

TERCEIRA PARTE: REAÇÃO ACULTURATIVA EM DIFERENTES ESFERAS CULTURAIS

CAPÍTULO V

TRANSFORMAÇÕES GERAIS NO SISTEMA SOCIAL, NA VIDA ECONÔMICA E NAS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS

Cabe anotar, desde logo, que poucos etnólogos têm dado a devida atenção aos fenômenos de mudança que se processam na estrutura e organização sociais de tribos brasileiras em conjunção com a sociedade nacional. Há muitos informes esparsos, mas pequeno número somente de análises mais profundas. E no entanto os autores deixam entrever cada vez mais em seus trabalhos a convicção, sem dúvida justificada, de que a desintegração das culturas indígenas resulta menos da incorporação pura e simples de tais ou quais elementos de origem européia do que da destruição paulatina de suas bases estruturais e, inversamente, de que a maior ou menor vitalidade de uma cultura nativa costuma estar em relação direta com a resistência do sistema social. A religião dos antepassados, por exemplo, como atrás foi demonstrado para os Guaraní, tende a persistir na medida em que se mantenham os alicerces institucionais indispensáveis ao exercício do culto; ficou claro, também, que nessa tribo a relativa ausência de complexidade na organização social tem sido favorável à sobrevivência da religião. Mas pode dar-se o caso, como entre os Borôro, em que religião e organização social, ambas extraordinariamente complexas e vinculadas entre si, vêm a constituir conjuntamente uma área de resistência, duas esferas complementares que se apóiam uma à outra. Se, porém, como se observa entre os Mundurukú, uma religião sobretudo complexa vai perdendo o seu substrato social, pela emergência de novos interesses e pela impossibilidade de se conservarem as instituições necessárias à realização das múltiplas cerimônias, ela própria, pouco a pouco privada de suas funções, acaba por esvaziar-se de seu conteúdo e, com isso, entrar em colapso. É problema a ser retomado adiante. Aqui se faz a menção com o fim de insistir nas dificuldades de se entenderem mudanças culturais propriamente ditas se não se procura ao mesmo tempo elucidar as condições sócio-econômicas que as geram ou lhes são paralelas.

Inclusive o próprio sistema social indígena não se transforma em primeiro lugar pela adoção de instituições estranhas. Em certo sentido, as mudanças ocorrem muito mais de dentro para fora do que de fora para dentro. E parecem iniciar-se quase sempre pela eliminação de elementos tradicionais, salvo quando se trata de instituições que promovem

a vinculação com o mundo dos brancos. De um lado, os vários fatores ativos na situação interétnica solapam aos poucos as bases da estrutura e da coesão social do grupo; de outro, o alargamento do horizonte social e cultural acarreta funções novas que não podem ser satisfeitas pela organização de origem, mas para cujo desempenho não há tampouco modelos satisfatórios na sociedade nacional com que se estabelecem as relações. Convém não esquecer, a êste respeito, que os grupos aborígenes se conformam ao tipo das sociedades fechadas, por assim dizer "introvertidas" (não no sentido psicológico da palavra, é claro), ou seja, voltadas sôbre si próprias, ao passo que o mundo dos brancos se compõe de segmentos de uma sociedade aberta, "extrovertida" em grau variável, de acôrdo com a categoria de representantes que invade o mundo indígena. Sômente nos casos extremos, em que, a exemplo do que vimos entre as populações do alto Xingu, se desenvolveu em fase anterior ao contacto com os brancos um sistema de relações intertribais institucionalizadas, a ponto de já não ser viável, normalmente, cada um dos grupos confinar-se ao isolamento, é que talvez seja admissível falarmos, no âmbito tribal, em sociedades abertas. Aliás, também no ambiente caboclo se registram situações especiais em que pequenos núcleos separados da civilização levam uma existência praticamente auto-suficiente. A partir do momento, porém, em que a sua produção econômica os obriga a corresponderem às exigências do mercado nacional ou até internacional, a organização da sociedade deixa de ser fechada. E' que ao mesmo tempo se manifestam, em maior ou menor grau, laços de ordem política e outros, que os ligam cada vez mais ao mundo exterior, transformando concomitantemente o sistema interno.

Ora, o que de mais revolucionário se passa, de modo geral, com os grupos ameríndios atingidos pela expansão das frentes econômicas nacionais é precisamente a sua transformação de sociedades fechadas em sociedades abertas. E as mudanças nos diferentes setores do sistema total se apresentam em grande parte como decorrências dêsse processo. Por outro lado, as variantes regionais da sociedade rural brasileira têm quase sempre uma organização interna relativamente simples, com reduzido número de instituições acima do nível dos agrupamentos de parentesco. Muitos grupos locais se reduzem a agregados mais ou menos frouxos de famílias elementares. Assim, quando e na medida em que se dá, entre os índios, a paulatina dissolução da comunidade tribal, é nessa direção que normalmente tende a encaminhar-se a mudança de sua organização social. E' uma tendência que acompanha a integração econômica, qualquer que seja a frente nacional em que ela se realize. As numerosas exceções, de que falaremos logo mais, representam precisamente as tribos que não conseguiram uma integração tida como satisfatória. Mesmo no caso de emprêsas capitalistas que exploram a mão-de-obra in-

dígena se verifica o fenômeno, às vezes em maior extensão ainda, precisamente porque, voltadas para as atividades extrativas do reino vegetal, promovem a dispersão de seus trabalhadores por áreas bastante vastas. De onde a observação corriqueira, um tanto paradoxal, de que a integração dos grupos ameríndios se processa através e à custa de sua desintegração.

O exemplo brasileiro mais bem estudado a este respeito é, a meu ver, o dos Mundurukú do Rio Cururu, sobre os quais possuímos excelentes trabalhos de Murphy. É provável que seja um dos casos extremos, por se tratar de uma população apanhada, em sua fase recente de aculturação, pelas malhas da indústria extrativa da borracha, uma das que, por sua natureza, mais provocam a mencionada dispersão. A análise comparativa que o etnólogo empreendeu em colaboração com Steward e em que se confronta a situação dos Mundurukú principalmente com a dos Montagnais canadenses ("trappers"), que experimentaram processo semelhante, conduziu os autores à seguinte hipótese geral: "*Se o povo de uma sociedade nativa não estratificada negocia produtos silvestres encontrados em dispersão extensiva e obtidos através de esforço individual, a estrutura da cultura nativa será destruída, e o resultado final será um tipo de cultura caracterizado por famílias individuais com direitos restritos sobre recursos próprios para o mercado, e vinculado à nação mais ampla por intermédio de centros comerciais.*" (Murphy e Steward, 1956, pág. 353; grifado no original.) Não me parece difícil descobrir outros exemplos brasileiros em abôno da hipótese. No caso dos Mundurukú tenho por particularmente notável o fato de que a mudança do sistema social haja afinal tomado esse rumo a despeito da grande complexidade da estrutura anterior. Esta, entre outras coisas, pela divisão em metades e clãs (com residência matrilocal e descendência patrilinear), prendia o homem ao grupo por vínculos por assim dizer cruzados, embora daí pudessem resultar também fontes de hostilidade latente. A explicação de como, apesar disso, os grupos vieram a fragmentar-se não precisa ser repetida aqui. Resumi-a no trecho em que, no primeiro capítulo deste ensaio, tratei da importância da obra de Murphy. Mas cabe ressaltar que o exemplo mundurukú demonstra com especial evidência que uma estrutura social complexa não representa, em si e por si, uma garantia contra efeitos individualizadores inerentes à situação ecológica de sistemas sociais em conjugação.¹

1) Murphy é de opinião "que a direção da mudança foi influenciada profundamente pela estrutura da sociedade mundurukú" (1960, pág. 180), o que, aliás, deixa claro através de sua magistral análise. Assim mesmo, considera mais decisivo, pelo menos para as tribos amazônicas, o jôgo dos fatores implícitos no tipo de relações interétnicas: "Uma compreensão do processo pelo qual sociedades nativas do Amazonas se tornaram econômica e socialmente dependentes do homem branco, e dos efeitos

O caso dos Mundurukú, é verdade, se distingue do de outras tribos de organização social complexa pela interferência de circunstâncias peculiares, que é forçoso levar em conta. Antes de compelidos para a individualização, haviam atravessado um longo período, por assim dizer preparatório, de relações sócio-econômicas com o mundo dos brancos, experiência que os obrigara a uma série de ajustamentos sociais para enfrentarem os novos problemas. Foi nesse período também que sofreram o principal impacto do despovoamento produzido pelas epidemias. E, mais ainda, haviam passado certamente por uma primeira crise aculturativa pela supressão da guerra e da caça de cabeças, que os privara de importantes motivações, estreitamente ligadas ao primitivo sistema institucional. Enfim, a substituição de interêsses centrais não se deu de um momento para outro, mas através de um processo lento. Em parte, se prolonga até os nossos dias, pois numerosos Mundurukú vivem ainda hoje nas savanas, de onde vão migrando pouco a pouco para as margens do Cururu, a fim de se integrarem no trabalho dos seringais. Outras tribos organizadas em complexo sistema de segmentos sociais, seja com divisão em metades e clãs, seja, simultâneamente ou não, com grupos cerimoniais ou esportivos, camadas de idade e assim por diante, têm resistido muito mais tenazmente à fragmentação em pequenas parcelas. Enquanto as antigas instituições sociais (não menos do que as religiosas) permanecem vivas, isto é, conservam as suas funções, não é possível descartá-las, se bem que em comunidades já muito reduzidas o seu funcionamento real possa esbarrar com os maiores entraves, de onde se originam freqüentes frustrações. O problema, ao que parece, não foi ainda examinado exhaustivamente em nenhum grupo ameríndio do Brasil. Há, contudo, informes suficientes para se entrever que as instituições vinculativas transversais, ou seja, as que se sobrepõem às comunidades domésticas sôbre base de parentesco, assumem importância capital para a manutenção de unidades maiores e ainda coesas, embora talvez com significativos sintomas de desorganização social. Wagley (1951 a) chamou a atenção para o exemplo dos Tapirapé (que analisou com referência aos efeitos do despovoamento) ² e sugeriu a sua analogia com o das tribos jê. Os Tapirapé, a fim

dessa dependência, são centrais para uma compreensão da transição de índio para caboclo. Outros aspectos da cultura nativa têm importância secundária." (*Op. cit.*, pág. 5.)

2) As características da estrutura social, juntamente com as da tecnologia, determinam os limites populacionais máximos e mínimos para a existência normal dos núcleos. O exemplo dos Tapirapé se configura, em resumo, da seguinte maneira: "Uma aldeia Tapirapé, a fim de assegurar uma representação adequada dos vários graus de idade das metades masculinas, bem como dos 'grupos de Festas', deviam necessariamente compor-se de umas duzentas pessoas, ou mais. Uma pequena aldeia de cinquenta a cem pessoas, por exemplo, não teria fornecido número suficiente de homens em ida-

de poderem sobreviver regidos pela sua antiga organização social, decidiram reunir em uma só aldeia os remanescentes dos vários grupos locais da tribo, muito desfalcados em pouco tempo por sucessivas epidemias. Os Tukúna, ainda que em grande parte seringueiros, não sacrificaram de modo algum o seu sistema social, nem tampouco a sua religião, caracterizada por complexo cerimonialismo. Os Borôro, aparentemente tão aculturados que já há trinta anos davam a Baldus a impressão de estarem em vias de abandonar a sua organização social³, mantêm firme, mesmo no âmbito da missão salesiana, a sua divisão em metades e clãs, com a fiel observância das respectivas regras de casamento exogâmico, e não abrem mão de suas cerimônias fúnebres. Poder-se-ia acrescentar uma série de grupos com reação semelhante. E, ao que tudo indica, o fato é responsável por aspectos particularmente graves da marginalidade sócio-cultural, antes de mais nada pelo desnivelamento a que dá origem na própria cultura. Em outras palavras: ao passo que na tecnologia, nas atividades de subsistência, em quase todo o equipamento material e em outras esferas mais ou menos periféricas da cultura se fazem tôdas as concessões possíveis ao mundo dos brancos, a persistência de grande parte do sistema social (e, a par dêste, quase sempre da religião) dificilmente permite que o conjunto venha a encontrar uma nova forma de equilíbrio interno, nem favorece, por outro lado, a solução alternativa de uma fragmentação do grupo em pequenas unidades, tais como famílias conjugais, relativamente independentes.⁴ E' um impasse que poucas tribos conseguiram superar e que, além de seu interêsse teórico, implica

de própria para permitir que as metades estruturadas segundo graus de idade realizassem as suas cerimônias e organizassem as suas atividades cooperativas de subsistência. A organização da aldeia Tapirapé não favorecia, por isso, um processo de separação ('splitting off') de grupos de uma aldeia para formarem outra. O tamanho das aldeias Tapirapé era limitado por seu equipamento tecnológico dentro de seu ambiente de floresta tropical, mas a estrutura social dificultava a formação de numerosas aldeias pequenas." (Wagley, 1951 a, pág. 101.) Daí, na fase anterior aos contactos com os brancos, uma política de estabilização populacional e, posteriormente, o desequilíbrio institucional provocado pelo despovoamento.

3) "...sua organização social já desapareceu quase completamente nas missões e, em grande parte, em Tori-paru. Como os Borôro me asseveravam expressamente, isso não foi devido à influência dos padres, e sim dos brasileiros." (Baldus, 1937, pág. 292.)

4) Teoricamente poderia conceber-se uma terceira solução, a de as instituições nativas ou, melhor, parte delas sofrer mudança de função no sentido de corresponderem a exigências econômicas, políticas e outras, impostas pelas novas circunstâncias. Na prática, entretanto, tal adaptação funcional se afigura quase sempre utópica. Até mesmo a chefia tradicional do grupo costuma resistir ao processo, como adiante se verá. A título de hipótese, caberia talvez lembrar como exceção possível a transformação de "grupos de trabalho", como os do Tapirapé, em algo de equivalente ao mutirão caboclo.

um problema importante para eventuais cogitações de antropologia aplicada.

Diversas são, de modo geral, as perspectivas para tribos com estrutura social mais simples, em que os grupos de parentesco, tais como a família extensa, gozam de maior autonomia sócio-econômica, cerimonial e política, e que não conhecem as peias de um travejamento múltiplo através de instituições cruzadas. Graças a sua maior maleabilidade, são capazes de subsistir relativamente organizadas, mesmo enquanto unidades pequenas, reduzidas ao âmbito doméstico. Podem fragmentar-se sucessivamente, de acôrdo com as circunstâncias, e não as afeta, em grau comparável ao que se passa com as de estrutura mais complexa e formalizada, a diminuição drástica do efetivo humano ou, ainda, a destruição dos recursos naturais pelo avanço da sociedade nacional. E' o caso, por exemplo, dos Tenetehára, que Wagley (1951 a) analisou em confronto com o dos Tapirapé. E' o caso, também, dos Guaraní, que, ainda quando divididos em grupos domésticos, estão em condições de manter vivos os seus antigos valores culturais e, em boa parte, transpô-los para a realidade através de cerimônias e práticas religiosas. Para bem ou para mal — não importa no momento —, conservam a sua identidade étnica, e só num estágio final de desorganização perdem a consciência desta através do cruzamento biológico com a população que os rodeia.

Diante do que acabamos de ver, não se justifica a idéia de que um alto grau de desintegração social represente, por si só, a assimilação do aborígene à sociedade cabocla, embora deva ser concebido, sem dúvida, como passo essencial neste sentido. Os índios, quer dispersos pela fragmentação da comunidade de origem, e por isso mais ou menos individualizados do ponto de vista social e econômico, quer mantendo ainda boa parte dos liames que os unem num grupo local distinto da população cabocla, não somente permanecem índios em sua própria conceituação, mas são também definidos como tais pelos seus vizinhos, ainda quando, segundo as palavras de Wagley e Harris (1958, pág. 21), seja "difícil distinguí-los dos brasileiros rurais na roupa, na língua e, freqüentemente, na aparência física". O simples fato de se terem por índios e serem tidos por tais afigura-se como índice de sua resistência, voluntária ou involuntária, à assimilação, pouco importando a medida em que tenha avançado o processo aculturativo.

Já não será necessário insistir, a esta altura, em que a aculturação econômica tem estreita relação com as mudanças que se observam na esfera social pròpriamente dita. Em termos gerais, essa relação, como é fácil depreender de quanto foi visto, se exprime de forma tal que as transformações da economia são antes causa do que consequência das que se verificam na organização social. Ou seja: o surto de necessidades e interêsses econômicos é fator primário que determina os ajustamentos

sociais indispensáveis a sua satisfação. Em si mesmos, os numerosos objetos da civilização incorporados aos sistemas culturais primitivos têm efeitos muito mais restritos sobre a transformação destes do que a reação da sociedade no sentido de encontrar os meios para entrar na posse desses objetos. É uma observação fundamental, feita por exemplo, por Murphy (1960, pág. 4) com referência aos Mundurukú. Mas não se aplica exclusivamente a estes; caracteriza, ao contrário, como bem assinala o etnólogo, uma experiência bastante freqüente, sobretudo na Amazônia.

Uma das mais notórias dificuldades do nativo no empenho de se integrar na vida econômica regional é a que se lhe depara na adoção do correspondente regime de trabalho. Entre os brancos permanece arraigado em toda parte o estereótipo de que o índio é irremediavelmente preguiçoso e sempre avesso ao esforço regular e contínuo, estereótipo que, seja dito de passagem, se reflete de forma desfavorável nas relações entre os nativos e os seus vizinhos. Estes relutam em reconhecer que na vida tribal não vigora senão um conceito diverso de trabalho e produção e que para todos os efeitos se aplica também à existência na comunidade nativa o preceito bíblico: "No suor de teu rosto comerás o teu pão". Acostumado, porém, a produzir sem nenhuma preocupação de acumular valores materiais⁵, e sempre dentro de um ciclo de ativida-

5) Muito mais do que longas elocubrações teóricas, uma famosa página de Jean de Léry faz ver e compreender o contraste entre a mentalidade econômica tribal — no caso, a dos Tupinambá — e a da civilização européia. Embora muitas vezes citado, o testemunho é de tal ordem que me parece útil reproduzi-lo na íntegra:

"Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan* [pau-brasil]. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, *mairs* e *perôs* (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como êle o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam êles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: 'e por ventura precisais de muito?' — Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados. — Ah!, retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas êsse homem tão rico de que me falas não morre? — Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: 'e quando morre para quem fica o que deixa? — Para seus filhos se os tem, respondi; na falta destes, para os irmãos ou parentes mais próximos. — Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tólo, agora vejo que vós *mairs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será

des coerente com o sistema cultural da tribo visto como um todo, não lhe oferecem os padrões tradicionais o necessário ponto de apoio para que aprenda a traduzir valores econômicos em determinado número de dias de trabalho, ainda mais porque êstes se avaliam, com relação a êle, por intermédio de um símbolo nôvo, o dinheiro, e, para o patrão, em termos de certa quantidade de um produto, como a borracha e outros, que muitas vêzes não tem sequer valor de uso na cultura de origem. Mas é sobretudo a inexistência de estímulos econômicos, nas culturas nativas, no sentido de se adquirir prestígio e elevação de *status* social pela eficiência na produção de valores materiais de qualquer natureza, que representa um empecilho para a aceitação de padrões de trabalho regular e contínuo. Para que êstes passem a vigorar, é preciso, preliminarmente, que surjam e se tornem efetivos no próprio contexto social os interêsses correspondentes. A penosa sujeição a regimes de trabalho, tais quais os compreende o mundo dos brancos, pressupõe, pois, a mudança prévia da mentalidade econômica, o que vem a ser, em última análise, a da própria concepção da vida. Fato é, entretanto, que nas situações concretas em que o índio se vê envolvido quase sempre se invertem as coisas. Os raros exemplos conhecidos de uma aculturação econômica relativamente satisfatória — como o dos Tenetehára, dos Terêna e alguns outros — parecem indicar que tal se conseguiu na medida em que a emergência paulatina de interêsses econômico-sociais reformou a imagem da personalidade ideal, que, destarte, veio a proporcionar incentivo suficiente para se adotarem novos padrões de comportamento econômico, seja no tocante ao trabalho assalariado, seja no que diz respeito à produção para a venda.

Cabe também uma palavra sôbre o dinheiro, símbolo de valor desconhecido nas culturas tribais brasileiras, pelo menos no sentido que se lhe dá em nossa economia mercantil. Mesmo as populações do alto Xingu, acostumadas a negociar mercadorias no comércio intertribal, sentem dificuldade em transpor o “preço” dos objetos de troca em termos de um padrão comum de valor⁶. Além do mais, o escambo tradicional não o

a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.’” (Léry, 1941, págs. 154-155).

6) Há, a êste respeito, uma observação bastante significativa de Kalervo Oberg: “O dinheiro, naturalmente, não penetrou no Alto Xingu. Uma das discussões mais interessantes ouvidas pelo autor teve lugar numa sessão vespertina em tórno da fogueira de acampamento da aldeia, durante a qual um membro da Expedição Roncador-Xingu procurou, em seu Tupí arranhado, fazer compreender aos Camayurá o dinheiro e os seus usos. Algumas moedas passaram de mão em mãos, e o homem que falava ia explicando que para várias peças de roupa, alimentos, casas, serviços etc. se devia

fazem os xinguanos, ao que parece, necessariamente sobre a base de equivalências fixas, mas segundo outros critérios, em parte ainda mal estudados. Seria, aliás, interessante saber de que maneira a experiência do comércio intertribal representa uma possível plataforma para a adoção de padrões da economia monetária ocidental, problema, ao que me consta, ainda não investigado por nenhum etnólogo no Brasil. Os Karajá, hoje talvez os mais espertos em lidar com dinheiro, e tidos como "grandes comerciantes" (Baldus, 1937, pág. 285), mantiveram ativo comércio com seus vizinhos Tapirapé e outros índios da região, naturalmente sobre a base de trocas (*ibidem*). Com a intensificação do turismo no vale do Araguaia adquiriram extraordinário traquéjo na venda de arcos e flechas, bonecas de barro e artefatos de toda sorte. Têm taxas fixas para serem fotografados, com roupa e sem roupa, para executarem determinadas danças a pedido de estranhos, para tais ou quais artefatos, e assim por diante. Todavia, parecem constituir exceção. Em regra, as populações índias brasileiras se distinguem por espantosa falta de habilidade com relação à moeda, de modo que são sempre logradas pelo branco, razão pela qual o S. P. I. e os missionários procuram fiscalizar as transações.

Em muitas regiões a remuneração do índio continua sendo feita em mercadorias. Mas à medida que o intercâmbio ou a prestação de serviços se tornam constantes e regulares, o silvícola vai percebendo que, para ele se tornar parceiro menos prejudicado e espoliado nas transações, é preciso que o simples escambo ou a remuneração em espécie sejam substituídos por pagamento em dinheiro. A posse de dinheiro não só confere ao índio, é óbvio, maior liberdade de decisão sobre o que pretenda adquirir, mas mune-o também, no correr da experiência, de um recurso de defesa relativa contra a exploração sistemática. Ademais, essa posse, ainda que se trate de pequena quantia, assume em certos contextos importância psicológica pelo valor de símbolo que se lhe atribui: lidar com dinheiro é uma das coisas pelas quais se manifesta o poder dos brancos, e ter algum dinheiro é participar um pouco desse poder. No alto Solimões, onde os Tukúna estão integrados no sistema da exploração da borracha e em outras atividades da economia regional, este aspecto parece ter-se acentuado de forma particular, como se depreende das observações de Cardoso de Oliveira (1964, pág. 95). No fundo, é por certo a convicção de que para a sobrevivência se impõe um mínimo de defesa econômica, um princípio de paridade, que é simbolizada pela moeda. O desejo de obter dinheiro e de escapar ao regime exclusivo do escambo, em que o índio costuma de fato ser prejudicado em maior grau, seria hoje, naquela área, um

pagar quantidades variáveis de dinheiro. Os Camayurá escutaram com grande atenção. Um dos índios afinal perguntou: E que é que faz o dinheiro? Esta questão não foi explicada satisfatoriamente aos índios". (1953, pág. 43).

dos principais motivos das migrações dos índios: descem dos igarapés para a beira do grande rio, onde é mais fácil serem pagos em dinheiro.

Na realidade, alguns grupos conseguem incorporar a noção da moeda no conjunto de seus conceitos econômicos enquanto medida de valor, mesmo se a remuneração dos seus produtos ou dos serviços que prestam aos patrões brancos continua sendo feita em mercadorias. Os Kayová de Taquapiri, informa James B. Watson, aprenderam a transpor uma e outra coisa em termos de dinheiro, estabelecendo assim a equivalência (1952, págs. 81-82) ⁷. É um passo de grande alcance para a aculturação econômica em geral, às vezes mais difícil de dar-se em grupos sujeitos ao controle do funcionário do S. P. I. do que nos que por sua própria conta e risco mantêm relações de compra e venda ou de trabalho assalariado com os vizinhos. Em muitos postos, com o louvável propósito de prevenir a exploração, como há pouco foi dito, o encarregado exige que todo pagamento se faça por intermédio ou aos olhos dele, de modo que o índio não aprende, ele próprio, a pensar os seus valores materiais em forma de dinheiro. Coisa semelhante acontece em missões religiosas. A tutela econômica direta e demasiado rígida gera, destarte, efeitos opostos à intenção com que é exercida. (Cf., por exemplo para os Terêna, Altenfelder Silva, 1946; 1949, pág. 376.)

Tal como se dá com tantos outros elementos provindos do mundo civilizado, a adoção do dinheiro, em si mesma naturalmente um fenômeno aculturativo, assume importância, acima de tudo, se encarada como fator, que aos poucos transforma a mentalidade econômica e, por conseguinte, outros aspectos da cultura. Embora seja, evidentemente, temerário estabelecer uma correlação direta entre a medida em que a moeda se integrou na economia e a tendência para a individualização em geral, ninguém deixará de reconhecer que o dinheiro, ganho antes pelo indivíduo do que pelo grupo, facilita a concepção da pessoa como agente econômico e a aceitação de padrões de comportamento que lhe correspondam. E a individualização econômica traz fenômenos correlatos em outros setores. Até nas comunidades guaraní do litoral paulista é fácil observar como o comércio de artefatos, através do qual muitas famílias ganham o dinheiro para as suas compras, começa a manifestar-se como fator de diferenciação social, a despeito da validade incontestada dos tradicionais critérios de atribuição de *status*, de natureza essencialmente religiosa. Já se prestigiam os indivíduos mais hábeis em obterem bom preço na venda de arcos e flechas, cestas e outros objetos. Enquanto, porém, não se cogite de acumular dinheiro ou bens materiais, não há na-

7) Até nas transações no interior do grupo começava a infiltrar-se, ao tempo de Watson, o padrão da equivalência monetária para avaliar bens e serviços, ainda que não necessariamente com dinheiro em circulação. (J. B. Watson, 1952, págs. 82 e 115-116.)

turalmente condições para se esboçar uma estratificação sôbre base econômica.

Em consonância com a notória diversidade cultural das tribos brasileiras, varia naturalmente também a sua organização política. É bastante comum um desenvolvimento relativamente fraco de padrões de liderança que ultrapassem o âmbito do grupo de parentesco ou da comunidade de culto religioso. Formas de organização política mais expressivas emergiram em tribos de atividade guerreira intensa, assim mesmo restritas de ordinário à situação específica de conflitos intergrupais abertos. Além disso, muitas tribos conhecem a chefia de sangue ou hereditária, privativa, portanto, de uma estirpe ou linhagem considerada "nobre" por direito de nascença. Isso não implica, entretanto, uma noção de autoridade política fortemente acentuada. E foram raros os casos, se é que os houve, em que um chefe qualquer teria conseguido impor realmente com firmeza o seu govêrno ao conjunto dos grupos locais em que se dividia a sua tribo.

A necessidade de manter relações regulares com os brancos acarreta sempre, ou quase, mudanças consideráveis nos padrões de chefia. Cedo ou tarde o próprio agente da civilização se arroga o direito de tomar a seu cargo as decisões de maior alcance para a vida do grupo. Agem dessa maneira os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, os missionários desta ou daquela confissão religiosa, autoridades militares e assim por diante. Mais ainda, êsses agentes do mundo dos brancos intervêm diretamente na organização política da comunidade indígena, nomeando para postos de chefia a quaisquer indivíduos do grupo que se lhes afigurem aptos a servir de intermediários entre êles próprios e os nativos. De longa data se conhece o costume de conferir títulos militares (com "patente", fardamento e as insígnias correspondentes) aos índios assim investidos de autoridade, havendo tribos em que se instituiu tôda uma hierarquia militar com, por exemplo, um major, dois capitães, vários sargentos e cabos. Um chefe guajajára (tenetehára) foi nomeado "tenente-coronel" (Fróes Abreu, 1931, pág. 112)⁸ e os Borôro tiveram o seu famoso "cadete".

Não se há de supor, é claro, que essas novas instituições passem, sem mais nem menos, a corresponder, do ponto de vista das funções, às formas de chefia existentes na antiga organização da tribo. Podem, é certo, contribuir para o enfraquecimento da liderança tradicional⁹, mas

8) Tais nomeações não têm, evidentemente, nada que ver com postos do Exército. O documento que conferia o grau de "tenente-coronel" ao chefe de uma aldeia guajajára foi passado no Palácio da Presidência em São Luís do Maranhão aos 10 de maio de 1919. Tinha "assinatura ilegível sôbre 1\$300 de selos do correio, sendo 300 oficiais, inutilizados por um carimbo do gabinete do governador". (Fróes Abreu, 1931, pág. 112.)

9) O fato é testemunhado, por exemplo, para os Terêna por Altenfelder Silva (1949, pág. 342).

nem sempre se substituem a ela. O que se observa com alguma frequência é, ao contrário, a manutenção da forma antiga, na medida em que persistam as funções antigas, paralelamente à instituição nova, que vem corresponder a funções nascidas da interação com a sociedade nacional.

A coexistência das duas formas de chefia se reflete no desenvolvimento do processo aculturativo e na desorganização social que o acompanha. Já tive ensejo, em outro trabalho (E. Schaden, 1962 a, págs. 99-106), de discutir os principais aspectos do problema com referência aos Guaraní de nossos dias. Aqui me limito, por isso, a umas poucas observações complementares. De forma alguma pode a comunidade guaraní, enquanto exista como tal, prescindir de seu chefe religioso, cujo cargo tem natureza essencialmente carismática e que em tempos idos exercia também as funções políticas, na medida em que não as partilhava com o senado informal dos chefes de família. A função precípua de sacerdote persiste mesmo com a fragmentação da comunidade em famílias mais ou menos isoladas, vindo a coincidir, assim, com a de chefe de família. Nos postos e nas reservas oficiais, o capitão instituído pelo Serviço de Proteção aos Índios corresponde, por um lado, à necessidade de se destacar do grupo local um indivíduo capaz de representá-lo como intermediário, em suas relações com a sociedade dos brancos, inclusive com o encarregado do Governo Federal. Além disso, cabe-lhe função policial e mesmo judicial no interior do grupo. A decisão da escolha, entretanto, é motivada menos pelo prestígio que o índio desfrute entre os seus do que por atributos que, aos olhos do funcionário do S. P. I., o habilitem a uma interação econômica e social menos dificultosa com a administração do posto e com os brancos da vizinhança. Deve entender ou falar razoavelmente o vernáculo, não ser dado ao vício da embriaguez e revelar tendência maior para um ajustamento aos padrões de trabalho regular e produção econômica válidos na sociedade dos brancos. Parte desses requisitos costuma faltar precisamente aos chefes religiosos, que se enclausuram em seu mundo de vivências místicas. Embora reconhecidas, pelo grupo, como legítimas as funções atribuídas ao capitão, o seu *status* privilegiado perante os brancos se converte em fonte de inveja, de maledicência e de intrigas e, portanto, de desorganização. Em torno dele se forma uma camarilha (a parentela e os favoritos), que se opõe ao resto da aldeia, de onde contínuas rivalidades e uma luta política de adversários que lhe disputam o lugar. As forças disruptivas que destarte se desencadeiam perturbam o funcionamento do sistema social, sempre sujeito a sérios abalos. Mas há também na instituição de capitão de aldeia, entre outros, um aspecto positivo que é preciso ressaltar. Refiro-me à oportunidade que através dela muitos indivíduos encontram para o relaxamento de suas tensões, ou seja, um recurso de ajustamento da personalidade. En-

quanto na pessoa do chefe religioso ou *ñanderú*, objeto de veneração e irrestrito respeito, coincidem autoridade e prestígio, a do capitão, que em grande parte tem apenas autoridade formal, fornece contínua possibilidade de crítica. Acaba sendo “bode expiatório” dos males que afligem o grupo. E nêle se projeta de maneira nítida a consciência dos aspectos problemáticos da marginalidade (“O capitão bebe muito, é vagabundo”, etc.). Nas críticas que se lhe fazem reside uma das poucas formas de catarse da agressividade, já que o recurso a outras válvulas, entre estas a execução de “feiticeiros”, se torna cada vez mais difícil. — Mais um aspecto: na crítica ou na simples resistência passiva ao capitão nomeado pelo funcionário do S. P. I. encontram muitos índios um meio de manifestarem a sua oposição à tutela exercida pelo encarregado, toda vez que esta lhes contrarie os desejos e as pretensões. Por seu turno, o funcionário costuma descarregar no capitão, embora necessariamente o apóie, boa parte das fontes de impopularidade sempre inerentes ao exercício de seu espinhoso cargo. Mais de uma vez tive oportunidade de testemunhar que o capitão servia, assim, de pára-choque entre o grupo e o seu tutor oficial.

Não se notam, entre os Guaraní brasileiros, conflitos de competência entre os dois poderes: cada qual tem as suas funções e a sua esfera de ação; o *ñanderú* representa a chefia religiosa, o capitão a civil.¹⁰ E se o *ñanderú* não relutou em abdicar dos encargos políticos, que outrora lhe competiam, foi porque êstes, tão diferentes em virtude das novas circunstâncias, em lugar de favorecê-lo, antes o atrapalhariam no exercício de suas funções precípuas.

Quanto a outras tribos em que se registrou a coexistência da chefia tradicional com a imposta por autoridades estranhas, não temos, salvo raros casos, elementos para dizer algo de mais preciso acêrca da maneira pela qual se configura a situação recíproca. Entre os Kaingáng de Palmas, Baldus verificou a permanência da instituição da chefia hereditária a par de um chefe eleito por determinação do funcionário do Serviço de Proteção aos Índios. Diz o etnólogo que o segundo dêses chefes, escolhido pelos índios dentre os seus que mais agradem a êle, funcionário, existe “para o trato oficial com os brancos” (1937, págs. 291-292). Seria interessante saber de que modo essa dualidade afeta os poderes e a influência da autoridade hereditária, fenômeno que, segundo as palavras do autor, ocorre também entre os Kaingáng: “Os chefes, hoje, só transitória-

1) E' verdade que a situação se afigura um tanto diversa entre os “Chiripá” (Ñandéva-Guaraní) do Paraguai, entre os quais, ao lado de colaboração entre o *ñanderú* e o capitão, não se exclui o perigo de choque entre as duas autoridades. (Cf. Cadogan, 1959 b, pág. 70.)

mente podem adquirir certa autoridade, por meio de conselhos hábeis. Não têm poder algum de mando." (*Op. cit.*, pág. 47.)

E' bastante plausível, aliás, que, de acôrdo com a situação aculturativa, a divisão de poderes venha a enfraquecer, com o tempo, a posição do chefe tradicional, mormente à medida que se desenvolvem interesses novos, que não podem deixar de tornar-se vitais para a sobrevivência da comunidade. Sabemos, porém, que essa diminuição de poderes decorre também de causas sociais mais profundas, ligadas à tendência para a individualização, esta favorecida, entre outras coisas, por atividade na economia extrativa, quando se trata de produtos já não obtidos coletivamente, mas por trabalho individual. Ilustra-o o exemplo dos Mundurukú, que a êste respeito passaram por duas fases distintas, bem características. Num primeiro período, em que os Mundurukú se vincularam à economia regional através da comercialização, em escala relativamente notável, da farinha de mandioca, verificou-se, entre outras grandes transformações na esfera social, um nítido incremento da autoridade do chefe hereditário pelas funções de líder econômico. A farinha, produzida por trabalho coletivo, era vendida pela comunidade da aldeia, que o chefe representava; o produto da venda repartia-o, em partes iguais, pelos grupos domésticos produtores. Quando, a seguir, os índios passaram a trabalhar nos seringais, o chefe manteve por algum tempo o seu papel de intermediário, já não representando, porém, o seu grupo, mas os produtores individuais. A queda rápida de sua influência lhe adveio da nomeação de "capitães" impostos pelos comerciantes de borracha e confirmados em seus direitos pelas autoridades estaduais de Belém. Todavia, se dessa forma o chefe tradicional perdia uma de suas funções mais importantes, o capitão não tinha meios, por sua vez, de chamar a si o prestígio e a popularidade convenientes a sua posição política, e isto pelo fato de esta repousar sobre o seu papel de advogado dos interesses do comerciante face aos índios. Não podia deixar de tornar-se alvo de desconfiança e constantes críticas. Com o tempo, os seringueiros mundurukú preferiam fazer as suas transações diretamente com os compradores de borracha, e o poder dos "capitães" se tornou fictício. Assim desapareceram afinal os fundamentos de toda a autoridade política. (Cf. Steward e Murphy, 1956, págs. 341-343; veja-se também Murphy, 1960, págs. 120-125.) A sucessão dessas transformações é marcada, como se vê, por dois estádios, de tendências contrárias: a princípio, um refôrço da posição do chefe tradicional pela atribuição de funções novas, mas de crucial importância para a coletividade, de líder econômico¹¹, enquanto

11) Em muitas tribos, a supressão da guerra, é fácil compreender, representa um primeiro abalo sério para o poder político do chefe, que às vezes consegue manter ou recuperar a autoridade assumindo funções, por assim dizer, substitutivas de liderança econômica. Tal foi precisamente o caso dos chefes mundurukú.

o comércio externo repousava predominantemente na produção de farinha de mandioca, obtida pelo trabalho cooperativo dos membros dos vários grupos domésticos; a seguir, com a substituição da farinha pela borracha, o enfraquecimento de toda autoridade política pela fragmentação dos grupos domésticos, cujos membros, espalhando-se pelos seringais, se individualizaram, quer como produtores, quer como parceiros no comércio com os brancos. Steward e Murphy (1956, págs. 352-353) assinalam fenômenos paralelos entre índios das planícies norte-americanas e aduzem, para o Brasil, o exemplo dos Tenetehára, cujos chefes de grupos locais e de famílias extensas continuam encontrando uma fonte de autoridade em seu papel de diretores comerciais na medida em que se trata de mercadorias produzidas por esforço coletivo, tais como a farinha de mandioca e o óleo de copaíba.

A designação indiscriminada e arbitrária de "capitães" pelos funcionários do S. P. I. e, em outros casos, pelos missionários, feita, na melhor das hipóteses, do ponto de vista de necessidades econômicas e sociais outrora inexistentes, suscita uma questão a um tempo teórica e prática a que não se tem dado a devida atenção. Muita gente se esquece, com efeito, de que a emergência de problemas novos não elimina sem mais nem menos os que desde sempre o grupo teve de enfrentar. A intenção dos tutores não é, evidentemente, a de criar um posto de chefia ao lado do tradicional, mas a sua substituição. Incapazes, porém, de corresponder satisfatoriamente às funções políticas exigidas para a existência normal do grupo, os novos "capitães" concordam em repartir com outrem a sua autoridade. A cultura da tribo desconhece, é óbvio, padrões para a preparação de certos indivíduos destinados ao cargo de "capitão", mas, já pela própria existência deste, como por outros motivos, tendem a arrefecer também os padrões para a educação adequada do futuro chefe hereditário. Ademais, êsses padrões foram concebidos para preparar chefes aptos a dirigirem uma comunidade tribal integrada, isenta dos problemas específicos que a aculturação traz em seu bôjo. Assim, enquanto, por um lado, persistem importantes funções de liderança a serem preenchidas, além de outras que surgem, já não há, por outro, quem delas possa desincumbir-se a contento, ainda que se mantenha a antiga instituição como tal. A inevitável diminuição do *status* do chefe tradicional, quer pela divisão da autoridade, quer pelas falhas que revela no exercício do cargo, se reflete naturalmente em toda a vida grupal, não podendo senão incrementar os aspectos críticos da desorganização social. Melhor do que a maioria das tribos os Guaraní logram contornar a situação, talvez por em último caso fazerem coincidir a dignidade do chefe tradicional, que é antes de mais nada sacerdote, com a de chefe do grupo doméstico. Outros, como os Krahó, parecem ter conseguido, por enquanto, reduzir o papel do chefe imposto pelo S. P. I. a funções bem

limitadas e específicas no trato com o mundo de fora ¹² e ao mesmo tempo manter ainda eficientes, na organização de sua sociedade, os pressupostos para o exercício do poder e para a preparação dos chefes no sentido tradicional. Tal não ocorre, porém, em outros casos, como, por exemplo, no dos Borôro, tribo em que outrora os futuros chefes, herdeiros do cargo como membros de determinados clãs, passavam, desde a infância, por um treinamento sistemático, do qual se encarregava o tio materno. Isto não se dá com os atuais "capitães", nomeados em atenção a seus melhores conhecimentos de português. (Huestis, 1963, págs. 188-189.) Nem por isso o chefe hereditário abdica de suas prerrogativas, que lhe cabem por direito de herança, e tampouco o grupo se dispõe a dispensá-lo, já que a antiga estrutura social se mantém bastante firme para não se pôr em dúvida a legitimidade do pôsto. Todavia, os freqüentes apertos em que o colocam os problemas políticos da nova situação se traduzem em contínuas frustrações, não só para êle, como para o grupo todo.

Por fim cabe voltar a um ponto já mencionado atrás. Acontece não raro que a desorientação se agrava pelo fato de existir mais uma autoridade, inteiramente alheia ao primitivo contexto, o administrador do pôsto do S. P. I. ou o missionário, para cuja aceitação a cultura tribal não possui padrões apropriados. Basta uma rápida visita a alguns postos de qualquer tribo para se perceber a incapacidade geral dos índios para darem um sentido razoável a essa instituição, ainda mais quando o próprio funcionário não entende bem o papel que lhe compete. Conheço vários encarregados de postos indígenas, servidores conscienciosos do S. P. I., que durante anos ou decênios se vêm dedicando com desprendimento ao cargo, mas que, apesar de tudo, se confessam incapazes de evitar constantes atritos com o grupo que lhes é confiado. Escusado acentuar que uma orientação inteligente desses funcionários deveria ser uma das tarefas primordiais da antropologia aplicada ao índio brasileiro.

12) "Os chefes primitivos das aldeias foram depostos pelo S. P. I. e substituídos por índios de sua confiança, remunerados mensalmente pelo Governo Federal.

Êstes 'chefes' não têm, geralmente, nenhuma interferência na vida interna da sociedade krahó. Respondem somente a tôdas as negociações externas, quer dizer, aos entendimentos entre os índios e os encarregados do Pôsto Indígena ou neobrasileiros. Os índios denominam-nos 'donos da aldeia.'" (Schultz, 1950, pág. 51.)

CAPÍTULO VI

ACULTURAÇÃO NO PLANO TECNOLÓGICO E DA CULTURA MATERIAL

Desde os primeiros encontros entre índios e portugueses na semana do Descobrimento evidenciou-se o fascínio que os instrumentos de ferro haveriam de causar no espírito dos aborígenes. Informa o escrivão da armada de Cabral: "Enquanto cortávamos lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz, dum pau, que ontem para isso se cortou. Muitos dêles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro com que a faziam, do que por ver a Cruz, porque êles não têm coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que andam fortes, segundo diziam os homens, que ontem a suas casas foram, porque as viram lá." (Caminha, em: *Cortesão*, 1943, págs. 227-228.) E nestes quatro séculos e meio o fato cultural que na história da quase totalidade das tribos brasileiras teve as conseqüências mais decisivas foi a sua entrada na idade do ferro. De um momento para outro, o conhecimento de machados, machetes, facas, tesouras, anzóis e outros utensílios de metal coloca os aborígenes numa situação de dependência, se não de verdadeira servitude, com relação ao branco invasor. Começam a sofrer do que se tem denominado a "sêde do ferro". O ferro foi, como demonstrou Métraux (1943; 1959), uma das armas mais poderosas de que se serviram os missionários jesuítas para alcançar a hegemonia sôbre as populações sul-americanas a serem submetidas à catequese. Foi e continua sendo o instrumento principal utilizado pelo Serviço de Proteção aos Índios e outras entidades na atração e pacificação de tribos arredias ou hostis. E não há dúvida de que uma simples faca constitui muitas vêzes o "crucial primeiro presente que é um elo entre civilizações e que pode mudar três mil anos de desenvolvimento" (Cowell, 1960, pág. 106). Uma vez estabelecido o contacto pacífico, já não há para o índio como retroceder, pois os "senhores do ferro" dispõem do maior atrativo que possa existir para manterem o pobre silvícola prêso às suas amarras, a que êle se submete voluntariamente, para que não se interrompa o fornecimento da preciosa ferramenta. Anota Cardim (1939, pág. 157) que "estimam muito o ferro pela facilidade que sentem em fazer suas coisas com êle, e esta é a razão por que folgam com a comunicação com os brancos", testemunho

que se repete de forma constante nas fontes antigas e modernas. Acontece mesmo que a denominação dada ao branco destaca a posse do ferro como o elemento distintivo por excelência. É o que se dá, por exemplo, com os Fulniô, para os quais o civilizado continua sendo ainda hoje, após séculos de contacto com a tribo, o *otxóitoa*, isto é, “o que possui machado” (Pinto, 1955, pág. 186). Em outros casos a caracterização do branco como dono dos machados passa a ser expressa em termos míticos¹.

Certas tribos exploram a facilidade de obterem ferramentas dos civilizados — quer como presentes, quer através de saque — para com elas assegurarem a sua hegemonia política sobre populações vizinhas ou delas tirarem vantagens de ordem econômica.² Explica-se, assim, que umas tantas populações do interior conheceram o metal e incorporaram as ferramentas ao seu acervo tecnológico antes mesmo de terem contacto direto com representantes da civilização. Por outro lado, há testemunhos de uma agressividade exacerbada pela inveja a tribos possuidoras de utensílios de ferro, motivo de guerras para arrebatá-lhes as ferramentas e, por conseguinte, de distúrbio da primitiva situação ecológica intertribal. Da mesma forma, a avidez do ferro foi, em algumas regiões, o principal responsável pela situação de guerra permanente com sítiantes brancos. O caso mais conhecido é o dos Xoklém de Santa Catarina, cujos assaltos aos sítios dos colonos alemães do vale do Itajaí visavam, antes de mais nada, ao roubo de serras e facões, de que faziam as pontas de suas flechas e lanças.³ Aí se tratava, pois, da simples obtenção de matéria-prima; o emprêgo do machado não podia ter para essa tribo de coletores e caçadores o efeito revolucionário que teve para populações lavradoras. Mas até na sua qualidade de matéria-prima o metal fascinava os índios a ponto de, com suas constantes incursões nas colônias, provocarem as mais revoltantes e sangrentas expedições punitivas a cargo dos famigerados “bugrei-

1) Veja-se a este respeito, como exemplo entre muitos, o mito kayapó sobre a “Origem dos Cristãos”. (Dreyfus, 1963, págs. 191-192.) Também na versão do mito kayapó “O primeiro machado de ferro”, recolhida por Banner (1957, pág. 63), os brancos figuram como os “homens do metal”.

2) Cardoso de Oliveira (1960, pág. 32), baseando-se em Sanchez Labrador, menciona o exemplo dos Guaikurú: “Em princípios do século XVII, para os Guaná a ida dos Guaikurú a suas aldeias não era apenas útil, como ainda desejada. Eles necessitavam de facas, machados e outras coisas mais, que somente seus hóspedes podiam fornecer, graças aos assaltos que efetuavam contra espanhóis e portugueses.”

3) “Os Xoklém não usavam mais pontas de flecha feitas de sílex; empregavam pontas de madeira dura, de forma variável segundo a caça a que se destinava o projétil. Lembra o Dr. Wettstein que as pontas de ferro, com que mais tarde passaram a prover flechas e lanças, eram fabricadas de serras e facões roubados aos moradores civilizados. Faziam-nas sem emprêgo de fogo, amolando-as nas pedras do leito fluvial, onde se podiam observar, em muitos pontos, as marcas do penoso trabalho.” (F. Schaden, 1946.)

ros". Alfred Métraux, baseado em trabalho inédito de Darcy Ribeiro, descreve o aspecto dramático da revolução que o conhecimento do ferro desencadeou na cultura dos Xokleng (Métraux, 1959, págs. 37-38). Em geral, porém, são mais profundos os resultados nos grupos que dependem da lavoura como atividade fundamental de subsistência, quando de um momento para outro substituem os seus machados de pedra pelos de ferro, por machetes e foices. Pode-se afirmar até, sem receio de exagero, que para eles a economia toda e, por conseguinte, a própria organização social da tribo se transformam radicalmente em curto espaço de tempo.⁴ A princípio, este processo tem, sem dúvida, os seus efeitos positivos no tocante à economia social, porque os novos instrumentos vêm corresponder a funções preexistentes, a uma necessidade que agora é satisfeita com maior eficiência. Os efeitos disnômicos, porém, não se fazem esperar. Entre eles, em primeiro lugar, o aumento de lazer, para cujo aproveitamento não existem, nas respectivas culturas, os necessários padrões, e que, na maioria dos casos, destrói o equilíbrio tradicional da divisão de trabalho.⁵ Além dis-

4) Vejam-se, a título de confirmação, as considerações de James B. Watson sobre a importância dos instrumentos de metal na cultura kayová (1952, págs. 63-64 *et passim*). Entre os Kayová, aliás, o machado tem utilidade secundária em comparação com o machete, já por causa do tipo de vegetação predominante na área. É difícil imaginar um Kayová que não tenha sempre o machete à mão.

5) Herbert Baldus relaciona com isto o problema da "preguiça" dos índios semi-civilizados em geral, ponderando que a redução das atividades, sobretudo masculinas, é, na maioria dos casos, consequência direta de dois fatores de mudança pelos quais é responsável a chegada dos brancos: o emprêgo de instrumentos de ferro e a cessação do estado de guerra. "Com os instrumentos de ferro, o homem consegue hoje em poucas horas o mesmo para que, antigamente, necessitava dias e semanas; enquanto que os trabalhos da mulher não são de maneira alguma influenciados por eles. E desde que não existe mais necessidade para o homem de estar sempre pronto para a luta contra vizinhos inimigos, ainda mais a divisão de trabalho entre os sexos tornou-se absurda. Em tais situações culturais perturbadas, os homens aparecem muitas vezes como indolentes e as mulheres como a única parte trabalhadora ou a parte que tem o trabalho mais pesado." (Baldus, 1937, pág. 102.) Caberia lembrar, neste contexto, que o alcoolismo tão generalizado entre os índios em vias de aculturação se deve em parte, embora não exclusivamente, ao ócio não aproveitado. — Baldus se refere à perda da "fôrça vital" de determinadas tribos, como a dos Karajá, que, pela ação dos mencionados fatores, já foram "privados de sua independência cultural" (*op. cit.*, pág. 105), ao passo que outras, como a dos Tapirapé, lograram incorporar os instrumentos de ferro ao seu acervo de cultura, sem por isso perderem a "fôrça vital", e aumentando mesmo a sua produção econômica e as atividades cerimoniais. Para o autor, essa diferença fundamental de reação se explicaria pelo fato de os instrumentos de ferro terem entrado na cultura tapirapé não diretamente por agentes do mundo civilizado, mas por intermédio da tribo vizinha oriental, isto é, pelos Karajá. O ferro, enquanto fator isolado, não teria, assim, os mesmos efeitos disnômicos como a sua conjunção com a situação geral de contacto. Observação semelhante é a de Franz Caspar com relação aos Tuparí, que a princípio experimentaram, graças à ferramenta nova, uma época de fartura e bem-estar geral. (Caspar, 1952, págs. 24-26; págs. 155-156; 1957,

so, a situação de dependência, já mencionada, com relação aos brancos, que são os únicos fornecedores da cobiçada mercadoria. Dizia o chefe dos Tuparí que “não convém matar os brancos, porque do contrário deixarão de trazer-nos machados e facas” (Caspar, 1952, pág. 23). Mas foi precisamente o fascínio do ferro que, depois de uma primeira fase de furtura, afinal acarretou a extinção da tribo, pois os homens tiveram de submeter-se às exigências dos seringalistas para dêles obterem as ferramentas. Por causa do ferro, muitas tribos, como já foi dito, tiveram perturbadas as suas relações com grupos vizinhos, e isto pela agressividade dos invejosos contra os que por ventura tenham recebido machados e outros instrumentos das mãos dos civilizados.

Whiffen (1915, nota à pág. 117) exagera por certo ao afirmar que “muitas tribos preferem os seus machados líticos aos de metal.” Mas é verdade que temos notícias, ainda que raras, de tribos tão ciosas de seu isolamento com relação aos brancos, tão suspeitosas de tudo quanto diz respeito a nós e a nossa cultura, que rejeitam sistematicamente o que quer que se lhes ofereça, inclusive terçados e machados. Assim, o Frei Protásio Frikel (1958, págs. 136-137) cita dois grupos bravios da Guiana brasileira, os Kararáyana e os Wayarikuré (êstes do grupo dialetal dos Pianokotó-Tiriyó, da família karíb; aquêles de língua desconhecida), uns e outros lavradores, que recusam ou até destróem tôdas as dádivas que se lhes apresentem. Os Wayarikuré receberam certa vez de negros mocambeiros das Guianas espingardas, panos, miçangas, terçados e machados. Mais tarde encontraram-se os destroços de todos êstes objetos sôbre as pedras da margem de um rio. Pergunta Frikel: “Teriam êles agido assim com receio de feitiço, transmissão de doenças ou coisa semelhante? Ou seria, simplesmente, a aversão tradicional a tudo quanto lhes é estranho?” Acrescenta que os Tiriyó (mansos) “opinaram que fôra por mêdo”, informando que mesmo êstes últimos, que já usam terçados e machados, ainda hoje não gostam de armas ponteagudas de ferro, tais como facas e punhais. (Frikel, *loc. cit.*) Parece razoável aceitar a hipótese, aventada pelo etnólogo, de que em tudo isso se manifesta principalmente o receio de efeitos nefastos de qualquer coisa que venha da mão dos civilizados. Afinal, como se procura mostrar em outra passagem dêste ensaio, a imagem do branco na mente indígena tende a conformar-se, a princípio, antes à idéia de um ser de poderes misteriosos, de ordem sobrenatural, do que à de um grande técnico.

pág. 155.) Mas ao mesmo tempo Caspar se refere ao tédio que se apoderava dos homens e rapazes, que não sabiam como utilizar o lazer que outrora não conheciam (págs. 155-156).

Desde o princípio, um dos elementos do equipamento técnico dos europeus que mais maravilharam os naturais da terra foi a arma de fogo. Já no século dezesseis as espingardas constituíam artigos de troca.⁶ O alto aprêço que lhes dão os indígenas deve-se naturalmente em primeiro lugar à sua relativa superioridade na caça e na guerra. Relativa sobretudo na caça, porque o arco e a flecha têm, apesar de tudo, a vantagem de não afugentarem os animais com o estampido, uma das razões pelas quais muitos continuam preferindo as armas tradicionais.⁷ Além disso, a dificuldade de se proverem regularmente da necessária munição obriga-os muitas vezes a recorrerem ao arco e às flechas.

De modo análogo com o que se dá com os utensílios de ferro em geral, o desejo de obter armas de fogo e a respectiva munição constitui freqüente estímulo para a aproximação dos índios aos brancos. A necessidade constante de renovar a munição coloca o índio em situação de dependência. O armamento se revela, assim, um fator responsável por novos aspectos da constelação ecológica, também intertribal, ainda mais porque bandos de silvícolas providos de rifles não tardam a desenvolver maior agressividade contra índios inimigos.⁸ Uma tribo possuidora de carabinas sente-se, desde logo, superior aos grupos vizinhos que não as possuam e, graças à vantagem que lhes confere o armamento, consegue mais facilmente impor-lhes também a vontade nas relações econômicas intertribais.⁹

Em certas regiões, como no alto Rio Negro, a atração exercida pelas carabinas de carregar pela boca é um dos motivos mais importantes pelos quais os índios se submetem ao trabalho nos seringais. Nessa área, em que a caça tem apenas papel secundário em comparação com a lavoura e em que já não há praticamente encontros armados, a posse de uma espingarda é, acima de tudo, fator de prestígio individual. (Galvão, 1959, pág. 28.) Ao que parece, a arma de fogo se torna, destarte, um símbolo do homem civilizado enquanto modelo que incita à imitação. Não há dúvida, aliás, de que o fato de o índio não possuir espingardas é em numerosos casos uma das fontes de seu sentimento de inferioridade com relação aos brancos. E não é de admirar, por isso, que essa desvantagem

6) Hans Staden, por exemplo, informa: "O chefe da canoa em que eu estava possuía uma espingarda e um pouco de pólvora; ambas as coisas lhe haviam sido dadas por um francês em troca de pau-brasil. Obrigaram-me a atirar com a espingarda contra os que estavam na praia." (Staden, 1963, pág. 53.)

7) Testemunham-no, entre muitos outros, Whiffen (1915, pág. 115) para os Uitóto, e Boudin (1963, págs. 22-23) para os Tenetehára.

8) Um dos casos mais conhecidos é o dos Kayapó setentrionais. A ele se refere também Nimuendajú em seu relatório sobre os Gorotire (1952 a, págs. 430 e 432).

9) E', por exemplo, o comportamento dos Kaxináwa em face dos Marináwa e Xaranáwa. (Cf. Schultz e Chiara, 1955, pág. 196.)

lhes tenha fornecido um dos estímulos mais comuns para a criação mítica recente. Tendem muitas tribos a remontar aos primeiros tempos da humanidade essa diferença crucial entre índios e civilizados: os antepassados, diante da alternativa de escolherem entre arco e flechas, de um lado, e a espingarda, do outro, cometeram o êrro irreparável de rejeitar a arma de fogo apenas por ser mais pesada.¹⁰ Adiante voltaremos ao problema.

A introdução das carabinas na cultura tribal pode revelar-se como fator de efeitos secundários de grande alcance na vida da sociedade. Não raro, na situação original a caça coletiva aos porcos do mato, às antas e a outros animais de porte obriga os homens a sujeitar-se a determinadas normas de cooperação, o que naturalmente favorece a coesão do grupo todo. Como lembra Murphy (1960, pág. 55), que acentua este aspecto com referência aos Mundurukú, um animal continua, freqüentemente, a correr durante horas pelo mato com duas ou três flechas no corpo. Isto dificulta, é óbvio, a caça individual com arco e flecha. Por seu turno, o caçador armado de carabina pode com maior facilidade desferir o tiro mortal, dispensando, pois, a ajuda dos companheiros na perseguição da prêsa. O uso de armas de fogo vem, assim, ao encontro da tendência geral para a individualização econômica (cf. também Murphy, *op. cit.*, pág. 158) — um dos traços mais constantes de todo o processo aculturativo.

Esfera cultural sobremaneira sujeita a alterações rápidas é a dos padrões alimentares, na medida em que essas mudanças não dependem de transformações mais ou menos radicais no sistema de produção econômica, nem acarretam desde logo desvios consideráveis da dieta tradicional. Basta percorrer a literatura antiga e moderna sobre qualquer tribo para encontrar inúmeros exemplos que o confirmem. Os índios com que teve contacto a esquadra de Cabral estabeleceram, por assim dizer, o modelo para os demais. A princípio, rejeitaram as várias comidas que se lhes ofereciam. “Não quiseram comer quase nada daquilo; e, se alguma coisa provavam, logo a lançavam fora.” (Vaz de Caminha, em: Cortesão, 1941, pág. 206.) Mas já nos dias seguintes anota o escrivão da armada uma atitude bem diversa: “Comeram tôda a vianda que lhes deram.” (*Op. cit.*, pág. 230.) E se no primeiro dia “não gostaram nada” do vinho que se lhes trouxera (*op. cit.*, pág. 206), daí a pouco a coisa já é diferente: “Bebiam alguns deles vinho; outros o não podiam beber. Mas parece-me que, se lho avezarem, o beberão de boa vontade.” (*Op. cit.*, pág. 231). E assim, nas épocas subseqüentes, reiterados testemunhos

10) Veja-se, a título de exemplo, o mito correspondente dos Tenetehára, que se narra com o seguinte remate: “Tenetehára não sabia, era bêsta...” (Wagley e Galvão, 1961, pág. 188.)

para muitas tribos. Haja em vista, ainda, a rapidez com que a banana e outras plantas de cultivo exóticas se difundiram pelo Brasil indígena, alcançando muitos dos rincões mais longínquos do sertão, antes mesmo que os índios daquelas paragens viessem a saber da existência de homens brancos.

Para bem compreender o fenômeno, talvez convenha ter em mente o fato de que, já pelas condições de adaptação ao ambiente, a maioria das tribos é até certo ponto onívora. Grande parte das restrições alimentares, sem dúvida notáveis, são ditadas antes por motivos mágicos ou religiosos do que por preferências de paladar. E aos alimentos introduzidos pelo branco não grava nenhuma proibição dessa ordem.

Fatores vários geram mudanças nos padrões alimentares. A transformação ou a destruição dos recursos naturais do *habitat* a que estava adaptado o sistema econômico tribal leva muitos grupos a um estado de subnutrição, que lhes reduz sensivelmente a resistência às enfermidades a que os expõe o contacto com representantes do mundo civilizado. Tribos caçadoras viram o seu território progressivamente reduzido pelo avanço inexorável do branco na exploração de quaisquer riquezas ou pela colonização, de modo que a obtenção do alimento básico se tornava cada vez mais difícil. Tribos pescadoras tiveram destruída ou muito diminuída a fauna de seus rios pela ação de brancos ou mestiços, que usam técnicas de pesca mais "eficientes", inclusive bombas de dinamite. Tribos lavradoras foram expulsas de seus terrenos de plantio, ficando à míngua. E nas regiões em que a presença dos civilizados se revela menos desastrosa, sempre resulta pelo menos a ruptura do equilíbrio original entre a sociedade indígena e o mundo ambiente — sem que se procurem meios adequados ao estabelecimento de um novo equilíbrio em termos diferentes. Na maioria dos casos, a mudança no sistema alimentar representa, assim, em primeiro lugar um depauperamento.

Além das conseqüências imediatas na situação alimentar propriamente dita, a perturbação das relações ecológicas com a natureza produz com freqüência uma série de manifestações de desorganização social. Mais grave ainda, do ponto de vista psicológico, é a dificuldade de adotar de modo eficiente padrões de subsistência novos em lugar dos antigos, de sorte que a crise alimentar subjetiva, se assim podemos dizer, acarreta problemas mais sérios e de efeitos psíquicos talvez mais profundos do que propriamente a fome. De mais a mais, para uma tribo de caçadores, por exemplo, as lides venatórias não se reduzem a uma simples maneira de obter alimentos, mas constituem atividade de tal modo essencial que sem elas a cultura se torna incapaz de oferecer aos seus portadores um objetivo de vida. Impedido de caçar, o índio pode sentir-se faminto mesmo que tenha o que comer, só por lhe faltar a satisfação psicológica do exercício de uma prática tradicionalmente ligada à

sua imagem ideal de personalidade. Do ponto de vista da antropologia aplicada, resulta daí um problema sério a partir do momento em que, com a redução do primitivo território tribal e a conseqüente necessidade de minorar os atritos com populações sertanejas ou colônias de imigrantes, não resta outra alternativa senão tornar sedentários determinados grupos de vida nômade. São bem ilustrativas a êste respeito as observações de Jules Henry sôbre os Xoklêng de Santa Catarina, que até a sua pacificação, em 1914, mantinham estado de guerra permanente com os colonos alemães do vale do Itajaí. Inveterados caçadores e comedores de carne, os Xoklêng, confinados afinal a uma reserva de terras relativamente pequena e compulsòriamente transformados em lavradores, abandonavam periòdicamente as suas roças para, por alguns dias ou semanas, se entregarem à caça. Com isso, as colheitas da lavoura naturalmente eram insuficientes. Mas não havia como induzir os índios a substituírem uma dieta baseada quase que só em proteínas por outra, constituída predominantemente de hidratos de carbono. E não bastaria, assinala Jules Henry, querer transformá-los em criadores de animais, uma vez que a palavra de ordem do criador é preservar, a do caçador matar. Assim, o Xoklêng não compreendia, nem podia compreender, que as reses mandadas ao pôsto pelo govêrno não devessem ser logo abatidas. (Henry, 1942, págs. 78-79). Só depois de muitos anos, à medida que a antiga geração desaparecia, êsses índios foram adotando atitudes diferentes ante o plantio da terra e a criação de animais. Quando estive com êles em 1959, faziam questão de que eu conhecesse as suas roças e pediam com insistência que os fotografasse junto com as vacas leiteiras e os animais de montaria, que muitos dêles possuíam. Era bem visível que a posse de um cavalo e, em especial, de uma vaca leiteira assumira a seus olhos um valor simbólico pelo qual se media o prestígio do indivíduo no contexto da comunidade, como diante dos estranhos. E correspondentemente se notavam transformações radicais nos padrões de alimentação.

Uma vez que o convívio mais ou menos permanente com os brancos modifica sempre o quadro de referência para a concepção da personalidade ideal, que deixa de ser determinado exclusivamente pelos padrões originais da tribo, a adoção de hábitos alimentares de caboclos e sitiantes tem como um dos estímulos o desejo de parecer mais civilizado, assim como se dá com a indumentária, a língua e outros elementos que simbolizam um *status* superior. Até o sal pode assumir êsse valor, como observei entre os Mbüá-Guaraní de Mangueirinha (Paraná), que se envergonhavam ao confessar que comiam os alimentos insôssos. E dificilmente, é notório, um Guaraní ou um Kaingáng admite na presença de um branco que êle come coró ou outra qualquer coisa que o civilizado despreze. Nas aldeias do Rio Negro em contacto mais amiudado com a sociedade cabocla, ao

contrário do que acontece nas que se encontram mais rio acima, o preparo do caxiri de mandioca é feito atualmente sem a "mastigação", ou melhor, a salivação da massa; a fim de promover a fermentação, preferem juntar pedaços de beiju torrado. O processo tradicional "é abominado como 'porcaria', fazendo os índios questão de anunciar seu caxiri como preparado com beiju" (Galvão, 1959, págs. 26-27).¹¹

De modo geral, a aculturação dos grupos lavradores no setor da alimentação parece processar-se com relativa rapidez. Vimos que novas plantas de cultivo — como, por exemplo, a banana — não raro se propagam de tribo em tribo antes mesmo que haja qualquer contacto direto com representantes da civilização. Bebidas, entre estas o café, o chimarrão e a aguardente de cana, se difundem com facilidade, aliás também, sobretudo essa última, em tribos originariamente caçadoras, como os Botocudos do Espírito Santo. O sal cedo se torna uma necessidade; a maior parte dos grupos que conheço considera-o um dos mais valiosos presentes que se lhes possa oferecer. O mesmo vale para o açúcar. Salvo poucas exceções, o leite não é consumido; quando muito, aceitam-no para as crianças de pouca idade. Também encontrei Guaraní que faziam criação de galinhas, sem, contudo, aproveitarem os ovos como alimento. Quanto à carne de bovinos e suínos, varia bastante a atitude. Tribos há em conflito permanente com fazendeiros ou sitiantes por não distinguirem bem entre gado e caça, ao passo que outras, como os Karajá, "geralmente desprezam a carne dos nossos animais domésticos, como o boi e o porco" (Balduz, 1937, pág. 287). Os Kamayurá, conquanto (devido a numerosas restrições alimentares) não comam de ordinário caça de pêlo, aceitavam de bom grado salchichas e outras conservas de carne que eu lhes oferecia.

As mudanças do regime alimentar dependem naturalmente da agência aculturativa que incide sobre o grupo. As missões religiosas (sobretudo através do refeitório das escolas), os postos do Serviço de Proteção aos Índios e os patrões que empregam índios são os principais transmissores dos novos hábitos, tanto no que diz respeito à introdução de alimentos antes desconhecidos, quanto à sua preparação e ao costume de se observar um horário para as refeições. Além de fatores sociais, como a tendência de imitar o branco para aproximar-se de seu *status*, contribuem para a sua implantação também razões de ordem prática, entre outras a de facilitar a conservação dos alimentos. Enquanto o uso de sal

11) Tal como observei entre os Kayová-Guaraní do sul de Mato Grosso, que gostam de derramar algumas garrafas de cachaça no côcho de chicha para tornar a bebida mais forte, os índios do Rio Negro adicionam às vezes aguardente ("destilada") ou simplesmente álcool ao seu caxiri; algumas aldeias possuem mesmo uns arremedos de alambiques, em que destilam pinga pelo aquecimento de garapa fermentada. (Galvão, 1959, pág. 27.)

parece servir mais ao intuito de adubar a comida do que ao de conservá-la, outras mudanças apontam nessa direção. É o que sugere, por exemplo, Eduardo Galvão para as tribos do Rio Negro, onde nas aldeias nunca se dispensa o beiju, ao passo que o índio que trabalha nos seringais, provavelmente por influência do colono luso e, depois dele, do caboclo, o substitui pela farinha de mandioca como alimento exclusivo, muito menos deteriorável do que a massa de que se faz o beiju. (Galvão, 1959, pág. 26.)

Um dos traços indígenas que mais ofendem o espírito dos europeus é a nudez do silvícola. Como primeira manifestação de caridade, o branco que o defronte com boas intenções se vê, por isso, levado a dar-lhe peças de roupa, a fim de conformá-lo num ponto essencial com a sua imagem do ser humano. Tal foi já a reação de Cabral, que mandou entregar uma camisa nova e uma carapuça vermelha a cada um dos dois Tupinikín que haviam sido levados à sua presença na nau capitânea (Caminha, em: Cortesão, 1943, pág. 208): a outros também deu camisas (pág. 238), e a uma “mulher mōça” “deram um pano com que se cobrisse” (*ibidem*). Mas, da mesma forma como Caminha se impressiona com a nudez (e a correspondente “inocência”) dos índios, êstes por sua parte, não compreendem o sentido da indumentária: os homens simplesmente se desfazem dela e a mulher não toma cuidado para se cobrir com o pano que lhes deram. Esta primeira experiência iria repetir-se inúmeras vezes na história das relações entre o aborígene e o europeu.

Se adota o uso da roupa, de ordinário um dos primeiros passos da aculturação (nos casos em que desde logo se estabelecem relações mais ou menos freqüentes com os civilizados), o índio não lhe atribui, no princípio, a função primordial que lhe cabe em nossa cultura. Para alguns, a vestimenta européia não passa de um adorno, talvez mais “bonito” do que os adereços de plumas. Só com o tempo é que começam a associar o uso da roupa com sentimento de pudor.¹² Não há dúvida de que o primitivo adereço — cordão de cintura, estôjo peniano, tanga etc. —, bem como a prática da depilação e a pintura do corpo correspondem por sua vez em certo sentido a um sentimento de pudor ou, melhor, de decência, que, entretanto, não se refere de maneira alguma à exposição do corpo nu ou de regiões que nós consideramos pudendas. A vergonha de exhibir o sexo se desenvolve apenas secundariamente com a adoção e o uso continuado da roupa européia. Numa fase intermediária

12) Assim mesmo, não cabe aqui ao pudor o mesmo sentido que nós damos à palavra. Em todo caso, o comportamento não se liga necessariamente ao recato que em nossa cultura se considera convir aos assuntos do sexo em geral. Entre os Tene-tehára, por exemplo, “ao banhar-se em grupo, os homens, até entrar na água, cobrem os órgãos sexuais com as mãos” e em companhia de outros homens não tiram as calças quando atravessam um rio (Wagley e Galvão, 1961, pág. 101); por outro lado, “os adultos não demonstram preocupação em esconder fatos das crianças e qualquer conversa sôbre o assunto de sexo não é interrompida devido à sua presença” (pág. 86).

se nota com muita freqüência o uso simultâneo de peças antigas com calças ou vestidos de tipo civilizado¹³, o que na maioria dos casos se afigura como expressão concreta de marginalidade cultural. Coexistem então, de algum modo, as funções do “adorno” tradicional¹⁴ com outras, mais recentes, ligadas ao vestuário de pano. As funções novas são principalmente de prestígio em face do branco, demonstração convincente de que o índio já não é “bicho” na medida de antes. Para documentar a sua autoridade perante o visitante civilizado, o chefe da aldeia ostenta em presença do estranho alguma peça de roupa com que o tenham presenteado, de preferência um velho uniforme do exército.¹⁵

A importância atribuída à roupa varia naturalmente com a intensidade dos contactos com a população vizinha e com o grau de aculturação. Em grupos relativamente isolados não é de uso quotidiano, sendo vestida somente quando há pessoas estranhas na aldeia ou quando os índios vão a um povoado próximo a passeio ou para fazer compras.¹⁶ Em outros casos, a posse de roupa em geral ou de um número maior de peças vem a constituir fator de prestígio ou de distinção social entre os membros da comunidade.¹⁷

Em geral, passa muito tempo até que os padrões correspondentes ao uso do vestuário europeu se integrem satisfatoriamente na cultura do grupo. O problema mais grave é o da higiene. Uma das primeiras con-

13) Entre mulheres mehináku do alto Xingu observei o uso do *ulúri* sob o vestido de chita. Vi também homens ñandéva-guaraní de Jacareí que escondiam sob as calças as tradicionais ataduras de cabelo que se levam nas panturrilhas. Notei o mesmo entre os Mbüá-Guaraní de Xapécó (E. Schaden, 1962 a, pág. 98). Refere Karl von den Steinen (1894, pág. 431) que as mulheres paresí usavam a vestimenta brasileira por sobre a atadura abdominal tecida de algodão. Fenômeno análogo é mencionado por Baldus com relação a homens e mulheres borôro da missão salesiana de Merúri (1937, págs. 117 e 289-290; 1962 b, págs. 31-32) e às mulheres karajá de Santa Isabel (1948, pág. 149).

14) Por exemplo, o *ulúri* das mulheres xinguanas, que praticamente não encobre nada, é sobretudo uma defesa eficiente contra as indiscreções do sexo masculino: o homem não pode, em hipótese alguma, tocar o *ulúri*, sob pena de se tornar *panema*, isto é, azarento na pesca.

15) Caspar descreve a cena humorística de sua recepção pelo chefe dos Tuparí, que, depois de saudar o visitante de forma rápida e provisória, veste-se de calças e camisa, para então cumprimentá-lo oficial e formalmente, com um abraço e palmadinhas nas costas (Caspar, 1952, pág. 21). — Inversamente, um chefe canela, que se desaviera com Kissenberth, tira o traje de gala que vestira para receber dignamente o etnólogo, amarrota-o e joga-o num canto, a fim de manifestar o seu despeito. (Kissenberth, 1911, pág. 50.)

16) Cf., por exemplo, Schultz, 1950, pág. 51, para os Krahó.

17) Cf., por exemplo, Wagley e Galvão, 1961, pág. 170, para os Tenetehára. Com isso aumenta naturalmente também a relação de dependência que se estabelece com a população civilizada, pela necessidade de obter pano, linha, botões, agulhas e tesouras (*ibidem*).

seqüências do hábito de vestir-se costuma ser o abandono dos banhos diários. Além disso, costumam os índios a compreender a necessidade de lavar a roupa.¹⁸ Também não a tiram quando apanharam chuva, deixando-a secar no corpo. Essa falta de cuidado higiênico agravou em muitos grupos a disseminação de moléstias de toda sorte, especialmente da tuberculose, como ainda recentemente o Dr. Biocca verificou entre as populações do Rio Negro.

E' notório que provavelmente em todas as culturas o tipo de habitação e a forma de sua disposição em núcleos maiores ou menores é até certo ponto uma imagem concreta da respectiva organização social. As mudanças que nesta se verifiquem não poderão, por conseguinte, deixar de refletir-se na arquitetura e na planta das aldeias ou cidades. Às tendências gerais da aculturação indígena em território brasileiro correspondem, assim, a substituição do tipo tradicional do rancho, da casa ou da maloca por construções à maneira cabocla, que também já não obedecem à disposição ou arranjo segundo o antigo padrão. Ao que tudo indica, isso vale sobretudo para os casos em que a mudança na construção da casa e na planta da aldeia se processa espontaneamente e não por imposição de missionários ou outros agentes do mundo civilizado. Talvez seja lícito dizer que a medida em que se conservam antigos elementos arquitetônicos pode ser tomada, na maioria das tribos, como índice do grau de resistência à aculturação em outras esferas da cultura, especialmente no domínio das instituições. Há, sem dúvida, casos que poderiam parecer excepcionais, como o dos Tukúna, cuja cultura não-material se revelou particularmente imune a influências estranhas, ao passo que a cultura material, inclusive no que se refere à habitação, cedeu de maneira quase completa aos fatores inerentes ao contacto com os brancos. Exemplos como este não parecem, entretanto, invalidar a regra geral. De qualquer modo, também os Tukúna, presos ao sistema de extração da borracha, não podem fugir à tendência para a individualização, que este acarreta.

Aliás, os missionários católicos, empenhados em inculcar aos índios o conceito da família cristã, perceberam bem a dificuldade de destruir os antigos sistemas de parentesco sem ao mesmo tempo abolir, por assim dizer, o seu substrato material. Uma das primeiras medidas, por exemplo, tomadas com esse objetivo pelos salesianos após se estabelecerem entre os Borôro, foi a substituição da antiga planta da aldeia, concebida segundo a divisão da tribo em metades exógamas (um semicírculo para cada metade), por uma planta nova, em que pequenas casas de famílias nucleares

18) Com referência aos Tukáno informa Giaccone: "Quando um índio ganha um terno de roupa, lava-o antes de usá-lo, e, enquanto fôr novo, lavá-lo-á muitas vezes por semana; quando achar que está velho, não o lavará mais, e o usará até cair aos pedaços." (1949, pág. 55.) Na maioria dos casos a situação é bem mais desfavorável, pois nem sequer se trata de lavar a roupa enquanto nova.

ficassem dispostas numa fila ou em duas alas ao longo de uma rua ou então em três lados de uma praça retangular (cf., por exemplo, Baldus, 1937, pág. 278; Drumond, 1963, pág. 43). Assim mesmo, segundo informação pessoal de um dos missionários, o P. Venturelli, o expediente não surtiu o efeito desejado: o de romper a antiga estrutura de parentesco e abolir as correspondentes regras de casamento. Apesar de meio século de catequese cristã, a obediência à lei da exogamia persiste praticamente inalterada.¹⁹

Foi semelhante também a atitude dos salesianos na região do Rio Negro, principalmente do Uaupés, onde os Aruák e os Tukáno moravam outrora em grandes habitações coletivas, as malocas, magníficas construções que abrigavam todo o grupo local (em alguns casos até 200 pessoas) e que alcançavam um comprimento de 60 por uma largura de 30 metros (Alves da Silva, 1962, nota à pág. 174). Informa o missionário Alves da Silva que data do ano de 1924 a substituição, no Uaupés, "das malocas pelas casas familiares, e o aparecimento dos pequenos *povoados*, por influência das Missões Salesianas. Presentemente (1958) só existem malocas, ou no interno das matas, ou, nas margens do Rio Uaupés acima de Iutica, e do Tiquié acima de Caruru-Cachoeira" (*op. cit.*, pág. 57). Ao lado dessa substituição intencional das malocas por interferência dos missionários, o mesmo autor admite outros fatores: "o aumento do conforto dos índios e do instinto de propriedade, (e até certo ponto é imitação ou mesmo sugestão dos civilizados)" (pág. 174). Parece, entretanto, que, no caso, esses fatores começaram a manifestar-se apenas de forma secundária.²⁰

Quando imposto por vontade alheia, o novo tipo de habitação é, às vezes, rejeitado pelo silvícola enquanto não lhe corresponderem transformações correlatas em outras esferas da cultura, principalmente na orga-

19) Em 1963, numa viagem de estudos à missão borôro de Merúri, Thekla Hartmann encontrou ali apenas um casal de indivíduos da mesma metade. (Informação pessoal.)

20) Em sua viagem de exploração pelo Uaupés, em 1928, o então Major Boanerges Lopes de Souza conheceu várias povoações cuja maloca havia sido destruída por ordem dos missionários, para em lugar dela se construir um grupo de casas pequenas e uma igreja. (Lopes de Souza, 1959, págs. 153, 154 *et passim.*) Em uma das passagens de seu relatório de viagem ao Papori, o oficial, entre outras críticas aos salesianos, se refere com acrimônia à decadência de certas povoações construídas sob a orientação dos padres: "Tôdas as casas necessitam de grandes reparos e reforma completa das coberturas. Algumas estão em ruínas. Quartos escuros, sem ar e sem luz, com janelinhas para andorinhas e morcegos! Igreja no fim da avenida, do mesmo estilo das outras, sem arte. — Que juízo farão os índios da obra dos civilizados? Destruir-lhes as malocas cujas construções traduzem tôda a grandeza da sua raça, o templo de arte que revive a todo o momento os seus antepassados, as suas tradições e onde se realizam as imponentes e sugestivas festas pagãs — para, em troca, obrigá-los a viver em casinhas sem conforto e sem higiene?!" (*Op. cit.*, pág. 144.)

nização social. Entre os Kaingáng do Tibagi, Lévi-Strauss observou “casas de madeira construídas pelo governo federal, agrupadas em aldeias de 5 a 10 fogos, à beira dos rios”. Não eram do agrado dos índios, que ou ocupavam somente um dos cômodos (as antigas choças não eram divididas em compartimentos), ou então a família preferia viver em “alpendres de folhagens, colocados ao rés-do-chão”, até mesmo “ao lado da casa inutilizada” (Lévi-Strauss, 1935).²¹

Nos exemplos, há pouco mencionados, das missões salesianas entre os Borôro e na bacia do Rio Negro, um dos motivos da introdução de um novo tipo de morada foi, como vimos, o de facilitar a mudança do sistema familiar. Em muitos casos, porém, o que se observa é o caminho inverso, ou seja, a substituição da habitação maior pela cabana cabocla em consequência da redução da unidade social básica à simples família elementar. O fenômeno reflete, pois, a tendência comum para a individualização econômica, em geral tanto mais forte quanto as atividades, sobretudo extrativas, em que o índio entra como mão-de-obra a serviço do branco não se coadunam com quaisquer formas de trabalho cooperativo. James B. Watson aventa essa explicação para o paulatino desaparecimento das antigas moradas de famílias-grandes entre os Kayová para darem lugar a casebres destinados a abrigar famílias elementares (J. B. Watson, 1952, pág. 112 *et passim*), cujos chefes têm, cada qual, a sua roça própria e ao mesmo tempo prestam às vezes serviços de changa nalgum erval. Mais ainda do que a extração da erva-mate e de outros produtos, a da borracha leva à ruptura da família-grande e à dispersão das famílias elementares pela necessidade de os homens se espalharem individualmente pelas “avenidas” dos seringais; assim, o sistema de produção da borracha tem sido caracterizado como fator importante do colapso do antigo sistema social (ver Murphy, 1960, pág. 188, para os Mundurukú). A partir do momento em que o índio se torna seringueiro, a adoção do rancho caboclo destinado ao casal e aos filhos se faz imprescindível.

Cumprido, porém, ressaltar outro aspecto. Os diferentes tipos de malocas ou habitações coletivas de várias dezenas de indivíduos requerem, para a sua construção, o trabalho cooperativo de certo número de homens. Reduzida a unidade de produção e consumo ao âmbito da família nuclear, torna-se mais difícil essa conjunção de esforços. Já por este motivo se impõe a morada de dimensões menores, que os membros da famí-

21) Em outros casos, copia-se espontaneamente a construção à maneira cabocla, talvez pelo simples gosto de imitar o branco. Narra von den Steinen que os Bakairí do Culisevo não perderam tempo para em uma de suas aldeias levantarem uma casa segundo o modelo do rancho de cumieira triangular e duas águas que a expedição alemã construía em seu acampamento. (Von den Steinen, 1894, págs. 131-132.) Isto naturalmente não quer dizer que daí por diante tenham deixado de fazer as suas casas de acôrdo com o padrão tradicional do alto Xingu.

lia nuclear possam construir mais facilmente sem dependerem da ajuda de outros elementos da tribo. A êste respeito, J. B. Watson (1952, págs. 64-65, 84-85, 112), referindo-se aos Kayová, acentua a importância dos utensílios de ferro, principalmente do machado e do machete, graças aos quais a construção se apresenta menos penosa. Entre êsses índios, além disso, a mudança do tipo de construção, isto é, a substituição da antiga casa em forma de canoa emborcada pela de parede e cobertura distintas, teria sido consequência da adoção de utensílios de ferro. (Cf. também V. D. Watson, 1955, págs. 235 e 244.)

CAPÍTULO VII

A ACULTURAÇÃO NO PLANO LINGÜÍSTICO

Fato significativo para a maneira pela qual se configuraram desde os primeiros dias da Colônia as relações entre indígenas e o elemento branco é o de que na América Portuguesa não se originou uma língua franca do tipo, por exemplo, das várias formas do "pidgin-English", do "afrikaans" e de criações similares encontradas pelo mundo afora. Pela fusão sócio-cultural do colono com o índio da faixa costeira, êste, à medida que ia sendo absorvido pela sociedade que se vinha constituindo, lhe foi imprimindo em grande parte as características da vida nativa. Nessa sociedade o índio não se conformava a um eventual estrato inferior, mas antes perpetuou a sua presença através de intensa hibridação cultural e biológica. A bilateralidade do processo aculturativo não favoreceu a princípio a cultura dos adventícios a ponto de facultar a êstes a imposição incontestada de seu idioma, ainda que de forma corrupta. Mais fácil e mais natural era, pelo menos em vastas regiões da Colônia, a adoção da língua indígena, segundo a expressão de Anchieta, "mais usada na costa do Brasil", isto é, do Tupinambá. Contribuiu para isso também — talvez em grau menor do que de ordinário se admite — a circunstância de os jesuítas haverem escolhido êsse idioma como língua de catequese, que foi ensinada, inclusive, a catecúmenos de outras tribos e aos filhos dos europeus. E é notório que, uma vez firmado o uso corrente da Língua Geral Brasileira em certo número de núcleos de colonização, sobretudo na área paulista, a expansão foi a seguir ativada pelo movimento das Bandeiras, em grande parte formadas de aborígenes e mamelucos, como também, especialmente em regiões setentrionais, pelas extensas migrações de índios de estirpe tupí através de territórios ocupados por tribos aloglóticas.

Se linhas acima se aventou a possibilidade de talvez não caber aos missionários o papel preponderante que se lhes costuma atribuir na difusão da Língua Geral, essa restrição de modo algum se pode referir ao norte, onde de fato foi mais decisivo o uso dessa língua como idioma oficial das missões do Pará e do Amazonas. Até o ano de 1727, quando pela Provisão Régia de 12 de outubro se proibiu a Língua Geral nas povoações de colonos e até nos núcleos mistos, todos os Jesuítas do Brasil tinham a obrigação de aprendê-la e de usá-la na catequese. Ao contrário das demais partes da Colônia, onde a miscigenação e outros fatores se associa-

ram com maior vigor desde os primeiros decênios ao papel desempenhado pelos padres da Companhia, a vulgarização do Tupí pelo Maranhão, pelo Pará e pelo Amazonas foi obra quase exclusiva dos missionários. E nesses territórios o idioma assumiu importância tal que, no dizer de Friederici (1925-1936, vol. II, pág. 132), ainda em 1755, portanto algumas décadas depois da referida Provisão Régia, o português continuava praticamente desconhecido naquela área, onde, ademais, por essa época a colonização não tinha passado além de alguns núcleos esparsos.

Não nos detenhamos, no entanto, com estes aspectos históricos, que têm sido tratados repetidamente por vários autores¹. Em todo caso, não deixam de ter interesse também para a compreensão de problemas mais recentes.

O que cumpre assinalar é a importância da Língua Geral, conhecida também pelo nome de *ñeengatú* ("fala boa"), menos como idioma da população lusa (que na Amazônia o empregou largamente, mesmo nos centros maiores, até meados do século dezenove) do que como instrumento de comunicação usual de caboclos e índios, função que em grande parte persiste até os nossos dias. Não existe, ao que parece, nenhum mapa da difusão atual dessa "língua franca" na Amazônia. Mas ao menos no vale do Rio Negro, onde é notório o seu predomínio entre o gentio, manifesta-se com nitidez a sua dupla função de não somente obliterar a diversidade original entre as tribos silvícolas, como, ainda, de constituir ponte de ligação sócio-econômica entre estas e a gente cabocla. Assim, a homogenização cultural parece ali vir-se acentuando muito mais do que, por exemplo, na área contígua do Rio Branco, onde a Língua Geral praticamente não se difundiu.

A tal ponto se faz notar o domínio da Língua Geral como meio de comunicação entre as tribos daquele território que várias delas chegaram mesmo a substituir por ela total ou parcialmente o seu próprio idioma de origem. Além disso "os grupos que se encontram nas fronteiras de expansão daquela área e só agora estão entrando em contacto com a civilização, ao invés de aprenderem o português, estão aprendendo a língua geral, porque este é o idioma corrente dos pioneiros que vão ao seu encontro e a forma básica de comunicação entre os grupos indígenas". (D. Ribeiro, 1957 b, pág. 34.) Nisso reside sem dúvida um dos fatores mais decisivos da aculturação dos silvícolas do Rio Negro, não à civilização propriamente, mas ao caboclo da região, que por sua vez se distancia,

1) Mencionemos, apenas para exemplificar, alguns dos autores que os estudaram: von Martius (1867, vol. I, págs. 364-368), Friederici (1925-1936, vol. II, págs. 132-133, 232-233), Sampaio (1955, págs. 47-52), Buarque de Holanda (1948, págs. 179-193), Silva Neto (1950, págs. 58-86). Em muitos outros se encontram dados esparsos sobre o assunto. Todavia, o tema está ainda à espera de alguém que o queira examinar de maneira menos sumária.

através do uso da Língua Geral, do forasteiro e do morador das cidades, que usam o português (Galvão, 1959, pág. 55.) “Idéias e conceitos ou, em termos gerais, a visão do mundo, do índio e do caboclo, traduzidas nessa linguagem comum, porém estranha às fontes originais de impulsão cultural, a maloca e o centro urbano, sofrem um processo de reformulação e conseqüente emergência do que se poderia considerar um *ethos* regional.” (*Ibidem.*) Embora não se tenha notícia, por enquanto, de qualquer tentativa de se definirem de maneira relativamente precisa as características desse “*ethos* regional”, os dados disponíveis mostram contudo a progressiva obliteração não somente das diferenças originais entre as várias culturas nativas, como ainda entre estas e a da população mestiça. O uso comum da Língua Geral é apontado, a par da vinculação do índio à economia extrativa da região, como responsável pela assimilação do aborígene ao elemento caboclo e ao mesmo tempo como fator de solidariedade entre índios e mestiços em oposição aos habitantes dos núcleos urbanos. Não pode subsistir, dessa forma, nenhuma linha de separação entre a sociedade cabocla e as malocas indígenas. Segundo o testemunho de Galvão, isto vale pelo menos para as aldeias indígenas do baixo Içana e do Uaupés, onde “a maloca está em processo de franca decomposição e o povoado ainda não surgiu da aglutinação de sítios” (*op. cit.*, pág. 56).²

O papel da Língua Geral como dissolvente da barreira entre índios e brancos e, por conseguinte, como fator de aculturação tem sido apontado também para outras regiões da Amazônia, como, por exemplo, para o vale do Pindaré (no Maranhão), onde os Tenetehára, tribo do grupo tupí-guaraní, tiveram nesse idioma desde o início um elemento favorável à interação sócio-econômica com a população vizinha. (Galvão em: Wagley e Galvão, 1961, pág. 11.) O entendimento com esta era sobretudo facilitado pelo fato de terem os Tenetehára um idioma tribal bastante próximo ao Nheengatu. E’ situação análoga à que prevalece entre os Guaraní do sul de Mato Grosso e, mais ainda, do vizinho território paraguaio, onde é largamente difundido, entre a população rural, o “Guaraní do Paraguai”, facilmente compreendido por quem domine algum dos dialetos daqueles índios. Nesses casos não houve sequer para o gentio a necessidade de se familiarizar com uma língua nova com o fim de se entender com a gente estranha e muito menos a tendência de substituir, como é freqüente no Rio Negro, o seu idioma pelo da população rural.

2) Essa decomposição da maloca, na medida em que não foi imposta pelas missões, é, antes de mais nada, decorrência do fato de o índio se entrosar, economicamente, na órbita das atividades extrativas. Deslocando-se de suas aldeias para as margens do Rio Negro, famílias e indivíduos se estabelecem aí, à maneira dos caboclos, em sítios isolados, onde fazem as suas roças; perdem, assim, os padrões de organização econômica tribal e de vida associativa. (Galvão, 1959, pág. 20.)

Há mais um aspecto importante que distingue a situação lingüística da área do Rio Negro de outras em que a Língua Geral se difundiu: a concomitância de uma competição entre vários idiomas nativos no processo de aculturação intertribal. Se, como vimos, em algumas partes desse território a fala nativa foi obliterada pelo uso da Língua Geral — como se deu, por exemplo, com os Baniwa do Içana (cf. Galvão, 1959, págs. 13-14) —, em outras essa obliteração decorre da expansão de um dos idiomas tribais, especialmente do Tukáno.³ A longa experiência de aculturação intertribal, favorecida especialmente pela exogamia, deve ali ter solapado em grande parte o primitivo etnocentrismo lingüístico. Ao que tudo indica, os Aruák revelaram em geral maior resistência cultural, tendo havido mesmo uma relativa aruakização de vários grupos aloglóticos. No tocante à língua, porém, cabe a primazia ao Tukáno, que no Uaupés é hoje o idioma dominante, tendo inclusive oposto uma barreira à expansão da Língua Geral, esta muito mais difundida no Içana do que no Uaupés, onde dominam os Tukáno. (Galvão, *op. cit.*, pág. 14.) Os Tariâna, por exemplo, grupo aruák do Uaupés (com uma população de talvez mil indivíduos), praticamente esqueceram a língua dos antepassados, havendo mesmo para certos dialetos dificuldade de encontrar hoje algum informante que ainda o conheça. (Cf. p. ex., Alves da Silva, 1962, nota à pág. 65 e págs. 118 e 119.) Não está ainda bem explicada essa tendência para a tukanização, a que se referem quase todos os etnólogos que trabalharam no Uaupés. Há, apenas, indicações bastante vagas e pouco satisfatórias, como a seguinte, relativa aos mesmos Tariâna: “Envolvidos geograficamente, como se acham por êstes [pelos Tukáno], e pelas relações comerciais e matrimoniais, nota-se que a sua língua tende a desaparecer, sendo substituída pelo Tukáno.” (*Op. cit.*, pág. 119.) Um fator às vezes mencionado na literatura é a ação dos missionários salesianos, que ao lado do português ensinam o Tukáno em suas escolas, empregando-o regularmente no trato com os representantes das várias tribos. É difícil dizer até que ponto isto favoreceu a supremacia desse idioma, que de longa data se vinha impondo. Darcy Ribeiro (1957 b, pág. 33) sugere ter havido a “interferência de núcleos civilizados”, sem, no entanto, dar explicação mais precisa. Mais decisiva talvez tenha sido a superioridade numérica, uma vez que os Tukáno representam o contingente mais populoso de silvícolas em toda a área abrangida pelos Rios Uaupés, Tiquié e Papuri.⁴

3) Segundo Alves da Silva, 1961, pág. 14, uma língua aruák, a dos Siusí, tem a tendência de se generalizar no Rio Içana. A respeito disso parece não haver mais informações na literatura.

4) Para a situação lingüística no Rio Negro é significativa a dificuldade tida pelo Pe. Alcionilio Brüzzi Alves da Silva na organização de sua discoteca das línguas dos Rios Uaupés, Içana e Cauaburi: “A presente discoteca reproduz a pronúncia de 25

Seria interessante confrontar a situação do Rio Negro com a de outras áreas brasileiras em que um idioma nativo assumiu o papel de "língua franca" entre grupos de filiação lingüística diferente. Entretanto, os dados sôbre êsse aspecto do processo de aculturação intertribal são por demais escassos para justificarem qualquer análise comparativa. Sabe-se, por exemplo, que o idioma dos Kadiwéu chegou a prevalecer até certo ponto em todo o território de influência dêsses Guaikurú (cf., entre outros, Cardoso de Oliveira, 1960, pág. 36), mas não parece haver informações mais concretas sôbre a situação recíproca das respectivas línguas. Da mesma forma, o idioma dos Makuráp do Rio Branco (no Território de Rondônia) é apontado como a "língua franca" de tribos do Guaporé ou, mais precisamente, do Rio Branco e do Rio Colorado (Caspar, 1957, págs. 146 e 152), mas nada consta além dessa informação sumária. Entre populações aborígenes do Território do Amapá difundiu-se, já em princípios do século dezenove, o Galibí como idioma intertribal, função que ali parece, a seguir, ter sido assumida pela Língua Geral Tupí, mais tarde pelo crioulo francês da Guiana e, recentemente, pelo português (cf., por exemplo, Nimuendajú, 1926, págs. 13 e 15, e D. Ribeiro, 1957 b, pág. 33); também a respeito dêste caso não encontramos elementos mais consistentes.

Mais importante para o presente estudo é, porém, o problema da situação dos idiomas indígenas em face do português. O que a êste respeito se tem escrito se refere quase tudo à influência do tupí na diferenciação da língua portuguesa no Brasil, assunto por certo merecedor de carinhoso estudo, mas, apesar do interêsse que se lhe tem dedicado, longe de uma exploração satisfatória. Os que o empreenderam eram, em sua maioria amadores sem a necessária formação lingüística e antropológica. Cumpriria, pois, retomá-lo com a aplicação de métodos modernos e estender o exame a problemas afins, até hoje inteiramente negligenciados. O estudo, por exemplo, da maneira pela qual os representantes de diferentes tribos indígenas amoldam o vernáculo aos seus próprios padrões idiomáticos — isto é, às respectivas peculiaridades fonéticas, morfológicas e sintáticas — e, por outro lado, o levantamento de têrmos portugueses incorporados ao vocabulário nativo proporcionariam elementos valiosos para a compreensão do processo de aculturação lingüística.

O bilingüismo — quer com o uso de uma "língua franca", quer não — é sem dúvida por si só um fenômeno aculturativo, mas a sua importância é maior quando se trata de tribos indígenas diferentes, na voz de representantes de cada tribo. Como, em geral, os indivíduos informantes desconheciam o Português, fêz-se mister o emprêgo de um idioma intermediário, conhecido do índio que nos devia dar a palavra da sua língua natal. Êsse idioma intermediário foi ordinariamente o *Tukáno* entre as tribos do Uaupés, Tiquié e Papuri (para obter as palavras Kubewãna, intermediário foi o Wanana), e o *Nheengatú* entre as tribos Arwake do Içana e Aiari. Em vários casos não bastou uma língua intermediária." (Alves da Silva, 1961, pág. 5.)

tância fundamental reside na sua função de fator de mudanças culturais subseqüentes. A diversidade de idiomas é talvez a barreira mais decisiva que se interpõe entre os grupos tribais e os representantes do mundo civilizado. Antes que se remova êsse empecilho, as transformações da cultura não podem ser senão superficiais, salvo, por exemplo, no caso de um depauperamento ou de uma crise cultural provocados por uma considerável redução demográfica produzida em nível de simples interação ecológica. Mas, uma vez iniciada a fase de bilingüismo, na maioria dos grupos êste se generaliza em ritmo crescente, sobretudo quando as circunstâncias favorecem uma intensificação das relações no plano econômico através do aproveitamento do silvícola como mão-de-obra em fazendas ou em indústrias extrativas. Assim, o bilingüismo vai-se impondo como nôvo aspecto da situação interétnica, e os seus efeitos não tardam a invadir todos os setores do sistema cultural. Ao mesmo tempo facilita os casamentos mistos e, com êles, a destribalização. Nem por isso deixa, porém, de haver um certo número de populações do nordeste brasileiro, como os Pankararú, os Xokó, os Xukurú, os Pakarará, os Wakoná e os Uamué (citados por D. Ribeiro, 1957 b, pág. 33), que, tendo mesmo ultrapassado a fase de bilingüismo e substituído o uso de seu idioma nativo pelo do vernáculo, conservam ainda muita coisa da cultura tribal, o suficiente pelo menos para continuarem imbuídos de sua consciência étnica e de se reconhecerem, para todos os efeitos, como grupos distintos da sociedade sertaneja que há muito os envolveu.

Em outros casos, o português pode a princípio assumir o papel de "língua franca" para grupos de diferente filiação lingüística, vindo depois, em gerações subseqüentes, a substituir-se aos respectivos idiomas nativos. Foi o que se deu na aldeia de Lalima, no sul de Mato Grosso, onde tiveram de conviver, num mesmo pôsto do Serviço de Proteção aos Índios, representantes de língua guaikurú com outros, de língua terêna. "Nessas circunstâncias, a geração mais nova, constituída em parte por filhos de casais mistos, nem chegou a aprender as línguas dos pais." (D. Ribeiro, *ibidem*.)

Trata-se, porém, de exemplos relativamente raros, em que se verificou a interferência de condições específicas. Na maioria dos casos, o abandono do idioma tribal decorre de longa e intensa interação com a sociedade cabocla. Mas em regra a língua nativa consegue subsistir enquanto o grupo conserva coesão suficiente para se afirmar como tal. A competição entre o velho idioma e o português se prolonga, assim, por tôdas as fases do processo aculturativo. Instala-se no momento em que as relações econômicas com a população vizinha se tornam menos esporádicas. E desde logo se nota, de ordinário, uma reação diferente de acôrdo com o sexo. O homem, que trabalha para o patrão branco, reconhece o valor utilitário do vernáculo e, além disso, encontra no do-

mínio dêste um fator de prestígio perante estranhos e também no seio da própria comunidade. Mais ainda, no afã de elevar o seu *status* perante o branco, o trabalhador índio que permanece por longo tempo em fazendas, tende aos poucos a manifestar relutância em falar a língua materna, e quando nela se lhe dirige a palavra, responde em português. Foi o que observei entre Kayová mais ou menos destribalizados do sul de Mato Grosso. Por seu turno, as mulheres, mais confinadas ao âmbito da aldeia, levam, é óbvio, mais tempo para aprenderem o português. A sua língua é a dos antepassados⁵, que transmitem aos filhos. Mas há mais um fator de grande importância para a perpetuação do idioma nativo: o valor emocional que lhe inere. Enquanto o domínio do português é por muito tempo apenas relativo e precário, a língua da tribo persiste como o único instrumento adequado à expressão perfeita dos sentimentos e das idéias.⁶

O estudo das transformações sofridas pelos idiomas tribais no contexto aculturativo geral ainda está por fazer. Sòmente para o caso dos Terêna temos uma análise da perda vocabular provocada pela situação de contacto. Kietzman (1958) conseguiu mostrar como a língua dessa tribo, em seu estado atual, reflete "diretamente a dizimação da cultura indígena, com a perda de traços típicos terêna, por fôrça de um teor de vida que a civilização vai sufocando" (pág. 20). Paralelamente cumpriria investigar a maneira pela qual o vernáculo afeta os idiomas nativos, como também a seleção dos vocábulos que a êles se incorporam e as mudanças (especialmente semânticas) a que estão sujeitos os elementos de origem estranha.

5) Para os Kayová de Taquapiri (sul de Mato Grosso), veja-se o testemunho de J. B. Watson (1952, pág. 62). Embora alguns homens falassem relativamente bem o português (ao passo que muitos o ignoravam de todo), não havia ali nenhuma mulher que conhecesse o português ou o espanhol, salvo algumas palavras isoladas, em sua maioria adotadas juntamente com os respectivos elementos culturais. O autor acrescenta numa nota de rodapé: "A mesma diferença aculturacional entre homens e mulheres pode não ser em tôda parte tão grande como entre os Kayová, mas a condição vale de maneira geral."

6) Entre os *kotyhu* (versos sentimentais e em geral improvisados que se cantam nas festas de chicha) dos Kayová-Guarani do Pôsto Indígena Benjamim Constant foi registrado um que dizia apenas isto: "*Orêroñōgatú avá ñe'e, he'i.*" Em português: "Nós guardamos nossa língua, diz-se." O "poeta" tomara, sem dúvida, consciência do fato de que a perda do idioma nativo seria também a de outros valores da cultura. Procurava talvez estigmatizar os representantes da nova geração, que em parte começam a demonstrar certa preferência pelo uso do português. — De modo geral, porém, a persistência da língua dos antepassados, também entre os Kayová, não é menos acentuada entre os jovens, apesar do prazer que alguns têm no uso do vernáculo. — Para os Kaingáng de Palmas, por ex., veja-se Loureiro Fernandes, 1941, pág. 207.

Se, como diz Kietzman (1959, pág. 109), “a aculturação, no nível cultural, depende do contacto lingüístico e, muitas vèzes, depende dum tipo de adaptação lingüística entre os povos”, inversamente as tendências da adaptação no nível da língua são também condicionadas, como êle próprio mostrou para os Terêna, pelas que se manifestam na dinâmica do processo aculturativo. Essa reciprocidade de causas e efeitos constitui assunto que infelizmente, por falta de dados, não pode ainda ser discutido.

Tampouco estamos em condições de dizer algo de mais preciso sôbre as tendências de transformação das línguas nativas que se influenciam mutuamente nas situações de aculturação intertribal. Circunstâncias há que favorecem o aparecimento de idiomas mistos. Não parece, aliás, ser fenômeno raro, se tomamos em consideração, por exemplo, a classificação das línguas indígenas do Brasil elaborada por Loukotka (1939). Em outros casos, igualmente numerosos, os efeitos do contágio se manifestam por simples intrusões. Numa área poliglótica como a do alto Xingu, as várias línguas subsistem lado a lado, sem que se tenha registrado tendência nítida de umas se expandirem a ponto de tomarem o lugar de outras. Nem por isso tôdas mantêm a sua original pureza. A julgar pelos escassos informes disponíveis, uma das tribos xinguanas, a dos Kamayurá, se destacaria do conjunto por ter feito passar um número maior de elementos lexicais para o vocabulário de outras. Além disso, a maioria dos indivíduos bilíngües e políglotas da área, e não são poucos, fala o Kamayurá como uma de suas línguas. Sôbre as causas dêsses fenômenos estamos mal informados. Poder-se-ia aventar a hipótese de que a suposta tendência das tribos tupí-guaraní a imporem a outras o seu idioma não teria, no alto Xingu, chegado a tornar-se efetiva por ir de encontro ao acentuado etnocentrismo característico de todos os grupos que ali convivem.

CAPÍTULO VIII

FENÔMENOS E TENDÊNCIAS DA ACULTURAÇÃO NA ARTE

Interessante é observar a maneira pela qual o estilo de representação gráfica entre os indígenas se transforma em consequência do contacto com o mundo civilizado, quer pela escolha de novos motivos decorrentes de novas situações de estímulo, quer pela forma diversa de se resolver o problema da comunicação no plano das soluções técnicas.

Max Schmidt (1905, págs. 327-328, 329) foi quem chamou a atenção para o fato de que nos Bakairí, conhecidos pelo gosto que têm tradicionalmente na atividade pictórica, a influência se faz notar desde logo por um interesse maior pela representação de cunho naturalista. Se originariamente davam preferência, em sua arte decorativa, aos padrões do *meréxu* e do *ulúri*, o que passa a seduzi-los depois é antes o retrato do homem e dos animais, notando-se mesmo que não tardam a fazer a distinção entre face e perfil. Também não se contentam, como dantes, com a indicação sumária dos principais traços característicos; ao invés, tratam de elaborar a imagem, tal qual a vêem, sugerindo mesmo por sombreamento a plástica da figura. Observa Max Schmidt que tal maneira de desenhar, representando uma fase de transição, se registra análoga entre outros índios (menciona os Guató), com cujos produtos de arte a semelhança é muito maior do que com os dos companheiros da própria tribo ainda não expostos ao contacto com a civilização.

Georg Hoeltje (1953), estudando a natureza dessa transformação, e tomando como exemplo desenhos de índios Kayová-Guaraní do sul de Mato Grosso, acentua a perda de qualidade do ponto de vista do crítico de arte. As produções se tornam menos expressivas — talvez pela sobrecarga de pormenores —, sendo que artista e espectador já não conseguem distinguir entre o essencial e o acidental ou acessório. De qualquer forma, os desenhos se tornam mais grosseiros, uma espécie de “enfermidade”, diz Hoeltje, que parece atacar a atividade artística do primitivo ao defrontar-se com o mundo civilizado. Qual a causa desse fenômeno? Possivelmente, lembra o autor, um reflexo de mudanças gerais da cultura: a mentalidade plástica, “escultória”, de quem confecciona um machado de pedra cede lugar à do “mecânico”, do “instalador”, do “engenheiro”, que tem o seu lugar num universo técnico de máquinas e de

peças. Desenhando o urubu, o menino kayová, que outrora o concebia como um todo, representa-o agora como portador de asas rígidas como as do avião, constituído de peças. Perde-se a naturalidade do movimento fugaz, que se espelha tão significativamente nos desenhos — embora toscos — colhidos por Koch-Grünberg. O menino kayová, para desenhar um caminhão, o faz, por assim dizer, “desmontando-o”. — À visão intuitiva, apanágio do caçador, segundo Hoeltje, substitui-se a do técnico, que integra soluções parciais para dominar um problema mais complexo.

Vejam agora um caso bem diferente. Uma das tribos mais famosas pela atividade artística é a dos Kadiwéu, do sul de Mato Grosso. O desenvolvimento de sua arte ornamental — exceção feita para alguns grupos tribais extintos do norte, conhecidos somente por testemunho pré-histórico — é, sem dúvida, o mais notável alcançado por um grupo indígena do Brasil. O senso artístico dos Kadiwéu se manifesta, ainda, em trabalhos plásticos, especialmente na cerâmica e em entalhes de madeira, em trançados e tecidos, como em artefatos de metal e de outros materiais. Como setor predominante se destacam, porém, a tatuagem e a pintura ornamental do corpo e, por extensão, dos mais variados objetos de uso. A impressionante riqueza de padrões geométricos, profusamente documentada nas obras de Boggiani (1945) e D. Ribeiro (1951), só encontra explicação satisfatória na estrutura social da tribo, que, estratificada em senhores e escravos, proporcionou ao elemento feminino da classe superior o lazer necessário para um verdadeiro culto à arte. Assim como a personalidade cultural masculina se concretiza, antes de mais nada, no ideal do herói guerreiro, a feminina encontra a sua realização na figura da artista. Com a pacificação e a decadência da tribo, os homens perderam as bases sociais do valor determinante de sua cultura, ao passo que as mulheres puderam perpetuar, se bem que em grau reduzido, a expressão de seu senso artístico na arte ornamental. (Cf. D. Ribeiro, *op. cit.*, págs. 153-154.) Para os homens, a produção artística tem significação secundária. Além disso, orienta-se em sentido diferente. A arte da tribo, segundo D. Ribeiro, “se manifesta em dois estilos principais bem definidos: um geométrico, formal, abstrato, sem qualquer esforço de representação, é o estilo da pintura decorativa de que se ocupam as mulheres: o outro é figurativo, tem sempre uma intenção de retratar e nêle os elementos formais são relegados a um papel modesto; a êste se dedicam os homens”. (*Op. cit.*, pág. 154.) Inteiramente isenta da “preocupação de representar, ou mesmo simbolizar”, a arte feminina “ambiciona embelezar as superfícies a que se aplica e nisto alcança resultados surpreendentes” (*ibidem*). Essa dicotomia dos estilos se manifesta já nos desenhos infantis colhidos pelo mesmo etnólogo: “nas crianças a sociedade

começa a modelar os futuros artistas, as decoradoras formalistas e os entalhadores naturalistas" (pág. 155).

Os padrões ornamentais executam-se, como foi dito, não somente no corpo humano, como também nas superfícies de toda espécie de objetos. Dentre estes convém salientar os artefatos de cerâmica, decorados por técnica de impressão e subsequente aplicação de tintas. Mas também couros de boi, abanicos de folha de carandá e outras peças ostentam os mesmos desenhos complexos, sempre abstratos e geométricos, sujeitos a um número ilimitado de variações, embora obedecendo todos a um estilo inconfundível. Quanto à cerâmica, tem-se notado patente discrepância entre o caráter rudimentar da modelagem e o requinte com que se adornam as superfícies. De onde a hipótese, também aceita por D. Ribeiro (*op. cit.*, págs. 168, 171 *et passim*), de se tratar de utilização secundária de uma arte desenvolvida primordialmente para embelezar o corpo. E é uma arte solidamente assentada em suas bases estilísticas — hermética, por assim dizer —, que se revelou imune a possíveis influências no sentido da representação figurativa. Esta se limita quase sempre, mesmo nos dias atuais, aos artefatos de produção masculina (trabalhos de entalhe em madeira ou chifre, moldagens em barro ou cêra). Se, uma vez ou outra, as mulheres produzem trabalhos figurativos, tal não se dá por uma substituição ou sequer transformação dos padrões decorativos, mas em campo diverso, pela produção de modelagens de cunho realista (p. ex., cerâmica ornitomorfa) ou de estilizações em alto-relêvo, principalmente em seus artefatos de olaria. (Cf. D. Ribeiro, *op. cit.*, pág. 175.)

Como explicar a tenacidade com que a arte ornamental kadiwéu resiste à tendência, observada em outras culturas indígenas, a dar às produções estéticas um caráter cada vez mais naturalista e realista em virtude da ação de fatores por certo ainda mal definidos, mas em todo caso inerentes ao processo aculturativo? A arte decorativa dos Kadiwéu poderia, ao que parece, antes extinguir-se pela perda de suas funções do que assumir um cunho talvez mais concorde com uma nova mentalidade. Dos tempos de Boggiani aos nossos dias houve, na ornamentação da cerâmica, apenas decadência no esmero com que se executam os desenhos. "Nas peças mais recentes é manifesta a disparidade entre a concepção do desenho ornamental, tantas vezes primorosa, e sua realização pobre, títubeante." (D. Ribeiro, *op. cit.*, pág. 170.) O estilo é, porém, o mesmo de antes. Também a pintura do corpo, cada vez mais rara, por não se coadunar com o uso das roupas e por esbarrar com novos conceitos (ou preconceitos), obedece ainda rigorosamente ao estilo antigo nos casos em que ocorre (pintura do rosto em dias de festa). — As profundas transformações que se deram na sociedade e na cultura dos Kadiwéu atin-

giram em cheio o mundo masculino, principalmente pela eliminação da guerra e, em consequência disso, da escravidão. Não há dúvida de que as mudanças havidas no mundo feminino foram, por sua vez, consideráveis, com a diferença, porém, de não terem destruído as condições para a realização do ideal de personalidade das mulheres. A artista continua sendo, como o foi desde sempre, a expressão deste ideal. Se à pintura do corpo já não cabe a importância de antes, pela perda, inclusive, de sua função de distinguir as classes sociais, a arte ornamental não deixa de ter aplicação constante em outros campos, sobretudo na cerâmica. Pelo seu valor comercial, esta, aliás, experimentou antes incremento do que diminuição. Assim, a atividade artística das mulheres sobrevive com grande vigor a despeito das mudanças ocorridas em outras esferas da cultura. E se persiste com as mesmas concepções de belo, isto talvez seja indício de que a personalidade feminina mantém ainda pelo menos parte dos traços essenciais de sua antiga estrutura.¹ Além disso, a vitalidade do estilo tradicional é hoje favorecida pelo fato de a arte das mulheres se ter tornado “o maior motivo de orgulho tribal” (D. Ribeiro, *op. cit.*, pág. 157), ou seja, pelo valor que se lhe atribui como símbolo de distinção étnica.

Quando falamos em mudança no setor das manifestações artísticas, é necessário distingui-las não somente quanto ao gênero de arte a que pertencem, mas em particular no tocante à função que lhes cabe ou cabia na cultura da tribo. Na arte ornamental, por exemplo, é de importância saber se é utilizada para o adorno de quaisquer objetos de uso, ou para embelezar o próprio corpo. Neste último caso acrescenta-se à simples expressão estética uma dimensão psicológica de grande alcance, um significado que pode ser, entre outras coisas, o de representar um determinado personagem da mitologia (nas danças religiosas, por exemplo) ou o de concretizar a imagem ideal da figura humana (a do membro da tribo simplesmente, a do guerreiro etc.), tal como concebida nos moldes da cultura da sociedade. Pode então, em certos casos, vir a ter a função de simbolizar a identidade tribal em face dos estranhos, da mesma forma como a adoção da indumentária dos brancos representa muitas vezes o desejo de identificar-se com estes. Aliás, o uso de roupas leva ao rápido declínio dos adornos do corpo, quer se trate de enfeites de penas, quer de

1) A Claude Lévi-Strauss devemos uma análise perspicaz da arte decorativa kadiwéu em termos da estrutura social. (Lévi-Strauss, 1955, págs. 196-203.) Uma interpretação não menos engenhosa de alguns aspectos do estilo nô-la dá o mesmo autor num trabalho sobre “O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América”. (Lévi-Strauss, 1958, págs. 269-294.) — Quanto à persistência do costume da pintura corporal entre as mulheres kadiwéu, Lévi-Strauss a explica por motivos de ordem erótica: as pinturas da face e do corpo reforçam e simbolizam a atração sexual do elemento feminino da tribo. (1955, pág. 194.)

pintura, de tatuagem ou de outra modalidade qualquer. Os adereços e as pinturas, outrora usados amiudada ou mesmo diariamente, passam então a ter emprêgo apenas em circunstâncias excepcionais, em grandes ocasiões festivas, até afinal desaparecerem de todo. Darcy e Berta Ribeiro, em seu estudo sobre a arte plumária dos Kaapór (Urubus, do Maranhão), acentuaram precisamente êste fato, lembrando que tribos em que essa arte era altamente desenvolvida, como os Guajajara, os Apiaká, os Mundurukú, hoje nem sequer se lembram dela ou, quando muito, a retêm de forma extraordinariamente empobrecida. Os próprios Kaapór, pacificados há poucos decênios somente, e de modo geral ainda detentores dos valores centrais de sua cultura, começam a enveredar por êsse caminho à medida que se faz sentir a atração que sobre êles exerce o mundo dos brancos. "No esforço para diminuir a distância que os separa da sociedade dominante e para nela integrar-se, os índios aprendem a ver a si mesmos com os olhos do sertanejo. Então, tudo que antes era motivo de orgulho tribal, ou era simbólico de sua singularidade de povo, passa a funcionar como estigma, dentro de uma condição tribal agora tornada infamante ou indesejável. — A plumária como a própria visualização da individualidade tribal, como instrumento de auto-afirmação fundamentado na mitologia e assentado nas disposições emocionais mais profundas, é atingida em cheio." (D. e B. Ribeiro, 1957, págs. 81-82). Numa tribo como a dos Kaapór, em que, segundo o testemunho dos mesmos autores, a posse de belas peças de plumária é uma das principais fontes de prestígio e de distinção social, a decadência dessa arte não pode deixar de refletir-se profundamente em todo o sistema da cultura.

Outra tribo conhecida pela originalidade de sua arte é a dos Karajá, do Araguaia. Merecem especial menção os seus artefatos de plumas, o desenho ornamental e as bonecas de barro (*litxikó*). Durante muito tempo a atividade artística dêsses índios parece não ter sofrido grandes alterações. Referindo-se à viagem que fêz ao Araguaia em 1935, quando estêve em contacto com Karajá e Tapirapé, Baldus informa não ter notado "influência dos brancos nas manifestações artísticas de ambas as tribos" (Baldus, 1937, pág. 291). Mas daí a doze anos, em 1947, encontrou a situação bastante modificada: as máscaras de dança já não eram obras de arte esteticamente compostas de mosaicos de plumas, mas trabalhos mal feitos, com as penas em grande parte substituídas por farrapos de chita de várias côres (Baldus, 1949, pág. 891). Essa decadência dos artefatos de plumas é fenômeno comum em tôdas as tribos que mantêm contacto prolongado com a civilização. Relaciona-se de maneira geral com a perda das técnicas nativas que acompanha o processo aculturativo. Em certos casos é devida também à escassez do material em virtude da destruição das aves pelos sitiantes brancos. Pedacos de

pano e penas de galinha tingidas de anilina fazem então as vêzes da bela plumagem das aves silvestres.

Ao contrário do que se dá com os Kadiwéu, o desenho ornamental não é, entre os Karajá, apanágio das mulheres. Segundo Krause, os homens teriam nesta tribo aptidões artísticas superiores às das mulheres: além disso, divergem os padrões decorativos usados pelos representantes de um e outro sexo. (Krause, 1911, págs. 3 e 23.) Convidados os índios a desenharem no livro de anotações do etnólogo, somente os homens se dispuseram a fazê-lo; pouco se interessavam, porém, pelo desenho figurativo, preferindo a reprodução de padrões ornamentais. Quanto às mulheres, que são boas ceramistas, informa Krause terem passado, por influência brasileira, a decorar os seus artefatos de olaria com ornamentos inteiramente estranhos, "provavelmente tomados aos brasileiros" (pág. 23). Cachimbos de barro e tigelas, estas destinadas à venda, imitam artefatos do mundo civilizado; junto com os objetos, a oleira karajá teria adotado os respectivos ornamentos (pág. 29). Tudo isso parece indicar que o estilo da arte decorativa karajá, pelo menos entre as mulheres, não chegou a fixar os seus caracteres essenciais, sendo por isso mais vulnerável a estímulos estranhos do que o estilo correspondente dos Kadiwéu.

Artefatos cobiçados pelos turistas, as bonecas de barro, que antigamente eram simples brinquedos de criança, tornaram-se importante artigo de comércio para os Karajá. Mas como os compradores em geral não avaliam os objetos com critério etnográfico, as artistas da tribo tiveram de adaptar a mercadoria às exigências do mercado. Se outrora os *litxikó* eram de cêra ou de barro cru, neste caso com a cabeleira de cêra, hoje são em grande parte de barro cozido, os cabelos pintados com tinta preta. Oferecem assim maior resistência para o transporte. Além disso, os homens, por seu turno, as entalham em madeira. A transformação mais importante ocorreu, porém, no estilo e nos motivos representados. "As antigas bonecas, de formas globulares e rotundas, ganharam esbelteza e, insensivelmente, passaram a conformar-se ao gosto dos compradores ou à livre fantasia das índias. Ainda se pode reconhecer uma boneca carajá entre milhares, tal é o vigor do estilo tribal. Mas, para falar em nossa linguagem, elas passaram de um estilo clássico, academizado pela estreiteza dos cânones que obrigavam cada oleira a modelar suas peças segundo um padrão único, a um estilo modernista e fantasioso, que lhes permite retratar em barro cenas da vida diária e até mesmo seus ideais." (D. Ribeiro, 1959, pág. 68.) Estas palavras exprimem bastante bem o sentido geral em que se processa a mudança de estilo.

Aliás, a aceitação de motivos novos sugeridos pelo contacto com os brancos iniciou-se há muito tempo. Em 1888, Ehrenreich viu entre os Ka-

rajá bonequinhas muito tôscas de cêra como caricaturas de soldados brasileiros; pedaços de pano azuis e vermelhos representavam o uniforme. (Ehrenreich, 1891 a, pág. 26.) Já nessa época os índios ofereciam as bonecas aos viajantes. Krause, cuja viagem data de 1908, descreve a figura de um cavalheiro (moldada em cêra, por um rapaz) que se distingue por notável concepção naturalista. (Krause, 1911, págs. 11-12.) Trata-se, porém, de manifestações apenas esporádicas de um tipo de representação que só em dias mais recentes haveria de tomar maior impulso, concomitantemente com a aceitação parcial de novas concepções estéticas.

Castro Faria (1955, pág. 374) situa o início da nova fase no ano de 1945. Segundo êle, a inovação revolucionária foi a substituição de figuras isoladas, sempre em pé, por grupos cênicos de variada composição, que representam, com grande realismo, situações concretas da existência tribal, particularmente da vida econômica; surgem, assim, personagens sentados e, às vêzes, a reunião de várias figuras num só bloco. Embora atendo-se no fundo a certos cânones antigos, a arte plástica entra numa fase de livre experimentação, reveladora de um "dinamismo inquieto" que o autor acredita "refletir talvez a luta crescente entre a conformidade integral com formas tradicionais e o desejo de corresponder às exigências de novas formas de cultura impostas por contactos cada vez mais freqüentes com a civilização". (*Ibidem.*)

A antiga boneca karajá se conforma aos cânones de um estilo convencional de cunho simbólico, no qual não havia maior interêsse em representar os pormenores anatômicos da figura humana ou em respeitar as proporções do corpo. Mais importante era destacar certos elementos tidos como essenciais e expressivos, entre êles a pintura e os adereços distintivos de sexo e idade. A característica principal era o exagêro das nádegas e das coxas, ao passo que as pernas, os braços e os pormenores do rosto eram ou indicados de maneira sumária ou até omitidos. Já a boneca moderna obedece a uma concepção mais naturalista e realista da forma humana (e também de animais), observando-se variáveis combinações entre traços do estilo antigo e as tendências individuais de cada uma das artistas. Em parte, a nova orientação, a princípio imposta pelo gôsto dos compradores, parece estar transformando aos poucos o senso estético das mulheres, sem no entanto produzir ainda uma quebra com a tradição. Pois é curioso notar que, apesar de tudo, não desapareceram as bonecas de tipo antigo: continuam a ser fabricadas como brinquedos para as meninas da aldeia. E as próprias meninas, quando as fazem, seguem sempre o padrão tradicional. As de tipo moderno são obra de mulheres casadas, que produzem para o mercado (Cf. Fénelon Costa, 1959.)

Talvez seja cabível concluir daí que a olaria karajá, em que pêsse à revolução que vem atravessando, afigura-se, no fundo, como testemunho do conservantismo cultural que distingue os Karajá. Diga-se de passagem que, segundo Fénelon Costa (*op. cit.*, pág. 64), a tendência para a representação realista se manifesta somente em uma das aldeias, Santa Isabel, onde é maior a comercialização. Tal como ocorre com a arte decorativa das mulheres kadiwéu, as bonecas karajá parecem indicar que a estrutura da personalidade, pelo menos a do elemento feminino, ainda se conforma, no plano do senso estético, ao *ethos* da cultura tribal. Por enquanto, a arte realista seria, antes de mais nada, uma concessão a interesses de ordem econômica.

CAPÍTULO IX

REFLEXOS DO PROCESSO ACULTURATIVO NO CAMPO DA MITOLOGIA

O estudo da aculturação no domínio da mitologia depara não raro a dificuldade inicial de se discernir entre o que é efetivamente tradicional e o que é devido a influência externa. Já em princípio deste século Max Schmidt (1905, pág. 329) chamou a atenção para o perigo de se tomarem por originais a umas tantas correspondências míticas que mediante melhor conhecimento dos idiomas nativos o pesquisador identificaria como produtos de aculturação. E' que, lembra êsse etnólogo, os indivíduos escolhidos como os melhores informantes são quase sempre os que já falam o português e que, por isso mesmo, já começaram a afastar-se das concepções originais da tribo, a ponto de, consciente ou inconscientemente, fazerem entrar em suas narrativas um certo número de elementos alienígenas aprendidos através do contacto com gente estranha. Evidencia-se também por aí o caráter problemático do material obtido por amadores e cientistas que não podem permanecer no campo o tempo suficiente para dominarem a língua da tribo que estudam. E' o caso da grande maioria dos que recolheram textos míticos em populações indígenas do Brasil.

Feita, porém, esta ressalva, não há dúvida de que, não obstante, a análise interna e o estudo comparativo dos mitos permitem em geral discriminar os elementos estranhos que se incorporaram ao patrimônio primitivo. Mais difícil é às vêzes a tarefa de determinar as mudanças de significado e de função dos mitos tradicionais e dos alienígenas para corresponderem às novas circunstâncias criadas pela presença do branco. Dos etnólogos que trabalharam no Brasil, poucos têm dado um mínimo de atenção ao problema, e somente para uma tribo, os Kadiwéu, o reflexo da mudança cultural na mitologia foi até hoje investigado de maneira menos assistemática. (D. Ribeiro, 1950, págs. 26-33 *et passim*.) Compreende-se, assim, que por enquanto qualquer tentativa de descobrir tendências gerais e fenômenos específicos neste setor das culturas indígenas não pode senão conduzir a resultados provisórios.

Aliás, o estudo da maneira pela qual a aculturação de um povo primitivo se manifesta na respectiva mitologia tem sido negligenciado também para outras regiões do mundo. Não há notícia de nenhum tra-

balho de envergadura que explore o filão. A reinterpretação dos textos bíblicos em termos da mitologia tribal ou a sua simples transformação em histórias profanas¹ forneceria, por si só, um campo bastante promissor para pesquisas do gênero. Outro aspecto a reclamar o interesse dos especialistas é a relação entre a adoção de novas categorias de pensamento e a transformação dos elementos formais do mito. São tarefas que, por sua amplitude, escapam naturalmente ao âmbito do presente trabalho.

Tal como se dá com as mudanças ocorridas em outras esferas, as que em consequência da entrada do branco no horizonte cultural nativo se verificam no domínio da mitologia repousam muitas vezes em experiências anteriores, no plano da aculturação intertribal. Aqui como nos

1) Acho de bom alvitre dar pelo menos um exemplo de como textos evangélicos, esvaziando-se de todo conteúdo religioso, se transformam em simples "narrativas folclóricas". Vejamos, pois, o seguinte trecho de Nimuendajú, com uma história por ele ouvida entre os Apapokúva: "Finalmente quero ainda reproduzir a história de *Ñandejáry* (nosso senhor) ou *Ñandecy memby* (filho de nossa mãe), visto que sobrou como única tradição oral da doutrina dos jesuítas. — *Ñandecy* mora com seu menino entre os homens. Certa manhã, ouve alguém chorar na vizinhança e pergunta a sua mãe o que foi que aconteceu. Esta lhe proíbe incomodar-se com a coisa. Apesar disso, ele vai ao lugar do choro e dá com uma negra. Perguntando-lhe por que chorava, ela responde que seu filho morreu durante a noite. O menino *Ñandejáry* põe-se diante do cadáver e fala: 'Afim por que é que você chora? Seu filho está apenas dormindo!' Com isso desperta a criança morta, mas recomenda expressamente à negra que não revele a ninguém o milagre. Não obstante, ela o faz, e os homens, que desconfiam do poder mágico de *Ñandejáry*, se põem em movimento para matá-lo. Amarraram-no a uma árvore — segundo outros, ele mesmo subiu nela — e tentaram de todo jeito matá-lo; *Ñandecy* ficou perto, a chorar. Afim trouxeram um negro cego, puseram-lhe uma lança na mão, colocando a ponta junto ao pescoço de *Ñandejáry*, e mandaram-no dar uma estocada. *Ñandejáry* morreu finalmente, mas o sangue da ferida espirrou nos olhos do negro e de um momento para outro este estava curado da cegueira. Viram então os homens que *Ñandejáry* fôra de fato um grande mago e que não o deviam ter morto. — Esta é a única conclusão da narrativa; a qualquer moralidade da história ou relação com o batismo, a cruz ou algum procedimento ritual não se faz referência. A história de *Ñandejáry* é muito menos conhecida do que a de *Ñanderyquey* e sempre se acrescenta que os Guaraní originalmente não a conheciam. Afirma-se, porém, que é verdadeira." (Nimuendajú, 1914, pág. 380.) Vê-se, portanto, que os índios não encontraram nenhum ponto de contacto entre o seu próprio sistema religioso e os elementos bíblicos bastante díspares aqui enfeixados numa narrativa essencialmente secular. Nem sequer se decidiram pela identificação do herói da história com algum personagem da mitologia nativa, solução corriqueira nas mais variadas tribos. E, como já escrevi alhures, "a confusão entre Judas e o soldado romano que abriu com a lança o lado de Jesus Cristo é coisa insignificante em comparação com o que se observa em outros casos" (E. Schaden, nota a Nimuendajú, 1954, pág. 57). De ordinário, a algaravia resultante da combinação de elementos de diferentes passagens da Bíblia é bem maior, ainda mais quando se fundem com a própria mitologia tribal.

demais campos seria de interesse verificar os efeitos cumulativos da aculturação, primeiro, entre tribos diferentes, e, a seguir, entre estas e o mundo dos brancos. A explicação da segunda fase exige um conhecimento razoável da primeira, difícil de se obter por via direta, porque ela em geral se interrompe com o início daquela. Conviria escolher exemplos em que a conjunção ou fusão — de preferência ainda incompleta — de *corpora mythorum* originariamente díspares se tenha conformado, já no âmbito aborígene, a um novo sistema de interpretação do mundo e em que, ademais, não tenha havido difusão de textos do mundo ocidental. Pelo que está implícito em um dos capítulos anteriores do presente ensaio, afigurar-se-ia como dos mais instrutivos o caso das tribos xinguanas, as quais, apesar de tudo o que sofreram nos últimos oitenta anos, não perderam ainda o estilo aborígene de suas culturas, nem parecem ter assimilado textos bíblicos ou elementos do folclore caboclo. Assinalamos o tema, sem poder discuti-lo, uma vez que, por estranho que pareça, a abundante literatura sobre aquelas populações é a tal ponto falha neste particular que uma análise não é, por enquanto, muito promissora.

Contentemo-nos, por ora, com a colocação do problema. Se nos decidíssemos a aceitar como universalmente válida a antiga idéia de que a difusão de temas e relatos míticos se dá com maior facilidade do que a das aquisições no domínio técnico, deveríamos supor, de antemão, que é sobretudo naquele domínio que se revela a uniformidade cultural da área do alto Xingu. Na opinião de Paul Ehrenreich, para citar um dos maiores conhecedores da mitologia sul-americana, “muito mais ainda do que objetos e produtos da cultura material migraram de um povo para outro os do mundo das idéias, em particular mitos e motivos míticos, sofrendo, pelo caminho, ulterior transformação, e combinando-se, quer entre si, quer com tradições já existentes” (Ehrenreich, 1905, págs. 70-71). Quanto à primeira parte dessa asserção, na medida em que o permite avaliar o deficiente material de que dispomos, a mitologia do alto Xingu talvez não nos autorize a aceitá-la em termos tão absolutos; quanto à segunda, relativa ao sincretismo e à fusão dos elementos uma vez transmitidos, os dados parecem confirmá-la plenamente, a ponto de por vezes não se tornar nada fácil reconstituir com segurança o que teria sido o primitivo patrimônio mítico de determinado grupo e o que teria provindo de outro. O que, aliás, não é de admirar, quando se considera que a moderna análise estrutural dos mitos tende a reduzir o pensamento mítico a um número limitado de estruturas fundamentais, que encontram expressão concreta em motivos vários, substituíveis por outros. Mas, como quer que seja, a mitologia das diferentes tribos xinguanas, apesar do intercâmbio de textos e de personagens, que não é difícil verificar, não se consumou de modo a obliterar as diferenças originais. Por outro lado,

a tarefa de determinar a intensidade da aculturação que nesse terreno se processou no interior da área depara, como estôrvo inicial, o fato de que, provavelmente, a combinação de elementos míticos de procedência aruák, tupí e karíb já se iniciara muito antes da chegada daquelas tribos às cabeceiras do Xingu. Com relação a êste e a outros setores da cultura, não haverá, pois, como fugir a considerações — para não dizer especulações — de ordem histórico-cultural, malgrado a natureza em grande parte hipotética das conclusões a que possam conduzir. A análise funcionalista, que abre melhores perspectivas, embora em outro sentido, só poderá ser empreendida quando houver descrições etnográficas mais completas também do sistema religioso e de tôda a cultura não-material.

Se é certo que a mitologia das populações tribais é quase sempre extraordinariamente vulnerável no sentido de se transformar, primeiro, pela incorporação de temas e episódios de origem estranha e, depois, pela tendência de focalizar aspectos novos de um mundo perturbado pelo aparecimento do branco, não é menos certo que por isso mesmo o corpo de tradições míticas revela de ordinário uma vitalidade muito superior à de outros setores da cultura não-material, como, por exemplo, à do cerimonialismo, que costuma desintegrar-se com relativa rapidez. Em outros têrmos: enquanto o cerimonialismo tende a perder aos poucos a sua razão de ser diante das novas circunstâncias, sendo, por isso, em geral condenado ao desaparecimento, as transformações de que a mitologia é suscetível garantem a esta maior possibilidade de manter a sua função fundamental de estabelecer um quadro de referência necessário à compreensão do mundo e do lugar que nêle ocupa o grupo, como também uma justificação satisfatória das normas de comportamento aprovadas. Reflete-se, assim, nas mudanças da mitologia a substituição paulatina do sistema de valores. Tanto mais lamentável o desinterêsse de muitos pesquisadores pelos textos míticos que manifestamente começaram a perder o seu cunho original, apresentando-se “deturpados” ou “descaracterizados”, ora pela ocorrência de elementos bíblicos ou do folclore nacional, ora pela simples menção de objetos do mundo civilizado, ora, ainda, pelo papel que nêles se atribui à figura do branco.

Como expressão concreta da imagem do mundo e como um conjunto de casos exemplares, o *corpus mythorum* de uma tribo em processo de aculturação fornece ao etnólogo um testemunho valiosíssimo, como acaba de ser dito, do sentido geral em que o grupo integra em sua cultura conceitos e valores novos, mas também das contradições e dos conflitos, das hesitações, da insegurança, enfim, gerada pelo confronto compulsório entre o que tradicionalmente se tinha por evidente, indiscutível e natural e o que, vindo de fora, começa depois a impor-se como válido. Novas preocupações e novos desejos marcam as reações individuais e coletivas, e a mitologia os registra com notável sensibilidade.

Desde o momento em que o branco invade o horizonte do mundo tribal, êste toma configuração diferente, como se modifica também a imagem que de si próprio construía o nativo enquanto o seu sistema sócio-cultural se mantinha num equilíbrio alcançado através de muitas gerações e que parecia, por assim dizer, definitivo. Essas transformações se apresentam ao espírito como problemas que reativam o pensamento mítico. Sobretudo a estranha e enigmática figura do branco, que se defronta com singular ambivalência, e os elementos culturais de que é portador, reclamam uma explicação, que a mitologia fornece.

Veamos o problema primeiro com referência à incorporação de elementos da doutrina cristã no patrimônio mítico tribal. A êste respeito, Balduş manifestou a seguinte opinião: "Assimilação recíproca do nôvo à sua cultura [à dos índios] e desta ao nôvo, isto é, mudança parcial de cultura, é rara, acontecendo em casos especiais, quando muito, só na cultura espiritual de certas tribos, por exemplo na mitologia. Nesta às vezes, e de modo estranho, elementos da história bíblica são absorvidos por um mundo de idéias índias." (1937, pág. 313.) Em essência, quer dizer com isso, ao que parece, que em tais casos os elementos estranhos de natureza mítica, uma vez aceitos, não subsistem ao lado dos relatos tradicionais, sem com êstes se fundirem e se transformarem segundo os conceitos determinantes da doutrina aborígine. Para serem assimilados, hão de sofrer — e não se deveria esperar outra coisa — a necessária reinterpretação, mudando de significado e, concomitantemente, de função.² E', com efeito, a maneira mais comum de se apresentarem ensinamentos cristãos no contexto religioso nativo, quando não se dá o caso, atrás referido e documentado, de os relatos bíblicos se despirem de toda denotação doutrinária e tomarem feição de simples contos profanos.

A ponte de ligação entre o corpo tradicional dos mitos e os relatos alienígenas se estabelece em primeiro lugar através da identificação dos personagens de um e outro lado, como, aliás, tivemos oportunidade de ver de sobejo com referência aos Guaraní. E' fenômeno corriqueiro. Entre os exemplos mais conhecidos está o dos Mundurukú, em cujo espírito a imagem do grande herói tribal Karusakaibê se fundiu em tal medida com a da divindade cristã, a qual ademais lhe tomou o nome, que já não há como discernir com segurança as suas características originais³, fato êste responsável por notórias divergências de opinião entre

2) Considero discutível a assertiva de que fenômenos análogos não ocorram na esfera da cultura material. Aliás, contradizem-na muitos fatos mencionados no presente ensaio.

3) A propósito é ilustrativa, entre outras, a seguinte passagem de um missionário-etnógrafo que por muitos anos conviveu com os Mundurukú: "*Karusakaybê* é *Tupána* (em tupí *Tupána*, palavra que entre as tribos cristianizadas designa igualmente qualquer imagem de santo), Deus, dizem os Mundurukú. A mesma coisa que os missionários contam de *Tupána* dizemos nós de *Karusakaybê*. Êle é bom. Êle é nos-

os autores, hoje difíceis de serem decididas. Em certos casos, a identificação se evidencia desde logo com a maior facilidade, como, por exemplo, quando os Baniwa afirmam que seu herói civilizador, Inapirikuri, "foi para uma terra estranha, onde morreu na cruz". (Cf. Saake, 1958, pág. 274.) De forma semelhante, quando os Mundurukú, há pouco mencionados, afirmam que os seus antepassados mataram Karusakaibê a flechadas e que êste ressuscitou, vendo-se ainda a chaga em seu lado (Kempf, 1945, pág. 285), passagem que, segundo o missionário, confirma a opinião de Koch-Grünberg de que "a catequese, quando apenas passageira, transtorna as cabeças dos índios, desfigurando ao grotesco as idéias primitivas" (1916-1928, vol. II, pág. 4). Cumpriria talvez acrescentar que êsse caráter "grotesco" tende a persistir mesmo após longos períodos de obra missionária, como o testemunham os próprios Mundurukú, entre os quais a catequese se vem processando, na fase atual, por vários decênios sem interrupção.⁴

Em segundo lugar, a associação se realiza através do encontro de temas análogos e de semelhanças de episódios entre os textos correspondentes. Nada mais natural do que o amálgama, por exemplo, das narrativas que explicam a origem do mundo e a dos homens, ou o dos mitos de cataclismas ocorridos na aurora dos tempos, em especial o Dilúvio. Ou, como sucede entre os Guaraní, o da previsão do fim do mundo de acôrdo com o mito tribal e o Apocalipse. Ou, ainda, a fusão entre a primitiva imagem do paraíso e a do céu cristão.

so pai, benfeitor e legislador. Também hoje continua cuidando de nós, seus filhos." Kruse, 1951-52, pág. 921.

4) E' claro que a confusão entre um personagem do panteão tribal, e outro, do mundo dos brancos, nem sempre se dá necessariamente pela assimilação de uma figura bíblica. Os Bakairí, por exemplo, estabeleceram expressiva analogia entre seu herói solar Keri e o nosso imperador D. Pedro II. "O delicioso Caetano, superiormente capaz de adaptar-se ao nôvo estado de coisas, declarou ser Keri o imperador no Rio de Janeiro, Pedro Segundo. Os bons dos Bakairí respondiam pacientes às minhas infinitas perguntas, porque eu lhes dissera que eu precisava saber tudo para contá-lo ao imperador. A isso davam muita importância. À minha objeção: 'E se o imperador no Rio de Janeiro morrer?' obtive como resposta: 'Se morrer o imperador, morrerão também todos os Bakairí', assertiva que agora infelizmente deve ser desmentida." Von den Steinen, 1894, pág. 380.

Os Apinayé, por sua vez, contam o mito de um herói, Vanmegaprana, que, depois de uma série de peripécias, tomou a forma de um homem branco. E' tido como o criador de tudo o que agora está em poder dos cristãos, inclusive os animais domésticos. Afirmam os índios ter sido o Imperador Dom Pedro II. *Nimuendajú*, 1939, pág. 168. — Na versão correspondente dos Timbira Orientais, o herói, de nome Auké, é também identificado com Dom Pedro II. *Nimuendajú*, 1946, págs. 242 e 245-246. Adiante tornaremos a encontrar a Auké no texto colhido por Schultz entre os Krahó, onde igualmente aparece como herói civilizador que deseja dar aos índios os elementos culturais dos brancos; não se faz, porém, menção do imperador.

De todos êsses, o caso mais freqüente é, por certo, o do sincretismo ou mesmo a fusão entre o dilúvio mítico dos aborígenes e o da Bíblia, com a arca e a figura de Noé. Na mitologia índia, a narrativa do dilúvio universal se integra quase sempre, ao que parece, na "explicação das origens", tendo por isso função acentuadamente etiológica ou explanatória, razão pela qual por sua vez o texto bíblico está facilmente sujeito a reinterpretação funcional, sendo absorvido pelo espírito indígena antes de mais nada como estrutura em que se insere um conjunto de etiologias de animais⁵, estas, é óbvio, relativas a espécies que povoam o ambiente natural do índio.

Dentre as tribos brasileiras parece destacar-se a dos Mundurukú como a que maior capacidade revelou em assimilar as narrações do Antigo e do Novo Testamento, integrando-os em sua mitologia nativa, isto é, sem retê-los como simples episódios desligados desta e sem tampouco reduzi-los a meros contos recreativos. Murphy, que recolheu doze histórias da "versão mundurukú da Bíblia" (1958, págs. 79-82), sugere, de passagem, a idéia de que êsses índios souberam selecionar, acentuar e elaborar — do Gênesis, por exemplo — aquelas partes que para êles tinham sentido no contexto da tradicional imagem do mundo, relegando para o segundo plano ou até omitindo todos os temas que não a enriquecessem ou que não se prestassem, ao menos, para torná-la mais coerente com as atuais condições de vida. Basta uma leitura do abundante material coletado pelos missionários franciscanos (cf., entre outros, Strömer, 1932; Kempf, 1945; Kruse, 1946-1949 e 1951-1952) para se encontrarem copiosos elementos em abono dêsse ponto de vista. Com grande habilidade, os textos, devidamente reinterpretados, foram postos a serviço das próprias concepções nativas, em vez de aparecerem como fundamentos de uma nova imagem do mundo, em sentido cristão. Em outros termos: dos ensinamentos trazidos pelos missionários aproveitaram-se exclusivamente aspectos formais. É um exemplo merecedor de especial destaque, uma vez que se trata de tribo que, como acima foi dito, está há longo tempo sob influência direta da catequese sistemática. Quanto ao problema em si, creio não ser necessário insistir nêle aqui, pois já foi objeto de nossa atenção na análise da aculturação religiosa dos Guaraní.

Não menos importante do que a reação do pensamento mítico ao confronto entre elementos tradicionais, de um lado, e elementos estra-

5) Interessante é, por exemplo, o fato de na versão makuxí registrada por Koch-Grünberg (1916-1928, vol. 2.º, pág. 262) o urubu se ter originado da primeira pomba enviada por Noé (*Nuá*), que se pusera a comer os animais sucumbidos pela inundação. É de supor-se que o texto da Bíblia tenha proporcionado aqui um estímulo para a criação mítica, e não apenas, como é freqüente, um enredo novo para nêle se colocar uma explicação etiológica pré-existente na mitologia tribal.

nhos contidos em textos transmitidos pelo branco, do outro, é a emergência de problemas outrora desconhecidos que, transformando a imagem do mundo, exigem explicação na esfera da mitologia. A figura do branco, o contacto com a cultura tènicamente superior e a situação do índio em face da sociedade nacional fazem surgir uma atitude ambivalente, a um tempo de valorização etnocêntrica do mundo aborígene e de explicação justificativa do aborígene por sua incapacidade de competir com as conquistas técnicas da civilização, a cujo fascínio todavia não consegue subtrair-se.

No esforço por definir, através de tal ou qual elemento-chave, a situação cultural recíproca entre o índio e o branco, utilizam-se, reinterpretando-os, quer os temas e o enquadramento da mitologia nativa, quer temas, isolados ou não, que se extraem de relatos bíblicos (ou mesmo do folclore europeu ou negro); além disso, o assunto age não raro como incentivo à criação mítica. A preocupação de explicar as diferenças étnicas e culturais não tarda a acrescentar-se uma segunda: a de inscrever na mitologia a situação social do silvícola em face do branco, bem como os efeitos vários dessa situação na vida aborígene. Ainda aqui, o *ethos* responsável pela primitiva imagem mítica do mundo continua fornecendo o quadro de referência, com relação ao qual se reinterpretam ou criam os elementos que venham servir ao propósito. Mesmo que no sistema se instalem valores estranhos, mais ou menos incompatíveis com a original ordem das coisas, persiste por longo tempo uma relutância bastante tenaz em aceitá-los como fundamentação de uma nova ética e como base para novas normas de comportamento.

Salvo em uma ou outra tribo, em que a origem do branco deu ensejo à invenção de um mito original (como parece ter sido, por exemplo, entre os Kayapó) ⁶, êsse fato — e, em certos casos, também a origem do negro — é narrado as mais das vêzes em têrmos análogos aos da gênese da própria tribo e de outras populações indígenas, amigas ou hostis, não oferecendo, por conseguinte, maior enigma para o espírito. Cá e acolá, nota-se, entretanto, uma singular necessidade psíquica de fazer referência expressa à superioridade numérica dos estranhos, que se remonta aos tempos da Criação. ⁷

Uma vez que o branco é portador de uns tantos objetos novos e valiosos que despertam a cobiça do nativo, não é de admirar a ocorrência de sua identificação com algum herói civilizador da mitologia aborígene, fenômeno observado, como é notório, em tôdas as partes da América desde a época do Descobrimento. Mais freqüente parece todavia, pelo

6) Veja-se o texto reproduzido por Métraux (1960, págs. 32-33) e Dreyfus (1963, págs. 191-192); cf. também Banner, 1957, pág. 66.

7) Assim entre os Mundurukú (Kruse, 1951-1952, pág. 930) e entre os Kamayurá (Oberg, 1953, pág. 30).

menos nos dias atuais, a idéia de que no princípio dos tempos os brancos foram melhor aquinhoados por uma divindade ou pelo herói civilizador, que lhes doou ou ensinou as coisas maravilhosas que hoje fazem parte de sua cultura, quer porque os tratasse de maneira privilegiada⁸, quer porque um avoengo da tribo tenha errado na escolha. Acontece também que os elementos da civilização são situados numa região mítica mais ou menos inacessível⁹. Na versão da Bíblia dos Mundurukú, em que a divindade tribal Karusakaibê se identifica com o Deus cristão (ou também especificamente com a figura de Jesus Cristo), a inferioridade tecnológica do aborígene com relação aos brancos é apontada como fruto da ira de Karusakaibê. Este, acusado de feitiçaria e morto pelos índios, consegue entretanto ressuscitar e, abandonando desgostoso a terra dos Mundurukú após o episódio de Adão ("Adjun") e Eva, cria em sua passagem pelo baixo Tapajós tôdas aquelas coisas maravilhosas que

8) Assim, na versão da cosmogonia dos Urubus ou Kaapór, colhida por Darcy Ribeiro e na qual *Maira* figura a um tempo como divindade máxima, autora do mundo e dos homens, e herói civilizador da tribo, lêem-se as seguintes passagens: "Os homens foram feitos de madeira. Maira fêz os *Kaapor* de pau-d'arco (*tadyki*), aos *Karaiwa* (brancos) de sumaúma (*axuigi*) e aos Guajá de pau pôdre, por isto vivem no mato, não fazem casa, só comem coco. Maira queria que os *Karaiwa* fizessem as coisas tão bem como êle próprio, que fôssem iguais a êle. — Os *Karaiwa* sabem fazer as coisas porque Maira ficou mais tempo com êles ensinando tudo. — Maira não quis ensinar os *Kaapor* como se faz terçados, facas, machados, disse que os *Karaiwa* deviam fazer isto e dar aos *Kaapor*. — Maira não ensinou aos *Kaapor* como fazer panos finos, disse que deviam andar como êle, nus, sempre com o arranjo de decôro e o corpo pintado de prêto e vermelho. — Maira ensinou os *Kaapor* como fazer os diademas de penas amarelas." (D. Ribeiro, 1957 c, pág. 22; cf. também D. e B. Ribeiro, 1957, pág. 76.)

9) E' o caso dos Mundurukú, que se dizem oriundos de uma caverna situada no interior duma montanha. Hoje ninguém mais pode entrar, porque *Karusakaibê* colocou aí cobras venenosas, escorpiões e outros bichos daninhos. No seio da montanha encontra-se ainda a aldeia de *Kuyabaká*, cujos moradores são donos de todos os animais domésticos dos brasileiros: porcos, gatos, mulas, cavalos, vacas e assim por diante. — Dessa montanha provêm, aliás, igualmente os habitantes do Rio de Janeiro, de Belém e de outras cidades, bem como os soldados ruins e os sargentos. (Kruse, 1951-1952, pág. 931.)

Entre os Tukúna, a colocação dos benefícios do mundo civilizado num local mítico aparece em conexão com o messianismo, de que adiante se falará. Descrevendo as visões tidas por um adolescente, as quais deram margem a um dos surtos messiânicos dessa tribo, informa Nimuendajú que o rapaz vidente, declarando ter ido repetidas vêzes à aldeia de "Nosso Pai" (epíteto do herói civilizador), onde os espíritos possuíam todos aquêles bens e se dedicavam a festas com churrasco e outras coisas que o índio normalmente não pode ter, profetizara um dilúvio que viria destruir os civilizados e do qual escapariam os Tukúna. (Nimuendajú, 1952 b, págs. 138-140.) — E' provável que essa imagem da aldeia mítica não seja apenas individual, mas faça parte do acervo das representações coletivas.

vieram a constituir o orgulho e a riqueza dos civilizados. (Murphy, 1958, págs. 80-82.) — Insista-se, porém, desde já em que tudo isso não representa, de modo algum, pura e simples renúncia à valoração etnocêntrica da cultura tribal. A atitude ambivalente em face das conquistas do mundo civilizado e a implícita afirmação dos valores da própria tribo não deixam de transparecer na mitologia assim metamorfoseada. Assim, por exemplo, no caso dos Mundurukú, quando êstes asseveram que a cidade de Belém do Pará se originou de uma aldeia fundada por gente sua (Murphy, *op. cit.*, pág. 132) ou quando os Kaapór contrapõem, a título de compensação, a excelência de sua arte plumária aos objetos dos brancos (D. Ribeiro, 1957 c, pág. 22; D. e B. Ribeiro, 1957, pág. 76); e assim por diante.

Dentre os elementos culturais que mais se prestam para a caracterização mítica da imagem do branco destacam-se, como é natural, os instrumentos de ferro, principalmente o machado. Certo, pode dar-se o caso de êstes já se terem incorporado em tal medida ao acervo tecnológico da tribo que se apagou quase totalmente a recordação duma era pré-metálica. Assim, os Tenetehára, que, no mito da origem da agricultura, descrevem os tempos em que seu herói *Maíra* andava pelo mundo como época na qual “o machado e o facão trabalhavam por si mesmos” (Wagley e Galvão, 1961, pág. 136; cf. também págs. 48 e 188). Acontece, como ainda hoje entre os Kaapór, que o branco sofre identificação com o herói civilizador da tribo: o *Maíra* dos Kaapór é apresentado como ferreiro, dono duma forja em que produz machetes e outras ferramentas em quantidade (D. Ribeiro, 1957 c, pág. 25). Mas já foi assinalada também, em capítulos anteriores dêste trabalho, a menção expressa, na mitologia, do machado de ferro como símbolo do homem civilizado¹⁰.

Seria fastidioso enumerar aqui todos os mitos inventados para explicar o fato de os brancos serem os donos das armas de fogo, ao passo que os índios precisam contentar-se com arco e flecha. A superioridade do armamento europeu impressionou os aborígenes de todos os grupos e desde cedo vemos o assunto invadir o terreno das cogitações míticas. Entre os exemplos mais antigos do gênero está o dos Tupinambá do Maranhão, relatado por Abbeville.¹¹ Quase sempre, como tivemos ensejo

10) Para os Kayapó setentrionais, como vimos atrás, os brancos são os “homens do metal”, embora narrem um mito em que o dono do primeiro machado de ferro é um “homem-macaco” (Banner, 1957, pág. 63). Em outro mito kayapó, os “cristãos” são caracterizados como possuidores de muitos machados (Métraux, 1960, pág. 33; Dreyfus, 1963, pág. 192). — Lembremos, ainda, o mito, já referido, dos Trumái que atribui aos brancos o machado de metal como caráter distintivo (Murphy e Quain, 1955, págs. 74-75).

11) Não se trata aqui, é verdade, de armas de fogo, mas de espada de ferro. Entretanto, o mito se narra da mesma forma como a versão que em outras tribos tem

de ver, incrimina-se um antepassado ou herói da tribo de ter errado na escolha, quando, no princípio dos tempos, lhe era dado decidir-se por um ou outro tipo de arma. Em alguns casos transparece uma compensação catatímica, como, por exemplo, na versão karajá anotada por Ehrenreich: o herói karajá se apoderara primeiro da espingarda, mas, achando-a muito pesada, induziu o branco a trocar com ele (Ehrenreich, 1891 a, pág. 114). Segundo Baldus, "o conto com o qual os índios explicam por que usam arco e flecha, e os brancos as armas de fogo, não indica sentimento de inferioridade" (1937, pág. 316). Documenta a sua opinião com a variante por ele ouvida entre os Borôro das missões: "Deus mandou o branco e o Borôro atirarem com o fuzil e com o arco. O branco não era capaz de atirar com o arco, por isso recebeu o fuzil. O Borôro não era capaz de atirar com o fuzil, por isso recebeu o arco." (*Ibidem.*) Parece, entretanto, tratar-se de exceção. A forma comum do mito exprime, ao contrário, a consciência da vantagem que o branco, portador de espingarda, leva sobre o homem das selvas.

A formulação mais dramática do problema encontrei-a na extensa versão do mito do herói Aukê (dos Krahô) colhida por Harald Schultz (1950, págs. 86-92). Narram-se aí de forma circunstanciada os esforços insistentes desse personagem no sentido de persuadir os índios a aceitarem como arma a espingarda e, com isso, usufruírem os demais benefícios da civilização. No entanto, o avoengo dos Krahô teve medo da arma. "Aí Aukê dizendo: 'Não, isto não mata não, pode atirar. Pra cristão não quero entregar, porque eu estou com pena de você. Dêste jeito eu não quero deixar você, eu quero que você faz assim como eu, que eu ando vestido, por isto eu não posso entregar arma pro cristão. Eu quero que vocês ficam tudo cristão como eu.'" (Pág. 91.) De nada, porém, serviram as suas exortações. Os índios acabaram preferindo arco e flecha, enquanto a espingarda passou afinal para as mãos do negro, que não teve dúvidas em usá-la. Diz o herói: "A espingarda, negro já atirou. Ele vai também ficar com o prato; e vocês atirou com arco e flecha, com a cuia!" (Pág. 92.) Nesta e em outras passagens, a arma de fogo aparece como símbolo da civilização ocidental, de que o negro participa e de que, nos termos do mito, o índio por sua própria culpa ou incúria ficou excluído.¹²

por objeto as armas de fogo. "Apresentaram êsses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis (...)". Abbeville, 1945, págs. 60-61.

12) A par disso, a diferenciação cultural entre o civilizado e o índio através das armas que usam aparece também como simples imposição dos heróis míticos. Referindo-se aos Tapirapé, escreve Charles Wagley: "Petura não foi o único herói que

O conceito do branco é objeto de contínua redefinição, de acordo com as sucessivas experiências do contacto, e, embora com o natural hiato, a mitologia a acompanha. Por outro lado, a imagem da própria personalidade ideal tende a subsistir, também na mitologia. Se, entretanto, o índio começa a certa altura, como se costuma dizer, a ver-se a si próprio com os olhos do civilizado, surge daí, é claro, uma contradição que afinal não deixará de refletir-se, de uma forma ou de outra, na maneira de se contarem os mitos. Uma solução é a de que essa personalidade ideal, cuja validade não se discute, passa à afigurar-se como algo hoje de difícil alcance aos representantes da tribo. Corresponde, assim, a uma feição do paraíso perdido.¹³

A mitologia dos Kadiwéu é talvez, dentre as que melhor conhecemos, a que mais vigorosamente reagiu à necessidade de exprimir os problemas das relações interétnicas, em virtude, sem dúvida, da orientação dominante da cultura, de cunho sobremodo etnocêntrico. Apesar da situação precária em que se encontram os remanescentes da tribo, acossados e explorados pelos brancos, esse cunho não se perdeu e continua determinando o espírito da mitologia. "A atitude senhorial é ainda conservada nos mitos Kadiwéu sobre a origem dos outros povos, nêles persiste o mesmo etnocentrismo dos antigos." (D. Ribeiro, 1950, pág. 29.) Não obsta isso a que se procure agora explicar as condições de inferioridade com relação aos representantes do mundo civilizado. O conhecido mito das origens, que outrora, segundo as palavras de D. Ribeiro (*ibidem*), refletia "a arrogância Kadiwéu já é toda humildade e a

beneficiou os Tapirapé. À 'casa dos deuses' viajaram Tomatociri e Mukwura II, outros heróis ancestrais, a fim de procurarem seu pai Mukwura. Ali Mukwura deu a seu filho, Tomatociri, o arco e a flecha, que êle trouxe aos Tapirapé. Ali também — e isso é típico para o ajustamento dos Tapirapé ao conhecimento recém-aprendido — o irmão mais moço Mukwura II recebeu armas de fogo, que êles transmitiu aos seus descendentes, os europeus ou Torí." Numa nota acrescenta o autor não lhe ter sido possível obter a história em sua forma original, isto é, anterior a sua adaptação à nova situação. Aponta, porém, a sua semelhança com a de Aricoute e Tamendonare, filhos gêmeos de Sommay, registrada por Thevet. (Wagley, 1940, pág. 255.)

13) Tal solução está, por exemplo, implícita na seguinte passagem transcrita por Darcy Ribeiro e relativa ao grande herói mítico dos Kaapor: "A morada de Maíra é para o sul, depois do segundo rio grande, longe. Ninguém pode ir lá. Os moradores de lá não morrem, quem morre vai lá. Os *Karaiwa* (os brancos) podem passar pelo lugar, que não vêem nada. Só os *Kaapor* antigos podiam ver." (1957 c, pág. 24). A frase final exprime bem a idéia da incongruência entre a auto-imagem proposta pelos valores da cultura tribal e a que representa, concretamente, o Kaapor da atualidade. — De um personagem semilendário desses mesmos índios diz o mencionado autor: "Uirá seguiu com sua gente, refazendo sempre sua parentalia, recusando-se a usar as calças que lhe queriam impor em cada vilarejo e que o desfigurariam aos olhos de Maíra." (*Op. cit.*, pág. 26.) — Não seria difícil acrescentar outros exemplos, entre êles o dos Guaraní.

alegoria da distribuição das riquezas só pretende explicar e lamentar sua situação de simples caçadores".¹⁴ De modo geral, o etnólogo insiste na forma expressiva pela qual êsses índios redefiniram os seus mitos para os conformarem à nova situação e é de parecer que nêles se projeta "uma nova visão do mundo" (*op. cit.*, págs. 30-55). Opinião que se há de perfilhar sem reservas, quando se caracteriza essa visão do mundo predominantemente em termos da realidade social transformada ou transtornada. Se, no entanto, nos firmássemos no ponto de vista de que ela se configura pelos temas centrais do sistema cultural, diríamos antes que êstes, inscritos no corpo de mitos, permanecem bastante vivos para servir de base às atitudes e ao comportamento.¹⁵ Os mitos traduzem a frustração de realizar um ideal de vida de que não se abdicou, mas que de há muito se tornou utópico. A crise social não acarretou ainda uma reorientação da cultura que atrofiasse ou destruísse a antiga tábua de valores. Todavia, é certo que, reformulados como estão, os textos correspondem evidentemente a um momento em que a crise aculturativa se exacerba a ponto de pôr em cheque a sobrevivência da ética tribal.

Decorrida uma primeira fase, em que a mitologia tribal sofre as necessárias modificações para nela se inscrever a figura do branco e a sua cultura, e para fazer frente ao problema das relações interétnicas, sem que com isso se abale a primitiva concepção mítica do universo e da vida humana, fase em que se redefinem quiçá elementos da cosmogonia bíblica e do Evangelho com o intuito de adaptá-los à linha mestra dessa mesma concepção, os mitos, quer os tradicionais, quer os de incorporação recente, se tornam passíveis, em tese, de uma reinterpretação mais profun-

14) Refere-se a uma versão moderna, obtida por K. Oberg em 1947. O final é o seguinte: "Ele então tirou tóda a gente. Tirou os brasileiros, paraguaios e tódas as outras nações. Aos Terena deu terra e mandou que a cultivassem. Quase se esqueceu dos Caduveo e tirou-os em último lugar e disse-lhes que esperassem enquanto êle estava dando terra à outra gente. Mas os Caduveo saíram correndo para caçar. *Onoé-noe* ficou com raiva e disse: 'Agora vocês têm de andar sempre por aí, em procura de animais para caçar.' E' por isso que os Caduveo são ainda pobres caçadores. — *Onoé-noe* então evacuou e de seus excrementos saíram os Chamacoco. 'E' por isso que os Chamacoco são gente tão estúpida e suja.'" (Oberg, 1949, pág. 63.) Comparem-se com isto as várias versões antigas do mito, em que se afirma que os Kadiwéu, recebendo armas para lutar em vez de terras para cultivar, foram criados para escravizar as tribos vizinhas. Mas anote-se também o remate, pelo qual se continua estabelecendo a superioridade dos Kadiwéu sôbre uma tribo que em outros tempos lhes fornecia muitos escravos.

15) Implicitamente, aliás, o citado etnólogo o sugere em várias passagens de sua magistral obra. As narrações míticas relativas aos heróis-xamãs "têm mais realidade que quaisquer outras para os Kadiwéu. Mesmo os mais incrédulos que falam de 'histórias dos antigos', quando se referem aos mitos, crêem nelas e é em relação ao poder dêstes xamãs míticos que julgam, criticam e descrêem dos atuais." (D. Ribeiro, 1950, pág. 9.)

da e radical, no sentido de virem a refletir os diferentes aspectos inerentes à crise aculturativa propriamente dita e à desorientação que esta provoca. Seria errado supor que uma contradição entre explicações míticas concomitantes e de diversa origem seja, por si só, indicativa de um conflito sério de valores. Pode haver a situação intermediária, em que os elementos estranhos se adicionam aos tradicionais, coexistindo com eles sem se ajustarem à doutrina aceita. Entre os Tenetehára, por exemplo, idéias díspares sobre a origem da humanidade, bem como sobre o destino das almas dos defuntos, não perturbam ainda, ao que parece, a tranquilidade do espírito.¹⁶ A necessidade de uma reinterpretação mais profunda, a que se acaba de fazer referência, surge no momento crucial em que os fenômenos de mudança, invadindo a esfera dos valores nucleares da cultura, se manifestam através de contradições insolúveis no tocante às normas de comportamento aprovadas, contradições essas que levam a periclitarem as bases da própria existência tribal.

Pouco sabemos, por enquanto, sobre o grau em que essa reinterpretação é realmente capaz de efetivar-se, conduzindo a um possível novo equilíbrio. É uma fase em geral muito mal documentada, talvez por de ordinário corresponder a um processo terminal da transformação dos mitos e da desintegração do sistema cultural, que se desenrola em ritmo acelerado, e, além disso, porque muitos pesquisadores desprezam os textos míticos já demasiado "confusos". Deparamos o problema em capítulo anterior, ao discutir a aculturação religiosa dos Guaraní, cujos grupos mais afetados pela desorganização social oscilam, no esforço de compreenderem o seu lugar no mundo, entre as mais incongruentes idéias míticas, de uma ou outra proveniência. Uma das características dominantes da mitologia em tal situação é, pelo menos no caso daqueles grupos guaraní, uma extraordinária variabilidade, no plano individual, na combinação e compreensão dos elementos indígenas e cristãos. Não estamos em condições, por enquanto, de dizer em que medida isto se aplica a outras tribos. Interessantes informes obtidos por Eduardo Galvão na área do Rio Negro (1959, págs. 44-55) sugerem que as populações ali localizadas poderiam revelar-nos muita coisa a este respeito, como também sobre a aculturação religiosa propriamente dita. Os Baniwa, por exemplo, que hoje identificam tanto a figura de Jesus Cristo a seu herói Inapíri-kúri, quanto — há vários séculos — o Diabo cristão a outro herói, Kowái (Juruparí, na Língua Geral), como representativos da oposição entre o Bem e o Mal, nem sequer logram ainda manter a individualiza-

16) "Tais crenças contraditórias não resultam, necessariamente, em conflito emocional no indivíduo, porque as idéias advindas do cristianismo são superficiais e não chegam a influenciar o comportamento tradicional. Em qualquer situação específica em relação ao sobrenatural, o Tenetehara continua a se orientar, primariamente, pelos preceitos nativos." (Wagley e Galvão, 1961, pág. 177.)

ção dêses personagens, assim reinterpretados, e descrevem às vêzes a Kowái, "o primeiro grande pajé", com "qualidades de criador ou transformador" (*op. cit.*, pág. 45), conservando-o, de modo geral, como a maior de suas entidades míticas (pág. 48). Por êstes e outros traços — importantes sobretudo pela indecisão que põem em evidência —, o autor chega à conclusão de que notadamente a figura de Cristo foi assimilada "mais em têrmos nominais do que conceituais" (*ibidem*). Concordando, por um lado, com a fórmula, dir-se-ia, por outro, que a escala de cambiantes, a que o etnólogo se refere, deixa entrever a preocupação do espírito indígena em conciliar os conceitos díspares enquanto tais e as diferentes tentativas a que nesse empenho se aventura. E' pena que não tenhamos material mais completo, correspondente a um certo número de tribos já "integradas" na sociedade cabocla em várias partes do Brasil, que nos habilite a uma análise comparativa dêsse aspecto, da qual se poderia sem dúvida tirar conclusões de valor para um conhecimento mais satisfatório do processo aculturativo em suas tendências gerais.

CAPÍTULO X

FENÔMENOS DE ACULTURAÇÃO RELIGIOSA

Talvez o contraste mais profundo entre o mundo dos brancos e as culturas indígenas, tomadas em conjunto, seja o que se refere ao papel dos valores religiosos como determinantes do *ethos* cultural. O apêgo a êsses valores, em oposição à rapidez com que em muitas outras esferas se processam mudanças em ritmo crescente, se afigura como uma das causas decisivas do desnivelamento das culturas em transformação e, por conseguinte, da desorientação dos indivíduos no tocante aos padrões reconhecidos como normas de comportamento. As primitivas atitudes religiosas se opõem de ordinário a uma integração satisfatória na sociedade dos brancos, cuja imagem da personalidade ideal, em vez de ter como quadro de referência os valores morais e religiosos da doutrina cristã, se conforma em grande parte a critérios tais como dedicação ao trabalho, capacidade profissional e eficiência econômica, e cujo objetivo de vida para o indivíduo se resume não raro na aquisição de bens materiais, coisa que para o índio, com sua economia de cunho predominantemente comunitário, em geral não tem sentido algum. De onde se conclui desde logo que o problema da aculturação religiosa não é simplesmente o da substituição de um sistema religioso por outro, mas o de se assumir uma atitude essencialmente diversa com relação aos fenômenos do mundo sobrenatural. Talvez seja até lícito aventurarmo-nos a uma formulação geral um tanto audaciosa, pelo menos a título de hipótese, no sentido de aventar que, salvo circunstâncias especiais, a vitória sobre a crise aculturativa depende em primeiro lugar da medida em que a cultura consegue secularizar-se, sem ao mesmo tempo entrar em colapso. De tribo em tribo, variam naturalmente os pré-requisitos e as condições para que se realize o processo e para que o povo possa afinal sobreviver como unidade étnica distinta.

Casos há, todavia, de tribos "integradas" no mundo dos brancos, em que, substituída integralmente, ou quase, a cultura material, persistem em alto grau as antigas instituições sociais e, em particular, o sistema religioso, que se transforma em reduto da cultura nativa, embora em sincrismo com cultos afro-brasileiros e elementos de origem cristã. Trata-se principalmente de alguns grupos do Nordeste, entre êles os Xukurú e os Fulniô (ou Karnijó), que se aferram obstinados a suas tradicionais práticas religiosas, em especial à festa do "ouricouri", das quais são rigoro-

samente excluídos os moradores civilizados da região. Entretanto, houve aí sem dúvida evidentes mudanças funcionais da religião, que assumiu sobretudo o valor de símbolo de identidade étnica e de oposição aos brancos.¹ “As comunidades indígenas sobreviventes querem desesperadamente preservar a pouca herança cultural indígena que ainda lhes resta — umas o conseguem melhor do que outras, porém a maioria não retém quase nada do que já existiu.” (Hohenthal, 1960, págs. 64-65.) Por aí se deve entender, por certo, que apesar da persistência do cerimonialismo, a cultura sacrificou grandemente o seu primitivo e genuíno caráter religioso. Alguns desses grupos “acabocados” do Nordeste, que estiveram por longo tempo sob a ação da catequese católica, combinam hoje de forma singular as suas práticas pagãs com muitas outras, de cunho cristão, tais como ladainhas e procissões de via-sacra, demonstrando, no dizer de um etnólogo (com referência aos Pankararú de Brejo-dos-Padres, Pernambuco) “grande habilidade em receber culturas estranhas sem esmagamento da própria” (Estêvão, 1938-1941, pág. 168). Resta saber, porém, até que ponto se obliterou, apesar de tudo, o significado original da primitiva imagem religiosa do mundo, para esta poder assim coexistir com tão grande número de elementos — por certo também reinterpretados — do Catolicismo. Como quer que seja, essas tribos “integradas” na sociedade nacional, que, ademais, perderam em sua maioria o domínio da língua nativa (D. Ribeiro, 1957 b, págs. 73, 88, 89 *et passim*), encontraram na conservação de suas instituições religiosas o único e último recurso para afirmarem a sua auto-consciência.² A julgar pelos parques in-

1) O apêgo a essas práticas se explica sobretudo como forma de marcar a oposição à sociedade nacional, que durante séculos manteve os aborígenes em situação de inferioridade. “A instituição do ‘ouricouri’, mantida pela maioria das comunidades indígenas sobreviventes na região discutida, com graus diferentes de êxito ou de fracasso, reflete o desejo febril de permanecer indígena, custe o que custar, ainda que seja só de nome. Essas cerimônias esotéricas facilitam a libertação de tensões emocionais e sensibilidades agressivas resultantes da posição subordinada nas comunidades onde residem, porque no ‘ouricouri’ existem mistérios e se passam coisas desconhecidas e não compreendidas pelos neobrasileiros circundantes. Assim experimentam os índios um sentimento de euforia social e sentem-se parte de um grupo digno de consideração; sentem-se descendentes em linha reta dos antigos donos da terra. Tão importante é o ‘ouricouri’ para os descendentes indígenas que os próprios índios que servem nas forças armadas fazem todo esforço para voltar à aldeia na época das cerimônias anuais, e, se tarda a permissão, partem sem ela, voltando mais tarde à autoridade militar prontos para aceitar qualquer castigo com contente resignação.” (Hohenthal, 1960, pág. 65.) As cerimônias tomaram, portanto, a função de protesto.

2) Para Eduardo Galvão (1957, pág. 69), o “retorno à condição tribal”, ou seja, a atitude de valorização do *status* de índio, desses como de outros grupos, em oposição ao branco, constitui um “mecanismo de assimilação”. Afirmam a sua condição de índios com o objetivo de, na competição econômica com o branco, manterem a posse da gleba e usufruírem um mínimo de assistência oficial.

formas de que dispomos, trata-se menos de uma autêntica religiosidade que impregna o sistema cultural do que de um etnocentrismo que toma a religião como caráter distintivo. Seria, pois, uma situação bem diferente da que foi descrita para os Guaraní, que igualmente arvoraram a religião em símbolo de identidade tribal, mas sobretudo porque a sua visão mística do mundo e da vida humana lhes vedava uma integração satisfatória na sociedade dos brancos.

Fato é, porém, que dificilmente se há de encontrar uma tribo brasileira, ainda que em estágio tardio de aculturação, de cuja cultura tenham desaparecido os valores religiosos tradicionais. De modo geral, a perda total destes é concomitante com a desintegração dos próprios grupos, quer pela sua redução a famílias elementares isoladas, já sem liames comunitários entre si, quer pela mestiçagem com a população nacional. Por outras palavras: a persistência de elementos significativos da religião tribal (como a de certos traços do sistema de parentesco) se prolonga até a fase crucial da crise aculturativa. Seria errado supor que a adoção de tais ou quais práticas ou mesmo idéias do Cristianismo, através da catequese ou do convívio com a população cabocla, signifique, por si só, um enfraquecimento dos primitivos valores religiosos como determinantes de atitudes e padrões de comportamento. Não é, pois, sem razão que se costuma caracterizar os efeitos comuns da obra missionária como simples "verniz" cristão, que por si só não afeta, sobretudo quando se trata de adultos a ela submetidos, a sobrevivência do antigo sistema de crenças com todo o seu vigor. Duas são as alternativas que se oferecem aos catequizados: ou se aceitam os ensinamentos novos na medida em que se consegue coaduná-los com os tradicionais, ou então se adota apenas o aspecto formal, substituindo o significado de acordo com os valores básicos da velha doutrina. Os resultados da análise da religião guaraní com vistas a reminiscências jesuíticas do período colonial, feita em outro capítulo deste ensaio, talvez devam ser tomados como caso extremo, mas em maior ou menor grau a tendência existe sem dúvida nas demais culturas. Além disso, a incorporação de elementos do catolicismo rural brasileiro pode não ter relação alguma com a vida religiosa propriamente dita, mas tão somente enriquecer o acervo de idéias e práticas mágicas (cf., por exemplo, E. Schaden, 1955 a), situações em que o sincretismo se apresenta muito mais aparente do que real. E na medida em que, numa fase ulterior, os valores cristãos começam a firmar-se como tais, sofrem eles primeiro considerável distorção ou reinterpretção, pois o quadro de referência continua sendo fornecido por muito tempo pelas linhas mestras da antiga concepção do mundo. Assim, um Terêna convertido não se identifica, por exemplo, com um Mundurukú igualmente cristianizado, e assim por diante. De caso em caso, o *ethos* da cultura de origem determina, por seus pontos de contacto e

pelos conflitos específicos que condiciona, uma compreensão peculiar da nova doutrina. De onde, diga-se de passagem, a necessidade de o missionário ter profundos conhecimentos da religião tribal antes que procure influir sobre ela, pois do contrário se expõe ao perigo de perder o seu latim ou de desenvolver atividade altamente nociva ao grupo a que se dedica.³

Da mesma forma como se assimilam mais facilmente os aspectos formais da religião dos brancos, conferindo-lhes um sentido consentâneo com a doutrina nativa ou despindo-os de toda denotação religiosa, o sistema tradicional começa em geral a modificar-se, por sua vez, pela diminuição das práticas cerimoniais. O ritmo e o grau em que isto ocorre dependem naturalmente das mais variadas circunstâncias. Na maioria dos casos, a frequência das festas e cerimônias vai-se reduzindo à medida que o índio entra, como mão-de-obra ou produtor independente, nas malhas da economia regional, isto é, o seu declínio decorre do conflito que se estabelece entre interesses econômicos e as antigas solicitações religiosas. Exemplo característico é o dos Tenetehára: abandonaram algumas de suas grandes festas anuais, que, exigindo longo preparo e execução, não lhes deixavam o tempo necessário à coleta de óleo de copaíba e outros produtos para o comércio. Decisiva pode ser também a impossibilidade de se reunir o grupo todo para a participação, como é o caso de algumas aldeias guaraní, cujos membros se encontram em parte espalhados por fazendas e ervais da região, e de grupos que, por exemplo na produção da borracha, se fragmentaram a ponto de já não constituírem unidades coesas. Podem somar-se a isso outros fatores, como a perda da função original do cerimonialismo pela transformação das primitivas condições de vida. Assim, como veremos logo mais, entre os Mundurukú, cujas festas tradicionais estavam intimamente ligadas à guerra e a caça, hoje em abandono ou em decadência.

Em todo o caso, o enfraquecimento das práticas religiosas nativas não se desencadeia, salvo talvez em raros grupos sujeitos a uma catequese mais eficaz, em decorrência do confronto e da competição com padrões correspondentes do Cristianismo, quer em suas modalidades mais ortodoxas, quer na forma do catolicismo rural ou caboclo. Mesmo em grupos relativamente isolados, verificou-se o declínio como resultado mais ou menos direto das enfermidades disseminadas pelos brancos e da conse-

3) Um missionário católico que durante anos trabalhou entre índios Kayapó de Mato Grosso falou-me da relutância de seus neófitos em aceitarem a idéia de uma divindade bondosa, "mansa e humilde de coração". Disseram-lhe: "Este seu Deus não serve para nós. Nós precisamos de uma divindade que seja vingativa e cruel." Resposta que encerra uma importante lição de antropologia aplicada. Não se pode doutrinar um povo de valentes guerreiros nos mesmos termos em que se catequiza uma tribo de místicos.

qüente redução do efetivo populacional. Exemplo dos mais instrutivos é o dos Tapirapé. Na sociedade desses índios cabia papel de máximo relevo à figura do pajé, que, por outro lado, era facilmente acusado de feitiçaria e, portanto, responsabilizado pelas mortes que ocorriam na aldeia. À medida que as epidemias iam ceifando as vidas, amiudavam-se a tal ponto as execuções de “feiticeiros”, que afinal ninguém mais se dispunha a exercer a perigosa, se bem que indispensável, função de pajé. Com isso, a religião tribal perdeu os seus guardiões e oficiantes, tornando-se mais vulnerável, em época mais recente, à ação sistemática dos missionários, de credo protestante e católico, que passaram a trabalhar entre os Tapirapé. (Cf. Wagley, 1955, pág. 104.)

No tocante aos efeitos do despovoamento sobre as manifestações coletivas da vida religiosa, não seria difícil arrolar fenômenos análogos, registrados em numerosas tribos. Contentemo-nos com mais um exemplo, o dos Borôro, de especial interesse pelo rumo que entre estes parece estar tomando o processo. Dêles se afirma: “Há muitas danças, cantos e cerimônias descritos por Colbacchini e Albisetti como parte desse culto às almas; mas esses rituais não podem ser postos em prática hoje em dia por falta de pessoal suficiente para a sua realização.” (Huestis, 1963, pág. 188.) Principalmente, porém, as cerimônias ligadas ao sistema totêmico é que deixam de ter condições para sobreviver em sua forma tradicional, pela simples extinção, ou quase, de alguns dos clãs. Entre elas os rituais fúnebres — parte integrante da religião totêmica, “outrora símbolo da identidade tribal” dos Borôro (pág. 189) — que se vinham mantendo com persistência a despeito de toda pressão das autoridades para que fossem abandonados, entraram assim em séria crise. A tendência que, segundo Huestis (*ibidem*), se estaria agora esboçando é a de maior ênfase no culto aos espíritos, que não necessita de tão grande número de participantes e que, ademais, em sua forma se aproxima do espiritismo rural (“macumba”) da região. A menos que venha a intensificar-se a influência do Cristianismo “como força revitalizadora”, a autora considera mesmo provável que dentro em pouco a religião totêmica estará substituída pelo espiritismo como “princípio integrador na cultura Bororo” (*ibidem*). No fundo, portanto, uma religião mais individualista, ou seja, sem a complexa vinculação social do culto totêmico.

Como bem assinala Murphy (1958, pág. 10, louvando-se em Durkheim), é útil ter em mente que a religião, particularmente o ritual, exprime sempre de algum modo a estrutura e a organização sociais que lhe servem de base. E estas se modificam com a mudança do número de indivíduos que compõem o grupo. Também entre os Mundurukú, segundo o etnólogo, caiu em desuso a maior parte das cerimônias, em especial as que requerem um número grande de participantes, e isto não somente na parte da tribo que está sob a influência direta dos missionários francis-

canos. O motivo, portanto, não pode ser a catequese. Como em outras populações nativas, o despovoamento, reduzindo o tamanho das aldeias e dos grupos familiares, teve por efeito correlato um número menor de pajés. Mas no caso dos Mundurukú não foi o despovoamento o fator decisivo da decadência religiosa. Este ali é de outra ordem. De há muito, a pressão dos brancos obrigou os Mundurukú a desistirem da guerra, feita outrora como caça de cabeças; esta fornecia um dos motivos centrais para a realização de todo um ciclo de cerimônias religiosas, que afinal perderam a sua função, simplesmente por já não lhes caber um lugar na cultura. De modo semelhante, a aculturação econômica, pela qual grande parte da tribo substituiu a caça pelo trabalho nos seringais do Cururu, destituiu de sua função o conjunto das atividades religiosas que perfaziam o culto aos diferentes espíritos-mães de animais da caça e que aos poucos deixavam de ter relação com os interesses vitais de subsistência. A tudo isso, juntam-se em terceiro lugar, os óbices que a crescente individualização social e econômica, inerente ao rumo geral da mudança, opunham não somente à continuidade de todas aquelas práticas rituais, como à das que diziam respeito às trombetas sagradas, práticas essas que, em virtude dessa mesma individualização, por sua vez já não conservam a sua função de origem. (Cf. Murphy, *op. cit.*, especialmente págs. 11 e 133-135.)

Se insisto sobre estes fatos, já mencionados, é porque documentam como a importância da freqüente perda de função das práticas religiosas predomina sobre a que possa caber, digamos, à competição dos valores tradicionais com os que determinam a concepção cristã do mundo e da vida humana. O que vem confirmar em parte o que atrás foi dito sobre a aculturação religiosa dos Guaraní. Embora entre estes se observe na realidade o fenômeno inverso: o da persistência ou, mesmo, do incremento da função das cerimônias coletivas. Mas entre os Guaraní o efeito desintegrador do Cristianismo é igualmente retardado enquanto a primitiva religião encontra na vida social o apoio e os requisitos funcionais para o seu exercício. E também aqui a decadência se inicia no setor do cerimonialismo, ao passo que os conceitos e valores subjacentes resistem por longo tempo à substituição.

Parece natural que não raro as festas da Igreja e as reuniões de culto cristão venham a assumir em certa medida função substitutiva às das antigas cerimônias tribais, sem que por isso façam parte de qualquer sistema de relações com o sobrenatural. A sua função pode ser apenas integrativa e de simples recreação.

E' o que se dá em especial com a identificação de comemorações católicas, em sua forma popular, com antigas festas índias, como a que Darcy Ribeiro registrou entre os Kadiwéu, onde havia indivíduos que relacionavam as festas pleiadares da tribo, quer com a de São João, quer com a de Santo Antônio, ambas realizadas, por coincidência, na mesma época

do ano. A pessoa do santo católico parecia ser tomada como equivalente à do herói mítico *Nibetád*, que para aqueles índios representa as Plêiades. Tal "sincretismo", no dizer do etnólogo, "reflete os esforços do Kadiuéu para explicar suas novas experiências em termos de concepções tradicionais ou para conciliar seus mitos com as idéias que vão aprendendo ao contacto com os neobrasileiros" (D. Ribeiro, 1950, pág. 12). E isto representa, convém acrescentar, um dos passos preliminares para a substituição de uma festa por outra, embora apenas com parte de suas funções. Segundo o testemunho do mesmo autor, para os Kadiuéu atuais o mito de *Nibetád* passou a ser "uma história sem qualquer consequência". "As cerimônias que no passado lhe eram atribuídas, tomaram nova feição; hoje são (...) dedicadas ao 'meu São João'; e os Kadiuéu, que se vão acaboclando, estão prontos a acreditar que os antigos rituais pleiadares eram dedicados a êste santo ou a outro qualquer." (*Op. cit.*, pág. 70.) O que, por certo, permite entrever a perda da original denotação religiosa da festa de *Nibetád*, que, uma vez desligada do antigo contexto de idéias, e tomando cunho secular, se substituiu com maior facilidade pela festa popular de São João, em seu aspecto antes recreativo do que propriamente de culto.

Em casos como o da missão franciscana dos Mundurukú, o culto externo cristão nas grandes comemorações da Igreja, dando ensejo a que se reúnam centenas de pessoas que moram dispersas pelas aldeias da região, serve para avivar os laços de solidariedade, e neste sentido, de acordo com Murphy, as festas religiosas aparecem "como os equivalentes sociais de cerimônias tribais ora extintas, devotadas aos espíritos dos animais de caça" (1958, pág. 9). Como não é provável que os Mundurukú transfiram para as festas do Cristianismo funções religiosas das antigas cerimônias (uma vez que a perda dessas funções levou à extinção de práticas correspondentes já no âmbito tribal), e como Murphy registrou entre êsses índios "uma indiferença geral do povo com relação às crenças cristãs", há de concluir-se que o culto introduzido pelos frades acabou sendo reinterpretado pelos silvícolas em termos essencialmente seculares. Coube-lhe função integrativa. — E' um tanto diferente o que se dá com os Guaraní. A sua participação casual em atos de culto cristão tem igualmente funções sociais e mesmo econômicas; não obstante, manifesta-se, por outro lado, em alguns grupos um esforço, se bem que esporádico, de conciliar aquelas práticas com o significado e as funções das que lhes legaram os antepassados. (Cf., por exemplo, E. Schaden, 1962 a, pág. 140 *et passim*.) Mas é que os Guaraní, inclusive os mais atingidos pela aculturação, permanecem imbuídos de profunda religiosidade, tendo por isso o espírito sempre sensível e aberto para tôdas as coisas atinentes ao sobrenatural.

Como é fácil depreender de quanto foi dito, as práticas de cunho religioso mais individualizadas — como, por exemplo, a pajelança —

tendem a oferecer maior resistência, igualmente quanto às funções de origem. Também êste aspecto é documentado por Murphy para os Mundurukú (1958, pág. 9). E se os Guaraní, até os das aldeias mais fragmentadas, conseguem manter tão vivo o culto a suas divindades, isto se explica pelo fato de afinal cada chefe de família (extensa ou mesmo nuclear) ter o direito de assumir o papel de sacerdote de seu pequeno grupo, e, assim, realizar os atos essenciais. A sobrevivência da religião guaraní e, com ela, a da própria cultura é devida acima de tudo à inexistência de uma estrutura social complexa, o que quer dizer que, em último caso, a família isolada se basta a si mesma, pelo menos no que diz respeito à vida religiosa comum. Não obsta que a longo prazo a decadência das grandes festas coletivas, às quais inería notável função integrativa, acabe acelerando a desorganização social e a desintegração da cultura.

A substituição das cerimônias nativas pelas práticas do culto cristão, ou a sua concomitância, costumam ter como principal incentivo psicológico o desejo do índio de igualar-se ao branco e anular o estigma de selvagem e pagão com que êste gosta de feri-lo⁴, se é que não se trata de mero expediente para melhor ocultar o apêgo à religião tribal ou a alguns aspectos dela. Como vimos em capítulo anterior, os Apapokúva dos dias de Nimuendajú exemplificam bem essa atitude. A título de caso particular, menciono o fato de que, na época em que fiz as minhas pesquisas entre êsses mesmos índios do Araribá, o chefe religioso do grupo me disse que as mulheres guaraní casadas com caboclos devem ir à missa "para acompanhar o marido". O que talvez signifique uma virtual exclusão dessas mulheres da comunidade religiosa da aldeia, ou seja, uma tendência para discriminar entre as pessoas que aderem a um culto e as que participam de outro.

A simples substituição de antigas práticas religiosas por determinados padrões de culto cristão e nem mesmo uma conversão formal ao cre-

4) Em seu estudo sôbre o culto aos mortos entre os Kaingáng, escreve Baldus: "Os Kaingang de Palmas fazem esforços para praticar o culto cristão ao lado do seu culto aos mortos. Provavelmente, fazem-no antes de tudo para não ser considerados inferiores aos seus vizinhos brasileiros, com os quais estão em contacto contínuo. Não só colocam nos túmulos pequenas cruces de madeira, sôbre as quais, às vêzes, penduram círculos semelhantes a coroas, e com fitas brancas, mas também colocam velas acesas. (...) Os Kaingang de Palmas festejam as festas cristãs segundo o costume da gente campestre brasileira: primeiro a reza, depois o baile com violão e cachaça. A sua maior festa cristã realiza-se no dia 13 de junho, o dia de Santo Antônio, que antigamente os missionários declaravam padroeiro dêsses índios." (1937, págs. 63-64.) Na opinião do chefe da aldeia, a sua tribo, aprendendo a rezar e a tratar com os santos, recuperara o deus dos antigos Kaingáng, que os portugueses lhe haviam roubado. Mas à pergunta se sabia rezar como um cristão, respondeu: "Esqueci". (Págs. 64-65.)

do católico ou protestante traduzem desde logo uma reorientação com referência às coisas sobrenaturais. Até grupos sujeitos a intensa propaganda missionária costumam não ir além da aceitação dos aspectos que não lhes afetem a imagem religiosa do mundo, se é que esta — o que de fato é mais comum — sobreviveu no contexto geral do processo aculturativo. A tribo dos Terêna é uma das que secularizaram bastante a sua cultura e que, por isso, teria condições talvez mais favoráveis do que outras para adotar os valores da doutrina cristã. Missionários norte-americanos, católicos como protestantes, que há muitos decênios envidam esforços sistemáticos e altamente competitivos para conduzir os Terêna cada qual para a sua respectiva confissão, lograram fazer com que todos ou quase todos os membros da tribo se considerem hoje membros de uma ou de outra Igreja. De onde resultou, aliás, uma profunda cisão sócio-política das várias aldeias, uma dicotomia não somente responsável por uma situação tensa, mas em certa época até por sucessivos conflitos abertos. Entretanto, o estudo do processo aculturativo desses índios revelou que, apesar do fanatismo e da regularidade de atos de culto entre os representantes de ambas as confissões, os ensinamentos cristãos, salvo raras exceções, pouco significam para eles enquanto doutrina religiosa propriamente dita. Tanto que, por exemplo, os adeptos de um e outro credo não se pejam de freqüentar as sessões de pajelança, que, embora se afirme subsistirem como simples técnica de curar doenças, deveriam ser tidas como incompatíveis com a fé cristã. E, o que é bem mais expressivo, com facilidade um indivíduo deixa de ser protestante para se tornar católico e vice-versa, até várias vezes no decorrer da vida. Os novos credos têm, é óbvio, as suas funções. Estas situam-se, porém, preponderantemente em outro plano. São, acima de tudo, um meio para a obtenção de *status* e a definição de papéis, quer nas respectivas comunidades indígenas em mudança, quer em face da sociedade nacional.⁵ (Veja-se, por exemplo, Altenfelder Silva, 1946 e 1949; Oberg, 1949; e, em especial, Cardoso de Oliveira, 1960, págs. 105-108.) Graças ao predomínio do Catolicismo na população brasileira da área, a aceitação do credo católico tende naturalmente a favorecer a aquisição de um *status* superior perante os brancos em geral. Por outro lado, as prescrições mais rigorosas a que estão sujeitos os protestantes, entre elas a de se absterem

5) Aos Guaraní, que continuam orientando-se pela doutrina religiosa tribal enquanto permaneça a organização da comunidade, tal se aplica apenas na medida em que se trata da situação do índio frente aos brancos. Entre eles, aliás, a profissão formal de um credo cristão por certo número de membros do grupo ocorre somente no sul de Mato Grosso, onde se desenvolve o trabalho da missão presbiteriana (na subtribo dos Kayová).

de bebidas alcoólicas, conferem-lhes maior união e auto-respeito; ademais, a sua confissão representa um meio de melhor marcarem a sua oposição à população nacional e, com isso, de se firmarem em sua consciência de índios. (Cf. Altenfelder Silva, 1949, págs. 340 e 375.) Mais ainda, a própria rivalidade entre Terêna católicos e protestantes deve ter funções significativas na existência das comunidades, aspecto infelizmente não analisado a contento por nenhum dos autores que estudaram a tribo. E' de se supor, entre outras coisas, que os índios encontrem nos eventuais conflitos entre os representantes dos dois credos uma forma de catarse para a sua agressividade.⁶

Há, pelo Brasil afora, várias outras tribos submetidas à propaganda do Cristianismo concomitantemente por missionários católicos e protestantes. São ainda muito poucos os nossos informes para sabermos em que medida vale para elas, *mutatis mutandis*, o que acaba de ser dito sobre os Terêna. Um ponto que, no entanto, se afigura bastante claro é que a motivação para o índio se filiar a qualquer uma das igrejas lhe advém primariamente de interesses extra-religiosos. Uma situação merecedora de mais acurado estudo a êste respeito é a dos Tukúna, do alto Solimões. Distinguem-se êstes índios dos Terêna pelo apêgo à religião nativa, inclusive em suas manifestações cerimoniais. Vários anos de catequese católica tiveram entre êles efeito praticamente nulo (Nimuendajú, 1952 b, pág. 140). Refere-se, por outro lado, que os Tukúna se definem hoje normalmente como "católicos", tal como o fazem os caboclos da região, "sem que tal definição envolva a atualização de um comportamento coerente com a ética católica" (Cardoso de Oliveira, 1964, pág. 96). Quanto ao proselitismo entre êles desenvolvido mais recentemente por missionários batistas, resultou, por enquanto, em pequeno número de conversões, em cuja autenticidade nem os próprios pastores acreditam (*op. cit.*, nota à pág. 97). Não caberia, pois, avaliá-las como fenômeno de aculturação religiosa propriamente dita. Não obstante, a condição de "crente" começa, sem dúvida, a adquirir funções sociais de relêvo no con-

6) Em sua antiga organização, possuíam os Terêna uma divisão em metades endógamas, de grande importância na vida cerimonial. Hoje está obliterada e mal subsiste na memória coletiva. (Altenfelder Silva, 1949, pág. 334.) Nada mais compreensível do que a tentação de se relacionar a antiga dicotomia com a atual oposição entre católicos e protestantes. Altenfelder Silva, admitindo embora que o comportamento recíproco das duas facções cristãs (das quais, por exemplo, cada uma tem, na aldeia de Bananal, o seu quadro de futebol) lembra, de certo modo, aquela antiga divisão cerimonial, rejeita como perigosa "a identificação dos dois grupos com a antiga divisão em metades" (*op. cit.*, pág. 339; veja-se também pág. 342). Certo, toda cautela é pouca, mas, assim mesmo, parece-me que não conviria descartar desde logo a hipótese de uma possível correspondência funcional, substitutiva ou não. Oberg (1949, pág. 33) inclina-se a estabelecer uma relação entre a antiga organização dual e a dicotomia de hoje. Entretanto, não se aprofunda na análise do problema.

texto geral das relações interétnicas em que se insere a população tukúna. Para Cardoso de Oliveira, os Tukúna que entraram na órbita de influência dos missionários protestantes, "aceitaram aparentemente a conversão como um meio de integração social na comunidade neobrasileira" (*op. cit.*, págs. 97-98). Não se trataria, porém, ao que se depreende das considerações do autor, de uma forma de afastamento da condição tribal e de aproximação ao mundo dos brancos (no qual, aliás, estão de há muito entrosados por suas atividades econômicas), mas de uma "possibilidade de relações simétricas com a sociedade nacional" (pág. 98) ou, por outras palavras, de um recurso para a conquista de um *status* mais elevado perante esta. Enquanto membro da comunidade batista, o Tukúna tende a ser tido mais facilmente em pé de igualdade com os brancos, ao passo que como católico, pela conceituação vaga e descolorida do termo, permanece o indivíduo inferior, marcado pelo estigma de sua categoria étnica. Não é possível prever até que ponto essa função, que ora se esboça, se firmará através do desenvolvimento futuro. Em todo caso, justifica-se a hipótese de que a situação venha a tornar-se bem mais complexa, mormente à vista do "papel de segregação e forte coesão social" que, segundo Léonard, é uma das eventuais conseqüências do "rigorismo habitual das Igrejas protestantes" (1964, pág. 246) e que também está implícito, por exemplo, no que acima foi dito com relação aos Terêna.

A função reivindicativa do protestantismo, que em suas pregações tanto insiste na igualdade de todos os homens perante Deus⁷, representa naturalmente um forte apêlo ao espírito de gente que, como os índios brasileiros em geral, sofre constante discriminação. Fácilmente, assim, a filiação ao credo assume a forma de um protesto social, fenômeno que se manifesta com evidência na área do Rio Içana, onde, como adiante se verá, a atitude reivindicatória de protestantes recém-convertidos encontrou apoio na tradição dos movimentos messiânicos, por sua vez nutridos pela situação econômica e socialmente desfavorável do silvícola face aos patrões brancos. Eduardo Galvão, que estuda êste aspecto, aponta-o como um dos motivos pelos quais os missionários lograram aí em pouco tempo contar com bom número de prosélitos (1959, pág. 55). A par disso, anota como conseqüência da cisão entre "crentes" e "católicos" no interior dos grupos locais o aparecimento de novos fatôres de desorganização tribal. "O protestantismo, dada a ortodoxia de seus prosélitos, opõe-se com mais vigor à manutenção das instituições tradicionais e atua mais diretamente sobre o comportamento individual." (*Ibidem.*) E julga o autor que uma difusão, em maior escala, redundará numa fonte adicional da discriminação

7) Lembra-se o leitor de que deparamos o tratamento do tema na pregação do índio-catequista Marçal de Souza aos Kayová-Guarani da missão presbiteriana de Dourados.

que contra o índio exercem os caboclos, em sua grande maioria católicos. A confirmar-se a previsão, teríamos nisso mais um ponto de contacto com o que se observou entre os Terêna de Bananal, onde, além da competição interna gerada pela coexistência dos dois credos no seio da tribo, os índios protestantes defrontam não somente maior oposição na sociedade dos brancos, mormente em suas relações com fazendeiros e comerciantes, mas até mesmo da parte dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios. (Cf., por exemplo, Altenfelder Silva, 1949, págs. 340 e 375.) Em certo sentido, pois, o resultado da conversão seria contrário à expectativa inicial.

Apesar de se reconhecer a necessidade de sublinhar de preferência êsses e outros aspectos sociais no empenho de compreender a adoção do culto católico ou protestante, seria simplista pretender que os conceitos e os valores do Cristianismo não comecem desde o início a infiltrar-se, em menor ou maior grau, na imagem do mundo e da vida humana. Mas a plataforma para a sua aceitação há de constituí-la por muito tempo o conjunto das concepções aborígenes, que fornece ao espírito o único esquema de referência, salvo no caso específico de se concentrar a catequese na geração dos imaturos. Vários fatos aqui expostos, a que não seria difícil acrescentar grande número de similares, patenteia que as incongruências entre o antigo e o novo sistema se resolvem, numa primeira fase, através da reinterpretação dos ensinamentos cristãos em termos das idéias tradicionais. A substituição gradual destas dependerá sobretudo da medida em que deixarem de ter função no contexto social. Um conflito insolúvel de valores, parece, não chega normalmente a estabelecer-se, a menos que não se alterem de modo sensível as bases estruturais da sociedade. Entrar-se-ia então na fase crucial duma crise aculturativa, tanto mais aguda quanto mais resistentes forem os elementos institucionais em que se apoia a vida religiosa. É provável que o processo, visto como um todo, siga uma série de estágios distintos, variável em sua expressão concreta, muito embora, em tese, sujeito a uma seqüência regular. Nenhum dos estudos existentes, na medida em que se trata de índios brasileiros, é bastante profundo para que se possa ir além de simples conjeturas.⁸ O que falta principalmente são descrições tais que, referindo-se a épocas diferentes, nos proporcionem a necessária perspectiva no tempo. Só com

8) Sempre há possibilidade, é claro, de se levantarem hipóteses avulsas. Assim, a de que haveria um passo intermediário em que o índio aceita os novos ensinamentos como válidos para o branco, mas não para ele. Os Mundurukú, explicando a Murphy o destino das almas após a morte, não quiseram pronunciar-se sobre o fim que terão as dos brancos, achando que êles é que o deveriam saber. (Murphy, 1958, pág. 28.) Entre Guaraní fiéis à religião pagã ouvi mais de uma vez a afirmação de que respeitam as crenças dos cristãos e desejam que se respeite a deles. Não acredito que o digam por espírito de tolerância.

muita temeridade poderia alguém, no estado atual dos nossos conhecimentos, aventurar-se a especulações sobre a natureza geral do desenvolvimento no sentido de discernir uma linha necessária, se existe, de estádios intermediários. Quero crer que os principais pontos a respeito dos quais é admissível, no presente, sugerir algo de mais seguro foram abordados nestas páginas. Dentre todos, talvez o fato de maior alcance — afirmado, aliás, especificamente para os Mundurukú por Murphy (1958, pág. 10) — seja o de que a desintegração das religiões tribais não decorre, em geral, de um conflito de crenças, mas da transformação da cultura e da sociedade em geral. Inversamente, enquanto a estrutura social não se altera a ponto de subtrair as funções à religião tribal, esta revela grande vitalidade. São os casos em que o sistema de crenças nativo tende a constituir o último reduto de resistência à aculturação e aparece até como foco de reativação. É por isso, também, que os líderes messiânicos que visam à recuperação cultural tomam sempre os valores religiosos como centro em torno do qual fazem gravitar o seu movimento.

