talvez seja discutível, pois a prática de magia negra entre tribos diferentes é fenômeno comum no quadro ameríndio do Brasil. Como quer que seja, não se deixará de reconhecer que a magia negra intertribal pressupõe um caráter *sui generis* das relações entre os grupos. E cumpre citar que, "significativamente, a feitiçaria não era praticada pela população do Xingu superior contra os Suyá e outras tribos hostis fora da Bacia" (*op. cit.*, pág. 64).

guos ou, possivelmente, em outros fatores, não se tenha firmado a integração de modo a se excluïrem definitivamente os atritos no interior da própria área e, com isso, haver em todo caso uma segurança maior contra ataques dos inimigos comuns. Parece que tal objetivo se teria alcançado somente a custo ou de uma estratificação étnica ou da fusão completa dos primitivos grupos autônomos em uma sociedade mais ampla. A primeira dessas soluções teria exigido, é óbvio, o predomínio político de uma das tribos, que, para impor-se, deveria dispor de um poderio nitidamente superior. O relativo equilíbrio demográfico e dos recursos guerreiros das várias unidades, somado aos fracos padrões de liderança, por certo não o favoreceu. A segunda teria esbarrado provavelmente com obstáculo de outra natureza, não menos difícil de vencer. A organização social das aldeias assenta em instituições de parentesco e econômicas tais que o seu funcionamento se torna problemático a partir do momento em que a comunidade ultrapassa um certo *optimum* populacional. E a emergência de novas instituições correspondentes a uma sociedade mais numerosa, constituída talvez de milhares de indivíduos, representaria uma transformação radical das respectivas culturas; reclamaria, inclusive, uma tecnologia mais complexa, capaz de desenvolver-se somente no curso de muitas gerações. O natural era, pois, que os diferentes grupos se firmassem, cada qual, em sua identidade étnica. Para mantê-la e dar-lhe expressão concreta, cumpria não levar além de certos limites a aculturação intertribal, que o convívio necessariamente propiciava. Era até preciso compensar os efeitos dessa aculturação e criar padrões específicos que prevenissem a perda da consciência étnica, e atitudes que servissem para marcar a oposição recíproca dos grupos⁹. Se êste raciocínio está certo, não seria difícil explicar por que tôdas aquelas culturas, originariamente díspares e, como é de supor-se, com *ethos* diferentes, parecem ter sacrificado as suas primitivas orientações, para afinal tomarem, tôdas elas, o problema da identidade étnica como centro de seus interesses. O estado de tensão, a hostilidade latente e o comportamento agressivo mesmo nas relações pacíficas, elementos que caracterizam o convívio entre aquelas tribos, decorreriam inevitavelmente dessa mudança de *ethos* cultural. Muito se escreveu até hoje sôbre a relativa homogeneidade cultural da área, mas sempre com referência à difusão de tais ou quais elementos da cultura material, do cerimonialismo e das instituições sociais. Talvez a aculturação recíproca e a conseqüente unidade cultural da área se revele em certo sentido mui-

9) Aliás, não é segredo para os sociólogos que, não raro, em nossa sociedade, como em outra qualquer, o ódio, ainda que inteiramente irracional, entre partidos políticos, seitas religiosas ou facções de qualquer natureza se revela necessário aos respectivos grupos para terem consciência, cada qual, de sua própria identidade. E tanto mais quanto menor fôr a distância que os separa quanto aos valores que propugnam e aos padrões sócio-culturais que adotam.

to mais profunda quanto a seus efeitos no dia em que dispusermos de estudos monográficos de tôdas as culturas (na medida em que subsistam), conduzidos de maneira a porem a descoberto o grau de uniformidade dos respectivos sistemas de valores. Uma tentativa sistemática neste sentido foi empreendida por Buell Quain para os Trumái, que, como discípulo de Ruth Benedict, tinha a sua atenção voltada principalmente para o problema dos valores. Não pôde dar-lhe, porém, tratamento exaustivo porque a sua pesquisa foi precocemente interrompida. Ademais, a tribo dos Trumái, na época, já estava consideravelmente enfraquecida, a ponto de ter perdido em grande parte o seu *élan* e a sua primitiva auto-imagem (Murphy e Quain, 1955, pág. 97 *et passim*). Nenhuma das outras tribos mereceu ainda um estudo do ponto de vista dos valores e dos temas culturais básicos, mas em vários autores se encontram pelo menos referências bastante explícitas ao acentuado etnocentrismo dos xinguanos em geral. E os dados que apresentam parecem não deixar dúvida quanto ao sentido peculiar dêsse etnocentrismo.

Um exame, superficial que seja, do processo de socialização nos diferentes grupos da área com vistas ao conceito de personalidade ideal possivelmente nos dê uma idéia mais justa da importância do problema das relações interétnicas na definição dos valores centrais em que se fundamentam as atitudes e o respectivo comportamento. Deve-se fazer mais uma vez a ressalva de que a caracterização e determinação segura de um *ethos* cultural válido para a área como um todo deveria partir de um conhecimento menos fragmentário das diferentes culturas que a compõem. Como quer que seja, diante do que sabemos parece lícito admitir como ponto de partida que tôdas elas têm cunho predominantemente masculino. E se a personalidade ideal do homem xinguanos corresponde, como acima foi sugerido, à figura do indivíduo corajoso, resistente e forte, embora amante da paz, é natural que a educação dos rapazes se oriente no sentido da realização dessa imagem. E', com efeito, o que se verifica.

Contentemo-nos com alguns aspectos. Um dos recursos mais comuns de que todos os xinguanos lançam mão no empenho de prepararem os imaturos para a vida adulta é a escarificação. Embora em menor escala, também as meninas são submetidas a êsse tratamento. E pela vida afora os adultos de um e outro sexo o utilizam. Os seus objetivos são vários, quase sempre ligados a idéias mágicas ou medicinais. Aplicado nos braços, serve, por exemplo, para dar boa pontaria ao pescador e ao caçador no manejo de arco e flecha. De vez em quando, escarifica-se, a título de castigo, alguma criança traquinas ou desobediente. No combate a dores em qualquer parte do corpo, o expediente é usado para adultos e crianças. Escarifica-se, principalmente em regiões delicadas do corpo, o rapaz destinado ao ofício de curador e de pajé. Mas entre tôdas as finalidades do tratamento avulta a de tornar o indivíduo robusto, resistente, altivo e

corajoso. E' uma das razões pelas quais a dolorosa prática se repete amiúde durante o período ou os períodos de reclusão pubertária, mormemente para os rapazes. "Um objetivo importante da escarificação, pensavam os Trumái, era o de fazer o menino crescer e dar-lhe fôrça. Por êsse motivo, até os adultos ocasionalmente escarificavam os seus braços. As sarjaduras como tais eram muito admiradas. De maior valor ainda era o tamanho dos músculos dos braços, do peito, dos ombros, da nuca, que os Trumái acreditavam resultar da escarificação." (Murphy e Quain, 1955, pág. 85.) E' um testemunho entre vários, sempre do mesmo teor, concordes também com as minhas observações, em especial entre os Kamayurá e os Yawalapíti.

De modo geral, acredita-se que a reclusão pubertária e os ritos de iniciação têm o mérito, entre outras coisas, de fortalecer o caráter e aumentar a resistência física. Quando estive entre os Yawalapíti, os meninos em clausura recebiam comida em abundância com o intuito expresso de se tornarem vigorosos e sadios. Um pai me disse que seu filho, em vésperas de entrar em reclusão, deveria ficar prêso durante dois anos (*sic!*), e explicou com ênfase: "Eu quero que meu filho seja forte!" Tudo isso se coaduna com a observação de Quain, segundo a qual, entre os Trumái, as cerimônias pubertárias tinham como ponto alto uma série de testes de fôrça e coragem, entre os quais a luta com uma sucuri. (Murphy e Quain, 1955, pág. 85.)

Concretamente, o ideal do homem forte encontra a sua expressão comum na figura do campeão de luta livre (*huká-huká*), o esporte predileto de tôdas as tribos da área. Por isso, os constantes exercícios de *huká-huká* constituem parte integrante da educação dos meninos¹⁰. E na vida quotidiana da aldeia rapazes e homens, com exclusão dos velhos, se exercitam regularmente nesse esporte, a fim de se manterem em forma e se exibirem com garbo como dignos representantes de sua tribo nos encontros com gente de outros grupos. Pois, como já notou Karl von den Steinen — o primeiro a descrever a luta livre entre os xinguanos —, a competição pròpriamente dita se dá sempre entre membros de tribos diferentes. A função catártica do esporte vem, aliás, perfeitamente caracterizada pela observação de que os adversários, antes de se agarrarem, se punham de cócoras, movendo-se várias vêzes com grande rapidez um em tôrno do outro, medindo-se mùtuamente com olhares cheios de rancor, e trocando ameaçadores gritos de "huuhá! húuhá!", para afinal, terminado o encontro, se abraçarem muito alegres e como bons amigos. (von den Steinen, 1894, págs. 110-111.) Exige a etiquêta que, afora es-

10) No então Pôsto Indígena Capitão Vasconcelos presenciei, em 1958, como, a título de passatempo, algumas mulheres de tribos diferentes que por acaso ali se encontravam faziam os filhos em idade de colo irem de gatinhas uns contra os outros para se agarrarem e assim simularem uma competição de luta livre.

sa atitude agressiva no início da partida — que, como o próprio esporte, encontra a sua explicação na mitologia —, os lutadores procurem fazer “o possível para ocultar alguma hostilidade intertribal latente”. (Murphy e Quain, 1955, pág. 91.) Importante parece ser também o fato de os lutadores não se defrontarem individualmente como simples membros de suas tribos; no decorrer da luta, o competidor age, por assim dizer, como delegado “oficial” de seu grupo, a ponto de a assistência se abster de toda manifestação a favor ou contra os que estão medindo fôrças (cf., por exemplo, von den Steinen, 1894, pág. 111; Murphy e Quain, 1955, pág. 91). É óbvio que essa ausência de “torcida” tem a função de evitar que a tensão existente entre os grupos se relaxe de forma violenta.

Dentre as oportunidades para obtenção de prestígio individual que as comunidades tribais xinguanas proporcionam ao homem no vigor da idade, a principal é, sem dúvida alguma, a competição da luta livre. Referindo-se aos Kamayurá, escreve Oberg que o môço hábil na pesca, eficiente nos trabalhos da lavoura e destro na confecção de artefatos goza “do respeito e da admiração de seus companheiros, mas prestígio e renome se adquirem através da luta livre”. E acrescenta: “Todos os homens moços passam por um treinamento na luta livre, e por êsses torneios seleciona-se um grupo de lutadores que têm o encargo de defender a honra da tribo durante as cerimônias intertribais. Ser campeão intertribal é a ambição de todo homem môço, e ter sido uma vez campeão intertribal é marca de distinção que perdura pela vida de um homem afora.” (Oberg, 1953, págs. 66-67). E quando o varão passa da idade em que seja capaz de empenhar-se com êxito numa competição de *huká-huká*, começa a declinar o seu prestígio. Daí por diante resta-lhe como única forma de compensação a competência como pajé, objetivo que, pelo menos entre os Kamayurá, todos os velhos aspiram alcançar (Oberg, *op. cit.*, pág. 67), e que, em certa medida, constitui também alvo para todos os varões trumái. (Murphy e Quain, 1955, pág. 86 *et passim.*) Entretanto, o prestígio do pajé nem de longe se compara com o do lutador, e para o etnólogo que tenha convivido com tribos tupí-guaraní de outras regiões da América do Sul é surpreendente o *status* de pouco relêvo que o pajé ocupa entre os Kamayurá. Nunca observei nesta tribo que um pajé fôsse objeto de deferência especial, nem ouvi que êle se vangloriasse de seu saber e de suas aptidões, ao contrário do que se dá de forma sobremodo acentuada entre os Guaraní. Não é que se possa falar pròpriamente, no tocante aos Kamayurá, do estigma da velhice, que tanto impressionou a Buell Quain entre os Trumái. Êstes tinham manifesto horror à idéia de sua própria velhice futura, e transferiam em parte êsse sentimento para as pessoas idosas de seu grupo; também nessa sociedade havia para os velhos uma recuperação apenas parcial de *status* através do exercício da pajelança e da competência na esfera cerimonial. Ao que tu-

do faz crer, é provável que, em essência, as observações sobre os Kamayurá e os Trumái se apliquem em grande parte a tôdas as tribos da área. As diferenças parecem ser apenas de grau. Enfim, não se há de estranhar que sociedades cuja preocupação máxima é a demonstração recíproca de seu próprio valor, atribuam o *status* mais elevado à categoria de indivíduos que desempenham êsse papel.

A tribo se reconhece como tal em confronto e em oposição com as demais. Todos os "momentos altos" de sua existência correspondem, assim, a situações em que há um encontro com grupos estranhos. Em consequência disso, as principais fontes de prestígio individual no interior de cada comunidade têm como ponto de referência o próprio grupo como um todo em face de outras tribos. E para afirmar-se, a sociedade dispõe acima de tudo de seus campeões de esporte, isto é, dos que se destacam na luta-livre e também no jôgo do *yawarí*. Uma vez que já não é viável o recurso à guerra como válvula regular para dar vazão à agressividade mútua, sempre reavivada através do *ethos* peculiar de tôdas as culturas xinguanas, a catarse se verifica através da competição esportiva¹¹. Grupos de tribos diferentes que se encontrem, digamos, para o comércio intertribal ou para a realização conjunta da grande festa do *kwaryp* promovem, a título de "saudação agressiva"¹², uma luta de "*huká-huká*"¹³.

Convém retomar aqui um ponto abordado algumas páginas atrás. Se o prestígio da tribo constitui tema central para cada uma dessas culturas em conjunção, a ponto de se poder dizer que as sociedades, sem formarem um estado ou uma confederação, se tornaram necessárias umas às outras e que nenhuma delas é capaz de conceber a sua existência como a de entidade inteiramente isolada, é preciso haver atitudes e padrões que previnam o quanto possível que a agressividade leve à declaração da guerra¹⁴. E isto se evidencia pelo comportamento característico nos encontros

11) E' por isso também que o "espírito esportivo" nessas populações, em que pêsse a tôda a etiquêta e ao absoluto *fair play*, se distingue fundamentalmente do que preside, por exemplo, às corridas de toras entre várias tribos jê.

12) De maneira geral, a atitude inicial no encontro com gente de tribo 'estranha é de reserva e suspeição, mais ou menos ritualizadas. Aos mensageiros (*pariát*) que trazem o convite para um *yawarí* faz-se uma espécie de "recepção agressiva", como tive ensejo de observar entre os Yawalapíti com relação a emissários waurá. Mesmo em face do visitante branco, ainda que amigo e velho conhecido, pode ocorrer um período inicial de "distância", de poucas horas que seja, seguido de manifestações de cordialidade. Certa vez, embora muito interessado nos presentes que eu trouxera, o chefe dos Kamayurá me pediu que eu deixasse decorrer algumas horas antes de distribuí-los.

13) Da mesma forma, o *kwaryp* é sempre precedido de um *yawarí*.

14) As comunidades de aldeia dos antigos Tupinambá por sua vez não podiam subsistir como entidades realmente autônomas: *precisavam* umas das outras para se guerrearem, por imposição dos valores básicos da cultura tribal. Eram de tal ordem os vínculos que uniam os grupos entre si que, embora se guerreassem constantemente, o seu

esportivos. Como já vimos, no *huká-huká* os assistentes evitam aplausos ou manifestações de decepção (von den Steinen, 1894, pág. 111; Murphy e Quain, 1955, pág. 91)¹⁵, e os lutadores após o encontro se abraçam numa demonstração de amizade (von den Steinen, *op. cit.*, págs. 110-111). Mais expressivo ainda é o gesto do grupo vencedor no *yawarí*: quebra o seu propulsor e alguns dardos e faz um longo discurso em tom lamentoso perante a equipe derrotada; além disso, há trocas de presentes (Galvão, 1950, págs. 362-363). “Quain foi informado de que, após a competição de lançamento de dardos, os Kamayurá e os Trumái pagavam, uns e outros, indenizações pelas pisaduras infligidas.” (Murphy e Quain, 1955, pág. 58.)¹⁶ A personalidade ideal do xinguano é a do indivíduo forte, mas não a do guerreiro propriamente dito. Todos fazem questão de proclamar a sua índole pacífica e afirmam apenas defender-se dos ataques de que são alvo¹⁷. Aos grupos vizinhos estigmatizam como combativos e cruéis, em vez de descrevê-los como fracos e covardes. E se acaso uma tribo, como a dos Trumái, deixa de ter condições para enfrentar a luta, não se peja de confessar o medo que lhe inspiram os inimigos potenciais¹⁸.

Desde von den Steinen, quase todos os pesquisadores que estiveram no alto Xingu se referem ao comércio intertribal, integrante do sistema de

conjunto constituía, a bem dizer, uma única sociedade. Mas aí a guerra tinha funções diferentes das que assume no ambiente xinguano. (Ver Fernandes, 1952.)

15) Se na atualidade, ao que consta, se deixa de observar este padrão (Lhullier dos Santos, 1956, pág. 114; Ferreira, 1957, pág. 65), a mudança talvez se deva ao fato de nos últimos dois decênios terem arrefecido em tal medida as tensões intertribais que já não há, praticamente, perigo de encontros armados entre as tribos da área.

16) Formas de etiquêta análogas foram descritas por Claude Lévi-Strauss com referência ao encontro de bandos semi-hostis de Nambikwára (1942, págs. 140-141). Focalizando as relações entre conflitos guerreiros e trocas econômicas, Lévi-Strauss sugere, aliás, uma série de fenômenos paralelos entre a situação xinguanas e a dos diferentes bandos de Nambikwára do oeste mato-grossense.

17) Para os Bakairí, ver Oberg, 1953, pág. 310. Tampouco entre os Trumái, de personalidade sobremodo auto-afirmativa (Murphy e Quain, 1955, pág. 84), e para os quais o *status* tinha a juventude e a agressividade como critérios principais (pág. 61) — o que, segundo o que vimos, vale para as tribos xinguanas em geral, tôdas elas caracterizadas por “marcado etnocentrismo” (Galvão, 1953, nota à pág. 24) —, a guerra não constituía fonte de prestígio especial, “e os homens não se vangloriavam de sua valentia como guerreiros” (Murphy e Quain, 1955, pág. 15); o medo a tribos estranhas era mesmo “um dos temas centrais da vida trumái” (pág. 63), em grau provavelmente maior do que em outros grupos por causa da situação precária a que já na época de Quain se encontravam reduzidos.

18) Até os Suyá, tão aguerridos que não puderam permanecer integrados na “liga” xinguanas, apresentam-se a si próprios, em sua versão do mito das origens, como gente de pouca valentia por terem nascido do corpo e não da cabeça da cobra. (Informação pessoal de Amadeu Lanna).

instituições que ligam entre si todos os grupos estabelecidos na área. A existência de comércio entre populações vizinhas não é fenômeno raro entre os índios do Brasil. Em parte alguma, porém, parece ter o desenvolvimento e a importância que lhe cabe entre os xinguanos. Como bem acentua Heloísa Alberto Tôrres, "indústria e comércio indígenas assim caracterizados, talvez só se encontrem, e ainda em expressão menor, no vale do Rio Negro" (1949, pág. 5). É certo, e ninguém se esquece de anotá-lo, que a troca regular de produtos de manufatura entre grupos diferentes não pode deixar de favorecer a homogenização progressiva do patrimônio cultural dos parceiros. De outro lado, é certo também que a existência de centros de produção correspondentes a diversas indústrias ou seja, uma especialização e diferenciação industriais de tribo para tribo, tem uma significação social de relêvo para a manutenção do sistema de relações, de alcance muito maior, ao que tudo indica, do que os efeitos econômicos propriamente ditos. Este aspecto, que H. A. Tôrres menciona de passagem (*ibidem*), não tem merecido ainda a devida atenção da parte dos etnólogos que tiveram oportunidade de observar em seu funcionamento a instituição do comércio xinguanos. Se o sistema de trocas tem a função de reforçar os liames entre os vários grupos, cabe-lhe ao mesmo tempo a de ajudar a manter viva em cada um deles a necessária autoconsciência, isto é, a sua oposição a todos os demais, oposição essa que, no plano das relações pacíficas, se exprime de maneira muito visível pela ênfase dada a tais ou quais peculiaridades do sistema de cultura. Nem por isso havemos de subestimar o sentido especificamente econômico desse comércio, que se evidencia, antes de mais nada, pelo grau de dependência em que umas tribos se encontram (ou encontravam) com relação às outras. Se isto não vale para todos os produtos que se negociam no mercado, vale pelo menos para alguns deles, de importância vital, o que, é de supor-se, terá proporcionado às respectivas tribos produtoras uma situação privilegiada no concôrto, uma vantagem que, no entanto, por si só poderia apenas esboçar uma tendência para uma estratificação étnica, mas dificilmente torná-la efetiva, uma vez que inexistiam outros elementos talvez capazes de favorecê-la, como uma expressiva diversidade cultural ou os respectivos recursos e padrões de dominação política ou, ainda, um desnível demográfico bastante acentuado.

Não sabemos como foi que se originou o comércio intertribal no alto Xingu, geralmente conhecido por *moitará*, que é o seu nome kamayurá. Creio não ser descabida a hipótese de se tratar de uma simples extensão da troca ritual de presentes intragrupal praticada por algumas, se não por tôdas as comunidades da área. Essa troca de presentes, tal como foi mais ou menos minuciosamente descrita para os Kamayurá (Oberg, 1953, págs. 41-42), para os Trumái (Murphy e Quain, 1955, págs. 42-44) e para os Kuikúro (Dole, em: Carneiro e Dole, 1956-58), parece reger-se, em essên-

cia, pelos mesmos padrões que presidem ao comércio entre grupos étnicos diferentes. À semelhança deste, baseia-se, em parte, na especialização industrial de produtores (Oberg, 1953, pág. 41), sendo empregado “não somente como instrumento de integração social, mas para ganho individual econômico e social, êste último em forma de prestígio” (Dole, em: Carneiro e Dole, 1956-58, pág. 133). Segundo um informante trumái de Quain, êste “jôgo” de comércio no interior da aldeia seria um costume bakairí, e na opinião dêsse etnólogo “talvez fôsse introduzido por negociantes bakairí que traziam mercadorias do pôsto indígena do Rio Paranatinga” (Murphy e Quain, 1955, pág. 44). Em abôno desta opinião, Murphy (*ibidem*) cita a Oberg (1953, pág. 72), que descreve “expedições cerimoniais de comércio” entre os Bakairí, devendo notar-se, porém, que aí se trata de comércio entre aldeias diferentes. A ser válido o argumento, dever-se-ia inverter a hipótese acima e considerar a troca ritual no interior das aldeias como imitação do comércio intergrupar. A favor de uma origem nativa do comércio intergrupar militarista talvez o testemunho de von den Steinen, igualmente lembrado por Murphy, de que já naquela época — antes, portanto, do estabelecimento do pôsto indígena — se havia constituído a especialização industrial das várias tribos.

Nesse contexto considero de interêsse mencionar incidentalmente o senso de propriedade que, segundo Dole (em: Carneiro e Dole, 1956-58, págs. 125-126), permeia tôda a cultura dos Kuikúno e que é manifesto também na de outras tribos xinguanas¹⁹. Relaciona-se com isso, sem dúvida, o grande valor atribuído, como que a título de contrapêso, à generosidade dos parceiros de troca, manifestação de um “traço de personalidade tido como de grande importância na cultura kuikuru” (*op. cit.*, pág. 129). De modo análogo, a expressão de conceito favorável ou depreciativo de uma tribo com relação a outra gira sempre em tôrno da generosidade ou avareza com que se tratam os estranhos. Por aí se poderia bem supor que um traço fundamental da cultura (ou quiçá das culturas da área), e que encontra a sua expressão formal nas trocas intracomunitárias, teria imprimido um cunho peculiar ao comportamento observado no *moitará* entre tribos diferentes.

O comércio externo baseia-se em grande parte, como já foi dito, numa relativa especialização industrial das várias tribos, de modo análogo, aliás, ao que se dá com o sistema de trocas internas, que se liga igualmente a uma tendência para a especialização técnica, individual. Como, além disso, ao que podemos deprender das fontes, os parceiros do comércio

19) Tal como entre os Kuikúro (Dole, em: Carneiro e Dole, 1956-58, págs. 125-126), entre os Kamayurá ninguém perde uma oportunidade de pedir ou dar qualquer coisa em paga de outra. Um dia, quando na aldeia kamayurá fui mordido por um cachorro, admiraram-se os índios de que eu me abstinha de exigir indenização ao dono do animal. Disseram-me que, se fôsse Kamayurá, a vítima receberia um colar de miçangas.

intertribal não são pròpriamente os respectivos grupos enquanto tais, mas sempre indivíduos de uns e outros, não é difícil entrever a relação funcional entre as duas modalidades de troca. Acontece mesmo que membros de uma tribo empreendem por sua própria iniciativa expedições com o fim de em outra aldeia se proverem de alguma mercadoria de que necessitem. A êste respeito escreve Herrmann Meyer: "Na aldeia dos Kamayura encontrei um homem dos Yanarikuma-Akuku, estabelecidos a uma distância de cinco dias de viagem, que viera com mulher e filho, a fim de obter, por troca, vermelho de urucu para pintar o corpo." (1898, pág. 143.)

Entre os produtos que se negociam no mercado externo, alguns há que representam monopólios tribais, enquanto outros podem ser fabricados virtualmente por quaisquer grupos. Os da primeira categoria correspondem, mas não exclusivamente, a habilidades técnicas especiais. Em parte são determinados também pelas condições do ambiente natural. Informa von den Steinen que a matéria-prima para os machados de pedra, por exemplo, a diábase, era encontrada em um único local de tôda a região, situado no território dos Trumái; o arenito de que os demais dispunham não se prestava para a fabricação²⁰. Dessa maneira, tôdas as tribos do Batovi, do Culisevo e do Culuene dependiam dos Trumái para obterem um dos utensílios mais indispensáveis ao amanho da terra (von den Steinen, 1894, pág. 203; cf. também Ehrenreich, 1929, pág. 258), fato que não se há de subestimar quando se considera que tôdas essas populações entram na categoria das tribos lavradoras. Sòmente os Suyá, mais ao norte e já na margem do próprio Xingu, faziam os seus próprios machados e não precisavam importá-los. (*Ibidem.*)²¹

20) Consta que a guerra entre os Suyá e os Trumái, cujo desfêcho desfavorável a êstes últimos iniciou a decadência da tribo, teve por motivo a rivalidade no comércio com machados de pedra. Por uma passagem de Karl von den Steinen (1894, pág. 333) somos informados de que também os Suyá, não sabemos em que medida, negociavam machados de pedra, recebendo em troca rêdes de dormir, colares de concha, penas de arara e panelas. Meyer, em sua viagem de 1896, verificou que os Suyá se haviam tornado os únicos produtores de machados de pedra em tôda a área; segundo êle, retiravam a matéria-prima de um ponto situado, no leito do Xingu, a quatro dias de viagem a jusante da aldeia. "Também os Trumai haviam explorado outrora essa jazida, até que os Suya procuraram monopolizar essa indústria, provocando assim a briga com os Trumai." (Meyer, 1898, pág. 143.) O texto de Meyer prossegue com algumas observações interessantes, que vale a pena reproduzir: "Assim mesmo, os Trumai possuem ainda uma série de machados, pelo que, embora no mais sejam pobres diabos, são tidos na conta de ricos pelas restantes tribos do Xingu. Por enquanto, essa posse os sustenta; pois, não lhes sendo possível êles próprios cultivarem mandioca, devido às devastações dos Suyá, celebraram um acôrdo, não sei em que têrmos, com os Kamayurá, segundo o qual êstes lhes fornecem mandioca, recebendo em compensação um tributo em machados de pedra."

21) Situação semelhante foi outrora a dos Bakairí do Paranatinga. Tinham de adquirir os machados de pedra aos Kayabí, que mantinham o monopólio e que mais tarde se tornariam inimigos figadais dos primeiros. (von den Steinen, 1894, pág. 203.)

Em todo caso não há dúvida de que as características geográficas do *habitat* das diferentes tribos são até certo ponto responsáveis pela especialização industrial ou comercial. Ao tratar, por exemplo, dos diferentes tipos de colares por êle vistos na área, von den Steinen já formula uma hipótese neste sentido. "Havia diferenças nítidas quanto ao material, provavelmente devidas a condições locais, o que, aliás, é certo para as pedras. Todos os colares de peças de conchas brancas remontavam aos Bakairí, todos os de conchas vermelhas aos Nahuquá, todos os de pedras aos Trumái ou aos Yaulapiti." (von den Steinen, 1894, pág. 183.) Consta que as terras de domínio dos Kamayurá são sobremodo ricas em mangabais e que na época da colheita êsses índios fornecem aos vizinhos grandes carregamentos de mangabas (Magalhães, 1947, pág. 63); os Nahukwá, por seu turno, exportam pequis, especialmente abundantes em seu território (Magalhães, *ibidem*). Eu mesmo obtive no alto Xingu a informação, que entretanto não pude verificar, de que na terra dos Waurá não se encontram os caramujos que fornecem o material para os colares. Quanto ao *wyrá pitã*, a madeira dura de que os Kamayurá fazem os seus cobiçados arcos, ouvi dizer que não existe na região dos Kalapálo e dos Kuikúro²², e Quain anota a sua ausência no território dos Trumái (Murphy e Quain, 1955, pág. 18). Mais ainda, assim como os dados de Karl von den Steinen (1894, págs. 110 e 154) sugerem que a situação ecológica dos Awetü se relaciona com a grande inclinação dessa tribo para o comércio (cf. também Oberg, 1953, pág. 42), a ponto de se terem especializado como os principais mercadores da região, convém lembrar que, na atualidade, os Kamayurá tendem a destacar-se como distribuidores de artigos de "caraíbas", ou seja, dos brancos, e isto pelo simples fatos de terem, pela localização de sua aldeia, contactos mais frequentes com o civilizado. — Durante algum tempo também os Mehináku se encaminharam para a atividade de mercadores (Saake, 1952, pág. 1024).

As relações intertribais, como já foi assinalado, não se baseiam na hegemonia política de uma das tribos sobre as restantes. Ao contrário, o sistema tem sido caracterizado como uma espécie de "Liga das Nações", o que, entretanto, não impede que haja grupos de maior prestígio e outros em situação menos favorável. Note-se, em todo caso, que nenhum dos idiomas da área conseguiu impor-se como "língua franca". A comunicação se faz através de um poliglotismo bastante generalizado. O fato de cada grupo conservar o seu idioma tribal fornece-lhe ao mesmo tempo um elemento importante para manter e afirmar a sua consciência de unidade étnica distinta das demais.

22) Outro informante, é verdade, contestou isso, dizendo que essa madeira cresce também no domínio das demais tribos, que, só por não saberem trabalhá-la, fazem os seus arcos de *pindaíba*.

Nem tôdas as línguas têm o mesmo grau de difusão, o que é sem dúvida até certo ponto indicativo do conceito mais ou menos elevado dos respectivos grupos no conjunto. Nos dias de von den Steinen, os Trumái eram dos mais fortes, respeitados e mesmo temidos. Derrotados depois pelos Suyá e atingidos por outros infortúnios, passaram a ocupar uma posição bastante precária em comparação com os Kamayurá, por exemplo. A sua língua parece ser a única inteiramente ignorada fora do âmbito da aldeia, em parte talvez por se tratar de idioma isolado (cf. Murphy e Quain, 1955, pág. 17), mas em parte também por causa do menor prestígio que os Trumái desfrutam hoje na área. Já em 1938 Buell Quain dizia, em carta a Ruth Benedict, que nenhum estranho falava essa língua (*apud* Murphy e Quain, *op. cit.*, pág. 103). Quanto a mim, tampouco me lembro de ter encontrado em minhas viagens ao alto Xingu, em 1957 e 1958, qualquer indivíduo de outra tribo que a falasse. Quain refere que, na época de sua estada com os Trumái, o idioma dos Kamayurá começava a assumir o papel de segunda língua mesmo no interior da aldeia, e isto em conexão com a tendência geral dêsses índios de imitarem os Kamayurá e a sua cultura (Murphy e Quain, *op. cit.*, págs. 17 e 103). Diga-se de passagem que os Kamayurá, por sua vez, "tratavam os Trumái com arrogância e despeito" (pág. 17). Como vimos atrás, Krause (1937) afirma que os Trumái "entraram numa relação de servitude com seus antigos fregueses" de machados de pedra. Se é verdade, como tudo faz crer, que foram mais receptores do que doadores de elementos culturais em seu convívio com outras tribos da área, êsse fato torna compreensível a infiltração, já notada por Karl von den Steinen (1894, pág. 156), de uma quantidade de vocábulos culturais de proveniência estranha em sua língua, vocábulos êsses, segundo o autor, tomados de seus vizinhos Kamayurá e Awetü²³. Mas a concorrência que na época de Quain o idioma Kamayurá começava a fazer ao trumái na própria vida da aldeia tem, por certo, raízes mais profundas. Justifica-se pelo menos a hipótese de que o fato reflete, como vários outros observados por Quain, o declínio, nesse grupo, da consciência tribal e da altivez características das populações xinguanas, tôdas elas tão ciosas de seu valor.

23) "O vocabulário trumái... mostra forte influência da parte de seus vizinhos, especialmente dos Kamayurá, estabelecidos na proximidade. Essa influência manifestase principalmente em nomes de plantas e de objetos da cultura material e em canções cerimoniais. Os cantos de duas das principais cerimônias trumái, ambas também realizadas pelos Kamayurá, mostram a preponderância de palavras e frases kamayurá. Palavras carib e arawak são freqüentes em outros cantos. Também a palavra para zunidor é *uriuri* em Kamayurá como em Trumái. As palavras trumái para plantas domesticadas tão tipicamente ligadas à floresta tropical como feijão e cuieira, e para o filhó chato de farinha de mandioca, o *beijú*, são quase idênticas às correspondentes palavras kamayurá." (Murphy e Quain, 1955, págs. 8-9.)

De modo geral, continuamos mal informados sobre o grau de infiltração de termos estranhos nas diferentes línguas da área. Na dos Bakairí não havia, segundo von den Steinen, quaisquer elementos de origem tupí (1886, pág. 291). Ehrenreich afirma sumariamente que todas as tribos xinguanas empregam palavras tupí e bakairí (1891 b, pág. 86). Se tivéssemos informações menos vagas a respeito da difusão de vocábulos e com referência a todas as línguas, haveria aí por certo uma pista promissora para melhor explicar o processo de aculturação intertribal. E para determinar o prestígio relativo das diferentes tribos, seria de utilidade também saber qual a ordem crescente do domínio dos respectivos idiomas por indivíduos bilingües ou políglotas. Tenho a impressão de que, se na atualidade é o dos Kamayurá que tende a levar a palma, isto se dá em parte como reflexo da situação privilegiada destes pelo número maior de presentes recebidos da administração do posto indígena estabelecido a cerca de uma légua de sua aldeia, situação que lhes proporciona sobretudo maiores vantagens no comércio intertribal. Além disso, a maior difusão de tal ou qual idioma ou de elementos dêle provenientes pode ser indicativa de um número maior de mulheres da respectiva tribo incorporadas, através da exogamia, a outras comunidades. Quanto ao políglotismo em geral, é bem possível que êle tenha aumentado em época recente pela circunstância de os remanescentes de algumas tribos que deixaram de existir como tais se terem espalhado pelos grupos locais de tribos amigas.

Mais perguntas do que respostas. Mas estas e outras questões não podem, por enquanto, ser discutidas satisfatoriamente. Como fato dos mais importantes é possível, todavia, salientar o de que, apesar da densa rede de relações intertribais, nada parece denunciar a tendência para a formação de línguas mistas, à semelhança do que se observou em outras partes da América, em especial entre os Karíb e Aruák setentrionais (cf., por exemplo, von den Steinen, 1894, pág. 156). O apêgo de cada grupo ao idioma dos antepassados eleva êste à categoria de um dos principais símbolos de identidade tribal, com a função de uma espécie de contrapêso às inúmeras concessões feitas em todos os demais setores da cultura. Uma vez que a aculturação intertribal avançou até a um limite ou ponto crítico em que a consciência cultural poderia começar a arrefecer, a língua constitui, tal como a especialização para o comércio, um elemento distintivo de inegável importância.

A conclusão principal a que nos leva a análise dos fatos relativos às relações intertribais é a de que o processo de integração se orientou no sentido de tornar a pluralidade étnica imprescindível à continuidade e à subsistência das próprias culturas²⁴. Dificilmente se poderia imagi-

24) Informa o Padre W. Saake que, ao tempo de sua viagem ao Xingu, os últimos seis representantes dos Tsúva residiam na aldeia dos Kuikúro. "De tempo em tem-

nar uma fase subsequente, por assim dizer final, em que, mesmo na hipótese de não ter sobrevivido a interferência perturbadora do mundo dos brancos, a aculturação recíproca resultasse na formação de uma "tribo xinguana" una e homogênea, portadora de cultura uniforme. Uma vez que a situação inicial não foi de ordem a favorecer a emergência de uma sociedade estratificada, mas conduziu ao estabelecimento de vínculos predominantemente horizontais, isto é, com relativa paridade dos grupos étnicos, o ajustamento mútuo destes tomou o caráter de uma aculturação temperada pelo etnocentrismo e pela resistência à assimilação.

Nestes últimos decênios o sistema de relações intertribais se transformou sobretudo pela ruptura do relativo equilíbrio demográfico, um dos fatores que mantinham *status* mais ou menos equivalente para as diferentes tribos integradas na área. Entretanto, não convém estabelecer aí uma relação mecânica de causa e efeito. Sem considerar a situação peculiar dos Suyá, que durante mais de sessenta anos viveram fora da comunidade xinguana — em atitude sempre hostil, e alvo, muitas vezes, de excursões para rapto de mulheres —, a tribo que mais prestígio perdeu foi a dos Trumái. Na medida em que as observações de Quain nos auxiliam a compreender o fenômeno, êste parece ligar-se à mudança provavelmente sofrida pela auto-imagem da tribo, pela atitude desta diante de si própria e de seu futuro. Não teria sido, pois, pura e simplesmente a redução numérica de seus membros. Outras, como a dos Awetü e dos Yawalapíti, também tiveram o seu efetivo humano grandemente desfalcado, sem que por isso o seu *status* houvesse declinado em igual medida. Nem se pode dizer que a "morte da cultura" dos Trumái seja consequência direta das forças desintegradoras da civilização ocidental e da integração com os seus agentes, como bem reconhece Murphy (Murphy e Quain, 1955, pág. 97). Êste etnólogo (*ibidem*) se inclina a dar como causa o despovoamento produzido pelas moléstias pulmonares introduzidas pelos brancos. Contudo, parece que a filosofia do desespero a que se refere (pág. 101), a perda do *ethos* positivo e de auto-afirmação, a tendência, possivelmente não intencional, ao suicídio étnico através do infanticídio e da redução da natalidade (pág. 98), e tudo o mais que exprime a desintegração cultural e a desorganização da personalidade trumái, se prende a uma constelação de fatores bem mais complexa. O processo se desencadeou antes que os resfriados e as gripes tivessem dizimado a população da tribo. Decorreu, ao que se depreende dos relatos de von den Steinen e Meyer, da situação humilhante da derrota infligida pelos Suyá e da incapacidade de os Trumái, acossados por êstes, mante-

po, visitam a sua antiga aldeia, da qual continua existindo uma casa apenas, para assim mostrarem que constituem uma tribo independente." (1952, pág. 1024.) O conceito de tribo sobrevive, pois, à própria existência desta como grupo organizado.

rem as suas roças, bem como do fato de, pela súbita desvalorização dos machados de pedra, já não terem com que garantir a sua posição no comércio intertribal. Passaram a depender de seus vizinhos, especialmente dos Kamayurá, sem que êstes dependessem dêles.

Logo mais voltaremos ao problema. Aqui basta dizer que tudo isso teve, sem dúvida alguma, efeitos psicológicos sobremaneira deprimentes, tanto mais graves para um povo que, como os xinguanos em geral, preza a altivez do grupo como o supremo dos valores. Daí o pessimismo que lhes feriu de modo decisivo a vitalidade. O que sucedeu depois veio apenas acelerar o processo. As outras tribos, ao serem atingidas pelas epidemias, mantinham intacto o seu vigor cultural e o conceito de si próprias, o que lhes permitiu reagirem de forma diferente à perda mais ou menos brutal de seu efetivo humano. Esta me parece ser a explicação mais satisfatória.

Com isso, porém, já entramos em outra ordem de problemas, que dizem respeito à transformação do quadro geral das culturas xinguanas pela presença — a princípio esporádica e casual, e hoje constante — dos fatores novos de que o elemento branco foi portador. Vejamos pelo menos alguns aspectos dessa recente fase do processo aculturativo, que, se não veio interromper a marcha de aculturação intertribal e o funcionamento das instituições e dos vínculos tradicionais entre os vários grupos étnicos, não deixou, em todo caso, de pô-los em bases inteiramente novas.

Vimos que na época de Karl von den Steinen a área do alto Xingu se caracterizava, em sua composição étnica, pelo convívio de tribos de variada procedência e, por conseguinte, outrora heterogêneas quanto às línguas que falavam e aos respectivos sistemas culturais. A rede de relações que, havia séculos talvez, se estabelecera entre elas levava, de um lado, a uma relativa homogenização cultural, ao passo que do outro, apesar da exogamia intertribal bastante generalizada em toda a área, as primitivas unidades étnicas mantiveram, cada qual, a sua identidade, expressa sobretudo na pluralidade lingüística. A grande maioria dos indivíduos se tornou, por isso, poliglota, havendo não poucos que dominam quatro ou mais idiomas.

Dos tempos de Karl von den Steinen aos nossos dias, em menos de um século, portanto, o quadro étnico sofreu profundas transformações. Tribos houve que se desligaram do grêmio, dirigindo-se para regiões mais ou menos distantes: os Bakairí, pela atração que nêles exerceu o mundo dos brancos; os Suyá, por se haverem desentendido com os demais. Outras se extinguíram ou estão em vias de extinguir-se: os Aipatsê, os Nahukwá, os Navarúte, por exemplo, que já não existem como unidades tribais, contando apenas com uns poucos indivíduos esparsos por aldeias estranhas, os Awetü, os Yawalapíti e os Trumái, que não somam, cada uma, mais do que duas dezenas de pessoas, ou menos. Todas as demais

sofreram sensível diminuição no número de seus componentes em consequência de sucessivas epidemias de sarampo e de gripe.

Essas transformações são recentes. Até os fins do ano de 1945, quando a turma de desbravamento da Expedição Roncador-Xingu avançou até as nascentes deste rio, os aborígenes não haviam tido em seu território senão contactos esporádicos e fugazes com representantes do mundo civilizado²⁵. Foi somente nestes últimos vinte anos que experimentaram um convívio mais prolongado com gente estranha, especialmente com funcionários da Fundação Brasil Central e do Serviço de Proteção aos Índios, que ali estabeleceu um posto, e com pessoas ligadas à Força Aérea Brasileira, que, por seu turno, construiu um campo de aviação perto da confluência dos vários rios que formam o Xingu. Com o movimento regular de aviões amudaram-se naturalmente também as visitas de cientistas, jornalistas, caçadores, pescadores, turistas e aventureiros, que não podiam deixar de perturbar o ritmo normal da vida dos silvícolas. Em consequência de tal situação, os xinguanos sofreram sensíveis danos em sua vitalidade, quer do ponto de vista biológico, quer do cultural.

Em confronto com outras áreas do Brasil, as condições em que se desenvolve o processo aculturativo no alto Xingu se distinguem por uma série de características peculiares, das quais convém destacar algumas de especial importância: a ligação com o mundo civilizado se faz quase que exclusivamente por via aérea, de forma intermitente e fora do controle dos naturais da região, que, por conseguinte, têm pouco influência sobre a seleção dos elementos novos que entram em seu horizonte cultural; salvo poucas exceções, os forasteiros que para lá se dirigem o fazem a título de excursão e sem o intuito de se estabelecerem por longo tempo no território dos índios, de modo que estes têm oportunidade apenas de conhecer indivíduos isolados, mas não as instituições sociais e econômicas que regem o mundo dos brancos; só excepcionalmente os índios têm sido recrutados para trabalho assalariado de qualquer espécie; salvo por uma missão protestante norte-americana que existiu entre os Nahukwá de 1926 a 1938, nenhuma das tribos foi até hoje submetida a catequese religiosa; a falta de comércio com núcleos civilizados, que impede, entre outras coi-

25) Das várias expedições que se seguiram às de Karl von den Steinen poucas se demoraram na região. O coronel inglês Fawcett e seu filho, que chegaram aos Kuikúro em 1926, viveram na aldeia pelo espaço de um ano. Em 1938, o antropólogo norte-americano Buell Quain conviveu com os Trumái durante quatro meses. Além disso, deve-se mencionar a estação missionária protestante fundada pelo Rev. Thomas Young entre os Nahukwá e que ali existiu de 1926 a 1938 (Oberg, 1953, pág. 4). Mas a única tribo que em todo esse tempo teve contactos mais frequentes e regulares com o mundo dos brancos foi a dos Bakairí. E isso através de suas relações com os Bakairí mansos do Paranatinga e com o Posto Indígena Simões Lopes ali existente, para onde afinal se mudaram todos os remanescentes da tribo Bakairí do alto Xingu.

sas, a entrada de bebidas alcoólicas. Além disso, cumpre não subestimar a longa experiência de intensa aculturação intertribal anterior à situação presente e que, sem dúvida, deve ter desenvolvido nos diferentes grupos uma receptividade bastante grande face a elementos culturais de proveniência estranha.

Foram revolucionárias e bastante desintegradoras para a instituição do comércio intertribal as conseqüências da entrada do mundo dos brancos no horizonte cultural das populações xinguanas. Vimos que as funções da primitiva atividade comercial, longe de corresponderem apenas a interesses de ordem econômica, diziam respeito principalmente à vinculação social das tribos entre si. Através das trocas, como de outras formas de relação intertribal, mantinha-se um equilíbrio, instável que fôsse, entre as forças de tensão e as de coesão que se manifestavam entre grupos potencialmente inimigos, mas que haviam chegado a um *modus vivendi* relativamente pacífico. A especialização industrial, uma das expressões mais visíveis da autoconsciência de cada um dos grupos, era um recurso satisfatório pelo qual patenteava o caráter próprio, cumprindo uma exigência ditada pela orientação provavelmente comum à cultura de tôdas aquelas tribos, tão ciosas, tôdas elas, de sua identidade em oposição às demais. Ora, os objetos manufaturados de nossa cultura, vindo em grande parte satisfazer a necessidades econômicas e técnicas tradicionalmente satisfeitas por artigos negociados no mercado intergrupar e — uns mais, outros menos — monopolizados por esta ou aquela tribo, não podiam deixar de produzir desde logo um desnível entre as comunidades.

Está em primeiro lugar o caso dos Trumái, citado atrás na formulação de Krause (1937). O rápido declínio dêsses índios resultou em primeiro lugar, e Krause o reconhece, da derrota que lhes foi infligida pelos Suyá, de cujos efeitos entretanto provavelmente se teriam recuperado, pelo menos em parte, se houvessem mantido o monopólio dos machados de pedra, que partilhavam com os Suyá e que começou a ser destruído pela introdução do machado de ferro desde as expedições de Karl von den Steinen. Antes de serem alvo do duplo infortúnio, os Trumái se destacavam pelas suas roças extensas e bem cuidadas (von den Steinen, 1894, pág. 124). Em 1886, Herrmann Meyer os encontrou homiziados junto aos Kamayurá, os quais, mediante acôrdo entre as duas tribos, lhes forneciam regularmente as necessárias provisões de mandioca e beijus, ainda a trôco de machados de pedra (Meyer, 1897, pág. 22; 1898, pág. 143). Daí a três anos viviam num acampamento provisório a alguma distância dos Mehináku, que haviam casado muitas mulheres dêles (Meyer, 1900, pág. 126). Posteriormente reconstruíram as suas aldeias, mas nunca mais puderam superar uma relativa situação de inferioridade face às outras tribos da área. A falta de energia e de disposição para resistirem às imposições de seus vizinhos, em particular dos Kamayu-

rá, fêz com que êstes lhes tomassem as mulheres, de preferência as que se encontravam em seus anos de maior fertilidade. (Murphy e Quain, 1955, págs. 13 e 20.) E' óbvio que está aí uma das razões explicativas do enfraquecimento biológico e da redução cada vez maior do efetivo humano da tribo. Na época de Quain, "a idade média das mulheres parecia ser consideravelmente superior à dos homens" (Murphy e Quain, *op. cit.*, pág. 20). Nada mais significativo para caracterizar o estado de depressão a que em 1938 haviam chegado os Trumái do que a sua falta absoluta de combatividade potencial; para êles, consoante o testemunho de Quain, "a guerra era uma ocasião para medo, e não uma oportunidade para elevar o *status* da pessoa" (Murphy e Quain, *op. cit.*, pág. 15). E uma vez que o machado de ferro suplantara o de pedra, já não havia mesmo interêsse em vencer a relutância à guerra e fazer tentativas para talvez arrebatá-los aos Suyá a jazida de diabase e reconquistar à fôrça o monopólio do antigo produto comercial da tribo. Limitaram-se então os Trumái a negociar com artigos que não eram de sua fabricação exclusiva. Na época de Quain procuravam especializar-se na produção de sal de aguapé (Murphy e Quain, *op. cit.*, pág. 18), muito apreciado em tôda a área, mas fabricado também por outras tribos. Mais recentemente conseguiram impor-se como os melhores produtores de flechas (Oberg, 1953, pág. 42). Num mito recolhido por Quain e relativo à origem da especialização industrial e comercial, já nem sequer fazem menção de sua obsoleta mercadoria tradicional, mas dão como atributo seu a cêra de abelha, artigo cuja obtenção não requer conhecimentos técnicos especiais; quanto aos brancos, escolheram êles, segundo o mito, o machado de aço, razão pela qual "foram capazes de construir uma grande civilização" (Murphy e Quain, 1955, págs. 74-75).

As tribos de língua karíb, originalmente os produtores exclusivos de colares e cordões de cintura feitos de caramujos ou de conchas de moluscos, trabalhados com grande esmêro, sofreram notável redução em seu comércio pela introdução de miçangas de vidro. Muitos viajantes distribuíram consideráveis quantidades dessa mercadoria entre as tribos que visitaram, provocando, com isso, não só a emergência de novos padrões estéticos²⁶, mas sobretudo uma perturbação do equilíbrio das relações econômicas. As tribos que receberam maiores quantidades de miçangas de vidro, entre elas os Kamayurá, naturalmente começaram a fazer concorrência aos antigos especialistas em colares e cordões de cintura.

À posse de uma arma de fogo ligam os xinguanos especial prestígio. Oberg (1953, págs. 37-38) notou com surpresa que os Kamayurá

26) Note-se, de passagem, que os índios de tôda a área querem apenas miçangas azuis e brancas. Se acaso as recebem de côr diferente, põem-nas em crianças, nunca em adultos. Oberg, por certo, se enganou ao escrever que as côres preferidas eram o vermelho e o azul (1953, pág. 12; cf. também pág. 58).

mantinham as suas velhas carabinas sempre limpas e bem polidas. Como, no entanto, a caça tem importância muito reduzida no conjunto das atividades de subsistência, o uso do rifle se limita a eventuais ações guerreiras (Oberg, *op. cit.*, pág. 38), e isto na medida, é claro, em que se possua a necessária munição, difícil de se obter. E como a pesca, essencial na economia, ainda hoje se faz de preferência com arco e flecha, os excelentes arcos dos Kamayurá continuam tendo boa procura²⁷. Não havendo, por conseguinte, sofrido depreciação de seu artigo tradicional de comércio, e tendo, além disso, maior facilidade de receberem com regularidade objetos do mundo civilizado, em virtude da localização de sua aldeia a pouca distância do posto indígena, os Kamayurá alcançaram uma situação favorável em confronto com outras tribos da área, o que, evidentemente, é por sua vez um fator de desequilíbrio ou desnível no sistema de relações econômicas intergrupais. De modo geral, os Kamayurá são considerados hoje os mais ricos, isto pelas suas provisões de miçangas de vidro, anzóis e linha de *nylon* e, sobretudo, utensílios de ferro.

Os Waurá são famosos pelos seus produtos de cerâmica, entre êstes as grandes panelas de barro — algumas com 80 ou mais centímetros de diâmetro — usadas no preparo da mandioca. Por enquanto, não parece ter caído de modo sensível a cotação dessa mercadoria, na medida em que se trata de panelas grandes. Todavia, o vasilhame de ferro e de alumínio começa a tomar, aos poucos, o lugar de potes e panelas waurá. Não fôsse a técnica peculiar do preparo da mandioca, que requer panelas de tamanho excepcional, já de há muito se teria manifestado maior decadência da cerâmica. É interessante assinalar que os Mehináku, uma das tribos aruák, — que no tempo de von den Steinen eram tôdas ceramistas — se decidiram a “mudar de ramo”. Passaram a apresentar-se no *moitará* já não apenas com panelas de sua fabricação, mas principalmente com grande quantidade de artigos de ferro obtidos do Serviço de Proteção aos Índios (Galvão, em Carvalho *et al.*, 1949, pág. 44), ou melhor, recebidos através dos Bakairí, estabelecidos junto a um posto indígena, que também lhes for-

27) Apesar disso, parece que os Kamayurá sentem de algum modo que as armas de fogo não deixam de representar uma concorrência ao arco, de cuja fabricação tanto se orgulha a tribo. Vimos acima uma passagem de um mito *trumái*, segundo o qual na aurora do mundo o branco escolheu como sua principal característica de cultura o machado de aço, precisamente o objeto que veio a tornar obsoleto o machado de pedra, ou seja, o artigo em que os *Trumái* se haviam especializado. Ora, na versão *kamayurá* dêsse mito não se faz menção de machados, mas de espingardas! O Kamayurá primevo escolheu os arcos de boa qualidade, mas não quis saber das espingardas, o que aborreceu a Mavutsiné, o criador. O branco, que ficou com as espingardas, foi mandado embora por Mavutsiné, espalhando-se em tôdas as direções. “Os homens brancos são mais fortes, porque escolheram as espingardas, mas os *Camayurá* são os favoritos de Mavutsiné, porque êle lhes disse que ficassem no *Morená*.” (Oberg, 1953, pág. 30.)

necem miçangas para o comércio (cf. Galvão, 1953, pág. 11). Segundo o testemunho do Padre Saake (1952, pág. 1024), "os mercadores da região, os Mehinaku, chegam, em suas viagens, até os estabelecimentos do Serviço de Proteção aos Índios no Batovi e no Paranatinga, para trocar panelas de barro, colares, arcos e flechas pelos produtos da civilização, machados, enxadas e outros utensílios de ferro". Coisa semelhante se afirma, aliás, dos Awetü (Oberg, 1953, pág. 42).

Como é natural, as tribos que experimentaram maior declínio em seu efetivo populacional tendem a ocupar posição desvantajosa no comércio. Em vez de se concentrarem em determinado produto, mais ou menos monopolizado, que lhes assegure certo domínio do mercado, apresentam-se com artigos antes ocasionais do que ligados a uma especialização técnica. Há alguns anos, quando estive na área, disseram-me que os Yawalapíti e os Awetü, uns e outros reduzidos, como já vimos, a pequeno número de indivíduos, ofereciam, na época, principalmente adornos de penas de tucano, artefatos que tôdas as tribos produzem, ao passo que os Trumái não tinham outra coisa para vender senão vermelho de urucu. Tal necessidade de se ir substituindo com freqüência a mercadoria enfraquece, é óbvio, uma das funções específicas do comércio intertribal xinguano, a de dar a cada tribo uma oportunidade para se afirmar perante as demais ²⁸.

28) Já estavam escritas estas páginas quando apareceu o estudo de Eduardo Galvão e Mário F. Simões sobre mudanças recentes na área do alto Xingu. Quanto às principais tendências registradas nas técnicas e no comércio intertribal, os autores, acentuando outros aspectos, as resumem nas seguintes palavras: "Ao mesmo tempo observa-se, apesar da crescente procura por parte dos visitantes de fora, um declínio do artesanato indígena, em especial no que tange aos adornos. Assim, os colares de conchas, os diademas, as braçadeiras, os banquinhos e vasos zoomorfos, que outrora constituíam elementos importantes no mercado intertribal de troca, deixaram de ser especialidades de determinados grupos tribais, não constituindo hoje senão habilidades individuais de certos representantes desses grupos. Tôdas essas coisas já não entram em questão como objetos de troca entre as aldeias, mas apenas entre os respectivos produtores. Proveio disto uma reformulação dos valores tradicionais, já que no comércio intertribal se trocavam arcos, panelas e outros objetos, tomando-se como padrão de valor o que naquele tempo tinha o valor mais considerável, a saber, os colares de conchas feitos pelos Karíb, hoje em dia inteiramente suplantadas (enquanto padrão de valor) pelas miçangas de vidro de proveniência européia ou por armas de fogo. Daí resultou que tôda espécie de artesanato ficasse excluída do comércio de índio para índio, passando do índio para o visitante de fora." (Galvão e Simões, 1964, págs. 147-148.) O interesse dessas observações está antes de mais nada no fato de sugerirem uma tendência disruptiva no sentido de um caráter cada vez mais individual do comércio de trocas, não somente no interior do âmbito nativo, como também nas relações entre o aborígene e os representantes do mundo civilizado.

Tendência análoga para a individualização está implícita também em outras observações de Galvão e Simões, particularmente no que diz respeito ao "afrouxamento

Tal como a instituição do comércio intertribal, também o cerimonialismo foi afetado, embora talvez em escala menor, pela chegada do branco às nascentes do Xingu. Tradicionalmente determinadas festas, em especial a do *kwarýp*, se realizam ora em uma, ora em outra aldeia, que recebe como hóspedes os membros de comunidades amigas. Isto, é claro, importa sempre em gastos consideráveis, com que hoje nem tôdas as tribos estão em condições de arcar, sobretudo quando se trata de grupo já bastante reduzido. O que é grave, quando se considera que o hospedeiro generoso é um dos conceitos que mais contribuem para o prestígio e o "bom nome" nacionais. Afirma-se, por exemplo, que em 1956 os Trumái não participaram do *kwarýp* promovido pelos Yawalapíti tão somente por serem pobres e pouco numerosos, incapazes, portanto, de retribuir o convite²⁹. De igual forma, alguns dos grupos muito dizimados não têm mais os necessários recursos humanos para se apresentarem a competições esportivas, especialmente ao *yawarí*. Vêm-se compelidos a não aceitar o desafio, quando acaso recebem o convite formal, fato que presenciei em 1958 entre os Yawalapíti, solicitados pelos Waurá. Ora, o *yawarí* é uma das oportunidades mais salutares, do ponto de vista das relações interétnicas, que as culturas xinguanas oferecem às várias tribos para, de tempo a tempo, darem vazão à carga de agressividade mútua que aos poucos se vai acumulando e recalando. Representa, afora a luta livre, a expressão mais comum da consciência do valor tribal. Mas também na luta livre levam quase sempre vantagem os grupos que possuem maior número de indivíduos fortes, dentre os quais possam destacar alguns mais aptos a conquistarem o título de campeão. Assim, a vinda do branco, com as epidemias que levou aos índios, rompeu o equilíbrio demográfico indispensável à coexistência satisfatória de tribos que baseiam o seu convívio acima de tudo num estado perene de tensão controlada.

Indício do declínio do cerimonialismo parece ser também o número relativamente menor de referências às danças com máscaras na literatu-

das famílias-grandes, com um enfraquecimento da coesão dos grupos formados de famílias-grandes e a emergência de famílias nucleares, o que se reflete na mudança do conceito e da avaliação da chefia das casas comunitárias e da própria aldeia". (*Op. cit.*, pág. 148.) De onde se concluiria que, apesar de tudo o que a área do Xingu tem de peculiar no tocante à situação primitiva e às condições do contacto com o branco, não deixa de haver um significativo paralelismo com o que se verifica em outras tribos das mais diferentes regiões do país.

29) O *kwarýp*, festa de comemoração aos mortos, particularmente aos chefes, é a maior das festas xinguanas. É interessante notar que o *kwarýp* de 1956, em que se homenageou também a um "capitão" yawalapíti havia muitos anos morto numa excursão guerreira dos Awetü (Ferreira, 1957, págs. 62-63, baseado em informação de Orlando Vilas Boas), contou inclusive com a participação dos remanescentes desta tribo (Lhullier dos Santos, 1956, pág. 114, e informação pessoal).

ra mais recente em comparação com os dados abundantes a êste respeito nas obras dos primeiros viajantes que percorreram a região. Se não em tôdas, pelo menos em algumas tribos, ao que tudo indica, as danças e cerimônias eram outrora bem mais freqüentes do que nos dias atuais. E' difícil dizer até que ponto isso possa refletir uma intensidade menor da vida religiosa em geral. Entre os Trumái, a decadência da interação com o mundo sobrenatural havia atingido a notáveis proporções na época de Buell Quain, numa fase, portanto, anterior aos efeitos mais diretos do contacto com os brancos. Já nem sequer possuíam a "casa das flautas", nem quaisquer máscaras cerimoniais. (Murphy e Quain, 1955, pág. 62.) Notou Quain uma grande indiferença diante da perda dêsses elementos, fato que Murphy considera não muito surpreendente, "uma vez que muita coisa de sua religião foi recebida, há não muito tempo, de seus vizinhos do alto Xingu" (*ibidem*).

E' bem possível que esteja aí uma explicação válida não somente para o caso sem dúvida peculiar dos Trumái, como para os xinguanos em geral. A religião de todos êles se afigura como um *mixtum compositum* de elementos de variada procedência, se bem que talvez relativamente bem integrados num sistema coerente. Mas ainda hoje os Kuikúro acompanham as suas cerimônias em grande parte com canções cuja letra nem sequer entendem (Dole, em Carneiro e Dole, 1956-57, pág. 199). "De acôrdo com a tradição, uma quantidade de canções e danças foi obtida de tribos vizinhas." (*Ibidem.*) "Parece provável que uma grande difusão de cerimônias tenha tido lugar na região do Xingu Superior nos últimos séculos e ainda em área mais ampla." (Pág. 200.) Quain se impressionou com "a falta completa de conteúdo emocional das cerimônias religiosas" entre os Trumái (carta a Ruth Benedict, em Murphy e Quain, 1955, pág. 106), o que, é bom notar, não se relaciona necessariamente com a situação de "sociedade moribunda", como Murphy (pág. 62) caracteriza com acêrto a dêsses índios. O que as fontes sôbre as culturas xinguanas em seu conjunto sugerem é que se trata de culturas tribais excepcionalmente seculares, ao contrário do que nos poderia fazer supor a riqueza do primitivo cerimonialismo. Para os Kuikúro de nossos dias, por exemplo, que neste sentido parecem ter sofrido perdas menos consideráveis do que outros, temos o testemunho de Dole, segundo o qual "os cantos e as danças se realizam primariamente para a diversão que proporcionam, e não como meio de influir sôbre fôrças sobrenaturais" (em Carneiro e Dole, 1956-57, pág. 199). Da mesma forma, os Awetü e os Kamayurá, as duas únicas tribos tupí hoje existentes na área, devem surpreender pela sua pouca preocupação com os problemas de ordem sobrenatural a qualquer etnólogo que tenha trabalhado com populações tupí-guaraní de outras regiões do Brasil. Tem-se mesmo a impressão de que um dos efeitos mais profundos que sôbre êles exerceu o processo aculturativo intertribal se traduz na per-

da de um *ethos* determinado acima de tudo por valores místicos e religiosos. Não seria, aliás, de admirar. A difusão, em grande escala, de cerimônias e crenças de variada procedência há de, necessariamente, romper a unidade e o caráter hermético dos primitivos sistemas de religião. E se, de um lado, há um enriquecimento³⁰, verifica-se, do outro, um “esvaziamento” de conteúdo emocional e, por conseguinte, uma diminuição do apêlo à capacidade de vivência. Danças religiosas recebidas de tribos vizinhas, incorporando-se à cultura antes de mais nada em seu aspecto formal, e em grande parte sem as funções e os significados de origem, são facilmente secularizadas e assumem talvez a função de mero divertimento ou passatempo. Ou então, como se deu até certo ponto no alto Xingu, se integram no sistema de relações intertribais, vindo corresponder à necessidade de uma comunhão de interesses entre grupos étnicos de atitudes antagônicas.

A religião, tomada no sentido clássico, isto é, como sistema de idéias e técnicas para lidar com os problemas sobrenaturais, se transformou, em muitas de suas manifestações, numa parte integrante da teia de laços que vinculam as tribos entre si. Foi posta, portanto, a serviço das preocupações nucleares das sociedades xinguanas. Ritos de fundo religioso realizados no interior de cada um dos grupos assumem funções restritas, de natureza mais “técnica”, ligadas principalmente a atividades econômicas e à cura de doenças. Quanto à religiosidade individual, parece ser ela fenômeno bastante alheio a todas aquelas culturas. Tudo isto deve ter favorecido a progressiva redução do cerimonialismo na situação criada pela presença do branco.

Refere Kalervo Oberg que na época de sua pesquisa entre os Kamayurá, em 1948, continuava intacta a cultura da tribo e que a tecnologia se conformava ainda ao padrão tradicional. “As coisas estranhas que possuem foram selecionadas para um fim especial e não interferem na tecnologia como um todo.” (Oberg, 1953, pág. 38.) Se isto se aplica aos Kamayurá, há de valer em maior grau para as outras populações xinguanas. Mas a observação de Oberg deve naturalmente ser tomada *cum grano salis*. Diante do que vimos nas páginas precedentes, parece não haver dúvida de que as culturas da região, inclusive no tocante à tecnologia, se ressentem (e se ressentiam já em 1948) das influências da civilização. O certo é que essas influências se manifestam em menor escala na adoção de padrões técnicos novos do que na perda de traços tradicionais. Em sua quase totalidade, os objetos provenientes do mundo dos brancos entraram

30) Gertrudis E. Dole recorda a este respeito: “É interessante observar que, enquanto a cultura material se desenvolve em grande parte pela substituição de utensílios e técnicas antiquados por outros mais eficientes, o aspecto cerimonial da cultura pode aumentar por adição, mediante empréstimos de novas formas sem que se descartem as antigas.” (Em Carneiro e Dole, 1956-57, pág. 200.)

nas culturas xinguanas como artefatos industriais, sem que o silvícola tivesse oportunidade para ao mesmo tempo aprender ou pôr em prática correspondentes técnicas de produção. Serviram assim, para colocar os índios em contínua situação de dependência com relação aos seus fornecedores. Estão neste caso não somente os artigos de ferro — panelas, pratos, machados, enxadas, machetes, facas, tesouras, anzóis, lâminas de barbear etc. —, como também fósforos, peças de roupa, rêdes de dormir “cuiabanas”, linha de *nylon* para pescar, miçangas de vidro, espingardas, espelhos, lanternas elétricas e outras coisas mais. Vale notar que todos êsses produtos vieram substituir-se em certa medida a outros já existentes na cultura, feitos com material quase sempre encontrado sem maiores dificuldades e segundo técnicas nativas. O empobrecimento ligado à adoção de tantos elementos estranhos, sem dúvida mais “eficientes” e mais cômodos, se evidencia desde logo ao visitante branco, que, mal desce do avião, se vê abordado por uns tantos índios cheios de expectativa que lhe pedem balas “22”, pilhas para lanternas, linha de *nylon* e assim por diante. Outrora satisfeito com as soluções tradicionais de sua cultura — ou das culturas da área em seu conjunto —, o índio hoje com relação às mesmas necessidades depende de fontes estranhas, sôbre as quais não tem o menor controle e que se lhe revelam, portanto, sempre aleatórias. Tem apenas uma vaga idéia de que também as maravilhas de nossa indústria devem ser adquiridas por compra e de que representam igualmente no contexto da civilização objetos de valor econômico, como o passam a ser para o silvícola, que desde logo os faz circular em seu sistema de trocas, dentro ou fora da comunidade. Não admira que o branco seja encarado como uma espécie de Papai Noel, cuja função é distribuir belos presentes.

Não obstante o que foi dito, os xinguanos se distinguem por uma resistência cultural bem maior do que possa parecer à primeira vista. É verdade que a sua longa história de aculturação intertribal deve ter gerado nêles uma grande receptividade para elementos novos. Se, referindo-se aos Trumái, que, embora talvez estejam na área há tempo relativamente curto, adotaram em grande escala a cultura dos grupos vizinhos, Wilhelm Saake invoca “a fôrça aculturativa da região” (1952, pág. 1023), cumpre reconhecer que, inversamente, as várias tribos podem ter alcançado o grau de homogeneidade cultural que as caracteriza, somente graças à forte tendência de imitarem umas às outras no que de interessante houvesse nos respectivos sistemas de cultura. Mas, como acabamos de ver, com relação aos elementos do mundo civilizado essa tendência depara, de modo geral, a impossibilidade de se apreender a tecnologia ou, conforme o caso, os respectivos padrões de comportamento dentro de um contexto mais amplo. Neste sentido se justifica plenamente a passagem de Oberg acima citada. Com raras exceções, a difusão de artigos manufaturados estabelece apenas alternativas (no sentido de Linton), mas

não leva ainda à perda dos elementos tradicionais. O mesmo se dirá da substituição do material. Na medida, por exemplo, em que se obtenham pregos ou pedaços de arame, fazem-se deste material as pontas de físgas para pescar (o que observei entre os Yawalapíti), mas ao mesmo tempo continuam sendo feitas de madeira. O recurso aos medicamentos da farmácia não impede que o doente seja submetido também às práticas da pajelança. E assim por diante ³¹.

Maior é ainda, o que não admira, o conservantismo no domínio da cultura não-material e, particularmente, no que diz respeito às instituições. Em virtude das circunstâncias peculiares do contacto, os xinguanos praticamente não chegam a conhecer a religião dos brancos, o seu sistema de parentesco, as suas instituições econômicas e políticas de forma a lhes servirem de modelo que possa ser copiado. Dificilmente saberão, por exemplo, o que seja uma família em nossa sociedade, salvo quando um ou outro indivíduo é trazido, a passeio, a São Paulo ou ao Rio de Janeiro, onde passa uma temporada. Por isso, tôdas ou quase tôdas as mudanças havidas no quadro da cultura não-material resultam em primeiro lugar da transformação do quadro demográfico, em vez de decorrerem de um confronto entre o mundo nativo e o dos brancos.

Em suma, é preciso ter em mente que o processo aculturativo a que as tribos do alto Xingu estiveram sujeitas antes da chegada dos brancos se baseava acima de tudo em fatores inerentes à interação de sociedades distintas e em pleno funcionamento, bem ao contrário do que viria caracterizar as relações destas com os mais díspares agentes do mundo ocidental, com gente que costuma apresentar-se ao índio ou como indivíduos isolados ou, quando muito, como grupos de constituição frouxa e duração efêmera. Em caso algum, se trata de unidades sociais que estabeleçam laços definidos e estáveis com alguma das comunidades indígenas ³². Além do mais, as dificuldades de acesso à região permitem um controle mais efi-

31) Von den Steinen (1894, págs. 131-132) e Ehrenreich (1929, pág. 251) informam que os Bakairí trataram imediatamente de construir uma casa de tipo caboclo, quadrada e de duas águas, imitando um rancho que haviam visto no acampamento da segunda expedição alemã ao Xingu. Mas nem por isso substituíram logo em sua cultura as habitações de forma tradicional. Só em época mais recente aparece entre os Kamayurá, e assim mesmo a título de exceção, a casa de planta retangular, possivelmente por interferência direta da Expedição Roncador-Xingu (cf. Oberg, 1953, págs. 13 e 14). Em 1958 vi na aldeia yawalapíti uma construção desse tipo, não como habitação, mas como "casa de flautas".

32) Até certo ponto, o branco e a sua cultura permanecem envoltos num halo de mistério. Lembro-me da apreensão que se estampou no rosto de alguns índios, principalmente Awetü, quando em julho de 1958 a FAB realizou exercícios de pára-queda nas proximidades do então Posto Indígena Capitão Vasconcelos. Mais de uma vez me perguntaram se os homens uniformizados que desciam de pára-quadras eram "policías" e se era verdade que comiam carne humana.

ciente das relações entre índios e brancos por parte da administração do pôsto indígena e do Parque Nacional do Xingu (criado em 1961), razão pela qual se torna possível coibir a interferência de uns tantos fatores de desintegração comuns em outras situações de contacto, entre êles a exploração econômica, o alcoolismo e a prostituição. Tudo isso faz com que entre os xinguanos, apesar de tudo o que os atingiu nestes últimos decênios, a cultura e a sociedade conservem, no fundo, o seu caráter original. Não parece, pelo menos, haver coisa alguma que nos autorize a admitir que se tenha verificado a emergência de novos valores, capazes de induzir uma reorientação geral do sistema de vida. Nem chegou a estabelecer-se um conflito cultural pròpriamente dito.

Isto se explica também em parte pelo fato de a área do alto Xingu não se enquadrar em nenhum dos casos típicos que nas diferentes regiões do país se configuram pelo encontro de populações tribais com determinadas frentes de expansão econômica da sociedade nacional: a extrativa, a pastoril e a agrícola. As terras e os recursos naturais em que se baseia a economia nativa despertaram, mas ainda não ativaram a cobiça dos brancos e, por outro lado, as atividades de subsistência não se enriqueceram por elementos novos, salvo pelo cultivo de algumas plantas antes desconhecidas, entre estas a banana e a cana de açúcar. E até o presente o aproveitamento do índio como mão-de-obra remunerada se tem limitado a serviços ocasionais que, por exemplo, os Trumái ou os Kamayurá prestam ou prestavam num entreposto da FAB (Jacaré), a fim de receberem um pouco de banha de porco (para assar pintados), sal ou açúcar. A administração do pôsto indígena não "vende" nada aos índios, mas distribui-lhes objetos de ferro e outros artefatos; nem procura estimular o comércio com os visitantes brancos, permitindo apenas que êstes recebam objetos etnográficos em troca de presentes que lhes ofereçam.

CAPÍTULO III

FASES DA ACULTURAÇÃO RELIGIOSA DOS GUARANI

São muito precários os nossos conhecimentos sobre o sistema religioso guaraní anterior à época das missões jesuíticas¹. É significativo, a este respeito, o fato de que Alfred Métraux, ao escrever a sinopse da cultura guaraní para o "Handbook of South American Indians", nas páginas que dedica ao assunto praticamente se limita a fontes modernas (Métraux, 1948). E não estamos em condições, pelo menos por enquanto, de determinar quais os grupos contemporâneos que acaso já não perpetuem em seus ensinamentos e práticas religiosas um certo número de reminiscências dos dias da catequese do período colonial. Os antepassados de algumas comunidades atuais do Guairá paraguaio, pertencentes à subtribo dos Mbüá e estudados por León Cadogan, talvez não tenham entrado na órbita de influência da ação jesuítica e conservem, por isso, isenta de elementos cristãos a mitologia, a doutrina e as práticas de culto (Cadogan, 1959 a). A grande maioria dos grupos contemporâneos, porém, quer os do Brasil meridional, quer os de áreas contíguas de países vizinhos, apresenta em seu sistema mítico-religioso um conjunto tão considerável de semelhanças e correspondências com o Cristianismo, ainda que de significação inteiramente diversa, que nos parece fora de dúvida não se tratar de simples analogias, mas aí persistir, em grande escala, o patrimônio que a seus maiores foi transmitido pelos padres da Companhia. Além do mais, êsses grupos sofreram também, em grau variável, influências relativamente recentes da doutrina cristã, alguns poucos através de missionários católicos ou protestantes, a quase totalidade pelo contacto mais ou menos prolongado com populações rurais não-índias. É possível, dessa forma, dividir a aculturação religiosa dos Guarani em duas fases distintas.

Se houvesse descrições mais ou menos satisfatórias da cultura guaraní pré-jesuítica no tocante à esfera espiritual, seria relativamente fácil determinar em que medida se perpetua na religião da tribo a marca da ação cristianizadora dos tempos coloniais. Já que não as possuímos, o que se pode fazer é tentar uma análise do sistema pós-jesuítico com referência ao que nêle se encontra de semelhante ao Cristianismo e, a título

1) "Muito poucos dados ou nenhuns fornecem os primeiros documentos sobre a religião dos Guarani." (Hernández, 1913, tomo I, pág. 79.)

complementar, a eventuais correspondências existentes na religião de outras populações do grupo tupí-guaraní. Embora este procedimento não se preste, metodologicamente, a garantir a necessária segurança a ponto de autorizar afirmações categóricas com relação à origem cristã de tais ou quais elementos em particular (salvo em alguns casos em que a evidência se impõe), os seus resultados em conjunto talvez sejam bastante convincentes para pôr a descoberto a maneira pela qual os ensinamentos jesuíticos foram absorvidos pela religião tribal, nela se integrando depois de sofrerem a reinterpretação necessária para se coadunarem com os valores determinantes do *ethos* da cultura. Naturalmente se deve levar em conta também o perigo de se tomar por pertencente à primeira das duas fases de aculturação religiosa acima distinguidas um certo número de elementos manifestamente cristãos que talvez tenham sido adotados no decorrer da segunda. Para a maioria destes, entretanto, se afigura menor a dificuldade de identificação, em parte pelo seu caráter sincrético manifesto ou até pela sua relativa incongruência com o sistema total, em parte pelo consenso bastante reduzido que a respeito se observa nos indivíduos que compõem as respectivas comunidades.

Um dos primeiros etnólogos a se preocupar com o assunto foi Curt Nimuendajú. Discutiu-o ao investigar a função e o significado dos relatos míticos sobre a origem e a destruição do mundo na vida religiosa de um bando de Nandéva, os Apapokúva, aldeados desde os princípios deste século nas proximidades da cidade de Bauru. (Nimuendajú, 1914.) A sua conclusão com referência ao problema apresentou-a nas seguintes palavras: “A cruz, o batismo, o caixão de defunto, a idéia de se representarem por meio de imagens os heróis da tribo, a história de *Nandejáry* e o motivo da casa de tábuas na lenda de *Guyrapotj* — eis em que parece resumir-se o quanto os Apapocúva adotaram do Cristianismo.” (1914, pág. 380). A seguir, refere-se à cataclismologia guaraní, responsável pela obsessão da iminente destruição da terra (o *mba'e meguá*), e, embora o pessimismo desesperador ligado à idéia do cataclisma não lhe pareça característica primitiva da religião dos Apapokúva, por outro lado não acredita que nela se reflita qualquer coisa da ideologia cristã: “Se pudessemos considerar o medo do *mba'e meguá* como consequência dos ensinamentos cristãos, o que à primeira vista parece muito provável, deveríamos reconhecer aos jesuítas o brilhante êxito de terem logrado não impor a êsses índios as formas externas do Cristianismo, como sempre se afirma, mas imbuí-los inteiramente de suas mais profundas idéias básicas: teriam conseguido, como em nenhum outro caso, desviar o olhar de seus discípulos dos gozos deste mundo e dirigi-lo para o Além. Entretanto, a inesperada pureza com que entre os Apapocúva se mantiveram até hoje as idéias fundamentais do antigo paganismo, a falta absoluta de quaisquer tendências cristãs nos demais aspectos de sua imagem do mun-

do, me fazem conceber essa hipótese como totalmente improvável. Não se identifica no conjunto um único motivo estranho sequer, embora a sua adoção e conservação tivesse sido muito mais fácil do que a mencionada concepção cristã do mundo inteiramente abstrata." (1914, págs. 381-382). Para explicar aquêlo pessimismo, prefere atribuí-lo, antes de mais nada, aos efeitos deprimentes a que os Guaraní estiveram expostos, pelo espaço de três séculos, no contacto com os representantes do mundo ocidental e na luta que lhes era movida por tribos agressivas que lhes faziam guerra, da qual sempre saíam perdendo.

Ora, as minhas pesquisas em grande número de aldeias guaraní (inclusive apapokúva) da atualidade me levaram a uma posição diferente da de Nimuendajú, como, aliás, se depreende de vários trabalhos meus sobre a cultura guaraní (cf. especialmente E. Schaden, 1962 a). A análise que me proponho fazer aqui visa a fundamentar melhor o meu ponto de vista: o de que a religião guaraní, sofrendo profundas influências cristãs, assimilou durante longo período os elementos estranhos de maneira não a obliterar, mas a acentuar ao extremo certos valores centrais da própria doutrina tribal primitiva, reinterprestando ensinamentos do Cristianismo segundo o espírito desta. Nem por isso tenciono apresentar uma discussão exaustiva do assunto, que levaria muito longe e comportaria, por si só, um estudo bastante extenso. Limito-me a aspectos essenciais, apoiando-me de preferência em dados colhidos em minhas pesquisas de campo nos anos de 1946 a 1954².

Ao mesmo tempo considero necessário mostrar em que sentido a situação encontrada, por exemplo, por Nimuendajú entre os Apapokúva de há pouco mais de meio século, cujo sistema era de tal maneira coerente que o etnólogo não teve dúvidas em se decidir pelo seu caráter original aborígene, não reconhecendo senão a existência de pouquíssimos elementos cristãos, passa a modificar-se em nossos dias. Idéias e valores da doutrina cristã competem hoje com elementos correspondentes da antiga religião e da antiga interpretação do mundo, e, não podendo, pela sua natureza contraditória, ser assimilados pelo espírito, geram conflito aberto na personalidade. Como foi dito acima, a nova situação se distingue da anterior, ao menos no essencial, pela insegurança e pela falta de consenso, a tal ponto marcadas que o pesquisador por sua vez se desorienta quando se propõe descobrir um denominador comum entre os dados obtidos de vários informantes de uma aldeia e, mais ainda, quando

2) Nesta discussão distinguirei as três subtribos dos Ñandéva, dos Mbüá e dos Kayová, a que se reduzem todos os Guaraní hoje existentes em território brasileiro e talvez a totalidade dos grupos paraguaios. (Cf. E. Schaden, 1962 a, págs. 9-23.) Entre os do noroeste da Argentina há os Txiriguâno, os Tapietê e os Txané, populações tidas como tribos "guaranizadas" e que constituem grupos à parte.

tenta resolver as contradições observadas de uma aldeia para outra. E não poderia ser de outra forma, desde que as experiências decorrentes da grande variedade de condições de contacto a que estão expostos os núcleos da tribo, e às vezes os indivíduos de um só núcleo, não permitem que se venha a constituir, à maneira de outros tempos, um novo sistema uniforme e integrado de crenças e atitudes.

Parece ser uma característica fundamental não somente da religião guaraní, mas também do sistema teogônico de outras tribos do tronco tupí, a notável facilidade com que se desdobram os personagens divinos em uma série de figuras distintas, ligadas ou não entre si por uma seqüência genealógica e por outros laços de parentesco, e cada uma com determinados atributos ou funções. Ao estudar a religião dos Tupinambá, Alfred Métraux, retomando uma suposição já manifestada por Ehrenreich, desenvolveu uma argumentação convincente a favor de sua opinião de que os vários "deuses civilizadores" da mitologia daqueles Tupí litorâneos, tal qual nô-la transmitiu Thevet, se reduzem em última análise a um só personagem, que seria *Tamôi* ("Avô"), o grande ancestral da tribo (Métraux, 1928, págs. 7-22). No caso de Thevet como no de muitos outros autores, inclusive contemporâneos, a subdivisão de uma figura mítica numa série de outras talvez se explique por um equívoco devido aos diferentes epítetos com que a ela se referem os índios. Em parte, porém, a existência desses epítetos, correspondentes a outros tantos atributos ou funções, pode facilmente induzir os próprios membros da tribo a por assim dizer personificarem a cada um deles e a estabelecerem, secundariamente, uma relação de parentesco entre as figuras assim criadas. De outra forma não se compreenderia, por exemplo no caso dos Guaraní, a extraordinária diferenciação da teogonia, às vezes de aldeia em aldeia e até no espírito dos indivíduos da mesma comunidade, diferenciação a tal ponto desorientadora que seria utópica a tentativa de descrever o sistema de cada subtribo como algo de fixo e constante. Diante disso, já não é preciso demonstrar que a noção do Deus uno e trino do Cristianismo não poderia ter-se mantido entre os Guaraní a partir do momento em que, com a expulsão dos jesuítas, os tutelados de outrora perderam os mestres que zelavam pela doutrina ortodoxa. Não nos cabe, pois, investigar a existência do Deus cristão entre os descendentes dos índios das missões, mas, quando muito, perguntar se em sua religião se encontram idéias que devem ou podem ser identificadas como sobrevivências a êsse respeito. O nosso problema seria, preliminarmente, o de saber se a teogonia dos diferentes grupos guaraní conhece um personagem central que de algum modo se conforme à concepção de um Ser Supremo e, em caso positivo, o de descobrir se a sua origem é autóctone, cristã ou mista. Isto exigiria, porém, uma análise prévia de grande parte dos textos míticos e dos cantos religiosos, tarefa que, pela riqueza do ma-

terial existente, nos afastaria muito de nosso intuito principal. Contentemo-nos, pois, com uma observação básica sobre o assunto.

Do ponto de vista da teologia cristã, o problema da divindade máxima na religião guaraní talvez merecesse ser abordado antes de todos os demais, uma vez que evidentemente a catequese se deve ter concentrado de forma primordial em inculcar no espírito indígena a noção do Deus do Cristianismo. Mas vale notar que a assimilação e a retenção dessa idéia, sobretudo abstrata, devem ter sido particularmente difíceis e, além disso, êsse aspecto é menos significativo para a análise etnológica do que, por exemplo, a existência de um símbolo, como a cruz; de um ritual, como o batismo; de uma imagem mais concreta, como o inferno; de um ente mais "humano", como Cristo; de uma figura de natureza menos sutil, como o diabo.

Seria ocioso retomar neste contexto a discussão da teoria do monoteísmo primitivo, tão cara aos adeptos da escola histórico-cultural e inúmeras vezes debatida por defensores e adversários. Basta advertir em que, se falamos em monoteísmo com relação a populações tribais, não tomamos o termo necessariamente no rigor do sentido etimológico, o da crença numa divindade única — caso em que, aliás, seria necessário estabelecer um acôrdo prévio sobre o conceito de divindade e os critérios de como distingui-la de outras categorias de personagens do mundo sobrenatural —, mas referimo-nos à idéia de um Ser Supremo que se destaca do conjunto de seres superiores como entidade de existência eterna, de natureza profundamente ética, de um ser oniciente, beneficente e onipotente, criador do universo e da humanidade, e autor dos preceitos morais, que recompensa os bons e castiga os maus e que, acima de tudo, mantém relação vital com os negócios humanos, sendo, por isso, objeto de preces, de sacrifícios e de cerimônias formais. Esta conceituação corresponde, em linhas gerais, à proposta pelo Pe. Wilhelm Schmidt, o etnólogo que mais reiteradamente se ocupou com o assunto (cf., por exemplo, W. Schmidt, 1935, págs. 262-282). Contudo, nem todos os elementos aqui enumerados são indispensáveis para caracterizar o Ser Supremo no sentido do monoteísmo tribal. Segundo observação de Métraux (1949, pág. 562), endossada, entre outros, por Zerries (1961, pág. 273), é de ordem mais teórica do que prática a distinção entre uma simples figura mítica, alheia ao destino dos homens, e a de um deus supremo, que governa o mundo e é objeto de culto formal. Não obstante, êste aspecto costuma ser tido como essencial, de importância muito maior do que o conjunto dos atributos da personalidade do deus máximo, um ou outro dos quais pode sofrer limitação ou ser transferido para algum personagem de categoria inferior.

E' difícil, se não impossível, decidir hoje em dia de maneira inequívoca se a idéia do Ser Supremo é original na religião guaraní. Certo é que

na atualidade todos os grupos têm, em sua mitologia, uma figura máxima, reverenciada nas preces e no culto em geral e com atributos tais que dela se pode afirmar, sem restrições, que corresponde a essa concepção. Por outro lado, é sempre o filho ou um dos filhos da divindade suprema que, ou concebido como deus solar ou até identificado com o próprio sol, apresenta as características a um tempo de figura divina e de herói civilizador, fenômeno, aliás, corriqueiro nas mitologias sul-americanas e até certo ponto correspondente à definição da divindade Dema segundo a terminologia de Ad. E. Jensen (1951, págs. 116-117). Ao passo que o Ser Supremo, embora invocado e “adorado”, se afasta dos negócios da terra como *deus otiosus*, o destino dos homens é regido pelo filho, *Pa’í Kwará(ry)* ou *Ke’ý*, para os Kayová; *Ñanderyke’ý*, para os Ñandéva; *Koarahý*, para os Mbüá. À primeira vista, a concepção do filho de deus, que é por sua vez deus, poderia parecer fruto de influência cristã. No entanto, diante da já mencionada tendência de se estabelecer uma genealogia das divindades, observada também entre outros Tupí-Guaraní, torna-se dispensável o recurso a essa explicação. O que sem dúvida ocorreu foi uma inclusão da figura de Cristo no panteão primitivo. Assim, o rezador³ Miguel, um dos

3) Os Ñandéva e os Mbüá designam o chefe religioso por *ñanderú* (“nosso pai”), ao passo que os Kayová lhe dão em geral o título de *pa’í*, palavra provavelmente cognata do *maira* dos Tupinambá. No caso, em português a tradução mais acertada talvez seja “sacerdote”, uma vez que a função principal (e, por vezes, exclusiva) ligada ao cargo é a de dirigir as cerimônias religiosas. Em trabalhos anteriores usei também a expressão “médico-feiticeiro”, que, entretanto, me parece deva ser proscrita. Se bem que o *ñanderú* se considere portador de poderes mágicos, sentir-se-ia ofendido se o chamássemos de feiticeiro, palavra de sentido pejorativo por sugerir a idéia de magia negra. Eu me julgava, aliás, responsável pela introdução do termo “médico-feiticeiro” na literatura etnológica brasileira; aparece amiúde na tradução portuguesa da obra *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens* de Karl von den Steinen. Herbert Baldus chamou, porém, a minha atenção para o fato de caber a êle a prioridade. Nem por isso se torna melhor a expressão, que, ao contrário talvez do alemão “Zauberarzt”, tem o caráter depreciativo do “witch-doctor” dos ingleses. (“Witch-doctor” é usado também como “curador de feitiço”. Ver Soga, *apud* Jeffreys, 1956, pág. 724.) Como termo genérico seria mais aceitável “pajé”, em analogia com outros de origem tupí-guaraní incorporados ao português (maracá, tembetá etc.) — Os próprios Guaraní (pelo menos os Ñandéva) chamam em vernáculo o seu chefe religioso de “rezador”, o que de fato corresponde à atividade mais importante de seu ofício. Em muitos casos, mas não em todos, seria cabível o emprêgo de “curador”, voz cabocla com que já em 1895 Capistrano de Abreu traduziu o *piahi* dos Bakairí (Capistrano de Abreu, 1938, pág. 251 *et passim*). E. Galvão, embora empregue, por sua vez, “curador” (p. ex., 1959, pág. 52) a par de “rezador” (1959, pág. 47), parece dar preferência a “xamã” (pág. 51), distinguindo, para os Baniwa do Rio Negro, “duas classes de xamãs, os Mariri, mais poderosos, chamados pajés de maracá, e os Dzuri, mais propriamente benzedores”. Uns e outros, a que os Baniwa aplicam o nome genérico de “matíara” (da língua geral), podem usar também de feitiçaria (*ibidem*), o que, cumpre reconhecer,

meus informantes entre os Mbüá-Guaraní do Itariri (litoral de São Paulo), distinguia entre *Koarahý* (também chamado *Ñanderú Tenondé-Ra'ý* e *Ñanderú Ñamandú Ruvetê*) e seu irmão *Ñanderú Pa'í*, êste identificado com *Ñandedjára Djesú Krito* e concebido como “dono da terra, isto é, dêste mundo”⁴.

De uma forma ou de outra, a figura de Cristo está presente na teologia ou nas tradições de quase todos os grupos guaraní da atualidade e quase sempre de tal maneira ligada às tradições aborígenes que é difícil não remontar a sua adoção à época da catequese jesuítica. O próprio Nimuendajú (tão cético a êste respeito), que registrou a morte de Cristo (*Ñandedjáry*, “Nosso Senhor”, considerado como grande mago, não como deus) entre os Apapokúva, sem que êstes no entanto lhe reconhecessem qualquer relação com a cerimônia do batismo, a cruz ou outro elemento ritual, não deixou de admitir que se tratava da “única tradição oral que sobrou da doutrina dos jesuítas” (1914, pág. 380; cf. também Nimuendajú, 1954, págs. 48-49, onde se publica uma versão reduzida e um pouco diferente). Entre os *Ñandéva* atuais, como adiante se verá, Cristo já aparece com êste nome e como filho de *Ñanderuvutsú*, “que é Deus”.

Para os Mbüá, ou melhor, para a maioria dêles, a figura de *Kétxu Kiritu* ou *Kétxuíta* ora se confunde com o deus solar ou outra divindade, ora é simplesmente um velho sacerdote da tribo que há muito tempo, atingindo o estado de *aguydjê*, foi morar no paraíso mítico. Ao contrário dos Apapokúva, que, segundo o testemunho de Nimuendajú, apresentavam a história de *Ñandedjáry* como de proveniência estranha, se bem que tida como verdadeira (1914, pág. 180), alguns Mbüá a integraram no texto de sua própria mitologia original. Assim, os de Xapecó contam que, após a destruição da primeira terra com todos os seus habitantes, apareceu *Kétxu Kiritu* ou *Kétxu Kiritu Tupã*, “que tornou a criar o mundo e fêz reviver os que tinham sido sacrificados” (E. Schaden, 1962 b, pág. 29)⁵. Aliás, a identificação com *Kétxuíta*, de um lado, e, do ou-

não é nada raro entre índios do Brasil. — Em abono de “pajé” conviria lembrar ainda que no Maranhão e em outras regiões do norte se conhecem mesmo “pajés” caboclos que praticam a “pajelança”, imitando em parte os processos de cura de seus colegas índios (Wagley, 1943, págs. 11-12; Wagley e Galvão, 1961, pág. 183, e, em especial, Galvão, 1955, págs. 118-147).

4) Para dizer “dono da terra”, o sacerdote usou o termo *ywydjá*, que, note-se de passagem, no dialeto kayová não significa outra coisa senão uma espécie de “cobra da terra”.

Ao contrário de outros Mbüá-Guaraní, o rezador Miguel distinguia, aliás, entre *Ñandedjáry Djesú Krito* e a figura do *Djesuíta* (*Kesuíta*, para outros), que, para êle, não era nenhum deus, mas um Guaraní do Paraguai que se tornara *idjáguydjê*, “dançador para passar o mar”, tendo assim chegado ao Paraíso.

5) O Pe. Müller ouviu entre os Mbüá do Paraguai um canto de dança *profano* — em sua opinião, possível fragmento de um auto dos índios das reduções — com o se-

tro, a estreita conexão que êsses mesmos índios estabelecem entre o personagem e determinados lugares geográficos do território das antigas missões no leste do Paraguai são argumentos tão claros e decisivos que a origem missioneira não pode ser posta em dúvida (*op. cit.*, pág. 28). E como hoje em dia os Mbüá são das três subtribos a mais conservadora no tocante à pureza de sua doutrina e ao mesmo tempo a menos abalada em sua organização social, talvez não seja de estranhar muito que não tenham reinterpretado em época recente a concepção da figura de *Kétxu Kíritu* em termos de novas experiências ⁶.

Segundo o Pe. Müller, os Mbüá do médio Mondaý, no Paraguai, acreditam que todo infortúnio, inclusive enfermidade, decorre de atos reprováveis do indivíduo. Disse-lhe um informante que Tupã, o Ser Supremo da religião dêsses Mbüá, “castiga os assassinos, ladrões, adúlteros e adúlteras, incestuosos, feiticeiros e transgressores das interdições” — ao que parece, sempre nesta terra. Em situações dessas requer-se uma confissão, ao menos indireta, da culpa e a promessa de melhor comportamento. “Para ser capaz de levar a efeito essa melhoria, pede-se a Tupã que envie à terra o seu filho, a fim de prestar a sua ajuda.” (Müller, 1934-1935, pág. 184). Possivelmente êsse filho de Tupã, cujo nome é omitido, seja uma sobrevivência da idéia de Cristo, da mesma forma como no restante parece persistir a da confissão dos pecados.

E' bem peculiar o caso dos Kayová. O nome de Cristo não ocorre em sua mitologia, e *Ñandedjára* (“Nosso Senhor”) é hoje — como, aliás, também entre muitos *Ñandéva* e alguns Mbüá — simples sinônimo de divindade ou espírito celeste, salvo para aquêles que, por influência mais ou menos recente de ação missionária, empregam o termo conscientemente para designar o Deus do Cristianismo. Até os *Tavyterã* ou *Kayová* do céu pertencem à categoria dos *Ñandedjára*. Não obstante, a presença de Cristo na doutrina, como no culto, em minha opinião, não pode ser contestada.

Em Amambai, onde deparei a teologia mais complexa, com dezenas de divindades espalhadas por um sem-número de regiões celestes, vários

guinte teor: “*Kétsu Kírito, Kétsu Kírito eipea ne okenda t'ahecha Tupãtsy*”, isto é, Jesús Cristo, Jesús Cristo, abre a tua porta, desejo ver a mãe de *Tupã*”. Informa êsse missionário que os índios, interrogados sôbre quem seja Jesús Cristo, nada sabem dizer. (Müller, 1934-1935, pág. 192.)

6) Possível exceção é a de uma história mítica ouvida por Baldus entre os Mbüá de Guarita (Rio Grande do Sul): Jesus Cristo, desafiado pela onça, “para ver quem podia assustar o outro”, acaba vencendo por meio de seus relâmpagos e trovões. (Baldus, 1952, pág. 485.) Baldus cita a versão de Müller (1934-1935, pág. 44), em que o lugar de Jesus Cristo é ocupado por *Tupã*, o Ser Supremo na religião dos Mbüá paraguaios estudados por êste autor. — Como, entretanto, Jesus Cristo não figura entre as várias divindades dos Mbüá de Guarita mencionadas por Baldus, é provável que, no caso, a substituição do nome não signifique ter sido o personagem incorporado à mitologia do grupo.

dêsses sêres se apresentam com traços da figura de Jesus Cristo. Dos diferentes filhos de *Ñané Ramõi Papá*, o Ser Supremo, “o mais ajuizado” é *Pa’i Kuará(djú)* ou *Ñandé Ryke’y*, o deus solar, que faz o sol caminhar e brilhar para os homens. Todavia, *Pa’i Kuará* “só olha de cima” e não desce à terra. Tem, entretanto, um irmão, *Ñandé Ryke’y Rusú Mba’édjára* (“Nosso Grande Irmão Senhor das Coisas”), que igualmente cuida do bem-estar dos homens, descendo à terra na “Semana Santa”. (Não pude saber o que entendem por Semana Santa.) Cabe-lhe “abençoar” o “Ano Nôvo”, as plantas, as flôres e outras coisas mais. Há também uma filha de *Ñané Ramõi Papá*, de nome *Mbaríadjú Guasú* e espôsa de *Pa’i Kuará Añangá*, e que não se confunde com *Ñandé Sý* (“Nossa Mãe”), às vezes também chamada *Ñané Djarýi* (“Nossa Avó”), que é a espôsa de *Ñandé Ramõi Papá*. *Ñandé Ryke’y Rusú Mba’édjára* e *Mbaríadjú Guasú*, embora irmãos, não podem ser senão Jesus e Maria. Quanto à Virgem, não há dúvida, pois a identificação decorre do próprio nome; e quanto a Cristo, é significativa não somente a afirmação de que desce à terra, aliás como a única das divindades maiores da teologia tribal⁷, mas também a sua relação explícita com a “Semana Santa”. Entretanto, o Cristo kayová se desdobrou em dois ou mais personagens. Existe um deus, ao que parece irmão de *Ñandé Ryke’y Rusú Mba’édjára*, de nome *Ñeengaridjá Rusú*, (“Grande Senhor da Reza”) que “morreu no dia santo” e que habita a região celeste chamada *Ára Djerovia*. Nem a estas duas figuras masculinas, nem à irmã, *Mbaríadjú Guasú*, ouvi qualquer alusão nas canções rituais ou nos relatos míticos. Assim mesmo, há nas canções várias passagens que se relacionam direta ou indiretamente com a pessoa de Cristo, embora sob outro nome.

Ao descrever a imperturbável serenidade com que o Apapokúva enfrenta a hora da morte, afirma Nimuendajú: “Ao Guaraní não apavora nenhum purgatório e nenhum inferno, e sôbre o destino certo de sua alma após a morte não paira, para êle, sombra de dúvida.” (1914, pág. 307.) Não lhe é preciso fazer as pazes com Deus, nem arrepender-se de pecados que tenha cometido. (Diga-se de passagem que a noção de arrependimento é das que mais repugnam ao espírito guaraní, ao qual parece ser totalmente incompreensível.) Nem por isso pode a alma do morto dispensar boa dose de esperteza e habilidade, a fim de escapar a umas tantas situações ameaçadoras que terá de enfrentar no caminho da felicidade, não acaso para evitar que seja arremessada a um lugar de tormentos eternos, mas simplesmente para não ser aniquilada de uma vez por tôdas.

7) Conquanto se afirme isto categoricamente, há, não obstante, a crença de que, uma vez ou outra, o próprio deus solar *Pa’i Kuará* pode descer ao chão, a fim de se mostrar a algum devoto como prêmio de fervor religioso e de abstinência sexual. — *Pa’i Tomás*, de Dourados, me disse certa ocasião que hoje em dia tal coisa pode dar-se, quando muito, com crianças, “porque só as crianças são castas”.

Já em trabalho anterior (E. Schaden, 1962 a, págs. 143-144) me referi aos perigos que espreitam as almas dos defuntos ñandéva e kayová em sua perigração pelo Além, viagem penosa a que, na falta de melhor termo, chamei de "corrida de obstáculos". Pelo menos para os Kayová os espíritos dos mortos, não tendo morada fixa no céu, andam vagueando desorientados pelo espaço⁸. A representação daqueles perigos, ao que tudo indica genuinamente indígena, pôde facilmente ligar-se e mesmo fundir-se com a do inferno cristão. Certa vez, Pa'í Vitaliano, velho sacerdote kayová de Dourados, me enumerou algumas das ameaças que amedrontam as pobres almas: *pýtũ aijwa kuá* (buraco das trevas, em que habitam morcegos; é o Saco de Carvão na Via Láctea), *itakarú*⁹, *tatá pirirí* (região em que saltam fagulhas), *yvy ku'í akú* (zona de areia quente) *veráva akú* (reflexo quente da água; refere-se a uma passagem da mitologia), *yvydjê potá re'ỹ* (riacho que se alarga quando se pretende atravessá-lo), *añãkarú* (demônio antropófago), *mbopíkarú* ou *guarudjê* (morcego monstro), *djyapakarú* ou *kyvukyvú guasú* (formiga-leão gigante), *tatá ñvvy kuá* (buraco do fogo celeste) e outros mais. Todos êsses lugares e sêres originaram-se do desgosto de Pa'í Kuará ("Pa'í Kuará ñemoỹ rōguê"), que ficou inconsolável por causa da morte da mãe, devorada pelas onças, segundo o mito tribal. (De acôrdo com outro informante, essas "pragas"

8) Dão-lhes o nome de *Tavyterã*, palavra que, segundo as minhas notas de campo, contém o termo *tavy*, tonto, zozzo, bôbo. Às vêzes usam *Tavyterã* também como autodenominação tribal, dizendo que significa "índio legítimo". Cadogan, que encontrou o nome igualmente como autodenominação entre os Kayová do Alto Ypané (Paraguai), tradu-lo como "habitantes de la ciudad del centro (de la tierra)" (Cadogan, 1962, pág. 81), caso em que proviria de *távy* (taba, aldeia). Por seu turno, registra os *ma'etirõ*, espíritos das trevas, que, segundo seus informantes, são "almas de habitantes de la tierra como nosotros, que pecaron" e por isso não puderam entrar no paraíso (pág. 73). A única tradução possível de *ma'etirõ* seria "sêres inquietos" e Cadogan insiste na semelhança dêstes espíritos com as almas do purgatório cristão (págs. 45 e 73).

9) Pa'í Vitaliano não me explicou o sentido dêste obstáculo. Acredito, entretanto, tê-lo identificado. É que também entre os Guarayú da Bolívia oriental (culturalmente afins aos Guaraní) a alma dos mortos passa por tôda uma série de peripécias antes de alcançar a terra do avoengo mítico, *Tamoi* ("Avô"). Nenhuma das estações descritas parece coincidir com as mencionadas por Pa'í Vitaliano, salvo precisamente uma que se chama *itakarú*. Trata-se de dois rochedos, à direita e à esquerda do caminho, que batem um contra o outro, para por curto instante voltarem ao seu lugar. (Métraux, 1942, pág. 106.) É o conhecido motivo das Simplégadas, da mitologia universal. — É interessante notar, de passagem, que a alma guarayú se encontra também com *izoi-tamoi*, o "avô dos vermes", monstro enorme à distância, que no entanto decresce à medida que o morto se aproxima, a não ser que êste tenha sido mau indivíduo, quando então se dá o contrário; neste caso, vai aumentando e corta afinal o transeunte em dois pedaços. É o único exemplo em que se faz menção do comportamento moral.

nasceram do aborrecimento de *Pa'í Kuará*, que não fôra reconhecido como filho pelo pai.) Os perigos da alma são, assim, o fruto da profunda mágoa do deus solar, que as deixou pelo seu caminho. Tão estreita ligação com a mitologia aborígene me parece provar à evidência o caráter primitivo dessas idéias, que não têm nada que ver com o inferno cristão¹⁰. Monstros e outros seres medonhos que aguardam o espírito do defunto são representações bastante comuns entre índios sul-americanos. Nimuendajú, por exemplo, encontrou entre os Kaingáng uma série de obstáculos comparáveis à da alma kayová; somente um deles lhe sugeriu a possibilidade de influência cristã: o caldeirão com água fervente em que a alma pode parar. (Nimuendajú, 1914, pág. 372.) Este caldeirão, aliás, existe também entre os Nandéva de Dourados (E. Schaden, 1962 a, pág. 144), ao passo que os Kayová ("Pañ' ") do Paraguai estudados pelo Pe. Müller acreditam que a morada de *Añáy*, espírito mau, é uma lagoa grande, de água fervente, em que o demônio lança a quantas almas possa apanhar na viagem destas para *Tupã* (Müller, 1934-35, pág. 200). Algo de parecido talvez haja entre os Mbüá; dão êstes a *Añá*, adversário de *Tupã*, a quem todavia não consegue dominar, o epíteto de *Tatá Djá*, Senhor do Fogo (Müller, 1934-35, pág. 192). Se bem que nesses aspectos, sem dúvida predominantemente formais, talvez se reflitam mudanças ou intrusões trazidas pelo contacto antigo ou recente com o mundo ocidental, nem por isso deixaríamos de forçar a interpretação se no conjunto daquelas idéias quiséssemos enxergar algo de equivalente ao destino da alma culposa no sentido cristão da palavra.

Hoje, porém, já existem grupos guaraní, embora talvez ainda a minoria, em que a idéia da responsabilidade moral ligada ao destino da alma depois da morte começa a ganhar terreno, índios para os quais, por assim dizer, destino e fado deixam de ser sinônimos. Os justos entram no céu e os maus são destruídos na ida para o Além.

Em primeiro lugar, é preciso referir um exemplo que parece constituir exceção ao que se acaba de dizer. Trata-se de um grupo que, embora tenha incorporado à sua religião uma série considerável de elemen-

10) E' verdade que Pa'í Vitaliano, interrogado sôbre a razão pela qual *Pa'í Kuará(ry)* deixou pelo caminho o *kyvukyví guasú*, respondeu: "*Ha'é omõĩ osy ñe'en hapiarê oasárõ oisu'ú ha'é oity gupápy ho'ú hãguã.*" O que significa que o colocou aí para morder, derrubar em seu sítio e comer, quando passarem, aos que desobedeçam às ordens da mãe. Se é que a resposta, que não se coaduna bem com a explicação geral dada pelo informante, não lhe foi sugerida pela própria pergunta, um tanto inábil, ela provavelmente mostra antes de mais nada a função educativa das idéias míticas, que fazem as vêzes de bicho-papão. Mais ou menos como a mãe mbüá que diz ao filhinho manhoso: "*Edjái ó emé, ou wa'erã txiwi ndererá.*" Não chores, senão a onça vem te buscar. Ou: "*Aipó, kondó oñendú; kondó ou ndererá wa'erã.*" Olha lá, a coruja está gritando; a coruja virá buscar-te.

tos manifestamente cristãos, os assimilou a todos de maneira tal que não se justificaria supor adoção recente. Refiro-me aos Kayová de Alto Ypané, no Paraguai. Ora, entre êstes índios León Cadogan acredita ter identificado a imagem do inferno (ou, como diz, possivelmente do purgatório), mais ou menos no sentido cristão do termo. Segundo as informações que colheu, a palavra *piraguái*, que designa o “fogo divino”, é também lugar de tormento para as almas dos condenados; com o mesmo significado usa-se igualmente a expressão *mba'é meguã* (Cadogan, 1962, págs. 45 e 78), que, como é notório, entre os Apapokúva corresponde ao cataclisma final que fará o mundo soçobrar (Nimuendajú, 1914, *passim*). A descrição do inferno apresentada por Cadogan se resume numa série de obstáculos em suas linhas gerais análoga à que Pa'í Vitaliano me deu em Dourados, isto é, numa sucessão de provas a que parece ser submetida a alma de qualquer defunto. Entretanto, a estação final tem, com efeito, um caráter diverso; “Si [el alma] llega a saltar todos estos obstáculos, llega al bordo de *Pytũ-voý* (casa de las tinieblas), abismo que debe cruzar utilizando como puente a *Mbói Jusú* (serpiente grande). Si el alma ha sido condenada a la perdición: *kañy-mbávy*, se retuerce el puente-víbora: *oñekoní yryvovõ* = se retuerce el puente, y el pecador se hunde para siempre en el abismo.” (1962, pág. 78.) E' pena que não sabemos com precisão o que é que os índios entendem por *kañy-mbávy*. A julgar pela etimologia da expressão, tratar-se-ia, ainda aqui, da destruição definitiva da alma e não de um tormento eterno, como o contém a idéia do inferno bíblico. De qualquer modo, distingue-se entre almas condenadas e outras que não o são, o que representaria uma diferença fundamental entre a concepção indígena primitiva e a daqueles índios. O perigoso caminho pelo Além, com as suas provas de sabor dantesco, teria perdido, talvez em época remota, a sua significação original, ainda que mantendo a forma.

Pa'í Tomás Guerra, sacerdote bastante conservador dos Kayová de Dourados, mas por certo já influenciado pelos ensinamentos do missionário protestante, dizia que os mortos vão primeiro ao *yváy ñemondehê*, a fim de vestirem os indumentos celestes¹¹ e depois percorrerem as dife-

11) Vestem-se (*ñemondehê*) com os indumentos e adornos rituais dos próprios Kayová. Pelo contexto das explicações, êsses adereços simbolizam a imortalidade. A idéia dos indumentos das almas indica, por um lado, a natureza “corpórea” dos que habitam o céu, e é interessante, além disso, pela analogia com o “vestido da graça santificante”, da linguagem teológica cristã. — O Pe. Anchieta, descrevendo a maneira pela qual “se passam desta vida” os Tupinambá cristianizados, informa: “Outro de dez ou doze anos, chegando ao último artigo, disse: ‘Já tenho mui boas e fermosas vestiduras’, e daí a pouco expirou.” (Anchieta, 1933, pág. 93.) — São freqüentes, nas canções cerimoniais kayová, as referências aos indumentos das almas, como das divindades; nada de semelhante encontrei entre os Ñandéva e os Mbüá, salvo talvez, entre êstes últimos, a afirmação de que no paraíso mítico não se permite o uso de roupas de tipo europeu.

rentes regiões do céu em companhia das divindades ¹². Esses indumentos, porém, que lhes dão a felicidade, são reservados aos justos e aos que morreram vítimas de feitiço. Os maus feiticeiros, os assassinos e outros malfeitores não os recebem e a sua alma sofre a destruição total, desaparecendo definitivamente. — Ainda aqui, não há a concepção do inferno como lugar de sofrimentos por toda a eternidade.

Vejam também, a título de mais uma ilustração, o que a este respeito ouvi de Fernando Taparí, *ñanderú* da aldeia de Pôrto Lindo ou Jacaré, no extremo sul de Mato Grosso: O céu (*yvága*) fica bem no alto (*yvaté*). Os trovões que se ouvem quando chove são as almas que se dirigem para lá. No caminho ficam os demônios, *Añã*, à espera de quem passe para lá, a fim de devorá-lo. *Ñandedjára*, (Nosso Senhor!), vendo que os *Añã* estavam exterminando a humanidade que passava para o *yvága*, armou um mundéu, com o qual matou quatro deles. Além do mundéu fica a morada de *Ñandesý* (Nossa Mãe) ou *Tupásý* (Mãe de Deus); em cima da casa, um papagaio que anuncia a chegada das almas. Ao lado, uma porta se abre em direção do sol, para dar passagem às almas que têm “pouca falta.” Os culposos não passam e são devorados pelos *Añã*. Mais adiante, de um lado do caminho, o sapo (*Kururú*), por sua vez destruidor da humanidade, e do outro, a cobra caninana (*Ñãkaninana*), que também procura devorar os transeuntes. Chega-se depois à morada de *Koarahý* (Sol). À direita fica o *Diaguaretê* (onça) e à esquerda o *Mbóidiaguá*, cobra com cabeça de cachorro. São os últimos obstáculos que ameaçam a alma. Atrás da casa continua o caminho, que vai dar no *Paráry*, “água que não tem fim”. Bem longe, nessa água, uma terra, que é o céu, *Yvága*. Os que têm “pouca falta” vão até lá e possuirão o *opá héywa*, a vida eterna. — Já não basta, pois, ter astúcia e habilidade para escapar às ameaças do diabo e entrar no céu. E’ preciso ter “pouca falta” e merecer o reino celeste. Apesar do fundo mítico aborígene, que persiste ligeiramente modificado, reflete-se nessa atitude a tendência para aceitar uma nova visão do mundo e, com ela, uma nova maneira de avaliar a vida humana. As velhas imagens míticas, como a da Ilha da Felicidade (cf. Nimuendajú, 1954, págs. 50-51), fundem-se com concepções correspondentes do Cristianismo, como a do Paraíso Eterno. Mas a antiga religião tribal já não assimila simplesmente, como na fase anterior, aspectos externos ou formais dos elementos novos (com a ressalva da exceção citada). As idéias alienígenas começam agora a suplantar o sistema tradicional de valores, processo que corresponde à segunda fase de

12) Em sua opinião, a alma dos adultos não se reencarna nunca, nem teria motivo para desejá-lo. Só as crianças podem renascer, através da própria mãe, quando a família sente muito a sua morte.

aculturação religiosa dos Guaraní, caracterizada por um conflito aberto entre concepções antigas em retrocesso e uma nova imagem do mundo, que, entretanto, não chega a impor-se de maneira definitiva, porque o conflito coincide com uma crise profunda da organização social. Por outro lado, essa mesma situação de crise é responsável pela incapacidade de se interpretarem, ao contrário do que se deu outrora, os elementos estranhos em termos dos valores tradicionais e de, assim, manter coeso e coerente o antigo sistema. Surge daí um dilema insolúvel, em que reside a tragédia da atual geração guaraní e, de uma forma ou de outra, a da grande maioria dos índios brasileiros de nossos dias.

Tudo isto gera, como é óbvio, uma grande insegurança psíquica na mente indígena, que, por paradoxal que pareça, reage ao sentimento de inferioridade face ao mundo ocidental com atitude etnocêntrica acentuada, com ênfase cada vez maior nos valores centrais da cultura de origem. Procura-se intensificar a vida religiosa, na medida em que ainda o permita a ordem social que lhe serve de substrato. A noção de culpabilidade se liga então com a inobservância do comportamento religioso nos moldes da tradição. E a mitologia se transforma no sentido de se adequar a essa nova maneira de ver as coisas. Para exemplificar, vejamos em resumo como é que hoje se narra o mito da destruição da terra primeira e da origem do paraíso entre os mesmos Ñandéva de Jacaréi: Ñandedjára destruiu a primeira terra, mas dela se desprende um pedaço com a morada de um grupo de Guaraní, chefiados por *Avá Mba'ekuaá* (Homem Sabedor das Coisas), que, realizando as danças prescritas, conseguiram salvar-se, levados pelas águas até o longínquo *Paráry*, o Mar Eterno, onde se formou uma ilha, a terra de *Avá Mba'ekuaá*, que será poupada no dia em que o mundo em que hoje vivemos, por sua vez fôr destruído. Na ocasião daquele cataclisma, *os que não levaram a sério os cantos religiosos* (coisa outrora inconcebível) pereceram junto com a terra. Mas *como castigo* nem todos foram destruídos, aproveitando Ñandedjára as almas deles para criar porcos do mato, macacos e outros animais. Dos sabugos criou os ratos. Dos que eram comilões fêz os *tatus*¹³. — Com velhas idéias míticas combinam-se aqui provavelmente elementos bíblicos. Mas não nos interessa neste contexto a análise mitológica propriamente dita. Na maneira de contar a história espelha-se, antes do mais, um problema prático que hoje em dia preocupa os Guaraní em geral: o de conseguir que todos os membros da comunidade, sem exceção, participem das cerimônias, sem o que, segundo a velha doutrina, estas perdem a sua "fôrça". A vida religiosa de cada um em particular é responsável pela salvação coletiva e, de acôrdo com a nova ordem moral, o ímpio é o que exime desta responsabilidade.

13) É interessante anotar, de passagem, a analogia entre êsse pensamento mítico e o dos Mundurukú.

Ainda um pormenor interessante. Para os Ñandéva de Jacareí a idéia de culpa se refere sempre ao indivíduo, nunca ao grupo, que se opõe com valoração positiva ao mundo dos estranhos. Falaram-me da futura destruição da terra. Do outro lado do *Paráry* existe um rochedo, de onde se levanta a Estrêla d'Alva (*djasý tatá*). Sôbre êsse rochedo *Ñandedjára* lançará fogo e a terra queimar-se-á. E explicou-me o ñanderú Fernando Taparí: "Este mundo vai mal e encaminha-se para a destruição. E' porque os 'civilizados' são pouco religiosos."¹⁴

Mas tampouco o grupo Ñandéva de Jacareí, bastante hereje de muitos pontos de vista, assimilou realmente a concepção do inferno, nem mesmo em nossos dias. A sua grande preocupação continua sendo o cataclisma que virá acabar com o mundo, se bem que a felicidade eterna da alma ou a destruição desta decorram do comportamento aprovado ou condenado do indivíduo em vida, e embora em sua doutrina êsses Guaraní não adotem, pelo menos hoje em dia, ao contrário da teoria ainda dominante em todos os demais grupos da tribo, a noção da dualidade da alma humana. Esta concepção pluralista, tal como é formulada pela primitiva psicologia guaraní, afigura-se, no fundo, incompatível com o inferno bíblico, em que pêsse à hipótese, possivelmente errônea, por mim expressa em outra ocasião, de que "a redução dessa pluralidade à oposi-

14) Aliás, os "civilizados" ou "estrangeiros" ocorrem com freqüência, e sempre com valoração depreciativa, na mitologia dos Ñandéva de Jacareí, que, além disso, contém diversas passagens de evidente origem bíblica. A maior diferença de sua teologia em comparação com a de todos os demais núcleos guaraní que conheço é o seu expresso monoteísmo. Reconhecem a um Deus somente, *Ñandedjára Kurupisa* (*Ñandedjára* quer dizer "Nosso Senhor"; quanto a *Kurupisa*, não pude saber o que significa e não creio que tenha qualquer relação com *kurupira*, ou *kurupí*, como se diz em guaraní paraguaio). — Embora não caiba aqui a análise comparativa dos elementos colhidos na comunidade com os de outros grupos ñandéva, não quero deixar de resumir mais alguns dêsses dados, especialmente por darem uma idéia da imagem do branco na mitologia daqueles índios: outrora existia um mundo, em cujo centro havia uma luz, que era *Ñandedjára Kurupisa* (ou simplesmente *Ñandedjára*), o único Deus. Sua companheira, *Kuñã Kuarahy* (sic!), foi seduzida pelo civilizado. *Ñandedjára* descobriu que a espôsa lhe fôra infiel e ficou aborrecido. A mulher disse então ao civilizado que para viver com ela era preciso matar a luz, que era *Ñandedjára*. O civilizado matou a *Ñandedjára*, mas depois a mulher morreu também. Depois *Ñandedjára* resuscitou por sua própria "sabedoria", tomando o nome de *Guaririn*. A espôsa ressuscitou também, com o nome de antes. O mundo era redondo, como um círculo. As mulheres saíram do mundo e passaram a viver com estrangeiros. Mais tarde voltaram, mas *Ñandedjára* não as recebeu mais. Destruiu-as e com elas o mundo, através do fogo. Deixou só um pedaço, no qual colocou uma vela (*tatáendy*). Êste pedaço tornou a crescer, daí surgindo o mundo atual. Do cataclisma sobreviveram apenas um homem e uma criança de sexo feminino. — Diga-se, de passagem, que a mitologia dos índios de Jacareí é, no grupo guaraní, a que mais parece ter perdido o seu caráter primitivo.

ção entre as manifestações espirituais e as tendências vitais do indivíduo parece constituir caso excepcional, que talvez corra por conta da catequese jesuítica” (E. Schaden, 1962 a, págs. 114-115).

Ainda na época de Nirnuendajú a caracterização das duas almas não era feita pelos Apapokúva em termos de inclinações boas e más, como alguns decênios mais tarde a encontrei, embora não de forma generalizada, entre os mesmos Nandéva do Araribá. Nimuendajú é peremptório a êste respeito: “Manifestamente não se trata, porém, de uma oposição entre o bem e o mal, mas daquela entre os diferentes temperamentos humanos: ao fleumático-melancólico contrapõe-se o sangüíneo-colérico” (1914, pág. 314). Volta a insistir no ponto mais adiante, ao discutir o problema da originalidade das concepções animistas dos Apapokúva (pág. 370). Não obstante, a sua descrição do “*acyiguá*” (a alma de natureza animal) já encerra também o germe do conceito moderno, na medida em que lhe atribui as “reações ruins e violentas” da pessoa (pág. 305). E são estas precisamente as manifestações que para a primitiva filosofia social guaraní constituem, ao lado da magia negra, o comportamento anti-social por excelência, sendo por isso invariavelmente reprovadas pelo consenso geral dos membros da comunidade. Quer em um, quer em outro sentido, porém, a dualidade da alma não se coaduna, senão muito dificilmente, com a idéia do inferno. O *ayvú*, a alma espiritual, não é só de origem divina, mas compartilha da natureza dos deuses para todos os efeitos. E’ inconcebível para o Guaraní que, uma vez libertado das contingências da vida terrena, e deixado para trás o seu *atsýyguá* (que passa a vaguear pelo mundo como *anguera*, *anguéry* ou *mboguá*), que era o único empecilho, o seu *ayvú* não torne à condição que lhe cabe de direito — a não ser que venha a ser destruído, por falta de habilidade ou de presença de espírito, na caminhada para o Além. Mas não é passível de sofrimento. Êste fica a cargo do *anguéra* (em que se transforma o *atsýyguá*), espécie de bode expiatório. O *atsýyguá*, pela própria etimologia da palavra, “se originou da dor”, ou seja, dos mil e um aborrecimentos e dissabores que o ser humano experimenta em vida. E se no céu existem perigosas estações que atrapalham a viagem do defunto, é — na teoria de Pa’í Vitaliano —, como vimos atrás, porque *Pa’í Kuará*, ao dirigir-se para a casa de seu divino pai, foi largando pelo caminho a mágoa que lhe causara a morte da mãe, e que não pode ter sido outra coisa senão o seu *atsýyguá*. — Do inferno o Guaraní, enquanto razoavelmente ortodoxo, não pode ter medo, porque, embora o *atsýyguá* seja uma de suas almas, não é com êste, mas com o *ayvú*, que êle relaciona a consciência de sua personalidade. Por seu turno, o heterodoxo, em cujo espírito se instale a idéia da condenação eterna do ímpio, começa por não admitir mais a dualidade da alma. Muitos tendem então a reinterpretar o conceito primitivo de *anguéra*, que deixa de ser o *atsýyguá* de

qualquer falecido, para ser simplesmente a alma do pecador. Assim, alguns Nandéva e Kayová de Dourados mais sujeitos à ação missionária acreditam que *anguéra* se torna a pessoa que em virtude de vida desregrada não tenha ingresso no céu; obrigada a voltar, vagueia pela terra sem descanso ¹⁵.

Segundo Nimuendajú, a mitologia apapokúva desconhece ou desconhecia qualquer figura comparável ao diabo da doutrina cristã. O *Añã* que tem a sua rêde armada por sôbre o caminho das almas (Nimuendajú, 1914, págs. 308 e 309) é um demônio perigoso como outro qualquer. E os sêres de igual nome de que fala o mito das origens são “mortais e não só destituídos de poderes mágicos especiais, mas, ao contrário, até de qualquer astúcia humana” (pág. 320). Representariam possivelmente a tribo inimiga dos Kaingáng. “O certo é que o *Añã* dos Apapocúva não é nenhum ‘diabo’. Não é o sedutor, mas, ao contrário, o seduzido; não êle, mas os Eternos Morcegos é que são os representantes das trevas; não está em nenhuma oposição a *Nanderuvuçú*, a quem se poderia conceber como o deus da luz.” (Pág. 322.)

Se isto vale para os Apapokúva dos princípios do século, já não se há de dizer o mesmo de uma parte dos Nandéva da atualidade. E’ verdade que a identificação do diabo cristão como espírito do mal que seduz e confunde os homens não se dá com *Añã* (correspondente ao *Añanga* dos antigos Tupí da costa), mas com o *anguéra* ou *anguéry* ¹⁶. A crença antiga é, como já se disse atrás, a de que, após a morte do indivíduo, se transforma em *anguéra* o *atsýyguá*, a alma que representa as manifestações vitais e temperamentais do homem em oposição ao *ñe’ê* ou *ayvú*, a

15) Diante do que acabamos de ver, talvez não seja de estranhar que a noção do purgatório se encontre muito dificilmente nos Guaraní, mesmo nos mais influenciados por idéias cristãs em época recente. Segundo Cadogan, como vimos, os *ma’etirõ* (“Sêres inquietos”) da doutrina kayová do Alto Ypané seriam almas do purgatório; nada se diz, no entanto, de um período de dolorosa purificação que afinal habilitará êsses pobres coitados a irem para o Paraíso. — O único grupo em que deparei algo de parecido com o purgatório foi o dos Nandéva do Araribá, onde o *ñanderú* Sebastião me disse que o *ayvúkuê* de quem tenha levado uma vida “mais ou menos” precisa “esperar segunda ordem” para entrar no céu.

16) Nos mitos que colhi nas diferentes subtribos as únicas passagens em que *Añã* aparece como antagonista da divindade são aquelas em que assume a feição de “trickster”. Assim, o mito das origens, na versão narrada por Pa’í Vitaliano, um dos sacerdotes kayová de Dourados, contém as seguintes frases: “*Pa’i Kuaráry omoñemoñã guavirá ñu, upêi guavirá pytã, guakuri yvá hu, guaporoití. Añã oaásé mo’ã Pa’i Kuarárype odjapó narãka hái ha djarakatí’á.*” *Pa’i Kuaráry* criou a guabira do campo, depois a guabiroba, o limãozinho, a jabuticaba, o guaporoití. *Añã* quis imitar o *Pa’i Kuaráry* e fêz a laranja azêda e o jaracatiá.” — O *ñandéva* Pedro Pires, já citado, me disse certa vez que *Nanderuvutsú*, o deus supremo, não é onipotente, pois o “Coisa-Ruim” o teria impedido de “fazer o fogo”. Mas o “Coisa-Ruim” é, para Pedro Pires e para outros de seu grupo, o *anguéra*, e não *Añã*.

componente espiritual, de origem divina. Ora, o *anguéra*, espécie de assombração, é, segundo a religião guaraní, uma entidade perigosa, causadora de doenças e da própria morte. Por sua natureza maléfica, pode com relativa facilidade assumir o papel do Tinhoso. E se o *anguéra* em sua feição original, e por certo ainda predominante, é uma das coisas que mais apavoram o Guaraní, a ponto de êle se arrepiar com a sua simples menção, o *anguéra*-demônio causa maior horror ainda aos que já o tomam — ao mesmo tempo! — em sentido “moderno”. Pedro Pires, velho Ñandéva do litoral paulista, que, aliás, se preocupava muito com o problema da conciliação entre as crenças cristãs e as de sua gente, vivia angustiado com os males que o demo pode causar, angústia que se exacerbava com a sua obsessão do pecado, tão freqüente nos Ñandéva (sobretudo nos da velha geração) que sofreram a frustração de não chegarem ao *Yvý mará eỹ*, a Terra sem Males.

O testemunho de Pedro Pires talvez não seja bem típico por conter um número maior de idéias cristãs do que em geral se encontra. Mas tem a vantagem de mostrar com bastante clareza o sentido em que se dá a transformação e julgo-o por demais valioso para que não dê a conhecê-lo, pelo menos em parte. Reproduzo, por isso, algumas notas do meu diário de campo, tomadas por ocasião de uma das conversas com o velho. O texto não é rigorosamente literal, mas respeita na medida do possível a dicção e a feição expositiva do informante: “O Coisa-Ruim faz a gente pecar. Quando a gente em carne faz o que a gente quer, às vezes o que não devia fazer, fica *anguéra*, não tem salvação. Por isso *anguéra* é Coisa-Ruim. E’ êle mesmo. *Anguéra* tem fôrça só nas horas mortas, de noite. Das dez horas em diante é êle que começa a andar, até uma hora da madrugada. Das dez horas até uma hora é perigoso andar. De dia *anguéra* tem ordem de *Ñanderuvutsú*, que é Deus, de andar só uma hora, do meio-dia até uma hora. Lenheiro, foiceiro e outros trabalhadores param com o trabalho do meio-dia até uma hora, porque nessa hora acontecem desastres. Às vezes *anguéra* tem muita fôrça. *Anguéra* manda o espírito dos homens fazer coisas ruins. Por isso foi morto Cristo, porque êle era um homem sábio, era filho de *Ñanderuvutsú* mesmo. Foi mandado por êle mesmo. Se não matassem êle, não havia guerra, a Europa era Terra Santa. Veio para salvar. Para todos ficarem anjos. Mas *Ñanderuvutsú* não quer que *anguéra* mande demais. Por isso está perto outro dilúvio. Não vai ser para nós, mas vai haver outra vez. Muitos vão ver. Vai ser de fogo. Acaba o mundo. Vai fazer outro. Mas vai ser diferente: todos serão anjos. E nós morremos todos. E a nossa alma — êle que sabe: os que não tenham pecado, êle vai formar outra vez como anjos. *Ñanderuvutsú* mandou Jesus Cristo para dizer que havia Deus. E ninguém acreditou nêle. E por causa da sabedoria dêle êle foi morto. Tinham inveja dos poderes que êle tinha,

que eram os poderes do pai dêle. Êle era Deus também. Por isso é que êle foi morto. Depois apareceu outra vez. Se não fôsse Deus, não aparecia. *Ñanderyke'ý* fêz o mar e fêz outros mundos: a Europa e tudo por lá. *Ñanderuvutsú* fêz êste nosso mundo daqui. No princípio do mundo, a gente da Europa era também inocente. Ficaram confundidos, porque mataram Cristo. Antes de Cristo tinha Santo Antônio, São João e São Sebastião e daí a fora os outros santos. Eram em carne, como nós. Não tinham pecado nenhum. Tinham sabedoria. E por isso foram mortos também. Agora não existem mais, mas ficou o retrato dêles, para a gente ver. A alma dêles existe ainda: é anjo, perto de *Ñanderuvutsú*."

Bem se vê que já não é a situação descrita por Nimuendajú para os *Ñandéva* (especialmente o bando dos Apapokúva) de há meio século. Embora longe de gozar de aceitação geral, a imagem do diabo começa, aos poucos, a instalar-se na mente dos *Ñandéva*. Para tanto, foi necessário reinterpretar a primitiva concepção do *anguéra*, que não tinha nada de mefistofélico; era apenas um ente profundamente infeliz e cheio de perigos para os viventes¹⁷. Mas nisso já reside um ponto de contacto com o diabo cristão, que, ademais, costuma ser apresentado também como alma culposa de quem nesta vida deixou de respeitar os mandamentos de Deus.

As explicações de Pedro Pires, que à primeira vista não passam de simples algaravia religiosa, principalmente por causa de sua natureza sincrética, nos permitem no entanto entrever o conflito aberto entre as idéias tradicionais e as de adoção recente. De um lado, começa a tomar corpo a oposição entre as fôrças do Bem, representadas sobretudo por *Ñanderuvutsú*, a divindade suprema da religião ñandéva, e as do Mal, que se incorporam no *anguéra*. Do outro, percebe-se nitidamente que — apesar da obsessão do pecado, a que atrás me referi — não se substituiu ainda o antigo ideal de personalidade religiosa. Cristo e os santos não encarnam nenhum modelo de pessoa justa e boa, mas destacam-se pela "sabedoria", tal qual ocorre na sociedade guaraní, que classifica os indivíduos segundo o grau de sua inspiração religiosa, as "rezas" que lhes vêm do Além, e não de acôrdo com critérios econômicos, nem tampouco segundo o comportamento moral, no sentido que nós daríamos ao termo. Ao mesmo tempo, Cristo se identifica com o herói civilizador da mitologia tribal, *Ñanderyke'ý*, filho de *Ñanderuvutsú*, de quem recebeu os seus poderes. Por seu turno, a "gente da Europa" é descrita como "inocente" antes de ter morto a Cristo, ao passo que os santos, que "não tinham pecado nenhum", são caracterizados pela sabedoria, em vez de o serem por sua vida de santidade. — Não nos detenhamos, porém, com

17) Cf. E. Schaden, 1962 a, págs. 117-118, onde se insiste na diferença entre a concepção original do *anguéra* e a do nosso "mau espírito".

a análise do texto, que poderia dar margem a uma série de considerações a mais, mas alheias à questão específica que nos interessa no momento. Anotemos, contudo, ainda a relação, a meu ver significativa, entre o papel do diabo e o conceito de salvação e danação da alma (esta sem o caráter dualista, tão importante na religião guaraní): o comportamento anti-social não é mais uma decorrência natural do *atsýyguá* com que o indivíduo nasceu; é antes fruto da tentação do diabo, que põe as almas a perder¹⁸.

Creio não haver necessidade de retomar aqui a discussão minuciosa da idéia do paraíso na religião guaraní, uma vez que o assunto já foi tratado de forma extensa em trabalhos anteriores (v. esp. E. Schaden, 1962 a; 1962 b). Limito-me, por isso, a umas poucas observações relativas ao problema aqui focalizado. Segundo o ponto de vista de Nimuendajú, tratar-se-ia de concepção inteiramente aborígene (pelo menos para os Apapokúva), sem a menor influência cristã, salvo o motivo da casa de tábuas com que o herói *Guyrapoty* consegue salvar-se e alcançar a porta do céu antes de o mundo sucumbir pelas águas do Dilúvio (1914, págs. 380 e 401-403). Se, porém, tomamos em consideração as várias formas que o mito assumiu nos diferentes grupos da tribo, não há como duvidar de que houve contágio com ensinamentos trazidos pelos missionários.

Duas foram, ao que parece, as componentes principais que concorreram para a formação da imagem guaraní do paraíso, como em essên-

18) Em que pèse ao paradoxo, não se oblitera por isso o fatalismo proposto pela doutrina dos antepassados. A mitologia tribal continua viva e tende a impor-se, em oposição às "heresias" que se infiltram. Para ilustrar o fato, transcrevo aqui a parte final do mito da criação, nos termos em que me foi ditado *pelo mesmo informante*: "Aí [os irmãos míticos] rezaram e dançaram também. Aí começaram a rezar. Aí veio o elevador do céu e eles embarcaram e subiram e chegaram lá onde o pai estava. Lá no céu. Então eles lá. Então *Nanderuvutsú* disse para o filho mais velho que ele fôsse mamar, que a mãe dêle estava ali. *Nanderuvutsú* tinha feito outra vez a mulher lá em cima, onde ele estava. Aí ele foi, mamou. Aí *Nanderuvutsú* falou para o mais moço que fôsse mamar também. Aí ele respondeu assim: que aquela mulher não era a mãe dêle, a mãe dêle tinha ficado no mundo, que as onças tinham comido ela. Assim que seja, ele disse que não mamava. E disse para ele que assim como ele tinha poder, ele tinha também. E ele não quis mamar. Aí ele formou outro mundo lá em cima. Em cima dêste céu tem outro céu. Foi ele que fez. O mais velho mamou e ficou lá com *Nanderuvutsú*, que é Deus e pai dêle. E o mais moço gerou outro mundo lá por cima, onde ele se arrumou e não mamou. O mais velho perdoou tudo o que o pai tinha feito para ele e o mais moço não perdoou. *E' por isso que algumas pessoas perdoam e outras não perdoam. Cada um tem o gênio dêle.*" — Apesar da "modernização" do mito, que fala até num elevador do céu, não se perdeu, pois, a sua função primeva de explicar o comportamento dos indivíduos pelas suas qualidades inatas.

cia persiste ainda hoje. Primeiro, o mito de uma terra de salvação e imortalidade, em especial a Ilha da Felicidade, a que se procura chegar para não perecer numa possível ou provável repetição do cataclisma que já se deu em época anterior. Na literatura etnológica, a ocorrência de mitos paralelos é amplamente documentada para tribos tupí, como para outros grupos, de modo que a sua origem pré-colombiana pode bem ser aceita sem restrições. Os Guaraní atuais localizam o paraíso em diferentes lugares. Dentre os Apapokúva dos dias de Nimuendajú, uns o situavam no zênite (identificando-o com o reino de *Ñanderyke'y*, filho do deus supremo), outros o procuravam no centro da superfície terrestre, baseando-se, para isso, no mito das origens, segundo o qual *Ñanderuvutsú*, o criador do universo, erigiu a sua casa no centro do suporte da terra, mas a grande maioria julgava que a Terra sem Males se encontra a leste, além do mar (Nimuendajú, 1914, págs. 354-355). Ainda hoje, os *Ñandéva* têm essas opiniões contraditórias a êste respeito. A representação da Ilha da Felicidade, talvez em sua forma original, encontrei-a entre os de Jacareí, que acreditam alcançar êsse paraíso, sem necessidade de morrer, contanto que pratiquem jejum, se desprendam de todos os interesses dêste mundo e se dediquem com fervor às danças e rezas especiais a que chamam *ñandê aguydjê*. A localização além do oceano, embora derive por certo do mito da Ilha da Felicidade, provavelmente não corresponde mais à idéia primitiva. Em abono disso, basta talvez lembrar que os *Mbüá*, que sempre imaginam o paraíso *yguatsú rovái*, além do mar, dão-lhe não somente o nome de Terra de Nunca Acabar, mas também o de Terra de *Ketxuíta* (jesuíta!) ou *Kétxu Kíritu* (Jesus Cristo), em geral um só personagem, filho de *Ñanderú Tenondé* (a divindade suprema) e ocasionalmente identificado com *Pa'í Koarahý*, o deus solar. *Ketxuíta*, às vêzes também descrito como velho sacerdote *mbüá*, morou outrora neste mundo (no Paraguai) e foi para a terra da imortalidade, junto com seus companheiros, a chamado de *Ñanderú Tenondé*, versão que recorda por certo o episódio da expulsão dos padres da Companhia. — Igualmente para a maior parte dos *Ñandéva*, como para os *Kayová*, o paraíso é o reino do filho da divindade máxima, o qual, na opinião de uns e outros, mora no zênite. E como na mitologia de muitas comunidades guaraní não faltam indícios muito significativos de que êsse personagem se fundiu de algum modo com a pessoa de Cristo, compreende-se que se tenham decidido por localizar a terra da salvação numa das regiões do céu. Certos grupos mantêm a distinção entre as duas figuras, mas apresentam-nas como irmãos. E', por exemplo, o que se dá com os *Mbüá* de Itariri, que admitem como irmão do deus solar *Koarahý* (filho de *Ñanderú Tenondé*) a *Ñanderú Pa'í* ou *Ñandedjára Kétxu Kíritu* (ou *Kíritu*), considerado *ywydjá*, "dono da terra". Outro exemplo é o dos *Kayová* de Amambai.

A segunda idéia básica do mito do paraíso guaraní é a da bem-aventurança espiritual, que se concretiza na comunhão mística com as divindades. É o estado de pureza da alma e do pleno desenvolvimento de suas qualidades, a que se chama *aguydjê* e que se atinge através do exercício constante das danças rituais. Além disso, exigem-se, mormente do chefe religioso, freqüente prática de jejum e abstinência, vida sexual reduzida e apêgo à cultura tribal. O estado de *aguydjê*, que se acredita alcançar coletivamente, habilita o grupo de fiéis a ir diretamente para o paraíso, sem passar pela morte. Entre os Nandéva ouvi o termo *aguydjê* também empregado para a própria subida da alma para a Terra sem Males. E o sacerdote mbüá de Itariri disse-me que *Ketxuíta* era *idjáguydê*, o que explicou como “dançador para passar o mar”. Se não fôsse o extraordinário relêvo do *aguydjê* na vida religiosa dos Mbüá do Guairá paraguaio, tão bem estudados por Cadogan, e em cuja doutrina não se descobre nada que nos leve a acreditar em reminiscências missioneiras, ver-nos-íamos induzidos a encarar essa concepção como fruto da catequese, ainda mais porque para êsse grupo guaraní o paraíso constituiu também recompensa de conduta impecável segundo os preceitos do código da ética tribal. Seria, porém, inexplicável que o sistema religioso dêsse Mbüá tivesse conservado apenas o valor abstrato da bem-aventurança eterna com o enlêvo da visão espiritual de Deus, rejeitando tudo o que de mais palpável lhes teria apresentado o culto cristão. Que a mitologia se tivesse conservado intacta poderia não ter muita significação, porque os relatos míticos dos Guaraní são histórias relativamente coerentes e por isso talvez bastante impermeáveis à infiltração de elementos vindos de fora, embora muito suscetíveis de se modificarem por desenvolvimento interno. A originalidade dos mitos apapokúva (com exceção da história de *Nandedjáry*, aliás sem relação alguma com ritos e danças) foi um dos argumentos de Nimuendajú em defesa de sua tese da ausência quase total de sobrevivências jesuíticas na religião apapokúva, e, no entanto, a nossa análise tende a contradizê-lo neste ponto. Mas, ao contrário dos Apapokúva de há meio século, aquêles Mbüá do Paraguai não possuem elementos rituais, nem quaisquer petrechos sagrados que tenham ao menos aspecto formal comparável ao que de correspondente se encontra no Cristianismo. Assim, o ideal da bem-aventurança decorrente da perfeição espiritual da alma deve ser concebido como elemento primitivo enquanto não tivermos razões ponderáveis para admitir o contrário. A sua combinação ulterior com a doutrina cristã, particularmente com idéias apocalípticas enxertadas na cataclismologia do mito tribal, parece explicar de sobejo a forma peculiar com que êsse ideal se nos apresenta hoje em dia nos diferentes grupos de língua guaraní.

Citei acima uma passagem de Curt Nimuendajú em que êste autor expõe o seu ponto de vista de que o excepcional pessimismo que marca a

vida dos Apapokúva não tem nada a ver com possíveis influências das missões jesuíticas. Se o pavor do fim do mundo, tão pronunciado no comportamento desses índios, pudesse ser remontado à obra da catequese, este fato demonstraria, em sua opinião, o êxito indiscutível dos padres em seu empenho de transmitir aos Guaraní o espírito da religião de Cristo. O seu argumento principal é o de que a mitologia apapokúva, aliás por êle magistralmente analisada, se apresenta isenta de quaisquer elementos não-índios, sendo que precisamente nesses relatos deveria manifestar-se com maior facilidade do que nos valores abstratos da doutrina a presença do Cristianismo.

Certo, o fim do mundo ocupa lugar de destaque também na doutrina cristã, mas é preciso convir em que o cataclisma aqui é concebido em sentido bem diferente daquele que lhe davam os Apapokúva no tempo em que com êles conviveu Nimuendajú. Segundo as próprias palavras do grande etnólogo, o pessimismo desses índios "se concentra na concepção de que a destruição da terra está iminente todos os dias — não acaso por causa de seus pecados, mas em virtude de seu senil cansaço de viver — e de que dessa forma é preferível que, em vez de corresponder às exigências da vida, se procure escapar à ruína pelo recurso à dança medicinal" (1914, págs. 380-381). Falta (ou faltava), pois, ao *mba'é meguá* dos Apapokúva dos princípios do século o elemento básico para que se possa compará-lo à idéia do fim do mundo tal qual nô-la propõe a doutrina cristã: o Juízo Final. Este me parece ser o ponto principal. Os Apapokúva de Nimuendajú não ligavam o cataclisma final à salvação dos bons e à danação dos maus. E é precisamente aí, a meu ver, que reside a raiz do conservantismo da religião guaraní, em que tanto insiste Nimuendajú, com sobeja razão aliás. Ao que tudo indica, o legado dos missionários transformou em numerosos aspectos a doutrina pagã, mas em essência apenas no sentido de torná-la por assim dizer mais pagã ainda, pela introdução de elementos, que, uma vez assimilados pelo sistema, vieram afinal acentuar os próprios valores centrais da doutrina autóctona¹⁹. Só muito mais tarde, na segunda fase da aculturação religiosa, é que esses valores começariam a perder o seu vigor.

Como já vimos, a opinião de Nimuendajú sobre a religião apapokúva era a de que se tratava de um sistema de crenças e rituais praticamente autóctono, quase isento de elementos cristãos. Uma das pouquíssimas exceções que se vê compelido a abrir é a que se refere à cerimônia

19) Refiro-me, é claro, ao sistema religioso como tal, sem pôr em dúvida que os antigos índios das missões, muitos deles sob a égide dos padres desde o berço até a tumba, tenham vivido como cristãos em pleno sentido da palavra. Expulsos, porém, os jesuítas, os Guaraní ficaram abandonados a si próprios e, voltando à vida bravia, tornaram a praticar a religião dos antepassados, que se mantivera intacta nos grupos que não haviam entrado no domínio da catequese.

do batismo, dividida em duas partes. A primeira afigura-se-lhe genuinamente aborígene; à segunda não deixa de reconhecer indubitável origem cristã, mas “de tal maneira ataviada de antigos traços indígenas que a sua adoção não pode senão datar de séculos, da época dos jesuítas” (Nimuedajú, 1914, pág. 302). A cerimônia tôda tem o fim de identificar, com auxílio das divindades, a alma que se encarnou ou reencarnou num recém-nascido e de, assim, descobrir o nome que lhe cabe. Na primeira das duas fases, o objetivo principal parece ser o de passar para a criança certas fôrças mágicas que o sacerdote recebe do Além. Na segunda, cuja finalidade específica não é enunciada na descrição, o sacerdote, entre outras coisas, umedece a palma de ambas as mãos com “água benta”, tocando com elas o vértice e o peito do batizando. Enquanto o pai, alheio ao procedimento, por estar em geral sujeito à couvade, não participa dêle, há o concurso de um casal de padrinhos. A madrinha leva a criança nos braços e o padrinho segura nas mãos a pia batismal, uma canoinha de madeira guarnecida de duas ou quatro velas de cêra de abelha silvestre. (*Op. cit.*, págs. 302-303.) O batismo dos adultos, repetido anualmente na grande festa do *nimongaraí*, é em todos os passos idêntico ao das crianças, faltando apenas a imposição do nome (pág. 350). Basta êste resumo para se concordar com o ponto de vista do autor quanto à origem missioneira de uma parte do ritual. O que, entretanto, se deve também anotar é o fato de não haver nada em tôda a cerimônia que nos permita admitir a consciência da significação essencial do batismo cristão, isto é, a sua relação com o pecado original, idéia, aliás, inteiramente estranha à mentalidade guaraní. O único aspecto passível de ser interpretado como de algum modo análogo — e observado na primeira fase, tida por Nimuedajú como perfeitamente indígena — é a transmissão de fôrças mágicas ao recém-nascido. De qualquer forma, não parece haver dúvida de que o sacramento foi reinterpretado em termos da ideologia aborígene, que o despiu de tudo o que com ela não se coadunasse.

Quanto a mim, não tive nunca oportunidade de presenciar um batismo de criança guaraní, que, entretanto, segundo os dados que colhi, continua em vigor em quase tôdas as comunidades das três subtribos. Observei sòmente num *nimongaraí* do Araribá a “crisma” (*moátendý*) ou batismo dos adultos, à qual eu mesmo fui submetido, recebendo na ocasião o meu nome guaraní, *Avanimondyá*. O ritual, porém, já se apresentava um tanto modificado em confronto com a descrição de Nimuedajú, que, aliás, já se refere à “decadência” do *nimongaraí* naquela aldeia (1914, pág. 350). Segundo as informações que me deram sôbre o batismo das crianças entre os Kayová do sul de Mato Grosso, há nêle muita semelhança com o dos Nandéva, mas disseram-me que a reza se prolonga às vêzes por quatro ou cinco noites seguidas até que o *pa’í* afinal saiba o nome do recém-nascido. Os Mbüá da aldeia do Rio Branco, no

litoral de São Paulo, afirmaram-me que entre eles o batismo (a que chamam *ñemongaraí mitanguê*), feito com água, mas sem velas, não se realiza individualmente; o ritual se celebraria de ano em ano, "quando tem muita criança para batizar". Além disso, fariam anualmente o *ñemongaraí avatí*, na época do milho verde, e o *ñemongaraí eí*, quando colhem muito mel. — Preciso assinalar que os Mbüá do Itariri, também do litoral paulista, me negaram haver entre eles o uso de água e de velas por ocasião do batismo.

A persistência da antiga cerimônia não impede que ao mesmo tempo se faça o batismo católico. Os padrinhos, que são civilizados, não somente presenteiam o batizando (E. Schaden, 1962 a, pág. 139), mas também (pelo menos entre os Ñandéva e os Kayová de Dourados) convidam a família e outros membros da comunidade indígena para uma festa com baile de tipo caboclo. A própria coexistência das duas práticas é o suficiente para demonstrar que a função do batismo cristão é menos religiosa do que econômica e social.

Nas imediações do Pôsto Indígena Francisco Horta, que congrega os índios da região de Dourados, existe, há anos, a "Missão Caiuá", presbiteriana, que desenvolve atividade altamente meritória de assistência aos aborígenes. O trabalho da catequese, ao que pude verificar, se concentra de preferência sobre os indivíduos da nova geração e não interfere de modo sensível nas atividades religiosas da aldeia. Os índios assistem a reuniões de culto protestante que ali se realizam, mas nem por isso deixam de participar, em sua maioria, das festas religiosas tradicionais. Todavia, há também adultos que são considerados membros da Igreja e que levam os filhos à missão para serem batizados. Nestes casos é de supor-se, naturalmente, que haja consciência do sentido cristão do ritual e que este substitua a cerimônia pagã.

Hoje a maioria dos Ñandéva já não realiza o grande *nimongaraí*, a importante festa religiosa anual, tal como nô-la descreveu Nimuendajú. Em algumas aldeias até desapareceu por completo. E' que praticamente se tornou impossível, na atualidade, cumprir uma das exigências principais, a de reunir todos os membros do grupo. Uns trabalham fora da aldeia, em alguma fazenda, outros se recusam a participar, porque, receosos das zombarias e críticas dos "civilizados", já renegam a religião tribal, pelo menos em suas manifestações coletivas. Assim mesmo, a maioria dos indivíduos de algumas aldeias ainda reconhece a obrigação de se promover a festa, a "crisma" anual, exigida pelas divindades e pelos espíritos do céu. Considera-se o *nimongaraí* indispensável para que haja, durante o ano, as condições de clima requeridas para a lavoura, "para não ter muita seca, nem muita chuva, nem muito calor, nem muito frio, para não dar pragas nas plantações", como me explicaram no Araribá. Dizem que as cerimônias têm por objetivo pedir a ajuda das divindades e dos

demais espíritos, que, no Além, por sua vez, “crismando-se todos”, as realizam para enviar auxílio aos homens cá na terra. Mas reconhecem-lhes, além disso, uma função bem mais importante, esta de natureza social: o *nimongaraí* é uma festa de confraternização, amizade e concórdia, em que se esquecem os mal-entendidos e as malquerenças. É bem provável que a *consciência* dessa função social seja de origem recente e que tenha nascido com o incremento dos fenômenos de desorganização social oriundos do contacto mais intenso com a população rural brasileira. Depois de receber, em sonho, o “aviso” de seu espírito protetor, que lhe comunica o dia certo em que se deve iniciar o *nimongaraí*, o *ñanderú*, sacerdote da comunidade, se põe à procura dos companheiros desgarrados, a fim de persuadi-los a irem participar das cerimônias. Dizem que a ausência de um ou vários membros do grupo diminui muito a “fôrça” das rezas. Quanto ao sentido pròpriamente religioso, afirmam que se trata de “alegrar” os deuses e os bons espíritos.

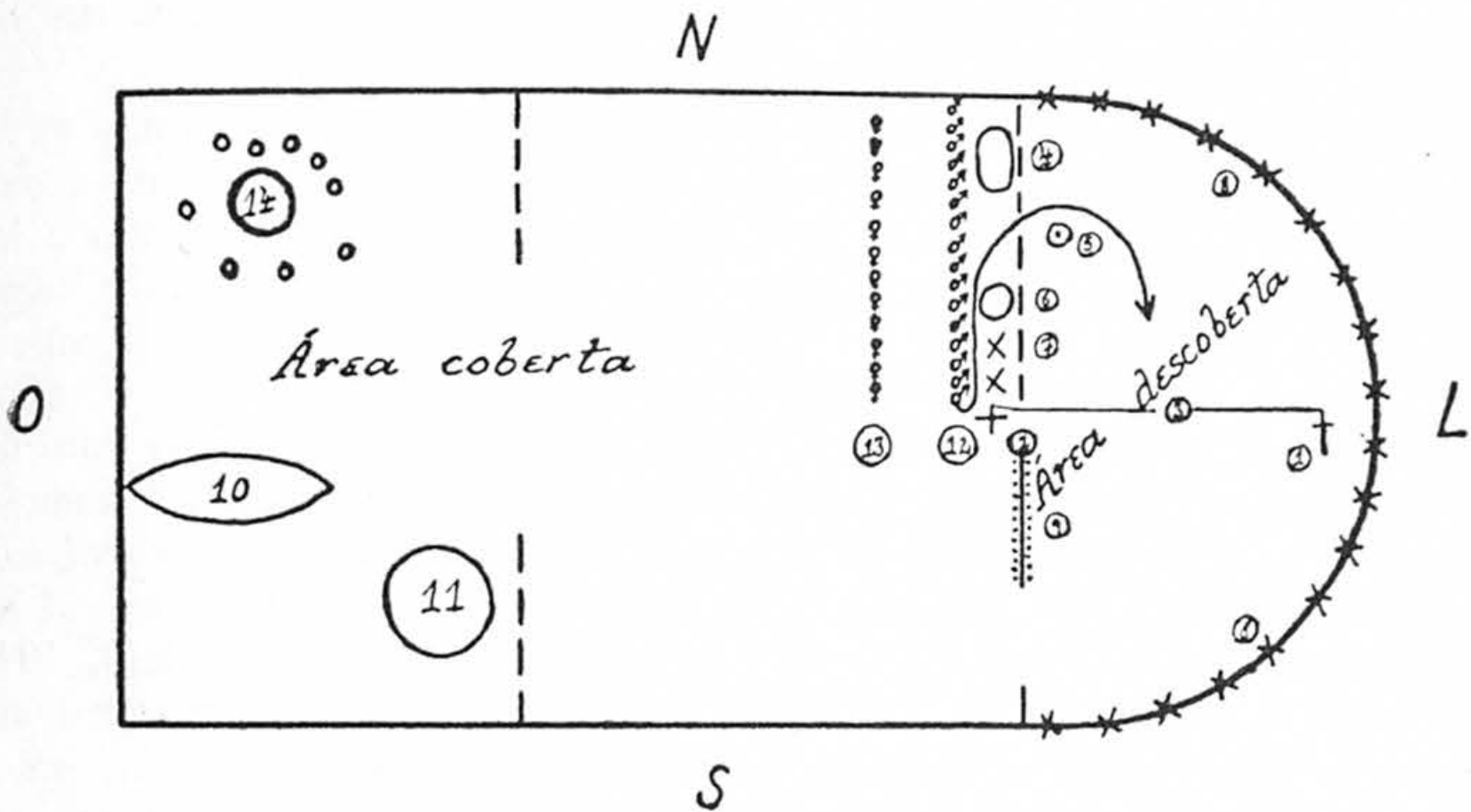
Outrora o *nimongaraí* se prolongava por um mês ou dois. A sua realização era logo no princípio do ano, época em que se colhem as primeiras espigas de milho verde. Na ocasião se fazia também a bênção (“batismo” ou “crisma”) das primícias, sem o que não se pode consumir os produtos da roça, o que seria prejudicial à saúde. No Araribá, o encarregado do pôsto proibiu a festa nos moldes tradicionais sob o pretexto de que os índios ficavam “um mês inteiro sem trabalhar”, resolveu transferi-la para o Dia do Índio, 19 de abril, permitindo apenas umas duas ou três noites de danças preparatórias. Foi numa dessas ocasiões, em abril de 1947, que tive ensejo de participar de um *nimongaraí*, oportunidade em que, como já disse, fui também submetido à “crisma”.

Havia então na área do pôsto (hoje Pôsto Indígena Curt Nimuendajú) uma construção rústica, de duas águas, coberta de sapé e destinada às cerimônias religiosas dos índios da aldeia. Era o *ogyguatsú*, “casa grande”, onde se realizava também o *nimongaraí*. A disposição dos objetos ligados ao culto aparece no esquema da página seguinte.

Basta a simples enumeração de objetos, tal como aparece na legenda supra, para derimir, se houvesse, qualquer dúvida sôbre a presença do Cristianismo na religião ñandéva do Araribá. Alguns desses objetos talvez sejam de adoção recente, como a pombinha de cêra, provável imitação da imagem do Espírito Santo, comum em templos católicos. De outros, como da cruz, falar-se-á logo mais. — A pia batismal era uma canoinha esculpida em cedro; informaram-me que antigamente era feita de barro e que em caso algum pode ser substituída por um prato ou uma bacia. Das duas velas sôbre a pia e da casca de cedro posta na água batismal disseram que davam “fôrça” a esta²⁰. O barbante entre as cru-

20) Nem todos os membros do grupo tinham consciência desta função. O velho *Poydjú*, aliás um dos meus principais informantes, indagado sôbre a razão de ser da casca de cedro, respondeu: “É porque os antigo punhava e nós não pode largar.”

zes era um pára-raios, para evitar “relâmpagos e coriscos, para não dar estralo”. O côcho (*pyiká*) para bebida é, sem dúvida, elemento da cultura tradicional. Além do hidromel, em anos anteriores ainda haviam feito cauim (*kãwidjý*) de milho mastigado; depois deixaram de fazê-lo, porque abril “não é tempo”. (Aguardente não se usa na festa por ser “proibida pelo espírito”, isto é, pelas divindades.) Da cultura aborígine são naturalmente o maracá (*mbaraká*) usado pelo *ñanderú*, os adornos rituais dêste e de outros participantes, os arcos e as flechas usadas na dança pelos homens e os bastões de ritmo das mulheres.



1. Cruz de madeira (*kurusú*), enfeitada com penas.
2. Cruz de madeira menor (*kurusú*).
3. Barbante de algodão esticado entre as extremidades superiores das duas cruzes.
4. Côcho (*pyitá*) colocado sôbre forquilhas e contendo hidromel (*eitekuápyré*).
5. Pombinha de cêra de abelha silvestre, com asas e cauda de penas de juriti.
6. Pia batismal (*ña'en*), contendo água (*y karai*, “água benta”) com casca de cedro e mel de abelha silvestre; guarnecida com duas velas de cêra de abelha silvestre.
7. Candelabros grandes de pau roliço, de quatro e cinco braços, com velas (*tatá endy*), igualmente de cêra de abelha silvestre.
8. Cercado semicircular de umas vinte varas altas, cada uma com uma vela de cêra (*tatá endy*).
9. Armação para encostar os arcos, as flechas e os bastões de ritmo (*takuapú*) usados nas danças.
10. Rêde de dormir.
11. Fogueira, onde se assavam, ao borralho, batata doce e milho.
12. Homens dançando.
13. Mulheres dançando.
14. Crianças dormindo.

Vários elementos não-materiais também têm analogia com cerimônias ou ritos cristãos: “procissões” alternando-se com as danças, aspersões com “água benta” (*y karái*), o sôpro do *ñanderú* nos fiéis durante a “crisma” (*moátendý*), o gesto de bênção, a imposição do nome nos que são “crismados” pela primeira vez, a existência de padrinhos e madrinhas para êstes, a melodia de certos cantos (parecendo imitar o canto-chão da Igreja), as mulheres formando o câoro dos fiéis, o oficiante (*ñanderú*) secundado por auxiliares de culto (*yvyraidjá*). Se é provável que alguns dêesses elementos constituem herança da cultura aborígene, outros são evidentemente de origem cristã. Em certos casos talvez tenha havido convergência ou fusão de traços indígenas com europeus, em virtude da semelhança, pelo menos formal, entre uns e outros.

A existência da cruz na cultura de duas subtribos guaraní, a dos *Ñandéva* e a dos *Kayová*, tem dado origem a controvérsia. Uns a consideram autóctone, outros a atribuem à catequese jesuítica. Tenho a impressão de que o exame dos dados hoje disponíveis nos permite identificar aí a fusão do símbolo do Cristianismo com elementos indígenas e, em parte, a sua simples coexistência.

Veamos primeiro o caso dos *Ñandéva*. Reza o *Iñypyrú*, o mito das origens, na versão colhida por Nimuendajú, em seu primeiro capítulo: “*Aépy (Ñanderuvuçu) oguerú Yvyrá joará recoypý, omoĩ ñanderováí coty, opyrú iáno, oiñypyrú ma yvý. Coã y Yvyrá joaçá recojpy opýtá voí terí yvý ytáno. Omoahá mánamõ yvý ytá, yvý oá ma.*” (Nimuendajú, 1914, pág. 388.) Em português: “E (*Ñanderuvuçu*) trouxe o eterno Pau cruzado, colocou-o para o lado do nascente, pisou em cima, começou (a fazer) a terra. Hoje em dia, o eterno Pau cruzado ficou como suporte da terra. Logo que êle tire o suporte, a terra cairá.” Segundo a parte final do mito, *Ñanderyke’y*, que por enquanto sustém o suporte, provocará afinal a destruição da terra, já por demais cansada, puxando aos poucos na direção de leste uma das barras da cruz (*op. cit.*, págs. 332 e 339). Em seu comentário, rejeita o autor a hipótese de influência cristã na concepção dêesse suporte da terra, que, lembra com acêrto, “corresponde à cruz que na ornamentação norte-americana se depara com tanta freqüência como símbolo dos quatro pontos cardeais” (pág. 369). Mas no mesmo mito aparece também uma outra cruz, que, embora leve a mesma denominação “*yvyrá joaçá*” (paus cruzados) em vez de *kurusú* (de “cruz” em espanhol e em português) — termo usado paralelamente pelos *Apapokúva* para designar a cruz cristã (*op. cit.*, pág. 340) —, é de provável origem jesuítica. O capítulo quinto do texto, relatando que *Ñanderuvutsú*, após desentender-se com a espôsa, abandonou a terra, diz o seguinte: “*Aépy Ñanderuvuçu oipyý jiaçáá, mbaracá, yvyrá joaçá avé, jiguaçá omoĩ oaçãre. Ocẽ, onimbojerá, oó. Omaé Jaguareté ypý rapépy, ojatycá yvyrá joaçá, ojopiá guaquycué.*” (*Op. cit.*, pág. 388). Isto é:

“Depois *Ñanderuvutsú* pegou as fieiras peitorais, o maracá e também a cruz, pôs na cabeça a coroa de penas. Saiu, deu uma volta (à casa) e foi (embora). Chegou ao caminho da Onça eterna, fincou na terra a cruz de madeira, desviou (de seu rasto) atrás de si (a mulher).”²¹ Nimuendajú refere-se também a uma outra versão, ouvida de um velho Guaraní do bando dos Oguauíva, segundo a qual *Ñanderuvutsú* “teria fechado o caminho do céu por meio de duas penas de arara fincadas no chão em forma de cruz de Santo André”; e o autor acrescenta: “e esta é evidentemente a forma mais antiga do mito” (pág. 318). E’ provável que assim seja. Por outro lado, é importante notar também que a cruz de madeira fazia parte das insígnias (*opopyguá*, “o que estava em sua mão”) do Ser Supremo, entregues depois a *Ñanderyke’y* junto com o govêrno da terra (págs. 327 e 392). Ao contrário dos Kayová, entre os quais, como se verá adiante, o sacerdote e, às vêzes, todos os homens levam na mão esquerda uma cruz de madeira durante as danças de culto, nunca vi essas cruces de manifesta origem cristã entre os *Ñandéva*, nem me lembro de ter encontrado referência a elas na literatura. Entretanto, à vista do texto mítico não é impossível que ali tenham existido.

Na época de Nimuendajú, a cruz do Cristianismo, com o nome de *kurusú*, ocorria entre os Apapokúva, mas com sentido diferente. Não a veneravam, nem lhe davam qualquer significação na vida religiosa (*op. cit.*, págs. 300, 340 *et passim*). Montavam-na bem visível sôbre a cumieira da casa de culto, chantavam-na na frente e no interior desta, como também junto à casa do sacerdote, e não raro a colocavam sôbre as sepulturas. Cabia-lhe a função específica e exclusiva de resguardar a religião tribal das críticas desairosas dos civilizados. Os Apapokúva testemunhavam por êsse meio a sua religiosidade perante os estranhos, que costumavam qualificá-los como bichos e tratá-los como tais. À representação dos heróis gêmeos do mito tribal por meio de grandes imagens esculpidas em madeira teria presidido idêntica função de defesa e, mesmo, de ingênuo disfarce da religião tradicional. Como às cruces, consideravam-nas “bonitas e interessantes, sem contudo, tributar-lhes veneração de espécie alguma” (*op. cit.*, pág. 340).

Vimos atrás que entre os descendentes dêsses mesmos índios observei cruces de madeira no *nimongaraí* de 1947. E essas cruces não pareciam ainda ter adquirido qualquer significação religiosa. A única explicação que me deram, mas que não me parece muito fidedigna, foi a de que *Ñanderuvutsú* as possuía já antes do nascimento de *Ñanderyke’y*, da mesma forma como tinha em sua cabana a vara transversal em que

21) Das várias versões que ouvi entre os *Ñandéva*, uma única (registrada na aldeia do Bananal, litoral de São Paulo) faz referência à cruz de *Ñanderuvutsú*, mas em termos pouco claros.

se encostam os *takuá* (bastões de ritmo das mulheres) e as forquilhas de madeira em que os homens penduram os *mbaraká*. Mas nem sequer chegaram a afirmar que as haviam recebido de *Ñanderuvutsú*. Tampouco se faz a elas referência no mito da criação que me contaram. Contudo, é possível que tenha ocorrido identificação secundária com a cruz que fazia parte das insígnias de *Ñanderuvutsú*.

Além disso, encontrei, entre os *Ñandéva* de Jacareí, uma pequena cruz de madeira montada numa pia de "água benta" (*y karái apyká*); a água é para "benzer" e para beber) usada no *nimongaraí*, mas raramente, cruzinhas de cedro ou de alumínio penduradas sobre o peito. Explicam-nas como "defesa" contra más influências. O mesmo dizem de cruzes e pentagramas pintados a carvão na porta de uma ou outra cabana.

Nessa subtribo, portanto, ao que tudo indica, o símbolo do Cristianismo não conseguiu nem mesmo em nossos dias invadir o terreno das concepções religiosas, não tendo senão função mimética e às vezes mágica.

Já em outra oportunidade me referi à provável ou possível inexistência da cruz na cultura dos *Mbüá* (E. Schaden, 1962 b, pág. 31). Não a observei em nenhuma das aldeias por mim visitadas, nem me lembro de ter encontrado na literatura qualquer referência ao seu uso nessa subtribo. "Em lugar da cruz que o dançador *Kayová* segura na mão esquerda, o *Mbüá* tem uma simples vara; mas é interessante notar que na mitologia *mbüá* de *Yroÿsã* aparece a divindade máxima agitando nas mãos duas varas, e batendo uma contra a outra." (*Ibidem.*) Num único grupo *mbüá*, com que em julho de 1947 convivi alguns dias no posto indígena de *Xapecó* (Santa Catarina) e que infelizmente não pude visitar na própria aldeia, ouvi menção da cruz como petrecho cerimonial, sem no entanto descobrir qualquer coisa sobre as idéias a ela ligadas. Disse-me que no *óguatsú* (casa de cerimônias religiosas) há uma mesa com uma cruz de cedro (de mais ou menos meio metro de altura), ladeada de duas velas de cêra. Em certa festa (provavelmente o *ñemongaraí*) se colocam diante da cruz dois bolos (*mbodjapé*) de qualquer espécie de milho novo ou então de milho tateto (*avatsí atã eý*, "milho mole"). Após uma das danças, êsses bolos, uma vez benzidos, são comidos pelo *ñanderú* (sacerdote), que no dia não os reparte com os demais. Caso sobre algum pedaço, distribui-o no dia seguinte entre os fiéis; do contrário, fazem-se bolos novos para êstes. Preciso fazer a ressalva de que não me foi possível verificar a exatidão dêsses dados, que bem poderiam ser uma reminiscência do ofício da missa cristã e da comunhão ainda mais porque os índios me afirmaram que o *ñanderú* usa durante a festa a sua cuia de chimarrão (*ka'á y yguá*) própria, havendo outra para os auxiliares de culto (*yvyraidjá*) e os demais fiéis (*karái*). Há também, ao que me disseram, no interior da casa de culto duas fileiras

de banquinhos, uma de um lado, para os homens (*avá karái*), outra do outro, para as mulheres (*kuñã karái*); durante certas danças, os fiéis ficam aí sentados, de cabeça inclinada.

O P. Franz Müller, ao esboçar uma caracterização geral da religião dos Guaraní do Paraguai por êle estudados, escreve que entre êsses “a cruz não é ídolo, mas um símbolo” (Müller, 1934-35, pág. 182). Mais adiante, ao tratar especificamente das concepções religiosas da subtribo dos “Pañ’ ” ou Kayová (págs. 193-200), documenta o seu ponto de vista com textos de canções rituais em que a divindade suprema, *Hyapú guasú* ou *Tupã (ruvicha)*, é invocada como *yvyra idjar* (na grafia do autor), o que significa Senhor do Bastão ou Senhor da Cruz, sendo de notar que as denominações *yvyrá* e *yvyrá í* são as únicas que ocorrem nesses textos com o sentido de cruz, embora se conheça também o termo *kurusú*²².

De fato, não parece haver, naquele grupo paraguaio, tendência para a personificação da cruz, ao contrário do que creio ter verificado em algumas aldeias do sul de Mato Grosso. E’ o símbolo do Ser Supremo. Para os Kayová de Dourados — que parecem considerar a cruz, agitada com a mão esquerda por cada um dos dançadores masculinos durante as danças rituais, como espécie de espírito guardião — é símbolo também, mas em sentido bem diferente. Ali simboliza a tribo e a sua cultura. E’ o principal objeto que se menciona para caracterizar a cultura tribal — o “sistema dos índios”, como dizem — em oposição à civilização dos brancos. Isto se manifesta, por exemplo, com clareza no mito das origens, tal como me foi narrado por Pa’í Tomás, um dos sacerdotes

22) Na descrição da cerimônia do batismo das crianças kayová, reproduz, entre outros textos, o de uma prece cantada nessa oportunidade pelo sacerdote com voz trêmula e sem variar o tom. A tradução é a seguinte: “Meu Pai, Senhor! Nós somos pobres. Tu nos abandonaste a todos os infortúnios, e agora instrua-nos, *Djacairá* nosso, acêrca da terra, a fim de que não nos atinjam desventuras de tôda sorte. Por êste batismo, em virtude do batismo, advir-nos-ão todos os benefícios; não nos inquietemos, pois. Que êle (i é, *Djacairá*) não se zangue se vivemos despreocupados. Pois esta é a vontade de nosso Senhor. Assim, o Senhor nos abençoará; é isso o que lhe agrada. Além do mais, *Djacairá* é vivo, êle não pode zangar-se conosco, o *Djacairá*. — E doravante queremos viver melhor. Por isso fazemos uma cruz (de madeira); nosso Senhor a olhará (i. é, aceitará como oferenda). Sòmente assim nosso Senhor estará satisfeito conosco. E’ que todos nós, assim se nos ordena, devemos erigir cruces. Sòmente assim nosso Senhor terá piedade de nós e tornará a desviar de nós tôda desgraça. *Tupã* está agora reconciliado conosco e não nos matará; se *Tupã* estivesse zangado, nos mataria a todos. Acendamos velas à cruz contra todos os males.” (Müller, 1934-35, pág. 195.) — Esta e outras canções cantadas por ocasião do batismo patenteiam, aliás, claramente o profundo sentido religioso da cruz na cultura dos Kayová. Já não se trata, como entre os Ñandéva, de uma simples concessão aos civilizados com o intuito de melhor ocultar o persistente apêgo às crenças dos antepassados, mas, ao contrário, de um elemento perfeitamente integrado na religião tribal.

da comunidade. Eis algumas passagens do texto: "*Kurusú ñandé ypykué. Ñandé ypykué Kayová oipyhý kurusú. Oipyhý pontxito, txiripá, djeguaká, tembetá — oipyhý. Upégui oñeñypyru Kayová, odjekiriá.*" Em português: "A cruz é a nossa origem. O primeiro Kayová pegou a cruz. Pegou o ponchinho, o chiripá, o diadema de penas, o tembetá — pegou. Daí originaram-se os Kayová, criaram-se."²³

A maioria dos sacerdotes das várias aldeias kayová do sul de Mato Grosso possui entre os petrechos de seu "altar", armação de madeira a que chamam *yvyrá marangatú* ("madeira sagrada"), um conjunto de em geral cinco cruces, de mais de um metro de comprimento. São feitas de *yvyrápadyé* (pau-de-incenso, pau-bálsamo) ou de *yvyráryakuã* (pau-santo), madeira de que fazem também as cruces usadas ora pelo sacerdote, ora por todos os homens de certas aldeias nas danças de culto. Na mão direita, o maracá; na esquerda, a cruz. Às vêzes esta é enfeitada com penas de papagaio, *parakáu*. Por mais que indagasse, não descobri a significação precisa dessas cruces, nem pude atinar com a razão da manifesta

23) Uma segunda versão do mito das origens, igualmente colhida da boca de Pa'i Tomás, diz, em resumo, o seguinte: "Há dois princípios (*ypykuêry*), o dos brancos e o dos Kayová. Foi Ñanderú (Nosso Pai, Deus) que instituiu essas duas fontes, como que duas "luzes de origem" (*ñypyrumby*). Numa delas colocou o que hoje é dos Kayová: *pontxito, djeguaká, kurusú, mbaraká, txiripá, ywáryu (yvahu)*, isto é, os seus indumentos e petrechos cerimoniais. Na segunda pôs outros enfeites, flôres lindíssimas e outras coisas. Mandou então a dois homens escolherem. Um escolheu a fonte dos Kayová, o segundo a dos brancos. Daí a origem das diferenças entre brancos e índios. Aquêles dois homens eram Kayová. Em virtude da escolha deu-se a diferenciação entre índios e brancos. A "luz dos brancos" eram os segredos do saber que hoje êstes possuem. Os Kayová, por terem escolhido apenas o que já era dêles, ficaram "naquilo mesmo", tendo hoje apenas as suas velhas tradições. — Traço interessante desta versão é o sentimento de inferioridade do índio face ao branco, que nela se manifesta. Em compensação, a atitude etnocêntrica torna a aparecer quando, noutra ocasião, o mesmo sacerdote, referindo-se uma vez mais à origem dos Kayová, afirmou que a tribo começou por um casal enviado por *Pa'i Kuará(re)* (aqui expressamente identificado com *koarahy*, o sol). Homem e mulher vieram cada qual com uma cruz. (É estranho isso, porque no culto, pelo menos hoje em dia, as mulheres não usam a cruz, mas apenas o *takuá*, bastão de ritmo.) Os brancos descendem de outro casal, igualmente mandado por *Pa'i Kuará(re)*. Também êstes dois vieram cada um com sua cruz. Os brancos têm ainda hoje no céu o seu representante, *Karai Ypy*, "Origem dos Brancos", ou *Tupã Sy*, "Mãe de Deus", que conversa em nome dêles com *Pa'i Kuará(re)*, o deus solar, que é quem cuida do bem-estar dos homens na terra. Os brancos do céu também realizam as suas danças religiosas, mas os da terra não os podem ver, porque os daqui não usam a indumentária sagrada, como o ponchinho e o chiripá, que no mundo do Além todos usam. — Segundo explciação complementar de Pa'i Tomás, a cruz de dança foi "inventada" por um *pa'i* dos tempos antigos (provavelmente aquêle Kayová enviado por *Pa'i Kuará*), para, assim, ter "maior entusiasmo" em seus cantos religiosos. — É bom notar, ainda, que o mesmo informante, em conversa comigo, chamou a sua cruz de dança de *txé santo*.

reserva que os entendidos mantinham a seu respeito. Pa'í Chiquinho, sacerdote da aldeia de Panambi, se contentou a princípio com a seguinte explicação sumária: "*Kurusú ñeengatú, Ñandedjára pytú ukáguê*", o que se deve traduzir como "a cruz da boa mensagem, que deu vida (bafo, alento) a Deus".²⁴ Em outra ocasião me disse que *Kurusú Ñeengatú* é uma divindade e que no céu, para os lados de sudoeste, há uma região chamada *Ara ñeengatú*; referiu-se, ainda, a um lugar celeste, *Kurusú rendá*, em que *Kuarasýdjú*, divindade feminina (*sic*), tem o seu altar. Nada mais pude saber. E os outros informantes foram mais reticentes ainda.

Mas é o bastante para se verificar que a cruz (com a sua designação ibérica) tem lugar de importância nas idéias religiosas dêsse Kayová e que a sua significação se afasta consideravelmente das representações cristãs. Além do nome, há apenas um pormenor, ainda que significativo, que justifica a hipótese de reminiscência jesuítica. É a ligação entre a cruz e a "boa nova" (esta sugerida também pelo papagaio, com cujas penas se enfeitam as cruces do altar), que talvez represente a pregação do Evangelho. A "boa nova" ocorre igualmente num longo canto religioso que ouvi entre os Kayová de Amambai e que descreve a caminhada dos servos celestes (*yvyraidjá*) à morada de *Hyapú Guasú*, o deus do trovão, e, a seguir, à sede de *Ñané Ramõi Papá*, a divindade suprema. Numa das estrofes se canta: "*Ñanderú ñeengá pyahú oroguerú. Ñandevý ra'é ngã*": "Trazemos a boa nova de Nosso Pai. Nós pobres coitados." Aliás, também a cruz é mencionada em várias estrofes dêsse canto. Assim, por exemplo: "*Ñanderúva kurusú rendý rupí kó orodjú. Ñandevý ra'é ngã*": "Nós vimos pelo brilho da cruz de Nosso Pai. Nós pobres coitados."²⁵

De um lado, temos aí indícios bastante sugestivos, se não seguros, de sobrevivências dos tempos das missões. Por outro, não parece haver

24) A minha tentativa de interpretar a frase como significando a morte de uma divindade foi rejeitada decididamente pelo sacerdote. Advertindo-me que as palavras da linguagem religiosa não devem ser tomadas em sentido corriqueiro, afirmou tratar-se, ao contrário, do *nascimento de um deus*. Mas não é preciso recorrer à linguagem religiosa para obter a tradução correta; o causativo *uká* teria apenas assimilado ou absorvido o instrumentivo *há*: *pytú uká guê*, isto é, foi instrumento para fazer respirar. Nem por isso desconhece a teologia de Pa'í Chiquinho a morte de um deus: *Ñanderú* (distinto de *Ñané Ramõi Papá*, de *Pa'í Kuará* e de muitos outros, todos imortais) faleceu, mas hoje está vivo no céu. A morte de *Ñanderú*, que deu origem à mortalidade dos homens, é comemorada na "Semana Santa". Foi êste o único ponto em que Pa'í Chiquinho estabeleceu uma relação entre a sua doutrina e o Cristianismo.

25) O estribilho, que me afirmaram exprimir a condição humilde dos servos celestes, lembra a repetição do "Tende piedade de nós", da ladainha cristã. Não sabemos até que ponto semelhanças ou analogias como esta, numerosas no culto kayová, podem ser remontadas à catequese. Na *doutrina* kayová, pelo menos na medida em que a conhecemos, é difícil identificar elementos que sejam tomados no sentido dos ensinamentos cristãos.

dúvida de que a idéia da cruz, ou melhor, a sua designação *kurusú*, se ligou com representações autóctones. Segundo as observações do Pe. Müller (1934-35, esp. págs. 188 e 460) e de Cadogan (1962, págs. 48 e 73) entre os Kayová do Paraguai, êstes empregam o nome também como sinônimo de *yvyrá'í*, o bastão de dança usado pelos homens (às vêzes em substituição à cruz de dança) e que, a dar crédito a antigas fontes (Cf. *Documentos para la Historia Argentina*, tomo XXI, pág. 364) era, entre os primitivos Guaraní, a insígnia da autoridade delegada a seus prepostos pelos grandes chefes religiosos da tribo²⁶. Ademais, os Kayová estudados por Cadogan já passaram também a empregar a denominação como sinônimo de *mba'é marangatú* ou *yvy djekoká*, suporte da terra. E os Ñandéva ("Chiripá") paraguaios visitados por êsse autor, embora não tenham a cruz entre os seus petrechos de culto, chamam *kurusú* (como sinônimo de *yvyrá'í*) às colunas que se elevam no centro da casa de culto e que, segundo a hipótese sugerida pelo pesquisador, representam as divindades cultuadas em certas danças religiosas, à semelhança do que se dava entre os antigos Tupinambá. (Cadogan, 1959 b, págs. 82-83 e 88).

De qualquer modo, não há nada que nos autorize a admitir que a existência da cruz ou da respectiva denominação européia na cultura dos Kayová e dos Ñandéva por si só tenha afetado a primitiva doutrina guaraní no sentido de uma correspondente adoção de idéias cristãs, ou de uma transformação de crenças em termos do Evangelho. Ao que tudo indica, os elementos autóctones se revelaram por longo tempo bastante fortes para resistirem a qualquer mudança essencial em sua significação e em suas funções. Na medida em que nos dias atuais deparamos mudanças que invadiram o sistema de crenças e valores no sentido de uma reorientação (em geral frustra) de acôrdo com a imagem do mundo cristã, mudanças essas bastante variáveis de aldeia em aldeia, decorrem elas com tôda probabilidade quase sempre de experiências havidas em época mais recente no convívio com gente cabocla.

Uma análise mais minuciosa do sistema religioso guaraní, que não cabe nos quadros dêste trabalho, revelaria contudo um número bem mais considerável de traços cuja presença muito provavelmente ou até com segurança se deve atribuir à catequese jesuítica. Assim, a correspondência em gestos, atitudes e atos rituais, em petrechos, crenças, melodias de canções religiosas e textos sagrados é, com freqüência, tão manifesta que a sua redução a simples analogias ou semelhanças casuais não basta para explicá-la satisfatoriamente. Mas o que à primeira vista mais surpreende o observador é a perfeita congruência de todos êsses elementos alienígenas com o espírito e a estrutura do sistema total, uma adequa-

26) Nos textos guaraní das várias subtribos o *yvyrá'í* figura como o símbolo de poder masculino. Cadogan, 1959 b, pág. 98.

ção funcional que se mantém até que, com a adoção de conceitos correspondentes a outra imagem do mundo e da vida humana, se rompe o equilíbrio e afinal não é mais possível conciliar os valores antigos e os novos.

Isoladamente, cada um daqueles elementos que nos vemos levados a remontar à época das Reduções bem poderia ser tido como autóctone, salvo algumas exceções em que a conformidade, nem sempre apenas formal, é por demais notória e que em parte já mereceram o nosso interesse. O seu conjunto não. Para vários exemplos a hipótese mais razoável é a da fusão, convergência ou adição, como para a liderança teocrática, o papel dos auxiliares de culto (*yvyraidjá*), o cântico dos espíritos celestes, o conjunto dos "servos" das divindades, o espírito protetor individual e assim por diante. Enquadram-se aí de modo geral também os que foram discutidos atrás. Para outros é mais natural admitir cópia direta do modelo cristão: gestos de bênção, o sacerdote que se ajoelha durante certas cerimônias (Ñandéva de Jacareí), trajes cerimoniais que imitam os paramentos do padre católico (especialmente Pa'í Vitaliano, de Dourados), hissope (de penas) para aspensão com "água benta", a "procissão" dos fiéis no *nimongaraí* dos Ñandéva, melodias de cantochão e outras que lembram as da liturgia eclesiástica. Quanto a certas rezas ou canções rituais, ou melhor, a determinados trechos delas, a hipótese da imitação de cantos e ladainhas do culto católico dificilmente pode ser descartada. Mas não nos detenhamos, já a esta altura, com o exame desses textos, que poderia levar longe. Citemos uns dois ou três exemplos apenas. No *nimongaraí* do Araribá de que participei em 1947 cantava-se em cântico: "*Txerú, oremboatsý porã í reíke. Aí, oremboatsý porã í reíke. Ñandetsý, oremboatsý porã í reíke.*" O que significa: Meu Pai (meu Deus), tenha piedade de nós. Mãe, tenha piedade de nós. Nossa Mãe, tenha piedade de nós." De modo semelhante, a canção dos *yvyraidjá* por mim registrada entre os Kayová de Amambai tem como estribilho: "*Ñandevý ra'é ngai*", "Nós pobres coitados". A meu ver, o exemplo mais curioso é o dos textos míticos kayová recolhidos no Paraguai pelo General Samaniego e em que se resume praticamente toda a doutrina religiosa do grupo em forma de dezenas de autênticas ladainhas (Samaniego, 1956).

Procuramos, nas páginas que precedem, limitar a discussão a alguns poucos elementos de maior importância, no intuito de mostrar a maneira pela qual a religião guaraní assimilou na primeira fase da aculturação, reinterpretando-as sobre a base de seus próprios valores autóctones, certo número de idéias e práticas de origem cristã, elementos que iriam sofrer posteriormente uma como que recristianização a partir do momento em que um contacto mais intenso com o mundo ocidental obrigasse o espírito a um confronto com a religião dos civilizados e em que, de forma

concomitante, as transformações da estrutura social aborígine viessem subtrair ao antigo sistema as bases institucionais para a sua manutenção, momento crucial em que não é raro o indivíduo confessar-se católico e ao mesmo tempo professar a religião dos antepassados.

Nos anos em que me dediquei ao estudo da cultura guaraní, não havia, salvo em um caso, atividade missionária regular nas comunidades com que entrei em contacto. As relações com o Cristianismo se davam em essência através do convívio com elementos de populações vizinhas, de credo católico ou protestante, e pela freqüência esporádica ao culto cristão em localidades mais ou menos próximas da aldeia indígena. Sobretudo em algumas comunidades ñandéva os principais agentes da infiltração de idéias cristãs eram alguns brancos ou mulatos que, havendo casado com mulheres guaraní, se tinham estabelecido entre os índios, em cuja reserva encontravam terras à vontade para as suas pequenas roças. Esses intrusos não só "catequizavam" os Guaraní, como, em certos casos, os induziam a freqüentar reuniões em igrejas ou capelas de culto católico. O que não impedia que esses mesmos estranhos participassem, de quando em quando, de cerimônias da religião tribal, nem, por outro lado, que a maioria dos índios que se declaravam cristãos, mais para efeito externo, continuasse a rezar com o maracá. Na medida em que a aceitação de práticas cristãs e a assistência a missas e novenas não tinham senão funções a-religiosas, isto é, mágicas, econômicas, sociais e recreativas, não podia estabelecer-se nenhum conflito ideológico. Mas com o tempo este se tornou inevitável e tanto mais grave quanto vinha a coincidir com fenômenos mais profundos de desorganização social. Em grande parte, a tenaz persistência do sistema religioso da tribo decorre do fato de que, a bem dizer, cada chefe de família-grande ou de um aglomerado de famílias elementares, contanto que sinta vocação, se considera habilitado a agir como sacerdote de sua parentela. Dessa forma, o grupo religioso pode fracionar-se indefinidamente, superando até certo ponto as dificuldades oriundas da crise social. Mas o exercício regular do culto, vinculado por natureza e tradição ao ciclo agrícola anual, requer a participação efetiva de todos os membros da comunidade maior nas grandes festas e cerimônias. A recusa de cétricos, por poucos que sejam, ou dos mestiços a comparecerem a esses atos de culto gera afinal também a crise da religião. Era bem patente a situação no Araribá: o *ñanderú* não só achava muito natural, mas até necessário, que as índias casadas com caboclos fôsem com estes à igreja do "patrimônio" da vizinhança ("elas precisam acompanhar a religião do marido; eu não vou, porque não sei para que serventia que tem a missa"), mas nem por isso ele e os seus companheiros deixaram de ficar muito apreensivos diante da impossibilidade de reunir a aldeia toda para a festa do *nimongaraí*.

Enquanto a religião guaraní continua desempenhando a função social, hoje precípua, de símbolo de identidade tribal e constitui o único meio de auto-afirmação, embora apenas subjetiva, do índio em face das populações vizinhas, toda a valoração etnocêntrica tende a convergir para esse domínio. Daí a intolerância por vezes fanática dos que ainda não experimentam, em seu íntimo, o conflito de valores e ensinamentos contraditórios, se não contrários; daí o orgulho e o ar de soberania com que se proclama a superioridade "de nosso sistema" sobre as práticas e instituições cristãs²⁷. É a situação ainda característica da maioria das aldeias kayová e mbüá, ao passo que os Nandéva, em cujo seio, aliás, já se amiam os casamentos mistos e que, portanto, deixam de constituir unidades etnicamente homogêneas, já perderam ou estão em vias de perder o último arrimo, a tábua de salvação, que o culto religioso dos antepassados lhes oferecia em suas reiteradas frustrações na interação econômica e social com os representantes da civilização ou do mundo caboclo. A certa altura atingem a um ponto crucial em que o exercício da religião não é mais sequer viável no âmbito doméstico, porque o próprio chefe da família não encontra para tal o necessário apoio nem em suas convicções pessoais, confusas e incoerentes, nem no espírito do pequeno grupo que o cerca.

Mais ainda. Nem mesmo substituindo integralmente os conceitos antigos pelos novos de molde a eliminar todos os conflitos ideológicos da marginalidade religiosa, se resolveria o problema, uma vez que o Cristianismo não poderia, de maneira alguma, assumir aquela função da religião tribal, a de representar um símbolo de identidade étnica para um grupo que, em virtude principalmente de sua mentalidade mística, não encontra meios para integrar-se a contento numa sociedade que, primeiro, o considera inferior, quase-humano, e que, além disso, constrói a sua imagem de personalidade ideal segundo um esquema de valores inteiramente alheio à mentalidade guaraní.

Acima referi-me de passagem a um único núcleo em que os Guaraní (Nandéva e Kayová) estavam sujeitos à ação de missionários na

27) Isto não impede que se abstenham em geral de juízos depreciativos diante de estranhos, que tendem quase sempre a ridicularizar o índio e suas instituições. Mais freqüentes são as críticas aos companheiros de tribo que "abusam" da religião tribal, isto é, que começam a renegá-la e a mostrar preferência por certas práticas cristãs. Era típica, a este respeito, a atitude do capitão Alberto, de Amambai, mais loquaz e menos reticente do que os seus subordinados, que recriminava acerbamente os Kayová que "se batizam em qualquer dia, o que para o índio não vale nada". É preciso, explicava, batizarem-se todos, grandes e pequenos, no *ñemongarai* do "primeiro do ano", dia em que também os deuses se batizam. (*Nomen Jesu!*). Após o *ñemongarai* (que é, ou foi, igualmente a festa da perfuração dos lábios dos rapazes) precisa vir chuva, "para apagar as velas". Os que acendem velas em qualquer época do ano e os que se fazem batizar pelo rito cristão e arranjam padrinho são os responsáveis pelas doenças que surgem, pelas mordeduras de cobra, por toda sorte de males e desgraças.

época de minhas pesquisas. Trata-se da aldeia de Dourados, onde existe a "Missão Caiuá", presbiteriana, que trabalha junto aos índios do Pôsto Indígena Francisco Horta. Dedicase, aliás, mais à assistência social e médica do que pròpriamente à obra da conversão. Com o missionário colabora um índio ñandéva, Marçal de Souza, homem inteligente e bastante instruído, que no entanto se considera índio em pleno sentido da palavra. Préstou-me excelente ajuda no meu empenho de compreender a cultura guaraní e as dificuldades da situação intercultural. No interior da aldeia, a dez passos da área de dança do sacerdote kayová Pa'í Tomás Guerra, o missionário fizera construir um grande galpão aberto, destinado a reuniões de culto evangélico. Em julho de 1950 assisti a uma dessas reuniões, dirigida por Marçal de Souza, à qual compareceram algumas dezenas de índios, não só Ñandéva e Kayová, como também alguns dos Terêna aldeados no pôsto. O tema da pregação era "A esperança". Cristo é a nossa esperança, mas para os índios não há mais o que esperar neste mundo. Daqui a uns cinqüenta anos estarão reduzidos a uns restos miseráveis. Esperança só no Além, onde se medirão a todos com igual medida, pobres e ricos, ignorantes e instruídos. Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que se vai processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa. — Não fôsse o espírito profundamente tranqüilo, resignado e conciliatório com que o pregador ñandéva expôs as suas idéias, dir-se-ia que atrás delas continuava aceso o velho pessimismo dos avós, apavorados com a iminência do *mba'é meguá*. Como quer que seja, as suas palavras traduziam a compreensão bastante clara de um problema muito real e muito concreto, o da sobrevivência, que não encontrou solução e que não a encontrará enquanto não se removerem os fatores responsáveis pela crise social (as precárias condições de saúde e o declínio biológico, a destruição crescente dos primitivos recursos de subsistência, a exploração econômica pelos patrões, a falta de "senso de economia", o alcoolismo etc.) e pela insegurança e instabilidade emocionais, e enquanto não se oferecer ao Guaraní um nôvo objetivo de vida, que lhe dê alento e que esteja ao seu alcance. Por enquanto, a única alternativa possível é, com efeito, a resignação. Talvez pareça patética esta maneira de colocar o problema, que, entretanto, não prescinde de fundamento etnológico. E' que uma de suas raízes está no *ethos* da própria cultura guaraní, que, pelo relêvo que nela tomou a idéia apocalíptica, de há muito orientou a tribo nesse sentido. Já o disse Nimuendajú ao afirmar que os Guaraní — referia-se em especial aos Apapokúva — haviam perdido a fé no futuro e que a sua "apatia elegíaca", incapaz de alimentar um messianismo genuíno, não encontrara "outra saída salvadora senão a fuga para o Além" (1914, págs. 335-336).

CAPÍTULO IV

PERSISTÊNCIA E MUDANÇA DA CULTURA TENETEHÁRA

Tal como se dá com quase tôdas as populações indígenas do Brasil, a análise dos fenômenos aculturativos dos Tenetehára esbarra desde logo com uma dificuldade insuperável que limita extraordinariamente o grau de certeza das conclusões a que se chegue. E' que o sistema cultural da tribo anterior às influências alienígenas não foi descrito por ninguém, podendo hoje ser reconstruído apenas parcialmente e por via indireta através do exame da cultura atual em confronto com a dos caboclos vizinhos, por um lado, e a de diferentes populações tupí-guaraní, por outro. Ora, os caboclos daquela área, como os de tôda a Amazônia, são, por seu turno, portadores de cultura híbrida, com evidente herança indígena, em grande parte sem dúvida tupí, e as numerosas tribos desta filiação espalhadas pelo continente sul-americano apresentam, apesar do notório fundo comum, uma diferenciação muito maior do que o supunham autores antigos. Não há, pois, como evitar o cunho hipotético ou conjectural de muito do que se enuncie sôbre os traços distintivos da cultura tenetehára de origem e, em consequência disso, dos correspondentes fenômenos aculturativos. Quanto às modalidades do contacto a que os Tenetehára estiveram expostos pelo espaço de mais de três séculos, as fontes, por demais escassas e sumárias, permitem sômente reconstituí-las em suas linhas gerais, sem que haja indícios ou pontos de apoio para se dizer qualquer coisa a respeito do grau de influência direta que nas várias fases a presença do branco ou do mestiço tenha exercido na cultura nativa, sôbre o ritmo da mudança em cada uma delas e sôbre o efeito das reações antiaculturativas ou de simples hostilidade ao estranho que de forma interminante talvez tenham surgido no seio da população tribal. Ainda assim, a criteriosa pesquisa de Charles Wagley e Eduardo Galvão, embora necessariamente restrita e um momento apenas do *continuum*, nos permite compreender em boa parte a natureza do processo, pelo menos na medida em que se trata de suas diretrizes atuais, quer no tocante a tendências paralelas às que se observam em outros grupos, quer a determinadas manifestações atípicas.

Dividem-se os Tenetehára em duas subtribos: os Tembê e os Guajajara. Os Tembê moram junto ao Gurupi e outros rios do Pará, para onde migraram no século dezenove, vindos do Pindaré, no Maranhão. O seu número está hoje reduzido a uns 200 ou 300 indivíduos. Os Guaja-

jára, com 1500 a 2000 representantes espalhados em mais de vinte aldeias, especialmente na bacia fluvial do Pindaré-Zutiua, no interior do Maranhão, perfazem na atualidade a mais numerosa população tupí-guaraní do Brasil setentrional. Além dos dialetos tembé e guajajara, a língua tenetehára abrange mais quatro: o urubu, o manajé, o turiwára e o anambé (Rodrigues, 1958, pág. 234), todos êles, ao que parece, do grupo "hê", segundo o conhecido critério de Nimuendajú. Mas somente dos Tembê e dos Guajajara consta que "se consideram um só povo, denominando-se a si mesmos de Tenetehara" (Wagley e Galvão, 1961, nota à pág. 22). Não obstante, a grande proximidade geográfica dos Urubus (que habitam a região do Gurupi, do Pindaré e do Turiacu, no Maranhão), ligada à notável semelhança dos dialetos (da qual é lícito inferir estreito parentesco cultural), tem particular interêsse para o estudo da aculturação dos Tenetehára. E' que os Urubus, pacificados há pouco mais de um quarto de século, e vivendo hoje em contacto apenas intermitente com representantes da civilização, conservam em escala bem maior a sua primitiva cultura. E' de supor-se que, uma vez publicado na íntegra o material entre êles colhido em pesquisas intensivas por dois etnólogos modernos (Darcy Ribeiro e Francis Huxley), fornecerá o conhecimento dos Urubus preciosos dados comparativos para uma reconstituição menos precária da cultura tenetehára anterior às mudanças provocadas pelos brancos. Por enquanto, porém, os elementos aproveitáveis para tal fim não são muito abundantes.

Do ponto de vista lingüístico, o confronto baseado na similaridade lexical revelou, como vimos, uma separação apenas dialetal entre Tenetehára e Urubus, ao passo que o idioma de uns e outros pertence a uma subfamília diferente da tupinambá (Rodrigues, 1958, pág. 234). Do ponto de vista cultural, merece destaque desde logo o fato de que na vida dêstes a função social da guerra se vinculava estreitamente ao complexo da antropofagia ritual, que, a julgar pelos indícios disponíveis, não teria assumido igual importância naqueles grupos localizados mais para o interior ou talvez nem sequer ocorresse. Se bem que na vida de todos êles as atividades guerreiras possivelmente hajam tido papel de relêvo, ter-lhes-ia faltado a orientação cultural básica dos Tupinambá, determinada em alto grau pela antropofagia. De onde se concluirá que a supressão radical da guerra por imposição dos brancos não deve ter acarretado para êles as mesmas conseqüências de desorganização e, sobretudo, não os terá feito perderem, como aos Tupinambá, uma de suas motivações centrais ou até mesmo o seu principal objetivo de vida.

E' pena que as fontes antigas sôbre os Tenetehára não sejam explícitas sôbre a existência ou não da antropofagia na cultura tribal. Wagley e Galvão, que baseiam a sua análise dos fenômenos de mudança e a determinação dos setores de estabilidade em cauteloso confronto com os Tupinambá da costa, pondo em destaque o que de genuinamente ameríndio na

cultura tenetehára de hoje lembra traços paralelos na daqueles Tupí, dizem, a respeito do canibalismo, que “de sua prática não possuímos qualquer evidência para os Tenetehára”; a sua ausência, afirmam, “não pode ser explicada simplesmente como devida ao processo de mudança” (1961, pág. 169). Por outro lado, os Guaraní, como é notório, abandonaram a antropofagia, outrora para êles um dos principais motivos das guerras, que também abandonaram. Quanto aos Kaapór, belicosos até há poucos decênios, acreditam Darcy e Berta Ribeiro terem êles conhecido “ritos antropofágicos” e informam que “a tradição oral dos *Kaapor* recorda nitidamente os tacapes, *tamarã*, ornados de penas, com que davam morte aos prisioneiros” (1957, pág. 80). Se está certo o que acima foi dito, isto é, que a grande semelhança dos dialetos nos autoriza a admitir estreito parentesco entre a cultura dos Tenetehára e a dos Kaapór (maior talvez do que entre a daqueles e a dos Tupinambá), haveria aí um argumento a favor da antropofagia entre os primeiros. Neste caso, teria a cultura passado, em fase remota, por transformação mais profunda do que poderia parecer, ainda que a perda do complexo da antropofagia não tivesse tido necessariamente para a tribo, como não os teve para os Guaraní, efeitos de desintegração comparáveis aos que trouxe aos Tupinambá. Tudo isso, é verdade, se reduz a conjeturas, mas o problema não deixa de ter o seu interêsse para a justa compreensão da marcha aculturativa entre os Tenetehára. Esta possivelmente não se teria processado sem grandes abalos.

Eduardo Galvão (em: Wagley e Galvão, *op. cit.*, pág. 11) reconhece, aliás, haver a cultura atravessado períodos de mudança ora mais rápida, ora mais lenta, mas insiste — e, por certo, com razão — no domínio de condições favoráveis, devidas sobretudo ao povoamento gradual do território e ao fato de os Tenetehára não terem oposto aos brancos a resistência agressiva que tanto prejudicou os Tupinambá. Condições menos propícias a uma aculturação progressiva houve-as sem dúvida na fase inicial do contacto, numa época em que sucessivas epidemias devastaram as populações indígenas do Nordeste em geral, e quando se deu forte impacto da cultura européia sôbre as dos nativos (Wagley, 1951, pág. 98). Em todo caso, deviam ser bem mais violentos os choques do que em época mais próxima, caracterizada pela interação com gente cabocla, ela própria portadora de cultura mista, na qual os elementos ocidentais já haviam passado por um crivo.

A localização dos Tenetehára (ou de parte dêles) a maior distância da costa imprimiu características peculiares à história de seus contactos com os brancos. Do esboço dessa história dado por Wagley e Galvão (1961, págs. 23-28, 181) depreende-se em primeiro lugar a ausência de qualquer empreendimento de colonização sistemática na área da tribo. Salvo talvez algumas aldeias mais próximas da faixa litorânea, os Tene-

tehára não se viram, pois, nos primeiros tempos, em confronto com núcleos organizados em moldes ocidentais: em outros termos, não tiveram oportunidade de conhecer e observar em funcionamento normal o conjunto das instituições que regem a vida dos brancos da região. Habitando território de difícil acesso, e escondidos "no labirinto de seus matos" (segundo a expressão de José de Moraes, *apud* Wagley e Galvão, *op. cit.*, pág. 24), as suas experiências com o alionígena ficaram a princípio limitadas praticamente às incursões levadas a efeito por grupos de franceses e de portugueses que ou procuravam metais preciosos ou tinham por objetivo descer escravos. Isto desde 1615, quando lá penetrou uma expedição francesa. Nova fase iniciou-se em 1653 com a primeira tentativa de catequese cristã, empreendida pelos jesuítas. A obra destes durou mais de um século (até 1759) e o seu êxito se exprime no fato de, a certa altura, se contarem em uma das missões nada menos de 779 índios. O importante é que os aldeamentos dos missionários, já pela sua situação estratégica, "muito contribuíram para proteger os Tenetehára e as suas terras contra os invasores portugueses" (Wagley e Galvão, *op. cit.*, pág. 25). Por outro lado, o resultado das "colônias" estabelecidas de acôrdo com a legislação pombalina desde os fins do século dezoito foi insignificante. Assim mesmo, tiveram a vantagem de continuar impedindo expedições hostis, mormente de escravagistas. Na terceira fase dos contactos, que se abre nas últimas décadas do século dezanove, fundam-se no território dos Tenetehára núcleos de brasileiros interessados na exploração da borracha e do óleo de copaíba. Daí contactos diretos e regulares com brancos, contactos êstes que não só geraram relações comerciais, como ainda casamentos interétnicos. Missões religiosas estabelecidas nesse período, umas protestantes, outras católicas, tiveram existência efêmera e não parecem ter produzido efeitos profundos na cultura e na organização social tenetehára¹. A quarta fase de contactos entre os Tenetehára e o mundo civilizado é a atual. Distinguem-se nela dois aspectos essenciais. Em primeiro lugar, uma teia de relações sociais, principalmente no campo da economia, entre os aborígenes e os caboclos que, infiltrando-se na região, se dedicavam a ati-

1) Em um caso, como acima se lembrou, houve reação violenta contra uma missão de frades capuchos, fundada no município de Barra do Corda em 1895. O estabelecimento, a colônia de Alto Alegre, foi cenário de um levante em 13 de março de 1901, em que "um bando de índios selvagens, insinuados pelo índio cristianizado João Caboré, acomete os religiosos e, ao amanhecer, quando estavam todos reunidos na capela, matam a bala, flecha e a pau, frades, freiras e educandos, filhos de famílias cristãs" (Fróes Abreu, 1931, pág. 219). Segundo a impressionante descrição do episódio feita por Fróes Abreu, os frades teriam suscitado a ira dos Guajajára por prenderem as crianças no internato da missão, sem lhes permitir contacto com os pais. A situação se tornou crítica em consequência de castigos físicos aplicados a um polígamo. O levante, do qual participaram índios de várias aldeias, tinha por objetivo acabar com todos os civilizados da região.

vidades extrativas ou simplesmente comerciais. Em segundo, a existência de uma instituição de tutela e de controle dessas relações: o Serviço de Proteção aos Índios, que mantém vários postos junto aos grupos nativos. "Além do objetivo de educar o índio para integrá-lo à comunidade brasileira, os postos fiscalizam o comércio e impedem a invasão de terras consideradas indígenas". (Wagley e Galvão, *op. cit.*, pág. 27.) A julgar pelos informes sobre a situação atual, esta não está inteiramente isenta de conflitos. Mas é de notar-se que os atritos com a população branca (ou melhor: mestiça) parecem confinar-se quase sempre a casos em que o avanço desta põe em perigo a posse de terras tradicionalmente ocupadas pelos silvícolas e que no mais as relações se caracterizam por um cunho pacífico. Mais expressiva é a relutância em aceitar a intervenção do S. P. I., que tolhe a liberdade dos índios, em especial no tocante ao comércio com estranhos. As críticas às medidas restritivas do funcionário e a freqüente transgressão do regulamento dos postos evidencia sem dúvida que o Tenetehára de hoje incorporou em sua organização o tipo de relações que o ligam aos civilizados, e que êle encara como intolerável violência aos seus modos de vida a forma de proteção que se lhe dispensa.

Em resumo: das quatro fases relativamente distintas em que se divide a história dos contactos entre Tenetehára e brancos, apenas a primeira parece ter constituído experiência negativa no sentido de criar atitudes contrárias ao civilizado e, por conseguinte, à sua cultura. Na medida em que essas atitudes surgiram nas fases posteriores, tudo indica reduzirem-se a manifestação ou incidentais ou vinculadas a problemas específicos, que não envolviam ou não envolvem o mundo dos brancos como um todo. (A única exceção conhecida seria o levante contra os missionários capuchinhos em 1901.) Em parte isto explica, por certo, a tendência atual do Tenetehára em considerar a cultura regional brasileira como "superior" à nativa, embora não se disponha em geral a sacrificá-lhe, por isso, os seus principais valores de origem, cuja validade não foi posta em cheque, simplesmente por não contrariar a adaptação satisfatória às atuais condições de vida.

Durante tão longa experiência de contacto houve naturalmente a infiltração de inúmeros elementos do mundo dos brancos, elementos que transformaram de maneira sensível muitos setores da cultura, sem no entanto atingir-lhe de forma decisiva — acaba de ser dito — os valores nucleares. Como em qualquer tribo que entre na "idade do ferro", o uso da ferramenta abriu uma nova era para os Tenetehára, com maior rendimento do trabalho agrícola, por um lado, e, certamente, uma fase de desequilíbrio na divisão de trabalho, por outro. Talvez um período de crise social, hoje difícil de se reconstruir em seus pormenores. Deve ser responsável, também, por tôda uma série de mudanças menores ou se-

cundárias no equipamento material, entre estas provavelmente, para citar um exemplo, o abandono quase completo da canoa da casca de jatobá pela montaria dos caboclos. E, tal como a ferramenta, outros elementos novos, em geral os mais perceptíveis ao observador, valem antes como poderosos fatores aculturativos do que como mudanças em si.² Tal como o ferro, a indumentária e uns quantos produtos industriais, uma vez convertidos em necessidades, determinam em todo o sistema da cultura ajustamentos, internos e externos, que garantam a sua obtenção regular. De fechada que era, a sociedade tribal se torna aberta, passo irreversível como o é a passagem da idade “da pedra” para a “do ferro”.

Enquanto sociedade aberta — o que, diga-se de passagem, não equivale sem mais nem menos a “contacto direto e contínuo” —, é que a tribo se apresenta vulnerável a fatores capazes de induzir transformações cada vez mais profundas. E’ esta também a perspectiva em que se coloca Eduardo Galvão para definir o que chama “o fulcro da mudança cultural dos Tenetehára”, que não se resume, acentua, na adoção de tais ou quais elementos estranhos, na coleta do babaçu com fins comerciais, na produção agrícola para o mercado, nas relações econômicas com os civilizados. Mais do que tudo isso, “a oscilação de preços na praça nacional e estrangeira para o babaçu, principal produto de coleta e via de integração do Tenetehára na economia local, é um dos fatores condicionantes de assimilação e de mudança cultural desses índios.” (1957, págs. 70-71; cf. também Wagley e Galvão, 1961, págs. 47 e 171.)

Pelos motivos já indicados, seria pouco prudente pronunciar-se acerca do grau em que todos esses fatores induziram modificações no *ethos* primitivo da cultura e, através delas, um desvio na orientação geral do sistema. Ignoramos quais teriam sido os temas dominantes na configuração original. Tomando-se, porém, por base o fato de as culturas tupí-guaraní, embora separadas às vezes por grandes distâncias no espaço, se caracterizarem pelo mencionado fundo comum³, é razoável postular que

2) O papel dos instrumentos de ferro como agentes de mudança é salientado de maneira nítida por Wagley e Galvão: “A comercialização da agricultura tenetehára, a conseqüente alteração das regras tradicionais na divisão do trabalho, a exploração individual de lotes cultivados, a modificação de valores de conceitos de propriedade, foi somente possível pela substituição dos instrumentos de pedra pelos de ferro, que permitiram a exploração e derrubada de áreas muito mais extensas e produtivas que as antigas roças dos antepassados tenetehára.” (1961, págs. 187-188.) A introdução do ferro desencadeou, assim, uma corrente de reações no interior do sistema, às quais se poderia acrescentar os vínculos sociais com a população vizinha e os fornecedores da valiosa ferramenta, vínculos que não se reduzem, é claro, ao plano das transações econômicas.

3) Os Kamayurá e os Awetü, do alto Xingu, cuja cultura se afasta bastante da maioria das que se incluem no conjunto tupí-guaraní, experimentaram, evidentemente, um notável processo de “destupinização”, como acredito ter ficado claro pela análise dos problemas etnológicos da área a que se procedeu no capítulo anterior.

os valores da religião tenham constituído também para os primitivos Tenetehára a esfera nuclear da cultura. Aliás, como veremos logo, continuam vigorosos. Quanto ao rumo do desvio na orientação cultural em nossos dias, evidenciou a pesquisa de Wagley e Galvão que êle é marcado por um acento cada vez maior em interesses de natureza econômica, os quais, no entanto, apesar da importância que assumiram, não subtraíram ainda à cultura tenetehára o seu caráter "essencialmente aborígene" (Wagley e Galvão, 1961, pág. 29). Se, pois, de um lado houve mudanças consideráveis, inclusive no sistema de valores, de outro a cultura se revelou capaz de, assim mesmo, preservar o núcleo essencial para não se diluir no mundo caboclo. Além do mais, a emergência dos novos interesses parece não ter provocado (pelo menos por enquanto) nenhum choque sério com os valores de origem, ao lado dos quais vieram instalar-se. Não abalaram os fundamentos da antiga concepção do mundo, já que, apesar da catequese jesuítica e de tudo o mais, "é na religião que essa cultura aparece menos modificada" (*op. cit.*, pág. 176). As maiores transformações havidas na religião dizem respeito, não à doutrina, mas ao exercício, isto é, às práticas cerimoniais. A progressiva redução destas, é verdade, sugere um problema que não tardará a surgir: o de se saber em que medida e por quanto tempo conseguirá a doutrina religiosa sobreviver assim destituída de um de seus suportes principais, a realização regular do ciclo correspondente de cerimônias e festas, ainda mais porque em outros setores a aculturação atingiu a um estado tal que as motivações econômicas tendem provavelmente a tomar um lugar de maior destaque. Como quer que seja, o lado-a-lado de dois mundos, divergindo entre si quanto aos objetivos de vida e ao ideal de personalidade, coloca o indivíduo diante de uma alternativa, que por ora não parece traduzir-se em conflitos graves, mas não é impossível que venha a gerá-los, se, contra tôda a expectativa, não prosseguir em ritmo adequado, o abandono, pela paulatina perda de conteúdo, dos conceitos e valores da religião tribal. Em outros termos: pelo afrouxamento da religiosidade. Nos dias de hoje (*cf. op. cit.*, pág. 100 *et passim*), em que já se toma a eficiência no trabalho como padrão para avaliar a pessoa, a função de pajé continua em vigor como fonte substitutiva de prestígio.

Mas é possível, também, que a cultura tenetehára, na hipótese de não vir a preservar o seu caráter aborígene, leve avante a integração no mundo caboclo sem a necessidade de atravessar uma crise aculturativa propriamente dita. O panorama atual se distingue do de outras tribos, entre estas a dos Guaraní, pela presença de fatores favoráveis a uma assimilação sem maiores atropelos. Os Tenetehára tiveram, em oposição à maioria dos Guaraní, não só a vantagem de encontrar um lugar relativamente satisfatório na economia regional, mas também a de entrar em interação com uma população cabocla, gente mestiça que, graças à reduzida distância cultural, não se firmou com relação a êles num estereótipo negativo muito pro-

nunciado, embora os seus costumes naturalmente sejam depreciados como “pagãos” (*op. cit.*, pág. 178). Isto preveniu, sem dúvida, a exacerbação da consciência étnica e os inúmeros ressentimentos tão característicos do etnocentrismo guaraní.

Graças à atenuada discriminação do Tenetehára e de sua cultura da parte dos vizinhos (em comparação ao que se verifica em outras partes do país), é igualmente diminuída a distância social entre os dois grupos, o que representa para o índio maior facilidade de estabelecer com o caboclo relações “simétricas”, horizontais, e muito menos de subordinação. E como, ao que parece, o Tenetehára não se vê reduzido à penúria cultural, nem econômica, já que consegue levar a existência segundo os ideais prescritos pela cultura — na medida em que o tem por desejável — e, além disso, produzir o suficiente para não ficar à míngua, exclui-se o perigo de se alimentarem sentimentos mórbidos de inferioridade. Se é certo que o índio considera a cultura cabocla “superior” à sua, procurando imitá-la numa série de coisas, e se é certo também que muitos membros da tribo que conviveram por longo tempo com mestiços demonstram hoje vergonha de ser índios (*op. cit.*, pág. 16), a competição de valores não é, em todo caso, de tal ordem que ponha a periclitar o equilíbrio psíquico da maioria dos indivíduos. Eis o que julgo encontrar nas entrelinhas do trabalho dos dois etnólogos. A frequência, aliás, com que o Tenetehára encaixa um “marinheiro” (português) em sua árvore genealógica (pág. 179) deixa claro que ao estereótipo do branco não grava denotação negativa a ponto de fazer com que as relações se tornem tensas.

As duas culturas, a tenetehára e a cabocla, não se firmaram por ora numa posição de “dualidade estabilizada”. Isto é, a aculturação do índio prossegue. Mas, repito, os elementos da civilização que a êle chegam, em vez de atingi-lo diretamente, atravessam primeiro — tal como o exprimiu J. B. Watson (1952, pág. 9) com relação aos Kayová de Taquapiri, vizinhos dos mestiços hispano-guaraní do Paraguai — o filtro seletivo da cultura híbrida do caboclo. Entre a civilização e a cultura nativa interpõe-se, por assim dizer, um pára-choque através da seleção e da prévia assimilação dos elementos estranhos pelo crivo da população vizinha. Mais ainda, a distribuição ecológica dos próprios Tenetehára pelo território que ocupam, havendo grupos mais e outros menos isolados, garante por sua vez um ritmo razoavelmente lento de aculturação para o futuro. Êste ritmo atenuado, por fim, previne os fenômenos agudos de desorganização social peculiares às situações em que é muito marcada a distância entre as gerações. Conjuga-se, destarte, tôda uma cadeia de pressupostos favoráveis ao prosseguimento das mudanças sem maiores conflitos. De mais a mais, os apelos do “progresso” se afiguram ainda demasiado fracos para que os próprios Tenetehára sintam o desejo de uma integração rápida e completa no mundo que os cerca.

Cabe, a propósito, lembrar que, se hoje, ao que tudo indica, o processo aculturativo praticamente se desenvolve num sentido apenas, não há dúvida quanto a sua bilateralidade pelo menos até época recente. "Entre os indígenas e os neobrasileiros da região tem havido constante intercâmbio de costumes." (Wagley, 1943, pág. 11.) Tanto que, para o caboclo atual do Pindaré, as crenças indígenas em seres sobrenaturais de proveniência ameríndia tem muito maior relêvo e importância bem mais imediata do que as concepções cristãs. (Wagley e Galvão, 1961, pág. 183.) E, sobretudo, essas idéias aborígenes, por modificadas que sejam, não parecem ter sofrido nenhuma reinterpretação profunda no sentido do Catolicismo rural. Da mesma forma, o pajé caboclo, embora invoque também santos católicos, é regido em suas práticas por idéias e padrões essencialmente similares aos que valem para o colega tenetehára. Em tal medida isto é verdade que numerosos pajés caboclos, segundo o testemunho de Wagley (1943, pág. 11), se dispõem a morar algum tempo numa aldeia indígena para aprender a profissão com um especialista da tribo.

Não admira, diante disso, que a religião tenetehára, no que respeita à doutrina, se tenha revelado tão resistente à mudança. Páginas atrás aventou-se a idéia de um eventual conflito de valores pelo confronto de dois objetivos de vida díspares que solicitam os interesses do indivíduo. Aqui, entretanto, é forçoso acrescentar não ser provável que êsse conflito, se ocorrer e por grave que possa apresentar-s, venha a tomar o caráter agudo e a feição dramática condicionados pela oposição de dois sistemas religiosos inconciliáveis, à semelhança do que hoje se dá, como vimos no capítulo anterior, com alguns grupos guaraní, desorientados e confundidos pelas contradições entre as suas idéias tradicionais e as tomadas aos vizinhos brancos. Creio ser decisivo para os Tenetehára o fato de a nova concepção do mundo que os atrai ser determinada por valores que, situando-se em outro plano, têm cunho secular.

Quanto aos elementos da religião cristã hoje existentes na cultura da tribo, é de acreditar-se que alguns dêles se perpetuam como reminiscências dos longos anos de catequese. Os demais se infiltraram através do mencionado crivo da cultura cabocla e, por conseguinte, despidos já em grande parte de suas denotações ortodoxas. Experimentaram não só um processo de seleção como, em sua maioria, de reinterpretação. Onde essa reinterpretação deixou de efetivar-se, as idéias cristãs, ainda que em contradição com as nativas, existem ao lado delas como alternativas, que, no entanto, não perturbam a tranquilidade do espírito por terem pouca ou nenhuma influência sobre as normas de comportamento. Êste continua regido essencialmente pela doutrina aborígene. E nas situações em que o comportamento parece ter-se conformado a representações cristãs, na realidade não foram estas que se incorporaram, mas apenas aquêles, e, o que é fundamental, exclusivamente em seus aspectos formais. Bem

elucidativa é a êste respeito a mudança nas práticas de entêrrro. "Formalmente, os métodos de enterramento são os mesmos que se observam entre os brasileiros." (Wagley e Galvão, 1961, pág. 174.) Por outro lado, divergem completamente as atitudes diante do morto. Ao contrário do caboclo, o índio evita a proximidade do defunto, e poucos membros do grupo se decidem a acompanhá-lo ao cemitério. "O comportamento observado pode... ser uma resultante da fusão de métodos formais de enterramento com uma atitude de extremo terror aos sobrnaturais." (Págs. 175-176.)⁴ Justifica-se esta formulação cautelosa pelo fato de desconhecerem os Tenetehára atuais o costume das lamentações que entre os Tupinambá e os Tapirapé se prolongavam por muitos dias. É possível, portanto, ter havido mudança nas antigas idéias e atitudes; mas o que importa aqui é não terem mudado no sentido de uma aproximação às dos caboclos da área, que, "católicos em sua maioria, ressentem a aparente negligência do índio. Porém, a atitude cristã em relação à morte é dificilmente compatível com a ideologia tenetehára." (Pág. 175.)

Enfim, não é, pelo menos por enquanto, a infiltração de crenças estranhas que tende a provocar uma eventual reorientação ou sequer mudanças consideráveis na vida religiosa e na cultura em geral. As mudanças que houve se reduzem em sua maioria a um empobrecimento da religião dos antepassados. Se, por um lado, "os Tenetehara aceitaram e incorporaram a suas crenças originais apenas aquelas idéias e elementos cristãos que lhes pareceram coerentes com seu ponto de vista" (Wagley e Galvão, *op. cit.*, págs. 105-106)⁵, por outro, "o ritual reflete visíveis sintomas de degeneração" (pág. 106). Os longos preparativos e a realização da "festa do mel", por exemplo, ocupam vários meses. Os Tenetehára deixaram de realizá-la porque preferiram aproveitar o tempo para a fabricação da farinha e a coleta do babaçu. Ainda assim, continuam devotando grande respeito ao cerimonial. Wagley e Galvão (*ibidem*) chegam a afirmar também que a função das festas "se vai tornando obsoleta", o que seria fenômeno paralelo ao que se deu com os Mundurukú, do qual adiante se falará, e até certo ponto oposto ao observado com relação ao *nimongarái* dos Guaraní (*ut retro*). No caso presente, o aspecto capital se exprime na seguinte frase: "Os cerimoniais nativos foram abandonados, não porque os Tenetehara tenham perdido a crença

4) Entre os Guaraní é tão grande o medo aos defuntos que todos se furtam sistematicamente a falar sobre a morte e as práticas funerárias; "os informantes em geral emudecem logo que a conversa toque nesse domínio" (E. Schaden, 1962 a, pág. 134).

5) Possuem, é verdade, a idéia do "bem" e do "mal", outrora provavelmente alheia a sua doutrina, "e a crença, embora apenas esboçada, que aqueles considerados 'bons' nesta vida, terão uma recompensa extraterrena" (Wagley e Galvão, 1961, pág. 177). Mas rejeitaram a noção do inferno, contentando-se com refundir a do paraíso cristão nos termos de sua "morada dos grandes heróis e pajés". (Cf. *ibidem*.)

ou já não os considerem atrativos como divertimento: simplesmente, os cerimoniais sofrem hoje a competição imposta pelas condições econômicas atuais." (*Ibidem.*)

Não pára, porém, aí a semelhança com o que se passou com a religião mundurukú. De igual forma como nesta, se observa na dos Tenetehára atuais a predominância das práticas que visam a favorecer o indivíduo, entre elas a cura. (Galvão, 1955, pág. 160.) À pajelança cabe, em virtude disso, especial relêvo na vida religiosa (Wagley e Galvão, 1961, pág. 176). Galvão considera-a mesmo "o ponto focal da religião Tenetehara" (1955, pág. 161), conjecturando que a sua persistência se explique talvez por ser um traço que os índios têm em comum com seus vizinhos brasileiros. E' provável que seja uma das causas. Outra é por certo a tendência geral para a individualização, manifesta em muitos aspectos da organização social, em particular no que respeita à família, que se encaminha nitidamente para a de tipo elementar.

Resumindo, pode-se dizer que a mudança cultural dos Tenetehára, como é descrita pelos autores que a estudaram, se apresenta como processo gradual e praticamente livre de conflitos. Devido à inexistência de notícias que nos habilitem a ter uma idéia de como o desenvolvimento se deu em estádios anteriores, tal caracterização pode naturalmente referir-se apenas à fase atual. O certo é que, de um lado, os Tenetehára têm ainda diante de si uma série de transformações radicais antes de chegarem a identificar-se com a população vizinha, uma vez que mantêm essencialmente coesa a sua primitiva imagem do mundo e um núcleo de valores nativos que lhes orientam o comportamento, mas, do outro, já deram um passo decisivo para a sua eventual destribalização, integrados como se encontram no sistema econômico regional, a ponto de terem sofrido em sua cultura as necessárias mudanças para ajustá-la a padrões indispensáveis a uma interação satisfatória com a sociedade cabocla. Por enquanto, porém, tudo parece indicar que a sua consciência índia continua tendo apoio suficiente nos traços distintivos da cultura nativa para, apesar da distância social relativamente reduzida que os separa dos caboclos, e da notória afinidade cultural com êstes, não se descartar sem mais nem menos a hipótese, aventada por Galvão (em: Wagley e Galvão, 1961, pág. 10), de afinal acabarem resistindo à dissolução definitiva no mundo dos brancos, ou melhor, dos caboclos amazônicos. Em abono dessa hipótese poder-se-ia mencionar o fato de ser extremamente fraca, mesmo na situação atual, a tendência para a miscigenação, como se depreende do número de apenas algumas dezenas de mestiços hoje existentes no conjunto dos grupos locais tenetehára. Neste sentido continua "fechada" a sociedade. Se, porém, prosseguir sem atropelos a substituição do centro principal de interesses e motivações, que tende a deslocar-se cada vez mais do plano religioso para o econômico, é razoável admitir que

não tardará a vir abaixo também a barreira aos casamentos interétnicos⁶, devida provavelmente às diferenças culturais que, a despeito de tudo, persistem entre os dois grupos. Dar-se-ia então uma destribalização paulatina e, com ela, a diluição dos Tenetehára na sociedade cabocla. Foi assim que se formou grande parte da população atual da Amazônia e os Tenetehára não fugiriam à regra geral.

6) Informam Wagley e Galvão (1961, nota à pág. 103) que "os Tenetehára se esquivam de relações sexuais com brasileiros", observação que sugere não serem êstes os que se opõem à miscigenação. Tanto mais fácil que arrefeça a resistência, à medida que se reduzirem os entraves de ordem cultural.