

QUARTA PARTE: TEMAS ESPECÍFICOS

CAPÍTULO XI

MOVIMENTOS MESSIÂNICOS E REAÇÕES ANTIACULTURATIVAS

O processo aculturativo das populações tribais não está sujeito apenas, em seu curso normal, à concomitância de fatores de aceleração e de retardamento, que lhe determinam, segundo o predomínio de uns ou de outros, um ritmo bastante irregular, mas pode também ficar paralisado inteiramente por algum tempo em consequência de reações antiaculturativas conscientes, organizadas ou não, sistemáticas ou difusas. A principal forma de reação organizada e sistemática aos efeitos desintegradores da civilização ocidental sobre as culturas nativas é a dos movimentos messiânicos. Este tipo de manifestações sócio-culturais entre indígenas — não só do Brasil, como de todo o mundo — tem sido objeto de grande número de estudos sociológicos e antropológicos, que se vêm amudando nos últimos anos. Dir-se-ia mesmo que o tema está em moda. Não obstante, as tentativas de classificação e as tipologias até hoje propostas não conseguem ainda dominar a complexidade do fenômeno, que continua resistindo aos esquemas teóricos. Volta e meia, o próprio conceito de messianismo vem sendo sujeito a controvérsia (tal como, entre muitos outros, o de totemismo) pelo simples fato de não haver consenso a respeito de seu caráter essencial e dos aspectos que lhe são apenas acidentais ou acessórios.

Não há necessidade, aqui, de acrescentar mais uma tipologia às já existentes, nem tampouco de entrar na discussão sobre os elementos distintivos dos surtos messiânicos em confronto com manifestações similares, de natureza ora mais, ora menos revolucionária. O que deve merecer a nossa atenção é o fato de que em certas tribos indígenas do Brasil têm surgido movimentos coletivos, de cunho acentuadamente místico ou religioso, em que um líder carismático organiza a resistência sistemática ao domínio do branco ou à sua cultura, abrindo e nutrindo ao mesmo tempo a expectativa de uma "idade de ouro" com o estabelecimento de uma ordem nova, em muitos pontos comparável à da existência da tribo nos tempos que precederam a chegada dos europeus. Em outras palavras: cumpre olhar mais de perto o messianismo dos índios brasileiros, quer como reação antiaculturativa, quer como esforço de fazer frente aos problemas de ordem sócio-econômica gerados pela interação com a socieda-

de nacional. Veremos que êsses dois aspectos nem sempre são concomitantes.

A primeira pergunta que se levanta a êste respeito concerne aos motivos pelos quais êsses movimentos se registram apenas em determinadas tribos, ao passo que em outras não se descobrem sequer condições para a sua emergência. E' possível apontar elementos comuns nas situações que geram os surtos em oposição às que não lhe oferecem terreno propício?

*

Já em trabalho anterior (E. Schaden, 1959, pág. 41) foi frisada a necessidade de se tomar em conta, com referência a essa questão, a presença eventual de duas ordens de fatores: em primeiro lugar, os decorrentes do estado de *deprivation* ou penúria cultural que se instala durante a crise aculturativa, da qual é característico; em segundo, a existência, na cultura nativa, de uma certa categoria de elementos míticos e religiosos indispensáveis à formação de um clima sócio-psíquico propício à eclosão do movimento. A distinção entre fatores "exógenos" e "endógenos" no messianismo reaparece em boa parte dos trabalhos mais recentes e se afigura, de fato, fundamental para a análise do problema.

Para o fim que temos em mira não é preciso passar em revista todos os movimentos messiânicos ocorridos entre os índios do Brasil. Incluindo-se na categoria as sucessivas migrações dos Guaraní em procura da Terra sem Males (o que parece legítimo, a não ser que se dê ao conceito uma amplitude sobremodo restrita), verifica-se que a grande maioria das manifestações messiânicas entre aborígenes brasileiros pertence a tribos do grupo tupí-guaraní; além dos Guaraní, caberia então mencionar os antigos Tupinambá. Especial importância tiveram, ainda, fenômenos similares em populações indígenas aruák e tukáno da área do Rio Negro e, por fim, entre os Tukúna do Solimões.

Graças a estudos anteriores (cf. principalmente Nimuendajú, 1914; E. Schaden, 1959 e 1962 a) parece estar fora de dúvida que a gênese do messianismo guaraní, na medida em que se trata dos casos havidos desde o início do século passado, remonta, no fundo, a idéias mítico-religiosas nativas, exacerbadas, é verdade, pela assimilação da cataclismologia cristã na época das missões jesuíticas. Com referência a êste último particular, cumpriria, pois, restringir talvez alguns dos resultados daqueles estudos. Entretanto, não há nada que nos autorize a admitir — e, menos ainda, a afirmar — que as migrações dos Guaraní tenham sido provocadas por um estado de penúria cultural ou de desorganização social conseqüentes à presença do branco, fatores que vieram, é verdade, associar-se mais tarde ao impulso primeiro. A sua origem se explica perfeitamente por motivos de ordem religiosa: a procura da salvação num paraíso mítico diante da iminência do fim do mundo. E a partir do momento em que a crença na destruição total da terra por um terrível cataclisma se impôs no con-

junto das representações em vigor nos diferentes grupos guaraní, era natural, aliás, que o paraíso deixasse de ser localizado, como dantes, na superfície da terra, passando quase que necessariamente a situar-se em região extraterrena.¹ Nem por isso a idéia prescinde de genuíno caráter messiânico, uma vez que as condições de vida esperadas pelos fiéis e a êles prometidas correspondem, idealizadas embora, ao padrão inerente à cultura da tribo. O paraíso mítico é, portanto, em essência um mundo em que se há de concretizar um ideal de vida tal qual o Guaraní desejaria realizá-lo nesta terra, em conformidade com o seu conceito de existência humana, culturalmente definido. O que não impede, é evidente, que se tenda a expurgar a vida paradisíaca de quantas contrariedades de ordinário tornam penosa a que se leva cá em baixo. Do contrário, não seria paraíso.

O essencial do que acaba de ser dito é que o messianismo guaraní não remonta em suas origens primeiras a nenhuma condição de anomia (ou talvez melhor: disnomia) social, nem tampouco a manifestações de desintegração cultural. Como, no entanto, êstes fenômenos se foram desenvolvendo em grau ora mais, ora menos acentuado no decorrer do processo aculturativo, em alguns grupos gerando estado de crise, é compreensível que, secundariamente, o messianismo guaraní viesse a representar também uma forma de reação aos problemas com êle relacionados. Diz-se em outro capítulo dêste ensaio que Nimuendajú, recusando-se a enxergar nos movimentos guaraní uma forma de messianismo, preferiu reduzi-los a nada mais do que uma expressão de "apatia elegíaca". (Nimuendajú, 1914, págs. 335-336.) Por outro lado, não deixou de assinalar, já então, certas atitudes antiaculturativas dos sacerdotes que dirigiam as migrações. Em época mais recente, essas atitudes tomaram, pelo menos em determinados grupos, um cunho bem mais pronunciado, e isto não somente na medida em que se acredita ser indispensável restaurar a cultura nativa em sua original pureza para se alcançar o ideal religioso, mas sobretudo na medida em que se toma consciência do fato de que a ordem social conturbada pela influência do branco faz periclitir a realização das

1) E' bem possível, como se demonstra em outro capítulo dêste trabalho, que a localização do paraíso mítico nalguma região celeste (no zênite ou para os lados do sol nascente) seja devida também à influência da imagem do céu cristão. A doutrina primitiva parece ter sido outra. Com efeito, muitos dos antigos dirigentes das migrações esperavam encontrar o paraíso no centro da superfície da terra, o que se explica sem dúvida pela cataclismologia, segundo a qual a terra irá desmoronando a partir dos bordos; restaria apenas uma área central. Segundo Nimuendajú (1914, pág. 355) haveria relação com o mito das origens, em que se narra que *Nanderuvusú*, a divindade máxima, erigiu sua casa no meio, sôbre o suporte da terra. Isto se coaduna, aliás, com a idéia (que me foi comunicada por Poydjú, um dos meus principais informantes ñandéva do Araribá) de que a Terra sem Males teria sido criada dum pedaço que sobrara no cataclisma que destruiu o mundo anterior.

cerimônias prescritas. E se a princípio, para endossarmos o termo de Nimuendajú, a nota essencial era a da "apatia elegíaca", hoje se impôs a tendência de conferir ao sistema religioso — e, dentro dêle, aos valores subjacentes ao messianismo — a significação de um símbolo de identidade tribal. Nem seria concebível que os Guaraní, místicos por excelência, erigissem em símbolo de sua identidade étnica outra coisa que não a sua religião.

Voltando à questão atrás formulada, dir-se-ia que a emergência dos surtos messiânicos requer, em primeiro lugar, condições específicas na ordem sócio-cultural nativa, condições que por si sós podem ser suficientes para fazê-los aparecerem. Tal parece ser o caso dos Guaraní, sempre com a mencionada ressalva de que a mitologia da tribo sofrera, em certo sentido, uma hipertrofia através das idéias apocalípticas de origem cristã transmitidas pelos missionários. Mas em sua forma embrionária (como ingresso no paraíso sem antes sofrer a prova da morte) a concepção messiânica é, ao que tudo indica, anterior às influências jesuíticas, ainda mais se aceitarmos a hipótese, bastante provável, de que os Mbüá-Guaraní do Guairá paraguaio estudados principalmente por Cadogan não chegaram a entrar na órbita da catequese. Pois, como se esclarece em outro capítulo, a idéia do *aguydjê*, ou seja, da perfeição espiritual (que abre aos viventes as portas do paraíso) a ser obtida por exercícios e por cerimônias coletivas sob a orientação de um sacerdote iluminado, que bem merece o título de líder messiânico, é fundamental também na religião dêsse grupo.

Ainda com referência a fatores propícios, para não dizer necessários, ao aparecimento dos fenômenos em aprêço, convém mencionar também o tipo de liderança ou de chefia encontrado no sistema sócio-político da tribo. E' notório que os Guaraní não conheciam nem reconheciam em sua estrutura primitiva nenhuma autoridade e nenhum poder que, ultrapassando ou não o âmbito da família extensa, deixasse de invocar o apanágio do carisma. Era-lhes impossível conceberem um chefe que não o fôsse graças a suas qualidades excepcionais de sacerdote. Destarte, a passagem da liderança habitual para a de chefe messiânico era (e continua sendo) facilitada pela própria noção que êsses índios têm de autoridade. Ainda mais porque o messias no caso não é pròpriamente um revolucionário, pois a sua pregação é tida — com acêrto, aliás — como simples forma da doutrina tradicional.

A idéia de revolução ou, pelo menos, de reforma cabe só a partir do momento em que, como há pouco se disse, a religião se torna símbolo de identidade étnica, o que vale dizer símbolo de resistência à cultura estranha. Atitudes avessas à aculturação não podiam firmar-se entre os Guaraní enquanto o processo não viesse a afetar a ordem social necessária ao funcionamento satisfatório do sistema religioso. A contrário do que se passou com outras populações primitivas, cuja reação anti-

aculturativa, após a perda de valores nucleares, se concentra por vezes em elementos que primitivamente não tinham senão importância secundária e que, uma vez erigidos em símbolos, passam a ser valorizados muito mais do que antes (Mühlmann, 1961, pág. 11), aqueles índios, que haviam feito tôdas as concessões possíveis à cultura dos brancos para se refugiarem, por assim dizer, na fortaleza de seu mundo religioso, sentiram a ameaça apenas no momento em que as bases dêste começaram a ser solapadas pela desorganização social e em que, concomitantemente, se instalou a competição entre a doutrina dos antepassados e a cristã. Em tal contexto, o messianismo, que já era antes fator ponderável de coesão social, passou a ter, em certos grupos, a função precípua de polarizar a consciência da tribo em oposição ao mundo dos estranhos, mobilizando as forças sociais ainda existentes.

Mas, como não podia deixar de ser, a imagem do paraíso a esta altura já não é a de antes. Ela se modifica de acôrdo com as situações. Entre os Kayová, que, além de em geral não terem a idéia da destruição do mundo como ameaça tão iminente (em comparação com os Mbüá e os Nandéva), foram também por muito tempo os menos atingidos pelo impacto do mundo dos brancos, a tendência para o messianismo é relativamente fraca, e o paraíso para êles não é outra coisa senão o lugar de bem-aventurança no Além, tal qual a doutrina kayová o propõe como alvo a todo membro do grupo. Os Nandéva, que são os mais aculturados, em grande parte o identificam hoje com o céu cristão; em quase tôdas as aldeias já entraram numa fase em que não há mais energias sociais que possam ser mobilizadas para um surto messiânico. Por último, os Mbüá, na atualidade os que mais fervorosamente se esforçam por alcançar a Terra Prometida e em cujo messianismo há uma rejeição decidida ou mesmo agressiva da cultura ocidental, nem por isso conservam puro o mito primitivo; mesclaram-no com elementos cristãos, sem, no entanto, terem consciência do sincretismo. São os que fornecem a descrição mais minuciosa e completa da "Terra de Nunca Acabar". Enfim, a imagem do paraíso varia com a situação aculturativa — e, sobretudo, com a função que possa exercer no empenho do grupo em salvaguardar a sua identidade sócio-cultural.²

Por sua vez, a cataclismologia não deixa de ser reinterpretada em termos de novas circunstâncias. No capítulo, aliás excelente, que dedi-

2) A êste respeito é interessante o comentário de Roger Bastide: "Essas variações esclarecem de maneira particularmente viva a ligação entre o mítico puro e o milenarismo; a aculturação age apenas num certo momento e em certo grau de intensidade; enquanto êsse grau não é atingido, o mito tem pouco valor de ativação; quando êsse grau é ultrapassado, êle deixa de agir." (1961, pág. 340.)

ca aos movimentos messiânicos entre índios brasileiros, Maria Isaura Pereira de Queiroz escreve: "Se a catástrofe última ameaça a terra, é porque esta se tornou velha e cansada, não é porque os brancos a tenham pervertido. A idéia existe nos mitos guaraní, a terra envelhecida sendo periódicamente renovada depois de uma destruição." (1962, pág. 209.) Sem dúvida, mas a tendência a atribuir ao branco a culpa do perigo iminente pode muito bem substituir-se à concepção primitiva. Foi o que se deu com os Ñandéva de Jacareí, de onde provieram, aliás, os mesmos que disseram a Nimuendajú que a terra é incapaz de subsistir por se ter tornado velha e cansada. Quando há quinze anos estive naquela aldeia, já não davam a mesma explicação, mas consideravam a vida imoral e a irreligiosidade dos cristãos como responsáveis pelo cataclisma que há de vir. Não revelavam os índios naqueles dias nenhum pendor para qualquer reação messiânica, mas é possível, se não provável, que, no caso de surgir, esta teria manifesto caráter de agressividade aos civilizados. — Também entre os Kayová de Panambi, onde estive na mesma época, não se ligava (ou não se ligava mais) o fim do mundo à sua decrepitude natural. Pa'í Chiquinho, o sacerdote da comunidade, realizara cerimônias religiosas a fim de precipitar o acontecimento previsto no mito. A explicação que me deram foi a de que não valia mais a pena viver num mundo em que, pela arbitrariedade do homem civilizado, mandando lotear e distribuir a área desde tempos imemoráveis ocupada pelos Kayová, êstes já não possuíam sequer terras suficientes para caçar, nem chão para fazer as suas roças. (Cf. principalmente E. Schaden, 1961-1962, pág. 132.) Se não houve aqui pròpriamente reinterpretação do mito, de qualquer forma êste veio a ser associado aos problemas decorrentes do contacto com o mundo dos brancos, tornando-se passível, com isso, de tomar feição diferente da original e de assumir uma função correspondente em eventual surto messiânico.

Mas o que antes de mais nada parece caracterizar o messianismo e as condições pré-messiânicas dos Guaraní da atualidade é o fato de aí se tomarem sempre como plataforma e como quadro de referência os valores da religião tribal, sem que se note o menor esforço, antes, pelo contrário, de agir segundo modelos que não sejam reconhecidos como nativos. Se em tempos idos — a saber, no século dezessete — os líderes se viram induzidos muitas vêzes a imitar os missionários, isto revela tão somente que havia a preocupação de restabelecer o prestígio que os jesuítas tinham subtraído aos sacerdotes da tribo, e que, para tal efeito, cumpria a êstes mostrarem-se com os mesmos atributos e igual poder. Ao que tudo indica, o sincretismo não passava de simples concessão aos índios catequizados, com o intuito de reconduzi-los à prática da religião guaraní. Aliás, êste momento anti, ou melhor, contra-aculturativo é por demais manifesto nos relatos dos jesuítas para que necessite de demons-

tração especial.³ A título de exemplo frisante basta anotar o fato de que entre as cerimônias celebradas por um daqueles pajés reacionários havia as que consistiam “em lavar o corpo dos pés à cabeça e em cantar depois em voz alta: *Taytin decara ybague*, o que quer dizer: Eu te batizo para tirar-te o batismo.” (*Documentos para la Historia Argentina*, tomo XX, 1929, págs. 578-579.) *Similia similibus*...

*

Na área do Rio Negro desenvolveu-se uma verdadeira tradição de surtos messiânicos.⁴ Infelizmente nenhum deles foi descrito e, muito menos, analisado de maneira satisfatória. Não conhecemos senão alguns de seus traços mais característicos. Em todo caso, bastam êstes elementos para os aproximarmos muito mais das manifestações de reação e resistência à catequese jesuítica há pouco mencionadas — como também dos famosos movimentos de “santidades” entre os Tupinambá do período colonial brasileiro — do que do conjunto de surtos congêneres entre os Guaraní dos séculos dezenove e vinte. Os líderes messiânicos do Rio Negro, que se declaram todos cristãos ou até “Segundos Cristos”, não pretendem restaurar nenhuma religião nativa. (Veja-se, p. ex., Koch-Grünberg, 1909-1910, vol. I, págs. 39-41; Galvão, 1959, págs. 53-54; Pereira de Queiroz, 1962, págs. 187-189.) O ritual e os petrechos de culto são, em grande parte, cópia ou imitação dos respectivos elementos cristãos, de mistura,

3) Entre as fontes mais ricas e elucidativas a êste respeito estão as “Cartas Anuas” dos missionários, reproduzidas nos *Documentos para la Historia Argentina*, tomo XX, 1929. Vejam-se em particular as informações a págs. 556-558 e 676-678. Recente análise dêses e de outros dados sôbre a reação messiânica à catequese encontra-se em Pereira de Queiroz, 1962, págs. 178-184.

4) Reportando-se ao trabalho de Eduardo Galvão (1959), René Ribeiro escreve: “No único movimento índio sincrético em que se afirma ter o chefe pretendido ser Cristo (na região do Rio Negro), houve recente influência protestante. Assim mesmo, a evidência de sua pretensão é discutível.” (R. Ribeiro, 1962, pág. 62.) Não caberia, portanto, falar numa tradição de surtos messiânicos naquela área. Todavia, o autor não considerou o fato de haver uma série de testemunhos sôbre movimentos dêsse tipo no Rio Negro, relativos ao século passado e ao atual, todos êles, ao que parece, chefiados por algum índio que se tinha por Cristo reencarnado. Galvão, referindo-se ao rigor com que no século dezenove os missionários ali faziam respeitar os seus regulamentos, faz o seguinte comentário: “Não é de estranhar assim que muitos dos conflitos registrados no Rio Negro tivessem como ponto de eclosão motivos religiosos. Mesmo entre índios aldeados repontavam vários movimentos messiânicos cujos chefes se identificaram ao Cristo dos missionários e que faziam pregação de um retôrno às idéias religiosas tradicionais, de mistura com outras já de origem européia, que anunciavam a volta do Messias e a libertação de seu povo. Êstes movimentos degeneravam em violência e foram reprimidos com a mesma violência. Ainda há poucos anos registrou-se no Içana um movimento dêsse tipo, mas que, acudido a tempo e sem uso de fôrça, foi pacificado.” (Galvão, *op. cit.*, pág. 8.) — Boa sinopse histórica dos surtos messiânicos que no século dezenove se foram sucedendo no território do alto Rio Negro e de seus afluentes Içana e Uaupés é apresentada por Ma-

é verdade, com outros de cunho nativo. E se êsses messias pregam a oposição aos missionários, não é porque lhes rejeitem a doutrina, mas para se libertarem do jugo de sua autoridade. Um dos mais significativos é o exemplo de um pajé dos Arapáso do médio Caiari-Uaupés, chamado Vicente Cristo, que em 1880 se fêz passar por salvador de seu povo e emissário de Tupána, o Deus dos cristãos. Dizia-se não apenas representante de Tupána, como até pai dos missionários, os quais, afirmava, teriam sido mandados por Deus ao Caiari, a pedido dêle. A sua adesão ao Cristianismo se patenteava no fato de fazer os seus adeptos dançarem em tórno da cruz. Além disso, pretendia não só conversar com os espíritos dos mortos, mas também com Tupána. Por outro lado, incitava os seus asseclas a expulsarem todos os brancos, que, dizia, exploravam os índios. (Koch-Grünberg, 1909-1910, vol. I, pág. 40, baseado em Avé-Lallemant.) De modo semelhante, o último dos messias de que há notícia naquela região, um Baniwa que liderou um movimento em tórno de 1950, "personificando Cristo, batizava seus seguidores nas águas do rio, e os fazia beber o 'sangue' de Cristo, prometendo-lhes uma vida melhor. Seguido de numerosos prosélitos, alcançou até a bôca do Içana, depredando no caminho tôdas as capelas católicas que encontrou." (Galvão, 1959, pág. 54.) Essa depredação de capelas não reflete, por certo, nenhum intuito revivalístico, mas, deriva, ao que se depreende das informações de Galvão, de recente rivalidade entre índios protestantes e católicos naquela área.

E' claro que tudo isso não impede estarem subjacentes aos surtos do Rio Negro elementos culturais nativos. Mas é pouco ou quase nada o que de concreto sabemos a respeito de tão importante aspecto do problema. Convém mencionar, em primeiro lugar, a suposição de Koch-Grünberg de estar aí em jôgo "um antigo mito indígena, em roupagem cristã, peculiar principalmente às tribos aruak" (1909-1910, vol. I, pág. 40) e de que o messias talvez correspondesse à tão difundida crença no retórno do salvador, ou seja, do herói civilizador, suposição esta que Métraux considera "conforme aos fatos" em vista da estreita relação existente também nas tribos tupí entre o messianismo e a mitologia heróica. (1928, pág. 223.)⁵ Com efeito, como veremos daqui a pouco, a con-

ria Isaura Pereira de Queiroz (1962, págs. 187-189). Entretanto, a autora deixa de mencionar casos mais recentes, acreditando mesmo que não os tenha havido desde o início dêste século (pág. 187). Segundo Galvão, o último ocorreu por volta de 1950 (1959, pág. 54). Neste parece ter havido, com efeito, influência protestante.

5) De fato, as relações com a mitologia e com a religião tribal não são patentes apenas em todos os movimentos messiânicos entre Tupí-Guaraní, mas também nos de outras tribos. E' o que se nota em todos os casos sôbre os quais temos informação menos sumária. Entre os Arekuná, tribo karíb que vive em região não muito distante do Rio Negro, ao pé do Roroimã (mas já além da fronteira, em território

versão ao Cristianismo apesar de tudo não chegou a suplantar, nem mesmo em nossos dias, a mitologia e as concepções religiosas tradicionais, que bem podem servir ainda de base a fenômenos daquela natureza, ainda que a pretensão dos messias não seja a de restaurar a originalidade das crenças primitivas, na medida em que foi afetada pela catequese. Quanto à idéia do retorno do herói, que é mencionada também por Galvão (1959, pág. 58), se de fato ela age como fator ativante — e, para este autor (*ibidem*), ligada a uma restauração das crenças religiosas nativas —, talvez não seja necessariamente um elemento mítico indígena, mas uma das concepções tomadas à doutrina cristã e, a seguir, reinterpretadas pelos aborígenes.

O território do Rio Içana, um dos principais focos de messianismo na região do Rio Negro, é a pátria de populações de estirpe aruák, em particular do grupo Baniwa, cujo domínio tradicional se estende (ou se estendia) até as margens do Orenoco. Ora, na mitologia dos Aruák mais setentrionais tinha notória importância a concepção da Fonte de Juventude, mito em parte análogo ao da Terra sem Males, dos Guaraní. Foi registrado principalmente entre os Táino, tribo aruák que se teria deslocado para a Flórida sob o impulso dessa crença. Já Alfred Métraux (1928, pág. 221) assinalou o fato de que, apesar do nosso conhecimento fragmentário do mito da Fonte da Juventude, podemos dele destacar um elemento que o aproxima do da Terra sem Males, o de que entre as aventuras a serem alcançadas se menciona a Segunda Juventude, tal como Nimuendajú o ouviu entre os Apapokúva (Ñandéva-Guaraní) e o autor deste trabalho entre os remanescentes desse grupo no Araribá (E. Schaden, 1962 a, pág. 168). Em artigo posterior, Métraux estabelece uma semelhança muito mais estreita entre o paraíso tupi-guaraní e o dos Aruák, sem, todavia, revelar as fontes que lha sugerem.⁶ Na hipótese de o etnólogo se referir a Aruák setentrionais, o que é provável, teríamos aí um ponto de contacto explícito entre Aruák e Guaraní como elemento cultu-

da Guiana Inglesa), houve em 1846 o surto conhecido pelo nome de Beckeranta. O messias, que se chamava Awakaipú, pretendia agir por ordem do "grande espírito" Makunaíma, cujo desejo era evitar que os índios fossem desalojados de suas terras pelos brancos; queria torná-los iguais ou mesmo superiores a estes, provê-los de armas de fogo, dar-lhes moças brancas por espôsas e até clarear-lhes a pele, para não terem a cor de escravos. (Appun, 1871, vol. II, págs. 259-260.) Em suma, Makunaíma teria instigado o movimento para poder agir como herói salvador e civilizador.

6) "A mitologia indígena dos Tupi-Guaraní e dos Arawak contém descrições sedutoras dessa 'Terra-sem-mal', para onde o Ancestral, ou herói cultural da tribo se retirou após ter criado o mundo e estabelecido as leis do gênero humano. E' para lá que vão certos mortos privilegiados, xamãs ou guerreiros, depois de numerosas provas. Mais tarde, quando a vida sobre a terra se tornou insuportável, até os mais humildes chegaram a acreditar que poderiam por sua vez ser admitidos nessa Terra Prometida, se demonstrassem bastante coragem e constância." (Métraux, 1957, pág. 109.)

ral nativo na função de fator propício à emergência de manifestações messiânicas. Não nos consta que para os Tukáno do Caiari-Uaupés haja algo de similar. Mas como é conhecida em todo o mundo a tendência para a difusão desse tipo de movimentos coletivos, contanto que haja condições sócio-culturais para a sua aceitação, não seria disparatada a suposição de que os Tukáno teriam sofrido contágio dos Aruák, ainda mais por serem ali tão estreitas as relações entre grupos de uma e de outra classificação e, em especial, por se encontrarem uns e outros em idêntica situação de contacto com os brancos. Aliás, referem-se ao Içana, território aruák, as notícias sobre os surtos mais antigos, que remontam até o ano de 1857. (Cf., p. ex., Koch-Grünberg, 1909-1910, vol. I, págs. 39-40).

Segundo a descrição de Galvão (1959, págs. 44-55), o sincretismo religioso índio-cristão no alto Rio Negro se afigura tal que, embora haja indícios significativos de um conflito de valores, a tradição mítica nativa continua sendo o verdadeiro substrato que orienta o comportamento em face do sobrenatural. Os Baniwa adotaram a figura de Jesus Cristo, que veio a identificar-se ao velho herói tribal Inapíri-kúri⁷, enquanto Kowái (Juruparí) passou, pelo menos para alguns, a representar o Mal, em analogia com o Diabo cristão. Entretanto, do conteúdo das narrações míticas quase nada se depreende que não possa ser tido como originariamente indígena, salvo essa confusão de personagens. E apesar de Kowái se assemelhar hoje em alguns traços ao demônio do Cristianismo, “permanece a maior figura mítica desses índios, sobrepondo-se nas lendas à figura de Cristo. Este foi assimilado mais em termos nominais do que conceituais.” (*Op. cit.*, pág. 48.)⁸

Estes elementos, somados ao que páginas atrás foi dito, talvez justifiquem a conclusão de que, salvo possíveis exceções, o messianismo naquela área não teria sido alimentado por aspirações revivalísticas. Parece que, se tal fôsse o caso, o messias ali não pretenderia ser Cristo ou o Santo Padre, mas tomaria o nome de herói tribal. Tampouco imitaria os missionários, diante dos quais assume atitude sem dúvida ambivalente.

7) Já em princípios deste século, Koch-Grünberg registrou o fato na subtribo dos Siusí. O chefe do grupo explicou ao explorador que “Cristo”, tido como o autor dos desenhos rupestres existentes no território desses índios, outro não era senão Yaperíkuli; e este era “‘Tupána’ e ao mesmo tempo o primeiro homem, o primeiro Baniwa”. (1909-1910, vol. I, pág. 203.)

8) Uma informação que possivelmente contenha elemento de especial significação para a análise do messianismo baniwa é a de que o termo *dzúri*, que designa os rezadores ou “pajés de batismo”, ou seja, os chefes religiosos, é usado também para o herói Kowái (Juruparí). (Galvão, 1959, pág. 47.) Não se poderia entrever aí a idéia de que, de uma forma ou de outra, o sacerdote se identifica, pelo menos virtualmente, com o herói? Haveria nisto importante semelhança com o que se observa entre os Guaraní. Infelizmente, porém, o informe é muito sumário para que se possa ir além de uma simples hipótese.

Mas se os surtos do Rio Negro não são contra-aculturativos, nem por isso deixam de manifestar, e talvez até como característica essencial, a oposição da consciência indígena aos civilizados, uma vez que os "Cristos" "surgem como salvadores dos Baniwa oprimidos e escravizados pelos brancos". (Galvão, *op. cit.*, pág. 54.) Quanto a este aspecto, é particularmente significativo o último caso de messianismo havido na área, por volta de 1950. Desenvolvera-se, na época, intensa propaganda de uma seita protestante, e o líder do grupo místico fôra, ao que consta, influenciado por essa atividade missionária. Ora, a excepcional aceitação da nova doutrina é explicada, entre outras coisas, pela maneira de nela se interpretarem os textos evangélicos, insistindo na "salvação dos fracos e oprimidos, com que os Baniwa, traumatizados pelas experiências com os patrões, se identificam". (Galvão, *op. cit.*, pág. 55.) E' que o aproveitamento do braço índio na extração da borracha e de outros produtos naturais, de acôrdo com o sistema vigente em tôda a Amazônia, além de acarretar a progressiva destruição da antiga organização social, tende a reduzir os aborígenes também a uma deplorável dependência econômica. Contra esta se insurgem os índios, e as suas reivindicações são antes de natureza social do que pròpriamente cultural.

De qualquer modo, porém, a situação cultural — se nos limitamos a encarar o domínio da religião — certamente não deixa de ser bastante ambígua para, por sua vez, constituir clima propício à emergência de fenômenos de tipo messiânico. Sem tomar em conta a diversidade sem dúvida existente em diferentes partes da área, naturalmente heterogênea, os dados disponíveis revelam, por um lado, uma extraordinária vitalidade das concepções religiosas nativas, mas por outro também uma assimilação progressiva de idéias, instituições e práticas católicas e, mais recentemente, protestantes. Se o quadro esboçado páginas atrás encerra em certo sentido essa contradição interna (e sem resolvê-la) — os messias agindo como "Segundos Cristos" num meio religioso em sua essência aborígene e, ao que tudo sugere, sôbre a base dêste (sem intuítos de conversão, portanto) —, isto reflete òbviamente um conflito de valores culturais, que, no entanto, não parece criar maiores problemas no nível da consciência. Como quer que seja, as reivindicações — na medida em que se trata de oposição agressiva ao mundo dos brancos — situam-se tôdas, ao que sabemos, na esfera das relações interétnicas. Há aí um problema interessante que só poderá ser discutido com algum proveito no dia em que tivermos dados menos fragmentários sôbre a história do messianismo no Rio Negro.

*

Uma tribo da Amazônia que deve ser mencionada neste contexto é a dos Tukúna, no Solimões, entre os quais se vêm registrando casos de messianismo pelo menos desde os fins do século passado. Assemelham-

se em parte aos dos Guaraní, em parte mais aos dos índios do Rio Negro. Quanto aos traços da cultura nativa que lhes servem de fundamento, Curt Nimuendajú (1952 b, pág. 137) os enumera nos seguintes termos: "1.º) a personalidade de dyoi', o criador e fundador da cultura tribal; 2.º) o sentimento de o terem ofendido pela corrupção da primitiva cultura espiritual (não material!) devido a influências da civilização; 3.º) a possibilidade da repetição de cataclismas de antigos tempos; 4.º) a existência de seres imortais e a sua tendência de aparecerem a pessoas em idade pubertária". A êstes fatores, que por si sós não seriam por certo bastante compulsórios para gerarem messianismo (entre outras coisas, por causa da quase-inexistência de padrões de liderança, inclusive em assuntos de religião), somam-se outros, inerentes à situação interétnica em que os Tukúna se acham envolvidos. Assim mesmo, as condições de vida, tais como vêm descritas na monografia de Nimuendajú (*op. cit.*), tampouco "parecem corresponder a um estado de desintegração cultural, de depauperação e de penúria bastante insuportável para dar origem a essas manifestações de misticismo coletivo". (E. Schaden, 1954, pág. 92.)⁹

Representam, aliás, os Tukúna um exemplo típico daquelas tribos brasileiras que, fazendo tôdas as concessões possíveis no domínio da cultura material e da tecnologia, erigiram o sistema religioso e o correspondente cerimonialismo em esfera de resistência à aculturação; ao mesmo tempo, os Tukúna mantêm com rigor a exogamia das metades e preservaram o seu idioma da influência do português, do qual adotaram duas dúzias de vocábulos, se tanto. As mudanças havidas na cultura material refletem tôdas ou quase tôdas, segundo a pesquisa de Nimuendajú, notável senso utilitário; o rol dos elementos incorporados inclui o casco (a canoa dos caboclos), o mosquiteiro, a manufatura da farinha de mandioca, o vestuário, armas de fogo, máquinas de costura e outras coisas do gênero. (Nimuendajú, 1952 b, pág. 53.) Não sabemos até que ponto essa fácil aceitação de coisas novas em um sentido, combinada com tão grande resistência em outro, teria acarretado um desequilíbrio do sistema total. Como quer que seja, o certo é que, apesar do longo contacto com os brancos, os Tukúna lograram sobreviver com uma população de

9) Peço vênha para citar aqui as palavras com que há anos, ao comentar a obra de Nimuendajú, exprimi o que me parecia ser a lacuna principal nas informações que êste apresenta: "Cumpriria indagar se êsses movimentos correspondem a uma tradição cultural anterior aos efeitos desfavoráveis aos contactos que os Tukuna tiveram com a população rural de origem lusa ou luso-indígena, ou se devem ser interpretados como consequência, pelo menos indireta, de transformações sofridas pela cultura espiritual, que os próprios aborígenes, aliás, apontam como causa de seu messianismo. Mas teria a satisfação das necessidades religiosas sofrido realmente crise bastante profunda para desencadear tais movimentos? Não é provável, uma vez que a religião tukuna, segundo afirmação expressa de Nimuendajú, não foi atingida em seus fundamentos pelas influências da doutrina cristã." (E. Schaden, 1954, pág. 92.)

cêrca de 3000 almas, ao passo que as tribos vizinhas foram tôdas destruídas. De onde talvez se possa concluir que a integração de todos aqueles elementos alienígenas em sua cultura se deve ter dado de maneira relativamente satisfatória, isto é, sem que a configuração como tal tenha sofrido abalos muito sérios. Não haveria, pois, razão para se admitir que o messianismo tukúna seja uma conseqüência de penúria cultural.

De fato, as páginas em que Nimuendajú (*op. cit.*, págs. 138-140) narra de forma sucinta o desenrolar de um desses movimentos, ocorrido em 1941, não contêm nada que faça suspeitar a sua natureza revivalística, salvo talvez o pormenor pouco significativo de o herói mítico, que aparecera numa visão a um rapaz da tribo, ter exigido que se construísse "uma grande casa em estilo antigo para a celebração de certas festas", exigência que, aliás, "esbarrou com dificuldades, porque ninguém possuía o necessário conhecimento técnico" (pág. 139). E' verdade, como vimos, que Nimuendajú enumera entre os fatores responsáveis pelo messianismo tukúna, na medida em que decorrem da cultura nativa, um sentimento de culpa em face do herói mítico Dyoï' por já não se conservar em sua integridade a antiga cultura espiritual. Entretanto, êsse motivo parece constituir antes um fator virtual do que real, e de pouca importância, uma vez que — convém insistir nisso — as crenças religiosas e a imagem mítica do mundo praticamente não foram alteradas, continuando, como dantes, a fundamentar as normas para o comportamento social e individual.

Mais sério é o problema das relações sociais e econômicas com os brancos. A dependência a que o trabalho nos seringais arrastou os Tukúna, se não chegou a gerar um estado de anomia, criou pelo menos um clima propício à reivindicação. Cardoso de Oliveira (1964) pinta, com cores quicá demasiado fortes, a situação de dependência econômica ou mesmo semi-escravidão da tribo, apanhada que foi pelas malhas do sistema de extração da borracha, da madeira e de outros produtos amazônicos. Por aí se compreendem as razões profundas da observação feita por Nimuendajú (1952 b, pág. 139) de que o messianismo tukúna prevê um cataclisma que destruirá os civilizados e ao qual apenas os índios hão de sobreviver, passando êles próprios a usufruir os benefícios da civilização. Cardoso de Oliveira, por sua vez, insiste nesse aspecto, acentuando que a idéia de salvação subjacente aos movimentos é a "da salvação física de uma população na mais extrema penúria alimentar e no mais negativo estado psicológico; tanto assim que o alvo dos movimentos é sempre a destruição dos brancos e a sobrevivência dos Tukúna, numa vida de fartura e de paz" (1964, pág. 81). Êsse objetivo de sacudir o jugo dos brancos destaca-o também Maurício Vinhas de Queiroz ao dizer que o messianismo dos Tukúna "não pode ser entendido senão em

têrmos de contacto com a civilização, mas não é o contacto pròpriamente dito que determina o movimento: são condições sócio-econômicas que dêle decorrem, em particular o domínio e a espoliação dos índios por parte dos seringalistas que se apossaram das terras tribais e procuram impor-lhes um comércio altamente lesivo” (*apud* Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, pág. 90).

CAPÍTULO XII

OBSERVAÇÕES SOBRE FATORES, TENDÊNCIAS E FASES DA ACULTURAÇÃO

Todo o esforço de interpretação desenvolvido neste ensaio concentra-se primordialmente no objetivo de discernir tendências a que está sujeito o processo aculturativo das tribos indígenas, quer visto como um todo, quer em determinadas esferas, e os fatores que o influenciam, desviando-o ou não de um suposto curso normal. Diante da complexidade desse processo, que ademais se redefine em cada um dos seus passos, se afigura, porém, bastante ilusória *ab initio* uma distinção rigorosa entre fatores e tendências. Fatos que em certo momento se nos apresentam como efeitos de tais ou quais causas passam a agir, uma vez inseridos na nova situação, como fatores determinantes de fenômenos subseqüentes. Conquanto necessária para a discussão do assunto, a divisão entre fatores e tendências não deixa, pois, de ser em certo sentido artificial.

O critério mais importante para a classificação dos fatores, que sempre devem ser tomados como simples causas potenciais, é o que leva a distinguir os internos e os externos. Ao passo que aqueles derivam da própria cultura tribal, da estrutura e organização da respectiva sociedade e do número de seus membros, estes são inerentes à situação de contacto com o mundo dos brancos. A variabilidade de uns e outros e as inúmeras formas de sua conjunção nos casos concretos tornam precária e pouco frutífera, no estado atual das pesquisas, a tentativa de enumerar caracteres constantes da marcha aculturativa. Se é certo que somos levados, em tese, a definir princípios gerais a que o processo deveria conformar-se, não o é menos que o indiscutível predomínio de circunstâncias aleatórias imporia em primeiro lugar, se dispuséssemos de um número suficiente de casos estudados em profundidade, uma tipologia das seqüências de mudança. Com isso não se advoga, de modo algum, o extremo de reduzir o conjunto a simples fatos históricos ou circunstanciais, de todo alheios a qualquer regularidade¹. Só que esta *in concreto* é de tal modo

1) Não seria nada mais, nada menos, do que abdicar de um dos princípios básicos de toda a antropologia cultural. "Formas culturais são a expressão de seqüências únicas de acontecimentos históricos, mas são o resultado de processos subjacentes que representam constantes na experiência humana." (Herskovits, 1948, pág. 619.) Se isto vale para as "formas culturais" em geral, vale também para os fenômenos de aculturação. E é sabido que inclusive os antropólogos de orientação historicista de há muito não se furtam a esse modo de encarar o problema.

perturbada por influências fortuitas que a sua formulação pouco nos ajudará ainda a compreender cada caso particular, como exemplo que se enquadre numa ordem superior. Foi por isso que em muitas das análises parciais feitas nos capítulos precedentes teve de ficar aberta a questão de se saber até que ponto se justificaria, ainda que por hipótese, uma generalização. É uma cautela que se impõe pelo caráter fragmentário e não raro superficial dos dados e também pelo número reduzido de tribos brasileiras até o presente estudadas com referência à mudança cultural.

Se aceitamos uma distinção fundamental entre fatores internos e externos (poderíamos dizer também: endógenos e exógenos), os primeiros não de ser concebidos como disposição da cultura aborígene em reagir aos segundos, e não como fatores em si. Convém, pois, encará-los como condições passíveis, em virtude do contacto, de converter-se em causas. Muitos dos fatores internos são comuns a tôdas as tribos brasileiras, pelo simples fato de se tratar de populações tribais ou primitivas, nenhuma das quais chegou a constituir um estado político e a formar centros urbanos, nem desenvolver um sistema de escrita, uma tecnologia complexa, com a correspondente diferenciação profissional, nem tampouco uma economia de mercado propriamente dita. Outros são peculiares a esta ou aquela tribo e inerentes à orientação ou ao estilo cultural, à estrutura e organização sociais, aos valores religiosos e assim por diante. De tribo em tribo, uns e outros assumem maior ou menor importância, sempre de acordo com os estímulos que sobre eles venham a exercer os fatores externos. Paralelamente, estes últimos se distribuem em duas categorias. Em parte, são praticamente comuns a tôdas as situações (na medida em que excluimos as de aculturação intertribal) e determinados pelas características da sociedade dos brancos, aberta e em expansão, dona de uma tecnologia superior, quase sempre interessada em explorar os recursos naturais e humanos da região, e com a tendência geral de enfrentar os índios ainda portadores da cultura nativa como empecilho aos desígnios que têm em mira. Todavia, êsses elementos comuns se inserem nos mais variáveis contextos de relações interétnicas, de acordo, por exemplo, com o tipo e os interesses particulares dos respectivos representantes do mundo civilizado, diversos quer de região em região, quer na seqüência das épocas históricas.

Fatores culturais e extraculturais de um e outro lado são responsáveis pelos mais diversos graus de continuidade e intensidade dos contactos e a sua variação no tempo. *Grosso modo* distingue-se em primeiro lugar entre o contacto permanente, o esporádico e o apenas envolvente ou indireto (Galvão, 1957, pág. 68). É um simples esquema para ubi-
quar a situação concreta a ser caracterizada. Entre um e outro grau dessa escala de intensidade há tôda uma gama de gradações possíveis. Casos há em que o contacto esporádico acarreta efeitos dissociativos bem

mais graves do que o permanente, de acôrdo com a natureza dos interesses que movem os agentes da civilização e com os recursos de um contrôle mais ou menos regular e eficiente das relações.

Sem falar da redução populacional por epidemias trazidas pelo branco, o contacto, mesmo intermitente, age invariavelmente como fator de mudança por criar necessidades para cuja satisfação não existem pressupostos na cultura tribal. Desde logo nascem vínculos que, sem a princípio romperem o primitivo equilíbrio das instituições, já não permitem que a cultura permaneça, por assim dizer, voltada sôbre si própria; prendem-na a um mundo estranho, que escapa inteiramente ao contrôle nativo. Tal alargamento do horizonte cultural tem efeitos em geral tanto mais profundos, quanto maior haja sido a estabilidade e a integração do sistema de origem. Tribos que tenham já no âmbito nativo uma larga experiência de relações interétnicas, quiçá com comércio intertribal regular ou institucionalizado, oferecem talvez expectativa de reação mais favorável à infiltração de elementos culturais estranhos do que as que tenham vivido sempre isoladas. Mais graves, porém, do que a simples aceitação de certo número de elementos novos — que, constituindo, sem dúvida, efeitos aculturativos do contacto, não tardam a converter-se em fatores de mudanças subseqüentes — são, como já se expôs em outro capítulo, as transformações da vida tribal em decorrência da integração do silvícola nas atividades do sistema econômico regional. Não é, pois, sem razão que vários autores modernos (D. Ribeiro, 1957 b; Galvão, 1960, e outros) tanto insistem em que se deve investigar os fatores e efeitos *sui generis* ligados a cada uma das frentes de expansão da sociedade nacional, por ora classificadas sumariamente segundo o tipo de economia de que façam parte — a extrativa, a agrícola e a pastoril —, sem que se desconheça, tampouco aqui, a escala de variação oriunda das condições ecológicas e da eventual conjunção de mais de um tipo de frente econômica.

Em que pêsse a tôdas as variações possíveis, são, em linhas gerais, de dupla natureza as diferenças entre as frentes de expansão econômica no tocante ao modo de influírem no processo aculturativo. Em primeiro lugar, cada uma delas costuma ter como agente o seu tipo humano peculiar; em segundo, cada uma traz em si uma expectativa e um interesse específicos com relação à população aborígene que depara. Assim, a frente agrícola de ordinário põe o índio em contacto com uma sociedade que, fixando-se ao solo, constitui núcleos relativamente permanentes e estáveis, organizados, conforme o caso, nos moldes caboclos ou nos de colônias estrangeiras. O aborígene, aí, se defronta com instituições e padrões em funcionamento normal, com uma forma de vida, enfim, que lhe convirá adotar à medida que puder ou fôr compelido a levar avante a sua integração no mundo dos brancos. Com maiores ou menores en-

traves, seguirá então o modelo proposto, na esperança de, em relativo pé de igualdade com a população vizinha, se entrosar no conjunto sócio-econômico da área². O que dêle a sociedade espera, e o que lhe é possível realizar sob a condição de o grupo não sucumbir ao impacto, é que afinal êle se transforme por sua vez em caboclo ou colono, ou seja, numa comunidade que tenha a mesma cultura e as mesmas atividades econômicas. Já não é o que se dá com a frente pastoril. Esta apresenta ao indígena um tipo humano, um sistema social e uma forma econômica diferentes. A fazenda de criação é, antes de mais nada, uma empresa econômica e, como tal, requer não só um determinado tipo de organização, como também reservas de capital. A não ser em casos excepcionais, o índio não tem por onde copiar o modelo e de, por sua vez, transformar-se em fazendeiro. Quando muito, o interêsse do branco com relação a êle se reduz ao seu aproveitamento como peão ou vaqueiro assalariado, a serviço, por conseguinte, de uma empresa alheia. Para tanto, o nativo se desliga, por maior ou menor prazo de tempo, do convívio de seu grupo tribal. Isto naturalmente produz efeitos dissociativos, com evidente reflexo sobre tôda a cultura de origem, que não encontra com facilidade caminhos próprios para reorientar-se segundo padrões novos. Quanto à terceira frente de expansão, a extrativa, êsses aspectos costumam assumir gravidade bem maior. Certo, o erval ou o seringal não deixam de ser, também, empresas, mas sem os fatores de coesão e solidariedade característicos da fazenda de criação. A própria administração ou, melhor, os seus prepostos são, na maioria dos casos, indivíduos isolados, que agem como tais e não oferecem ao índio oportunidade para um confronto de suas instituições com as do mundo dos brancos. As relações sociais que com êle estabelecem são em grande parte de natureza apenas categórica, determinadas pelo seu papel de trabalhador ou produtor econômico, situação essa inteiramente alheia ao contexto da vida tribal e que, por isso, requer grande esforço de ajustamento. Conforme a situação, como, por exemplo, nas "avenidas" dos seringais, resta, não raro, ao nativo como última forma de existência social a fragmentação do grupo em simples famílias nucleares, com o notório depauperamento sócio-cultural do seringueiro caboclo. Outras atividades extrativas, entre elas a coleta do babaçu, da carnaúba, do óleo de copaíba, podem não configurar o mesmo quadro, sobretudo por não exigirem necessariamente o mes-

2) Como vimos, não se trata simplesmente de imitação ou cópia direta da organização social estranha, mas em primeiro lugar de um fenômeno de convergência, em virtude da aceitação do mesmo regime de economia. — Nas áreas de exploração de recursos naturais, as empresas possuem as suas próprias instituições, a que devem ajustar-se igualmente índios e caboclos.

mo grau de dispersão e por permitirem, por conseguinte, a continuidade da existência tribal. — Tudo isso em termos gerais, apenas para se dar uma idéia da variação dos fatores e efeitos aculturativos dos tipos diversos de economia regional que apanham o silvícola em suas malhas. Seria temerário, no estado atual dos nossos conhecimentos, tentar uma análise comparativa. Salvo pouquíssimas exceções, não se procurou até hoje focalizar a aculturação das tribos índias do ponto de vista da respectiva variante do *homo oeconomicus* que veio agir sobre elas. E sem os necessários dados concretos nada nos permitiria avançar além de meras conjeturas. O que nos cabe fazer aqui é principalmente registrar o *desideratum*.

Muitos etnólogos, no afã incontestavelmente legítimo de discernir em primeiro lugar os fatores sócio-culturais e ecológicos do processo aculturativo, se inclinam a negligenciar os de ordem psicológica. Murphy, por exemplo, que tão magistralmente põe em evidência a causalidade social na aculturação dos Mundurukú, afirma em um dos parágrafos finais de um capítulo dedicado à transformação do sistema social dessa tribo: “As necessidades da existência e a maneira pela qual um povo ou povos entram em relação deveriam ser os problemas centrais para o estudioso da mudança cultural — como o são para as pessoas apanhadas no processo. Elas, e não a propensão do homem para imitar, é que causam as alterações fundamentais de um modo de vida.” (1960, pág. 192.)³ Certo, a dimensão psicológica da aculturação talvez não seja a que mais de perto toca ao antropólogo; todavia, como foi dito já no prefácio a este ensaio, ela é inerente ao processo e o seu estudo é indispensável a quem pretenda compreendê-lo mais a fundo. Sem atribuir-lhe importância maior ou menor do que às demais, quero dar-lhe aqui atenção especial, precisamente porque na literatura científica sobre o índio brasileiro não tem sido posta em destaque.

Tôdas as culturas, é sabido, oferecem ao indivíduo uma imagem ideal de personalidade, e esta condiciona, além de diretrizes para o comportamento, atitudes mentais e emocionais definidas. E nas relações interétnicas, o “clima psíquico”, ou, seja, psico-social, responsável pela formação de atitudes recíprocas que influenciam o processo de mudança, não se explica sem uma noção bastante clara de como os membros de um e outro grupo concebem, quer a si próprios, quer aos parceiros. As relações entre índios e brancos variam com os respectivos estereótipos e se modifi-

3) Manda a justiça reconhecer que, ao contrário do que possa sugerir esta afirmação, Murphy tem revelado em seus trabalhos plena consciência do papel por vêzes decisivo dos múltiplos fatores psicológicos no processo de mudança cultural. Evidenciam-no, entre outros, a análise dos dados de Quain sobre os Trumái (Murphy e Quain, 1955) e o estudo sobre a religião mundurukú (Murphy, 1958).

cam com êstes. Não se trata pura e simplesmente da “propensão do homem para imitar”. Fato incontestável é que os reflexos das experiências interétnicas na mentalidade indígena, concretizados no estereótipo do branco, se manifestam como condições ora favoráveis, ora desfavoráveis à aceitação de novos valores. Justifica-se, por conseguinte, uma tentativa de caracterizar, de forma sumária que seja, o conceito geral do branco na mentalidade do índio e vice-versa. Com isso não se esgotam, é óbvio, os elementos psicológicos que interferem na aculturação. Para a maioria dêles, porém, faltam dados concretos.

A imagem do branco na mente indígena varia consideravelmente com o tipo humano que entra em contacto com o aborígene; ademais, está sujeita a redefinições, se bem que o estereótipo, uma vez formado, tenda a mostrar certa persistência. Portador de elementos culturais estranhos, o civilizado é em geral tido, a princípio, como ser dotado de poderes especiais e, por isso, identificado às vezes com algum herói civilizador ou outra figura mítica. Em si, porém, a idéia de “progresso técnico” pouco ou quase nada representa para o espírito do homem primitivo. É antes a crença numa superioridade mágica. No seu esforço de compreender o civilizado e de situá-lo no espaço cultural, não pode o primitivo senão tomar o seu próprio mundo como quadro de referência. O branco (“*karaíba*” para os xinguanos, “*karaí*” para os Guaraní, para dar apenas dois exemplos) é, acima de tudo, possuidor de poderes especiais, ignorados até pelos pajés da tribo.⁴ Esta é, pelo menos, a caracterização inicial. Daí a atitude de ambivalência, a um tempo de aceitação e de medo, tão freqüente nos primeiros contactos chamados pacíficos. A única explicação possível, por exemplo, para as armas de fogo são a sua origem sobrenatural e a sua natureza mágica. E assim como a arte tradicional de produzir o fogo, em geral pela fricção de dois pedaços de madeira, foi ensinada aos antepassados da tribo por um herói civilizador, também os fósforos devem ter sido feitos por algum poderoso pajé.⁵ Obra

4) Lembra Ehrenreich que na mitologia tupí — i. é, tupinambá — os heróis civilizadores figuram como grandes “*karaíba*” (magos), “epíteto de honra que os índios então transferiram também para os forasteiros brancos, detentores de tão maravilhosas artes, continuando a empregá-lo até os nossos dias”. (Ehrenreich, 1905, pág. 24.)

5) Em sua quase totalidade, os índios americanos conhecem ou conheciam a técnica de fazer fogo com o molinilho de madeira ou, mais raramente, com auxílio de sílex. Para o noroeste da Amazônia, Whiffen (1915, pág. 48) menciona as tribos do sul do Jupurá como ignorando qualquer técnica de produzi-lo. E informa: “Os fósforos são pura magia aos olhos do índio, e uma caixa constitui presente de inestimável valor. Risca talvez um, para assegurar-se de que o branco lhe transmitiu, com a maravilhosa caixinha, parte de seus poderes mágicos, mas nunca sacrifica mais de um por vez.” (Págs. 48-49.)

de magia é, por sua vez, a máquina fotográfica, ordinariamente temida como instrumento para “roubar a alma” de quem a ela se exponha e por isso causadora de moléstias ou até de morte.⁶ E assim por diante.⁷

6) Dentre inúmeros testemunhos a este respeito vejamos mais uma vez o de Whiffen: “A minha câmara era naturalmente dotada, pela imaginação indígena, de propriedades mágicas, sendo que a idéia mais comum entre os Boro era a de que se tratava de máquina infernal inventada para raptar as almas dos que fôsem expostos a seu olho funesto. De modo semelhante, supunham que os meus óculos me conferiam o poder de enxergar o que lhes ia pela alma. Quando pela primeira vez tentei tirar retratos, os nativos ficaram bastante agitados pelo uso que eu fazia de um pano preto para cobrir o sinistro objeto; e quando meti por baixo a minha própria cabeça, todos viam nisso mais uma estranha magia que me dava o poder de ler as suas mentes, as suas intenções ocultas, e roubar-lhes a alma; ou, propriamente, tornar-me senhor de suas almas e, assim, submetê-los à minha vontade a qualquer tempo e em todo lugar. Isto, por certo, se devia em grande parte ao fato de que eu era capaz de reproduzir a fotografia. O índio era colocado face a face com a sua alma desnuda, representada pela própria miniatura na chapa fotográfica. Impossível induzi-lo a dar uma segunda olhada. Nunca mais ele se prestaria a magia de tal ordem. As mulheres uitoto me julgavam dado a uma ação mágica mais material; receavam que, expostas à câmara, viariam a dar à luz uma prole com a qual a câmara — ou o fotógrafo — estivesse em relação de paternidade”. (Whiffen, 1915, págs. 232-233.) — Interessantes são também as observações do autor sobre a diferença de atitude dos índios de acordo com a natureza das invenções e dos objetos do mundo civilizado. Os exemplos que enumera mostram — e é natural que assim seja — que não é de maneira alguma a perfeição ou complexidade técnica o que mais os maravilha. Maior interesse lhes merece um par de botas do que um navio a vapor, cujo funcionamento é muito complicado para estimular-lhes a curiosidade. Por outro lado, um despertador ou um gramofone causam simplesmente estupefação e quiçá medo pelos misteriosos demônios que por ventura possam abrigar. (*Op. cit.*, págs. 263-264.) Franz Caspar informa que o chefe dos Tuparí lhe perguntou certa vez “se nós cortamos os espelhos da superfície da água e os enducemos por alguma espécie de magia”. (Caspar, 1952, pág. 26.) Julgavam êsses índios que o motor de uma embarcação era um bicho maligno de poderes mágicos, capaz de transmitir a gripe ou a tosse. (*Op. cit.*, pág. 27.) — Sobre as reações do índio diante das coisas novas encontram-se notas interessantes em von den Steinen (1894, págs. 75-77) e em muitos outros autores.

7) Atrás já foi discutida a freqüência com que se apela para a explicação mítica para encontrar a razão da superioridade de muitas soluções técnicas apresentadas pelo branco, que não é por isso tido como mais “inteligente”. Se possui ou sabe umas tantas coisas inexistentes na cultura tribal, é porque dispõe em sua terra de recursos naturais inacessíveis ao índio e tem conhecimentos que outrem lhe deve ter ensinado. (Cf., entre outros, Alves da Silva, 1962, pág. 162.) Sirva o ensejo para acrescentar mais um exemplo expressivo aos mitos mencionados em capítulo anterior. Acreditam os Kadiwéu que os brasileiros, ao serem tirados do seio da terra pelo deus *Gô-noêno-hôdi*, tiveram a feliz idéia de lhe pedir a bênção, “razão por que ganharam ‘máquinas de fazer pano, de fazer enxada, fuzil, tudo’”. (D. Ribeiro, 1950, pág. 33.) Não se cogita da possibilidade de serem as fábricas por sua vez obra de gênio inventivo do homem civilizado. Não é, pois, em atenção à posse de todos aqueles objetos

E', pois, compreensível que o índio seja levado a ver no branco um ente de estirpe diversa da sua⁸, um ser que, entre outras coisas, é imune aos efeitos da magia negra comumente praticada pelos silvícolas. Assim, afirmam os Kayová que as "rezas" maléficas com que, segundo acreditam, podem provocar a doença e a morte "não pegam em civilizado" (E. Schaden, 1962 a, nota à pág. 129). Um missionário salesiano que dissera a um tuxaua do Uaupés não ter medo de "*dahosé*", nome que ali se dá às práticas de magia negra, obteve como resposta: "O branco é de natureza diversa, por isso não pega o nosso *dahosé*." (Alves da Silva, 1962, nota à pág. 441); e se o alienígena não está sujeito às mesmas precauções mágicas para, por exemplo, ser feliz na pesca, é simplesmente porque êle "não é dos nossos" (*op. cit.*, pág. 235). Às vèzes se depara mesmo a tendência de ver no branco um ser mítico semelhante ao Curupira ou qualquer outro espírito, em geral perigoso.⁹

Alguns dos exemplos que acabam de ser dados em abono e para ilustração das idéias expostas referem-se a tribos em recente contacto com o branco, outros a populações de há muito em convívio com êste. Comprova-se por aí a relativa fixidez do estereótipo inicial, à revelia de toda "evidência" fornecida pela observação. As redefinições se impõem ao espírito, mas tardam. E' que a base do estereótipo é muito menos a experiência concreta, do que o esquema mental fornecido pela cultura, ou seja, pelas culturas tribais em geral. E êste esquema, sobremodo estável, costuma ser uma das últimas coisas a se desintegrarem no processo aculturativo. A maneira pela qual a redefinição afinal se concretiza é assunto a ser ainda investigado. A título de hipótese, mais ou menos plausível à vista de observações parciais existentes na literatura etnológica, é lícito pelo menos sugerir que ela se inicia com a redefinição que o índio é levado

que o silvícola vai abdicar de seu etnocentrismo, ainda que não tarde a sentir a dependência e, às vèzes, servitude, que através dêles se estabelece e da qual não tem como defender-se. De mais a mais, é notória a superioridade apenas relativa de muitas soluções técnicas da civilização no ambiente nativo. Haja vista, entre inúmeros exemplos, a experiência de uma equipe da Comissão Rondon, incapaz de acender fogo, porque os fósforos se haviam molhado com a chuva. Com a maior naturalidade, um índio resolveu o problema com seu primitivo aparelho de madeira.

8) Referindo-se ao mistério do rádio de pilhas, "uma velha (da tribo dos Tuparí), gentil viúva de um temido feiticeiro, não encontrando outra explicação, resumiu a sua impressão assim: 'kirä-um äñ!', o que quer dizer: 'vocês não são seres humanos!'" (Caspar, 1952, pág. 28.)

9) Assim, por exemplo, entre os índios do Uaupés, que descrevem o Boraró, ente semelhante ao Curupira, como homem branco, grande, de testa vermelha e com roupa. (Alves da Silva, 1962, pág. 331.) — "Alguns ex-alunos da Missão Salesiana, que já assistiram funções pontificiais nas quais o Bispo Celebrante usa *mitra*, disseram que Boraró aparece com mitra, e o barulho que produz é justamente com a mitra que êle abre e fecha." (Pág. 332.)

a fazer da primitiva imagem de si próprio, quando começa a olhar-se "pelos olhos do branco". Isto é, pela incorporação de atitudes, valores e conceitos do mundo civilizado, que entram em conflito com os de origem. Esta incorporação não se faz espontaneamente, é claro, mas como reação necessária aos múltiplos problemas práticos da situação interétnica.

E' aí que começa a ter importância capital o tipo de homem branco com que se estabelecem as relações. Não tanto pelas qualidades de caráter, pelos atributos culturais ou outros traços que o possam distinguir, mas acima de tudo pela natureza das relações sociais e econômicas determinadas por seus interesses específicos face ao índio ou aos recursos da região. As relações de subordinação, uma vez aceitas pelo silvícola, induzem êste a aprovar os mais estapafúrdios juízos a seu respeito e a ver no patrão branco uma espécie de modelo, pôsto por êle próprio em confronto com os juízos negativos com que o branco o estigmatiza. Daí por diante, as tentativas frustras de corresponder ao modelo abrem a porta à típica insegurança do nativo marginalizado, geram complexos de inferioridade, criam ressentimentos de tôda espécie, levam ao alcoolismo¹⁰ e pro-

10) Cabe aqui uma observação, ainda que rápida, sôbre o fenômeno bastante generalizado do alcoolismo crônico entre tribos em convívio com os brancos. O uso da cachaça, que leva muitos índios ao vício da embriaguez, não pode deixar de ser um fator ponderável de desorganização social, e, por conseguinte, da desintegração da cultura nativa, sem ao mesmo tempo favorecer um ajustamento mais satisfatório ao mundo civilizado, que ao contrário dificulta. Por outro lado, o pendor tão comum ao alcoolismo se afigura em primeiro lugar como reação aos fenômenos de disnomia já produzidos pelo choque das culturas. Tribos há — como os Tuparí (cf., por exemplo, Caspar, 1952, pág. 24) e as populações do alto Xingu (observação pessoal) — que a princípio recusam a cachaça, embora outras, entre elas a dos Xavante (segundo informação pessoal do P. Atilio Venturelli, missionário salesiano), revelem desde cedo grande pendor para a bebida. Não parecem ser muitas as que, após uma primeira fase do contacto, mantêm a aversão. Inúmeros autores testemunham que o alcoolismo crônico age como um dos mais graves fatores da decadência de tribos semiaculturadas. E' certo que em grande número de culturas aborígenes existem não só bebidas fermentadas, como ainda fortes entorpecentes. Mas é bom não esquecer que a tais elementos cabiam funções específicas de natureza social, mágica e religiosa. Com referência aos Kadiwéu, observa Baldus: "O álcool, que, antigamente, fêz funcionar certas particularidades de sua cultura, conservando a etiquêta e animando tendências para o êxtase, razão pela qual ficaram bem-vindos os importadores brancos (de cachaça), tornou-se agora um meio de perturbar a mesma cultura." (1945 a, pág. 41). E' um depoimento dentre muitos. Afinal, o uso da aguardente de cana, não estando integrado no contexto da cultura, escapa ao contrôle que esta acaso possa exercer. — Sôbre o problema entre os Guaraní da atualidade, veja-se E. Schaden, 1962 a, nota a págs. 177-178, onde se exprime a opinião de que provavelmente nesses índios "o alcoolismo reflete o estado da penúria cultural, fornecendo motivação substitutiva a objetivos ditados pela cultura e cuja realização se veio tornar utópica em virtude das trans-

duzem aos poucos a substituição do etnocentrismo natural por um etnocentrismo compensatório, catatímico, e caracterizado por exacerbação mórbida do apêgo a elementos quaisquer da cultura tribal, talvez secundários no sistema geral de origem, mas agora símbolos indispensáveis como arrimo da identidade étnica. São fenômenos comuns, variando naturalmente em sua expressão concreta de acôrdo com as circunstâncias. Por êles se explica a observação paradoxal de que nem sempre a assimilação do índio pode ser medida em têrmos dos avanços da marcha aculturativa, ainda que acompanhada de alto grau de destribalização.

Tal como o conceito do branco na mentalidade do aborígene, também a imagem dêste no espírito do branco é determinada pelo interêsse específico que o silvícola nêle desperta. E o estereótipo, uma vez formado, serve de diretriz para orientar o comportamento e imprimir um cunho definido às relações que se estabelecem. Entretanto, como já foi dito, a imagem tende a fixar-se por longo tempo — a cristalizar-se, por assim dizer —, sofrendo modificações muito lentas de acôrdo com novas experiências. Assim, para mencionar um exemplo sòmente, os primeiros jesuítas que se dedicaram à catequese entre os Tupí do século dezesseis tiveram logo no início a impressão de se tratar de gente sem religião e brutalhada, sem organização política, sem ordem social, e destituída de outros atributos inerentes à idéia de ser humano. E embora convivessem diuturnamente com os índios, trabalhassem com êles, e estivessem interessados em conhecer-lhes a psicologia, para sôbre êles agirem com eficiência, perduraram por longo período aquelas impressões, em parte já relatadas por Nóbrega ao Provincial da Companhia de Jesus, “menos de dez dias após o seu desembarque na Bahia” (Azevedo, 1959, pág. 40).¹¹ Neste e em inúmeros outros casos se observa que a estrutura do estereótipo resiste à lógica das observações reais, principalmente nos seus aspectos negativos, que costumam ser postos em têrmos

formações oriundas dos contactos culturais”. Haveria aí talvez um campo de pesquisa promissor para um antropólogo interessado em aspectos psicológicos da aculturação.

11) “E’ relevante notar que êsses como outros missionários durante o período colonial brasileiro, ao menos durante a fase que nos ocupa, nunca ultrapassaram o nível dessas idealizações, fruto de prenoções fortemente arraigadas em seus espíritos, de preconceitos etnocêntricos europeus e de contactos superficiais dos primeiros tempos da catequese; os juízes formados nesses contactos passaram a constituir o cerne das mencionadas idealizações, sem que a observação subsequente os houvesse modificado substancialmente. E’ assim que aquelas impressões repetem-se noutros documentos sob a mesma formulação ou em têrmos relativistas, como a de que os índios não tinham religião mas sòmente superstições como as que existem em Portugal, e que qualquer dos seus se quisesse fazer seu Deus, lhe davam inteiro crédito.” (Azevedo, 1959, págs. 40-41.)

mais concretos e precisos do que os positivos, revelando-se por isso mais "eficazes" na formação de atitudes e de padrões de comportamento. Bem mais eficazes, por exemplo, do que uma definição doutrinária, como a do Papa Paulo III, ou uma idealização literária, como a de romancistas e poetas de Romantismo brasileiro.¹²

E' de grande importância, no processo aculturativo, a conjunção dêsse estereótipo com a auto-imagem do silvícola, que aos poucos se transforma segundo os critérios determinantes do primeiro. Induz-se uma atitude ambivalente em face do antigo ideal de personalidade, vigente enquanto o índio se reconhece como tal, mas já não tomado em termos absolutos, uma vez que a situação desvantajosa nas relações com o branco e diante da cultura dêste levam o índio ao confronto entre os valores do

12) Se, por exemplo, Paulo III se viu levado, no ano de 1537, a deixar bem claro, em sua bula "Veritas ipsa", que os indígenas da América são "*veri homines*", o conceito que do índio ainda hoje faz muita gente do interior do Brasil é o de que não se trata de seres de nossa estirpe, mas de "bichos". No subconsciente em parte talvez essa imagem permaneça tão arraigada graças a sua função de descargo de consciência pelo tratamento desumano que não raro se dispensa os silvícolas. Diz muito a êste respeito a frase de um dos "bugreiros" que na época da construção da Estrada de Ferro Noroeste participou de um assalto a uma aldeia kaingáng do oeste paulista, empresa que resultou em hedionda carnificina. Em sindicância aberta pelo Serviço de Proteção aos Índios e que estêve a cargo do Tenente Pedro Dantas, o fascínora, descrevendo a aldeia cuidadosamente construída, em ordem e bem cuidada, e relatando o comportamento dos indígenas, resumiu a sua impressão nas palavras: "Até parecia gente, sr. Tenente." (Bandeira, 1926, pág. 79.) Por tudo o que se sabe, não há motivo razoável para se admitir que a corriqueira identificação do índio com alguma espécie não-humana deva ser tomada em sentido apenas figurado. Baldus afirma ter perguntado a um "bugreiro" se nos massacres também se haviam morto mulheres, ao que êste teria respondido: "Matamos tudo, porque índia é pior do que fera, porque tem as unhas venenosas." (Baldus, 1962 a, pág. 192.) O etnólogo lembra, a seguir, o fato narrado em 1758 no livro do sueco Johan Brelín, que, estando na Bahia, tivera oportunidade de ver no palácio do vice-rei, presos em jaulas de ferro, dois exemplares de índios antropófagos. No alto Solimões, onde brancos e "caboclos" (índios Tukúna) trabalham na extração da borracha, êstes com menor rendimento do que aquêles, os seringueiros brancos afirmam que "o caboclo trabalho mal porque êle é mais pra bicho do que pra gente". (Cf. Cardoso de Oliveira, 1964, pág. 105.) Seria ominoso multiplicar as citações. Contentemo-nos com mais uma, que descreve uma visão menos extrema: "As atitudes dos moradores locais diante dos índios, muitas vêzes expressas abertamente e, em todo caso, óbvias em seu comportamento com relação aos Cayuá, são de tácita superioridade. Os índios 'não são pròpriamente gente'; são apenas 'bichos do mato', 'crianças'. E freqüentemente, quando não são vítimas de embuste ou de ameaças, são tratados com escárneo. Em certos sentidos ambos os encarregados de postos cayuá conhecidos pelo autor partilhavam mais dêsse ponto de vista muito vulgar do que do alto espírito idealista da doutrina do S. P. I." (J. B. Watson, 1952, pág. 59.)

sistema nativo e os da civilização. Daí o seu comportamento ambíguo, típico do homem marginal, que ora acentua em excesso o seu caráter aborígine, ora o renega, sem dêle se libertar. As constantes frustrações na realização do ideal do "homem civilizado" acarretam a perda do equilíbrio psíquico, manifesta na insegurança com que o índio se comporta na maioria das situações.¹³ Na medida em que subsiste a estrutura social do grupo e, em especial, a primitiva imagem do mundo, continua êle em última análise a orientar-se por esta, firmando-se às vêzes em etnocentrismo "doentio". Daí a pertinácia com que, à sua própria revelia, resiste à assimilação, fato repetidamente apontado no decorrer dêste ensaio. A consciência indígena sobrevive, com efeito, às mais profundas transformações da cultura e da organização social. A tal ponto isto é verdade que se torna difícil mencionar um grupo indígena qualquer, mesmo em alto grau de destribalização, que esteja realmente em vias de assimilar-se, isto é, de já não afirmar a sua identidade étnica. Apesar das evidentes mudanças no ideal de vida e de personalidade propostos pela cultura dos maiores, permanecem êles válidos em última instância. Mas da mesma forma como se frustra o esforço de ser civilizado, frustra-se também o de realizar êsses ideais. Eis o dilema insolúvel com que, cedo ou tarde, se defrontam praticamente tôdas as tribos índias do Brasil e que nos obriga a definir a crise aculturativa em primeiro lugar como crise de personalidade. Sem levar em conta essa dimensão psíquica do processo, não se compreenderão nunca as suas características essenciais.

Não menos importante é considerar a dimensão histórica. Processo que se desenrola no tempo, a aculturação consiste em fenômenos que se sucedem uns aos outros, os subseqüentes condicionados pela situação antecedente, portadora de tendências que predispõem o ritmo e o curso a seguir. Serão elas refreadas, intensificadas ou desviadas pela interferência de outros fatores, apenas virtuais ou de todo ausentes na situação anterior. Embora em tese sujeito a regularidade, o processo é de natureza histórica, sempre único e irreversível em sua manifestação concreta.¹⁴ E' ponto fundamental, a que já se fêz referência.

13) E' provável que essas frustrações sejam devidas, entre muitas outras coisas, ao fato de o nôvo ideal de personalidade não poder ser concebido pelo índio por muito tempo senão em termos de sua estrutura mental nativa, com categorias de pensamento, portanto, estranhas ao contexto em que na realidade se situa o tipo de homem que toma por modelo e padrão. Mais difícil do que a aceitação de valores novos se afigura a transformação da estrutura do espírito, embora os dois processos sejam evidentemente em certa medida correlatos.

14) Reluto, por isso, em subscrever a afirmação de Murphy, quando diz que a noção de unicidade situacional, embora quiçá de utilidade para o historiador, de nada serve ao cientista social empenhado em formular leis gerais de mudança. (Murphy, 1960, pág. 193.) A meu ver, êste escopo, que se há de colimar por via indutiva, não

Fenômenos históricos se elucidam em perspectiva diacrônica. No caso, esta requer, como hipótese de trabalho, a distinção de fases que marquem os possíveis passos das mudanças. Para o processo global, pode-se postular *a priori* dois estádios principais: um primeiro, em que os elementos culturais novos são assimilados sobre a base da tábua tradicional de valores, e um segundo, em que êstes são em parte eliminados, em parte reinterpretados dentro de um novo esquema¹⁵; entre um e outro, o momento decisivo, de maior ou menor duração, em que se verifica a reorientação da cultura. Isto apenas como recurso heurístico. Na realidade, as situações são bem mais complexas. Muitos fenômenos discutidos no presente ensaio demonstram que seria simplismo tomar o conceito de fase pura e simplesmente como sinônimo de período que precede a outro. Cumpre tomá-lo em sentido etimológico, com a sua denotação de aspecto. Em tal ou qual esfera da cultura pode um aspecto antecipar-se ou retardar-se com relação ao que se passa em outra esfera. Além disso, a emergência de um aspecto novo não destrói *ipso facto* o anterior, mas ocorrem períodos relativamente longos de paralelismo das alternativas. E' assim considerável a margem de variabilidade. De tribo em tribo difere o grau em que o caminho se desvia do curso "normal", sempre de acordo com a presença de causas fortuitas. Tribos como os Otí e os Tuparí sofreram com tal violência os efeitos deletérios do primeiro impacto que não sobreviveram sequer à fase inicial. No outro extremo situam-se, por exemplo, parte dos Mundurukú e talvez algumas populações nordestinas, que lograram resistir durante vários séculos a quantos fatores dissociativos os atingiram, e que, tornando-se praticamente caboclos, retiveram contudo de suas culturas nativas o suficiente para não se identificarem com êstes. De permeio, em diferentes graus da escala, numerosas tribos, dissemelhantes quanto à configuração do processo visto como um todo, embora, como freqüentemente tivemos ensejo de ver, se aproximem não raro umas das outras em suas reações específicas. Com variável rapidez encaminham-se tôdas elas para a individualização em um ou outro sentido, o que, todavia, não as leva ainda a trans-

dispensa o interesse do antropólogo pela caracterização do caso particular enquanto tal, sem o que dificilmente explicará as situações concretas, sempre únicas, e sem o que lhe faltará base para discernir o que transcende a essa unicidade. As duas tarefas são afinal complementares. Uma e outra constituem preocupações legítimas do antropólogo.

15) Não vai nisto, aliás, nenhuma pretensão de originalidade. Herskovits, por exemplo, escreve: "A reinterpretação marca todos os aspectos da mudança de cultura. E' o processo pelo qual se atribuem velhos significados a elementos novos ou pelo qual novos valores mudam a significação cultural de formas antigas." (1948, pág. 553.) Estão aí implícitos os dois estádios mencionados. A princípio predomina o primeiro daqueles "aspectos", depois o segundo.

porem a barreira que as separa do mundo dos brancos. A assimilação se retarda até a miscigenação.

Volta e meia, depara-se no presente ensaio o conceito de crise aculturativa, empregado não em sentido rigorosamente uniforme, mas, de acôrdo com o contexto, com variado matiz. Isto requer uma explicação. É que a crise aculturativa se manifesta de diferentes maneiras. No decorrer dêste trabalho, o têrmo aculturação é usado *lato sensu*, ou seja, para significar todo o processo de mudança induzido pelas culturas em conjunção, direta ou indireta. Mas não me parece recomendável acompanhar os autores que atribuem aspecto "crítico" a tôdas as manifestações que o perfazem, de modo que aculturação e crise aculturativa seriam co-extensivos. Os momentos de crise, tais como são concebidos aqui, caracterizam-se, ao contrário, por grave perturbação da correspondência funcional entre o sistema da cultura e as necessidades sentidas pelo grupo e, dentro dêle, pelos indivíduos, a ponto de se obstruir o senso de orientação. Trata-se dos momentos em que não se descobre um rumo definido e preciso e em que está por decidir-se o jôgo de fôrças contrárias, que favorecem, umas a mudança, outras a continuidade da orientação cultural em vigor. Enquanto, pois, o processo se desenrola em linha mais ou menos constante e uniforme, não há, pois, muita razão para se falar em estado de crise, embora esta naturalmente possa apresentar-se de maneira mais ou menos crônica. Prefiro limitar o conceito, o mais possível, aos períodos, de curta ou longa duração, em que os fenômenos se tornam agudos, com reflexos notáveis na falta de consenso quanto aos valores aprovados ou, no caso de não se romper o consenso, com grave desnivelamento entre o sistema axiológico e a sua expressão estrutural. Êstes dois aspectos, que não se excluem um ao outro, podem apresentar-se, ou não, em épocas diferentes ou até ser concomitantes. Em tal conjuntura agrava-se a crise, acabando, com grande probabilidade, por desintegrar a cultura e desorganizar a sociedade.

No estudo da dimensão histórica da aculturação, afigura-se tarefa essencial determinar a modalidade da crise aculturativa no caso concreto e, ao mesmo tempo, localizá-la no conjunto de suas fases. A crise corresponde ao momento da reorientação da cultura, de que atrás se falou, intercalado, por hipótese, entre o estádio em que o *ethos* da cultura nativa continua bastante vigoroso para dar base à reinterpretação de valores novos e aquêle em que se verifica o contrário (se é que a orientação primitiva não consegue predominar mesmo após a crise).

Quanto às modalidades da crise aculturativa, as tribos passadas em revista nos capítulos precedentes nos oferecem configurações bastante diversas entre si. Na maioria delas mantém-se o núcleo dos valores de origem, sem que a organização social apresente condições satisfatórias para

se concretizar o ideal de vida por eles determinado. Exemplo extremo é o dos Guaraní, cuja cultura entrou em desnivelamento não só pela conservação dos valores centrais, mas até pela hipertrofia destes, situação a que veio somar-se depois, em alguns grupos, o conflito com valores estranhos, da doutrina cristã. Em outras tribos, como a dos Mundurukú, atrofiou-se o sistema de valores. A religião entrou em agonia e continua fenecendo por haverem ruído a estrutura social, a organização econômica e o complexo sistema de cerimônias que lhe serviam de fundamento. Os Tenetehára, ao que parece, conseguiram até o presente contornar a emergência de fenômenos agudos de crise aculturativa por virem encontrando motivações substitutivas na esfera da economia, que, além de não pôr em xeque a validade de suas primitivas concepções religiosas, não induziram tampouco mudanças radicais na organização social.

CAPÍTULO XIII

ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS DOS ESTUDOS DE ACULTURAÇÃO PARA O PLANEJAMENTO DA POLÍTICA INDIGENISTA

Foi dito nas páginas introdutórias a este trabalho que o propósito da análise a ser feita deveria transcender os limites de uma explicação científica dos fenômenos para atingir o problema da utilização prática dos resultados. Em outros termos: indagar as suas possíveis consequências para a antropologia aplicada. Aliás, os estudos relativos ao processo aculturativo são os que mais têm suscitado a atenção e o interesse dos homens empenhados em aproveitar o conhecimento antropológico para deles extrair ou com eles fundamentar diretrizes de ação.

Antes de abordar, porém, alguns aspectos da questão particular que aqui se coloca, parece recomendável tomar posição em face da controvérsia básica sobre a relação que deve ou deveria ligar o conhecimento científico nas disciplinas que investigam a natureza social e cultural do homem, em especial no domínio da antropologia, e a esfera prática. Trata-se de uma controvérsia que decorre, em última análise, de duas conceituações diferentes de ciência, embora na realidade os autores que se declaram por uma ou por outra não divirjam em essência na maneira concreta de conduzirem o exame dos problemas teóricos que encaram. Ao passo que uns pretendem exigir do antropólogo uma posição rigorosamente neutra diante dos valores e dos fenômenos que procura conhecer e explicar, outros ou negam a possibilidade de uma explicação satisfatória sem o recurso a uma atitude valorativa ou invocam a responsabilidade moral do cientista para dele reclamarem um pronunciamento que não se reduza a simples juízo de realidade. Fundados nesta responsabilidade (que seria absurdo pôr em dúvida e que, em certo sentido, não é menor do que, digamos, a do poeta, do esportista, do político ou de outro qualquer profissional ou mesmo de todo indivíduo que tem um papel a desempenhar na sociedade), não reconhecem como legítima a distinção tradicional entre o plano do conhecimento da realidade e o da intervenção no desenrolar dos processos. O que, por estranho que pareça, não os impede de falar em antropologia teórica, de um lado, e antropologia aplicada, do outro, paradoxo que se propõem resolver pela demonstração de que seria inviável a teoria sem que se oponha dialeticamente à prática. O que, por sua vez, não os impede de escreverem en-

saios teóricos que se alienam de todo propósito de definir o possível pré-timo das conclusões a que cheguem. E nos casos em que se voltam para o problema da ação, se fundam antes nos princípios do senso comum do que propriamente nos resultados da análise científica.

Não há dúvida de que também no campo das disciplinas humanas, que, para proporcionarem a necessária evidência, devem obedecer ao método indutivo, a situação ideal seria a do laboratório, que permitisse variar deliberadamente os fatores e comparar os efeitos dessa variação, a fim de se discernir entre o essencial e o accidental. Entretanto, também aqui se há de invocar a responsabilidade moral do cientista, que sem mais nada faria os homens de cobaias. Ciência humana sem ética não é ciência. E o postulado ético fundamental das ciências humanas reconhecido por todos é o do respeito ao homem enquanto objeto de investigação. A rigorosa e incondicional obediência a este princípio há de ser sempre o ponto de partida para a determinação de qualquer alvo, teórico ou de aplicação, que se queira colimar. Quanto a isso, aliás, não há, pelo menos em princípio, desacôrdo entre as diferentes maneiras de se conceberem as relações entre antropologia teórica e aplicada.

Há algum tempo, entretanto, se vem desenvolvendo uma discussão singularmente estéril sobre o papel do antropólogo na aplicação dos resultados da análise científica. Trata-se da questão — em todo caso nada mais que acadêmica — de saber se o antropólogo pode ou deve ao mesmo tempo ser moralista. A resposta depende da missão social que o pesquisador enquanto cidadão esteja disposto a aceitar e se considere capaz de exercer ao lado de sua tarefa de investigação objetiva da realidade e não se vê por onde descobrir argumentos intrínsecos para impô-la. Quanto à competência do antropólogo para propor ou elaborar medidas adequadas no domínio da mudança cultural dirigida ou em outros quaisquer em que se possam presumir de utilidade os seus conhecimentos específicos, seria pueril duvidar de que, uma vez definidos os fins que se tenham em mira, êle esteja em melhores condições do que ninguém mais para pronunciar-se com segurança sobre a escolha dos meios mais eficientes. Uma coisa é considerar fundamentalmente diversos os propósitos de investigação antropológica e os de aplicação prática dos conhecimentos obtidos; outra, bem diferente, considerar as duas coisas incompatíveis entre si.

Bem mais sério e mais importante é o problema dos valores culturais na investigação antropológica. Da solução que se lhe dê depende em última análise toda a conceituação de uma antropologia aplicada. Que os valores subjacentes às normas de comportamento sejam passíveis de análise científica no mesmo sentido em que o são os demais elementos da cultura já não parece ser posto em dúvida. Falta apenas elaborar um método adequado ao seu estudo. Outra coisa é saber se a ciência da

cultura dispõe, dentro da exigência de objetividade de seus juízos (de que não pode em caso algum abdicar), dos meios necessários à determinação de valores que se imponham como objetivos para a aplicação. Tradicionalmente se considera a aceitação dos valores éticos, estéticos e outros como decorrentes da tradição cultural ou como genuíno problema de opção subjetiva e, como tal, fora do alcance dos critérios com que a ciência opera. E no dizer de um filósofo contemporâneo, Karl Jaspers, "uma das características da ciência moderna é que ela compreende os seus próprios limites"; um destes é que "o conhecimento ou compreensão científica não nos pode fornecer objetivos de vida" (Jaspers, 1950, pág. 231). Desde sempre, a religião e a filosofia reclamaram para si esta tarefa.

Por outro lado, muitos antropólogos de diferentes orientações teóricas têm a convicção de que a própria análise objetiva dos sistemas culturais não prescinde de critérios de valor e de que, por conseguinte, o cientista está habilitado também a dar a sua opinião sobre fins a serem colimados. Longe de se contentarem com ver na antropologia aplicada apenas um conjunto de técnicas cientificamente fundadas para a realização de intuítos políticos, econômicos, religiosos ou outros quaisquer, decorrentes de ideologias ou de interesses pré-existentes, acreditam que a antropologia teórica é por si mesma capaz de definir e de impor valores necessariamente válidos e portanto conformes à natureza humana. Para S. F. Nadel o conceito básico de sociedade e cultura "nos compele a pensar em termos de estabilidade e instabilidade das sociedades, de integração e desintegração de culturas, de estados disfóricos ou eufóricos e assim por diante", ao passo que, correspondentemente, o conceito de indivíduo sócio-psíquico ou de personalidade implica as idéias de "necessidade, satisfação ou frustração, normalidade ou anormalidade" (Nadel, em: *Tax et al.*, 1953, pág. 336). D. Bidney, por seu turno, é de opinião que a análise comparativa das culturas e de seus valores deveria ser conduzida "com vistas à demonstração de princípios universais de dinâmica cultural e a normas racionais concretas passíveis de realização universal" (1953, pág. 698). O certo é, porém, que todos os valores até hoje apontados como universais absolutos são de tal modo gerais e vagos que para o seu reconhecimento não seria preciso recorrer a uma cuidadosa análise comparativa das culturas. Isto não quer dizer que se deva cair no exagêro dos relativistas extremos, que advogam o *laissez faire* e consideram qualquer interferência nos processos culturais como imperdoável manifestação de etnocentrismo.¹ Nem é preciso adotar a atitude

1) Parece óbvio que a partir do momento em que se defende o ponto de vista de que toda interferência em culturas estranhas se orienta inevitavelmente por valorações etnocêntricas, se torna problemática qualquer concepção de uma antropologia aplicada, pelo menos na medida em que ela estabelece não somente normas a serem

"romântica" dos que tomam *a priori* como valor intrínseco e critério normativo a variedade de culturas nativas. Há situações concretas em que a manutenção dessa variedade se tornaria utópica. Se em certos casos seria cabível uma interferência com o intuito exclusivo de promover "progresso" no sentido de auxiliar uma tribo a desenvolver as potencialidades inerentes a seu próprio sistema cultural, em outros a "crise" gerada pelos contactos com a civilização é de tal ordem que um retrocesso às primitivas condições já não é possível e em que o objetivo da interferência não pode deixar de ser a integração, com o menor número de conflitos possível, no mundo ocidental.

Para a discussão do problema de uma política indigenista não é, em todo caso, necessário ter em mira quaisquer absolutos transculturais de duvidosa definição, mas basta ter em mente a existência de processos históricos de natureza irreversível. Isto em todo caso num país como o Brasil, onde as populações indígenas cada vez mais expostas aos efeitos deletérios da civilização, que não os poupa nem os poupará, estão reduzidos a uma parcela insignificante (menos de meio por cento) da população total. Em tal caso, o antropólogo, mesmo que admita não lhe faltarem condições para apoiar com argumentos científicos a sua preferência por tal ou qual solução final, não terá como optar por objetivos diversos dos que se impõem imperiosamente pelo avanço inexorável da sociedade mais ampla e pelas condições que êsse avanço traz consigo. O que, entretanto, não exclui que se propugne o recurso à antropologia aplicada na política indigenista, uma vez que a análise dos fatores e das tendências da aculturação tem o mérito de pôr a descoberto, para cada caso em particular, a medida em que e a maneira pela qual, por exemplo, a afecção dos valores gerais mencionados por Nadel (a que acima se fez referência) cria dificuldades concretas capazes de serem evitadas ou diminuídas por uma assistência que se baseie no conhecimento da dinâmica da cultura.

Ao que tudo nos autoriza a crer, começam afinal a esboçar-se no Brasil algumas premissas indispensáveis ao planejamento e à execução de uma política indigenista menos empírica ou menos orientada por princípios exclusivamente ideológicos. Se lamentamos que isto não tenha ocorrido antes, cabe-nos, por outro lado, ser bastante realistas para reconhecer que a culpa ou, mais objetivamente, as causas disso residem antes de mais nada no atraso em que até há pouco se encontravam as pesquisas etnológicas relativas ao índio brasileiro e, em particular, os estudos sistemáticos sobre os fenômenos de aculturação a que está sujeito. E se

postas em prática, mas também objetivos a serem colimados. Já não haveria, então, como encontrar um critério científico para definir necessidades reais e razões correspondentes para não permitir que as coisas se desenrolem segundo o jôgo natural dos fatores.

a escolha dos temas em que se concentra a discussão do presente trabalho visa menos a uma recolocação teórica do problema da mudança cultural em toda a sua amplitude do que à análise do estado atual dos nossos conhecimentos da reação aculturativa do aborígene, isto decorre da convicção de que por essa via se ajudará melhor a construir uma plataforma para o prosseguimento menos atabalhado das investigações e, com isso, a favorecer a descoberta de critérios racionais de utilidade no âmbito da ação. Um dos antigos entraves à conjunção dos dados científicos com a política indigenista, que tornou frustradas as raras tentativas de propor uma orientação etnológica neste sentido, era o medo do "cientificismo", de que, por paradoxal que seja, sofriam sobretudo os positivistas das primeiras décadas deste século. Este obstáculo parece enfim estar superado. É o que se depreende de estudos recentes, como o de Darcy Ribeiro (1962) sobre a política indigenista em nosso país. O perigo que se apresenta agora é o de se acoimarem as pesquisas etnológicas de traduzirem "absenteísmo", "alienação" ou coisa que o valha, atitude que, aliás, se insinua de forma obstinada em muitas passagens do citado livro de Darcy Ribeiro e em alguns trabalhos, não menos valiosos, de outros autores atuais. Tal como ocorria com as antigas críticas ao "cientificismo", também estas expressões trazem o vício de uma determinação ideológica, o que não se coaduna bem com a tarefa do cientista, nem mesmo com a do etnólogo preocupado com a solução de problemas humanos. Salvo melhor juízo.

A este respeito convém mencionar que a resistência aos primeiros indícios de uma possível distorsão ideológica das pesquisas sobre aculturação entre índios do Brasil se fez sentir desde logo. Assim, já em sua comunicação na 1ª. Reunião Brasileira de Antropologia, em novembro de 1953, Eduardo Galvão se viu levado a reproduzir, a título de salutar conselho, o pensamento de Steward: "Os estudos de aculturação não são naturalmente, idênticos aos da antropologia aplicada, mas materiais para o estudo de ambos os campos serão muitas vezes os mesmos ou ao menos coincidirão: é necessário que um espírito de absoluta objetividade presida a ambos. De fato o administrador de qualquer programa estará muito mal servido se a pesquisa relaxar de qualquer modo suas diretrizes científicas ou for conduzida sem o fundamento teórico necessário." (Galvão, 1957, pág. 73). É de notar-se que o referido trabalho de Galvão, de cunho acima de tudo programático, é todo ele orientado também no sentido de fazer compreender a necessidade de uma ligação mais estreita entre a ciência etnológica enquanto tal e os problemas humanos para cuja solução ela possa contribuir.

Depois de tudo o que foi exposto e analisado nos capítulos precedentes, considero supérfluo especificar argumentos em abono da afirmação de que a extraordinária multiplicidade de situações interétnicas e das cor-

respondentes manifestações aculturativas a que está sujeito o índio brasileiro requer, antes de mais nada, uma casuística, por assim dizer um exame clínico da situação de cada uma das tribos em contacto, para que se torne possível determinar objetivos e meios de uma antropologia aplicada. Certo, a tarefa e os métodos da intervenção, ou seja, de uma política indigenista, devem estribar-se em princípios gerais, mas a sua expressão concreta resiste a quaisquer fórmulas rígidas.

A colocação do escopo geral não exige, é claro, nenhuma fundamentação teórica. A partir do momento em que se reconheça que o branco se torna responsável perante o nativo por espalhar doenças, destruir as bases para o funcionamento das instituições primitivas e, sobretudo, por criar novas necessidades, sem ao mesmo tempo proporcionar condições para satisfazê-las, não nos havemos de eximir, em sã consciência, da obrigação de ajudá-lo a superar as dificuldades e a enquadrar, *se necessário*, a sua vida nos moldes da civilização ocidental, a fim de que se porte com eficiência no mundo nôvo de que passa a fazer parte. É um postulado ético elementar, que por isso mesmo dispensa demonstração científica e que certamente encontra apoio nas mais díspares ideologias. E para conseguir o objetivo será conveniente, conforme o caso, promover mudança cultural e orientá-la neste ou naquele sentido, ou então acelerá-la, retardá-la ou até impedi-la. A escolha da solução dependerá provavelmente do grau de desintegração, ou seja, da fase aculturativa que a tribo tenha atingido. De acôrdo com isso hão de variar também os meios a serem postos em prática.²

Em última análise, porém, se reduzirão a duas alternativas fundamentais as diferentes soluções que acabam de ser apontadas. Trata-se, em suma, de saber se cumpre favorecer a manutenção da "consciência étnica" do respectivo grupo e decidir-se pelos valores nucleares da cultura de origem como orientadores do comportamento, ou interferir no sentido de se implantarem, em substituição, os valores determinantes do nosso sistema de vida.

Nos casos em que os contactos com os brancos não tenham gerado ainda crise aculturativa e em que as circunstâncias sejam de tal ordem que haja boa perspectiva para se poder preveni-la por um razoável lapso de tempo, seria imprudente forçar a mudança rápida, em vez de prepará-la paulatinamente através da educação das novas gerações e de imprimir-lhe um ritmo lento, que não desintegre de uma vez o sistema, marginalizando os indivíduos. Infelizmente raras no Brasil atual, essas situações vantajosas parecem oferecer à antropologia aplicada a possibilidade de conduzir o índio, com cautela e sem atropelos, a uma interação sa-

2) "Uma sábia política indigenista não deveria tomar nada como evidente, mas procurar compreendê-los [os índios] cientificamente e agir de acôrdo com os dados". (Henry, 1942, pág. 79.)

tisfatória (principalmente econômica) com a sociedade dos brancos, sem provocar desde logo a ruptura com o passado, e de torná-lo apto a enfrentar com maior segurança o momento da reorientação cultural, se, quando, e na medida em que êste vier a impor-se como inevitável.

Não tenhamos, porém, ilusões. A quase totalidade das populações indígenas atingiu a um estado em que a crise aculturativa, em lugar de ser apenas potencial, se instalou de longa data e resultou em efeitos que tornariam pouco realista, para não dizer utópica, a atitude que acaba de ser caracterizada. A impossibilidade material, social e psíquica de o grupo continuar vivendo a vida nos moldes dos antepassados e a atração cada vez mais compulsória que nêles exercem os duvidosos benefícios de nossa civilização já não permitem, em geral, que se fomente a "consciência étnica" para por ela se definir a situação da tribo enquanto minoria mais ou menos estabilizada em face da população branca ou cabocla. Não se pode tratar, em tais casos, de prevenir a marginalização, mas de corrigir-lhe as conseqüências negativas. Em outros termos: "organizar" a crise, uma vez que ela assumiu o caráter de processo irreversível, e promover a assimilação.

No entanto, mesmo aí convém precaver-se contra generalizações apressadas. De ordinário, o que acaba de dizer-se vale sem restrições para as tribos já de tal modo sujeitas à desorganização social que seria ilusório pretender que alcancem nôvo equilíbrio de padrões sôbre a base dos valores dominantes do *ethos* original, isto é, para aquelas em que o confronto de valores incompatíveis entre si se manifeste até nos representantes da mesma geração e na estrutura de suas personalidades. Embora continue teòricamente admissível a hipótese de uma revitalização do *ethos* primitivo, na prática isto não há de ocorrer, pelo simples fato de predominarem os fatôres contrários que impelem o índio cada vez mais para a sua identificação com a sociedade nacional. Ensina a experiência que mesmo nos casos em que tribos que atravessam essa fase aculturativa conseguem por si próprias mobilizar energias internas de reação, em forma de surtos messiânicos ou de outra atitude mais ou menos agressiva em face do branco e de sua cultura, não se chega por isso a concretizar o retôrno à condição tribal. E' notório que movimentos antiaculturativos conscientes costumam irromper num estágio tardio, ou seja, quando os efeitos disnômicos do processo de mudança já começam a tornar-se insuportáveis.

Mas apesar disso cumpre, como foi dito, acautelar-se contra o perigo de uma generalização insustentável. Vimos que, embora a título de exceção, se verificam casos em que certos fatôres específicos e circunstanciais ainda mal investigados favorecem uma paragem espontânea do processo aculturativo ou mesmo um "retôrno à condição tribal". E' claro que isto há de concretizar-se sòmente numa fase da crise aculturativa em

que os valores nucleares permaneçam ainda bastante vigorosos e em que subsista um mínimo da base estrutural primitiva indispensável à sua ativação. Seria de alto interesse para a antropologia aplicada, e para a política indigenista em particular, que essas tribos fôsem submetidas a uma análise rigorosa. Por ora não se fez muito mais do que verificar o fenômeno, que parece resumir-se, em essência, no fato de ter havido mudança radical em todos os padrões contrários à integração na economia regional, a par de um tenaz conservantismo em outros. Dentre os fatores externos que estimulam um desenvolvimento dêesses, um dos mais efetivos é, segundo alguns, o das vantagens práticas que a identificação do grupo indígena como entidade distinta possa trazer a êste através de medidas de proteção e amparo oficial com que os caboclos vizinhos não são beneficiados. Sobretudo a garantia da posse coletiva ou comunitária das terras da tribo e a proibição de nelas se estabelecerem quaisquer intrusos podem propiciar uma estabilização cultural. O exemplo clássico dos Fulniô do Nordeste, que, entre outras coisas, "mudaram várias vêzes de território para manterem a sua cultura" (Hohenthal e McCorkle, 1955, pág. 298), mostra, no entanto, que não se trata aqui de *conditio sine qua non*. Como quer que seja, o antropólogo chamado a assistir ao administrador e a com êle colaborar fará bem em certificar-se da existência de eventuais energias latentes do sistema cultural antes de se decidir por uma assimilação rápida e de, por isso, inculcar ou reforçar no espírito do índio a imagem do homem civilizado como ideal único a realizar-se. Ainda mais porque a valorização da cultura tribal ou de aspectos fundamentais dela capazes de sobreviver se afigura como de indiscutível préstimo na superação da insegurança e do sentimento de inferioridade característicos dos nativos a meio caminho para a vida cabocla. De qualquer maneira, uma consciência étnica razoavelmente auto-afirmativa tem a vantagem de contrariar os efeitos em geral disruptivos de um ritmo muito acelerado da marcha da aculturação. Convenhamos afinal em que uma das falhas capitais da política indigenista brasileira, essencialmente empírica, tem sido a de se omitir quanto à dimensão psicológica da situação de marginalidade.

Se atrás reconhecemos, pois, haver duas alternativas básicas para uma antropologia aplicada ao índio brasileiro, não vamos por isso ignorar os possíveis casos em que se recomenda encarar a conveniência de soluções intermediárias. Em todo caso, parece-me um tanto simplista equacionar o problema através da fórmula mágica da oposição entre administração direta e administração indireta.³ Ambas as formas de inter-

3) Em si mesmas, administração direta e indireta não são necessariamente métodos de aplicação de conhecimentos antropológicos, se bem que êstes possam também ser colocados a seu serviço. E' notório que já os Inca e os Asteca puseram astuciosamente em prática a administração indireta com relação aos grupos subjugados, em

venção em culturas nativas são determinadas primordial ou exclusivamente — é bom insistir nisso — pelos interesses do respectivo poder colonial ou, no caso do Brasil, o seriam pelos da sociedade dominante. Mais apropriado talvez seja falar simplesmente em aculturação dirigida ou controlada, o que tem a vantagem de sugerir, ainda que sub-repticiamente, a idéia de que a ação indigenista se orienta em princípio pelas necessidades dos aborígenes e somente em segundo lugar pelos da população ambiente.

Em última análise, tudo gira, porém, em torno do tipo de relações a serem estabelecidas e mantidas com essa população a partir do momento em que elas se tornam inevitáveis. E decorre da própria realidade que a sua natureza dependerá do papel que o índio venha a assumir na economia da região. Não se estranhe, pois, se me limito a este aspecto para uma discussão em maior profundidade, já que o intuito não poderá ser o de desenvolver aqui todo um programa de política indigenista.

Na medida em que se reconhece, diante não só do grau de intensidade, como dos efeitos dos contactos com a civilização, ser necessário ou conveniente criar em tal ou qual grupo aborígine as condições culturais, sociais e psicológicas indispensáveis a uma interação regular com a sociedade nacional, já não há como evitar uma intervenção sistemática nas atividades de produção, a fim de tornar o índio apto a atuar como parceiro eficiente e livre na troca de valores materiais com gente estranha a seu ambiente primitivo. De qualquer maneira, as medidas que se proponham neste sentido deverão necessariamente tomar como ponto de partida, isto é, como quadro de referência, as características e os valores fundamentais do sistema cultural nativo, não somente no que se refere à economia, mas também à organização social e a outras esferas, inclusive à religião. Tudo isso, é claro, com vistas à expectativa e às solicitações do mercado em que o índio deverá colocar produtos ou entrosar-se como mão-de-obra remunerada. E em tudo isso cumprirá atender ao fato de que a transformação que se pretende conseguir não poderá, em absoluto, decorrer da imposição de um sistema novo, cujas normas se façam vigorar de um dia para outro, mas de um processo lento e a longo prazo que, uma vez desencadeado, exigirá controle e orientação constantes em todas as suas fases até o estágio terminal.

Muitos erros se têm cometido neste particular. Forçar uma tribo caçadora a substituir sem mais nem menos o regime da caça pelo plan-

parte, é verdade, com vistas a uma aculturação dirigida, mas com objetivos essencialmente políticos e militares. Também aos missionários jesuítas do Brasil-Colônia não escapou a utilidade da administração indireta como recurso subsidiário para promoverem a forma de aculturação que se enquadrasse em seus desígnios. Isto, para mencionar apenas alguns exemplos.

tio de batata, de feijão ou de outros produtos destinados à venda, sem que existam sequer condições para a colocação dos produtos da lavoura, não é evidentemente menos prejudicial do que exigir de um grupo desde sempre afeito ao cultivo da terra que passe diretamente a criar gado ou a basear a sua subsistência no dinheiro que parte de seus membros ganhe numa atividade extrativa qualquer, só porque isso seria de vantagem econômica para determinadas empresas que exploram as riquezas naturais da região.

De duas maneiras se processa em geral a integração espontânea do índio na economia regional: pela produção para o comércio e pelo aproveitamento da mão-de-obra nativa em atividades patrocinadas por algum patrão branco. Naturalmente a integração dirigida se defronta, por sua vez, com êsses mesmos dois caminhos, cuja escolha dependerá, de caso em caso, das condições há pouco indicadas. Por tudo o que se viu nas páginas que precedem não parece haver dúvida de que a segunda dessas alternativas encerra perigos muito maiores para a sobrevivência dos respectivos grupos. Salvo nas situações em que já preexistia um sistema de comércio intertribal, como, por exemplo, na área do Rio Negro-Uaupés e na do alto Xingu, ambas têm como efeito imediato a destruição de uma economia hermética e auto-suficiente, levando para a individualização progressiva dos agentes econômicos, com a diferença essencial, porém, de que na transformação do índio em mão-de-obra a primitiva comunidade econômica se fragmenta muito mais depressa em unidades menores, já sem vinculação com a tribo como um todo. E se admitirmos como recomendável que o processo de individualização econômica não se precipite, nem se radicalize, para não se fazer o índio descer ao nível do seringueiro atual ou de outros representantes depauperados da sociedade cabocla, não menos expostos ao desamparo e à miséria, se optará, sempre que possível, pelo aumento de uma atividade de produção que permita o funcionamento das primitivas unidades econômicas e dos respectivos padrões, pelo menos durante o tempo necessário à emergência de atitudes econômicas coerentes com uma economia aberta, na qual o índio depois de algum tempo se possa manter através de suas próprias instituições, autônomo e sem precisar de tutela de qualquer espécie.

Na prática, o que se defronta em quase todos os casos é uma situação em que não se trata de encaminhar um processo de aculturação econômica, mas, antes, de corrigir desvios já causados pela ação espontânea dos fatores ou por uma interferência mal orientada. E' por isso que em geral a tarefa preliminar de uma antropologia aplicada a índios semi-integrados na respectiva economia regional parece resumir-se em neutralizar os atuais fatores responsáveis pela destribalização, sem que, ao mesmo tempo, se deixe de munir o indígena dos recursos técnicos e sociais que o habilitem a afirmar-se numa economia aberta. Seria temerário, se não

ingênuo, querer prescrever aqui normas precisas aplicáveis em quaisquer fases e situações. Não convirá ir além da enunciação do princípio. De tribo em tribo, ou mesmo de aldeia em aldeia, será variável o grau em que os valores da primitiva cultura continuam aceitos e ainda vivos, a fim de serem aproveitados como diretrizes orientadoras de um comportamento econômico bastante comunitário para não se dissolver o grupo, e bastante individualista para se estabelecerem relações, em pé de igualdade, com os representantes da sociedade dos brancos. De grupo em grupo, será variável também o grau de sobrevivência de técnicas e habilidades nativas de maior ou menor utilidade numa economia de produção para o comércio. Variável será, por fim, a existência de recursos naturais que se prestem para exploração pela tribo.

Conhecida de todos êsses pontos de vista a situação aculturativa, será indispensável que se tomem ainda, como esquema de referência para elaborar normas de ação, os princípios estruturais da sociedade em aprêço e a medida em que êstes já tenham sido afetados pela presença do branco e, em particular, pela dependência econômica em que tenha feito entrar o indígena. Creio não ser preciso arrolar argumentos para demonstrar que, por exemplo, a estrutura clânica da sociedade borôro oferece pressupostos fundamentalmente diversos dos de qualquer grupo guaraní para uma política destinada a fazer o índio participar da economia ambiente. De modo geral vale a afirmação de que, mesmo na suposição de serem similares os fatores inerentes às relações interétnicas, ou melhor, as compulsões da frente de expansão nacional, uma tribo organizada sôbre a base, digamos, de famílias-grandes tem maior plasticidade para se ajustar quer à pressão econômica vinda de fora, quer aos impulsos internos gerados por novas necessidades, do que outra, de organização social complexa, ainda mais quando esta conta com grande número de instituições vinculativas que, favorecendo a coesão grupal, por isso mesmo tornam difícil destacarem-se do todo unidades menores capazes de assumir o papel de agentes econômicos. Até certo ponto, seria lícito, sem dúvida, estender por hipótese a êste aspecto da reação ao mundo dos brancos a análise comparativa de Charles Wagley com relação aos Tapirapé e aos Tenetehára (Wagley, 1951 a).

Se o objetivo concreto é fazer o índio produzir com regularidade para um mercado externo, a fim de que obtenha os recursos necessários à aquisição de uns tantos artigos do mundo industrial que acredita já não poder dispensar, será evidentemente preciso, antes de mais nada, aumentar a produtividade e criar novas fontes de renda. Ao mesmo tempo, se hão de procurar meios de proporcionar ao índio um mercado contínuo e bastante estável. De um grupo nativo sempre exposto às vicissitudes do acaso quando se trata de colocar os produtos de seu trabalho ninguém esperará que se ajuste a um ritmo normal e regular de produção. Enfim,

não basta apresentar o padrão; não menos importante é criar as condições para que este possa funcionar. Por estranho que pareça, a experiência ensina que foi por este lado que falhou em grande parte a política de educação econômica posta em prática pelos postos do Serviço de Proteção aos Índios, como também pelas missões religiosas.

E se nos firmamos no ponto de vista de que é sempre preferível promover a integração econômica dos grupos indígenas na esfera de influência do mundo ocidental sem que sejam compelidos com isso a sacrificarem a sua identidade étnica — o que depende de critérios que não nos cabe discutir —, segue-se como corolário, para não dizer redundância, que o papel a ser por eles assumido no contexto mais amplo deve ser de tal ordem que essa identidade não periclite; não é suficiente, ainda que indispensável, que venham a dedicar-se a uma atividade de produção de algum modo significativa e de importância para a economia regional; é necessário também que ela não abrigue um número demasiado grande de fatores disruptivos que levem a dissolver-se a coesão social. Na prática isto quer dizer que o aproveitamento do índio exclusivamente como mão-de-obra em fazendas ou em empresas de extração de recursos naturais, quaisquer que sejam, deverá ser proscrito de todo programa de aculturação econômica dirigida. E' óbvio que uma comunidade indígena que deixe de ter economia própria dificilmente subsistirá como tal e, por conseguinte, não terá mais base para conservar por muito tempo os valores fundamentais de sua cultura tribal. Quando muito, o trabalho em ervais, na extração da madeira, da borracha ou de outras riquezas será tolerado como fonte suplementar de renda, sem ser levado ao ponto — como, por exemplo, em alguns grupos guaraní da atualidade — de se paralisar por isso a lavoura. Grande número de Kayová-Guaraní do sul de Mato Grosso que se dedica regularmente à "changa" nos ervais desleixa o cultivo de suas roças, que, por coincidência, exigiria trabalho mais intenso precisamente nos meses em que se extrai a erva-mate. E com isso está aberto o caminho para a destribalização, ainda mais porque a organização social da tribo facilita mais do que em outros casos a fragmentação do grupo local em unidades cada vez menores.

O exemplo da "changa" dos Kayová nos conduz à consideração de outro problema, de máxima importância para quem se proponha a orientação científica do processo aculturativo na esfera da economia. Trata-se da necessidade de implantar no aborígene atitudes de previsão econômica, sem o que ele não se ajustará às novas exigências. Mas como educar o Kayová para um tipo de comportamento baseado na idéia da previsão, se ele não aprende a resistir ao imediatismo da "changa", ao dinheiro "fácil" (embora ganho com muito suor!), que, recebido no sábado, não dura até a segunda-feira? Para despertar ou avivar o senso eco-

nômico, sem o qual não haverá condições para atitudes de previsão, cumpre tomar como ponto de partida a potencialidade inerente aos valores nucleares da própria cultura tribal ou, quando êstes se situarem em plano diverso (como no caso dos Guaraní, de *ethos* cultural manifestamente mítico-religioso), criar paulatinamente interesses novos que só possam ser satisfeitos com um comportamento adequado. Um dos estímulos mais recomendáveis — não alheio, aliás, ao processo de aculturação espontânea de certas tribos em vias de integração mais ou menos satisfatória — é o fator de prestígio e distinção social que a eficiência econômica e o espírito de poupança venham a desempenhar na atribuição de *status*, quer no interior da comunidade, quer aos membros desta em suas relações com os brancos. Ora, a implantação desses interesses, para não produzir o efeito contrário, que se expressa em sentimentos de frustração e inferioridade, requer uma forma prudente de controle sistemático da produção e do comércio de bens para o mercado, conduzida sempre de maneira a educar o índio no sentido de agir de acordo com padrões “racionais”. Isto quer dizer que, por um lado, o aborígene ainda inseguro em seu novo papel não deverá ficar inteiramente à mercê de suas próprias decisões e dos múltiplos interesses contrários dos que com êle comerciam, nem há de, por outro, ficar a tal ponto sujeito à tutela dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios ou de quaisquer prepostos que não lhe caiba decisão nem responsabilidade alguma e êle seja impedido de aprender as formas de comportamento bastante individualista e competitivo indispensáveis ao seu papel de agente econômico no trato com a sociedade regional.⁴ Parece evidente que, na maioria dos casos, tal objetivo será colimado com maior probabilidade de êxito através de uma educação progressiva, muito lenta, das novas gerações. Não seria difícil enumerar exemplos de tribos há meio século sob a orientação falha do Serviço de Proteção aos Índios e ainda hoje incapazes de manter produção e comércio regulares, simplesmente por não terem tido

4) Reconheça-se, de passagem, que os requisitos aqui estipulados — como tantos princípios que hoje em dia se costumam enunciar e apregoar em termos e sob o rótulo de antropologia aplicada — não são decorrência exclusiva de pesquisas científicas, mas antes confirmados por elas. Já aparecem, explícitos em obras e memórias anteriores ao nascimento da própria etnologia e formulados sobre a base de especulações filosóficas, quando não de simples manifestações do senso comum. Convém ler, a êste respeito, por exemplo, o capítulo “As pescarias são o meio próprio para civilizar os índios do Brasil, principalmente os que habitam junto às margens dos grandes rios, ou do mar”, de Azeredo Coutinho (1794, cap. IV). São páginas bastante lúcidas, concebidas sob inspiração da filosofia social rousseauiana. Entre outras coisas, Azeredo Coutinho se refere à vantagem de o aborígene sacrificar parte de sua “liberdade absoluta”, para assim gozar de maior “liberdade relativa”. Um comentário ao interessante programa de civilizamento do indígena, proposto pelo grande educador, encontra-se em E. Schaden, 1955 b, págs. 191-192.

condições para desenvolver espírito de iniciativa e senso de responsabilidade econômicos, ao lado de outras que, expostas sobretudo às novas solicitações da indústria extrativa regional, sucumbiram em pouco tempo por lhes haver faltado quem as levasse a renunciarem ao imediatismo trazido de sua antiga economia tribal auto-suficiente.

Ao cogitar de medidas concretas a serem postas em prática, temos de considerar, antes de mais nada, a existência de uma centena de postos oficiais de proteção ao índio espalhados pelo território nacional, a grande maioria deles em terras que, se não pertencem aos silvícolas em virtude de títulos imobiliários, cabem-lhes em todo o caso por força do artigo 216 da Constituição da República.⁵ Há, por conseguinte, uma base estável para a manutenção de uma economia comunitária, de cuja estrutura essencial não se há de prescindir como plataforma natural para a paulatina transformação que se pretenda conseguir no sentido acima delineado. Significa isto, entre outras coisas, que se evitará, enquanto for possível, a introdução do padrão da propriedade individual das terras, caso em que seria difícil cumprir a exigência estipulada no citado artigo constitucional. E, afinal de contas, equivaleria na realidade ao fomento da destribalização e da infiltração de elementos alienígenas perturbadores no seio dos grupos índios.⁶

5) "Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se acham permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem."

6) Conheço o caso da aldeia kayová-guaraní de Panambi, no município de Dourados (Mato Grosso), onde, após o loteamento ilegal das terras e a sua distribuição, pelo Ministério da Agricultura, a sitiantes de vária procedência, foram entregues também alguns lotes a famílias da tribo. Estas começaram logo a desfazer-se delas em troca de algum dinheiro, de uma espingarda ou de outra coisa de interesse imediato.

Que se me permita citar aqui a experiência mexicana, que deveria dar o que pensar aos que no Brasil advogam a integração precipitada dos nativos no sistema econômico nacional: "Um exemplo desse triste estado de coisas é o fato de que o grande reformador, Benito Juárez, o mais destacado presidente liberal do México e índio de sangue puro, na crença de que essa medida elevaria o estado econômico do índio, contribuiu de maneira muito significativa no sentido da abolição da propriedade comunal. Atingiu isso pela nacionalização das enormes riquezas reunidas pelo clero; mas ao mesmo tempo estimulou, se bem que involuntariamente, o crescimento das grandes fortunas privadas. Isto resultou quando as terras, anteriormente possuídas comunitariamente pelos índios, foram distribuídas entre famílias individuais. Concebeu-se essa medida para ajudar o índio, mas como ele não estivesse acostumado a trabalhar a terra desse modo, e como ignorasse como administrar a sua propriedade com eficiência, foi fácil para os grandes latifundiários adquirirem essas parcelas individuais a preço muito baixo e por meios freqüentemente repreensíveis." (Gamio, em: Linton, 1945, pág. 402.) — E assim poder-se-ia arrolar numerosos exemplos. Os Kétxua do Peru, segundo o testemunho de Steward (em: Linton, 1945, pág. 299), fizeram experiência bastante análoga em virtude da expansão das grandes fazendas que lhes incorporaram as terras e, com elas, a autonomia econômica. Os nativos passaram a viver em suas

Mas também a solução oposta, tantas vêzes propugnada por autoridades do Serviço de Proteção aos Índios, de se transformarem os postos em "fazendas-modêlo" de agricultura, de criação de gado ou de economia mista, encerra naturalmente uma série de aspectos problemáticos. No melhor dos casos, os seus efeitos positivos poderão durar enquanto as circunstâncias permitirem a existência dessas fazendas. Embora garantam — ou possam garantir — uma produção regular e sistemática, e tenham a indiscutível vantagem de defender o grupo contra a exploração, haverá sempre o inconveniente de não prepararem o silvícola para o papel de pequeno produtor que, segundo tôdas as expectativas, mais dia menos dia irá fatalmente assumir na economia regional.

antigas propriedades como simples arrendatários ou meeiros. "Êsses índios das fazendas estão pouco expostos a fôrças promotoras de assimilação, uma vez que não são educados, são empobrecidos e comparativamente isolados. A perda de suas terras reduziu-os a um nível econômico que não lhes deixa nem tempo, nem energia, nem poses para manterem atividades comunitárias características." (Steward, *loc. cit.*) — Por outro lado, são notórios os efeitos positivos da política indigenista de John Collier, que dirigiu o *Indian Service* norte-americano de 1932 a 1945, período em que houve considerável incremento da população aborígene daquele país. Princípio básico da política de Collier foi a resistência extremada à imposição da concepção individualista da propriedade das terras. E quando, em época mais recente, se tratou de "emancipar" os Menominee, o índio Waupochik, presidente do conselho tribal, formulou o problema nos seguintes termos: "Como indivíduos passaríamos como a neve no inferno; como tribo levaremos avante a nossa herança."

