

RESUMO E CONCLUSÃO

Como passo final, impõe-se agora um sumário dos principais fatos aqui expostos e das conclusões a que a sua análise deu margem no decorrer do trabalho.

Quanto à unidade subjacente ao pensamento desenvolvido nos vários capítulos, à primeira vista díspares e desconexos, creio que ela se evidencia através da maneira de colocar os problemas e de examinar os elementos concretos utilizados em sua discussão. Uma visão de conjunto terá, não obstante, o mérito de destacar algumas das linhas diretrizes da análise e, assim, auxiliar uma integração melhor dos resultados parciais. Isto se torna tanto mais recomendável quanto não houve em tudo o que se disse a pretensão de acaso fundamentar uma nova teoria de mudança cultural, mas o propósito expresso de alcançar uma compreensão mais satisfatória dos fenômenos aculturativos observados entre índios brasileiros, mediante o emprêgo de recursos teóricos e metodológicos da etnologia moderna. E sem o intuito de em todos pontos chegar a conclusões por assim dizer definitivas, o que, ainda mais no estado atual das pesquisas, não passaria de ingênua pretensão. Bem mais útil me pareceu, sempre que os dados não permitissem ir além, localizar problemas mais ou menos importantes, sugerir hipóteses de trabalho e abrir novas perspectivas aos que possam e queiram retomar a investigação dos aspectos que lhes despertem maior interêsse. Diante da amplitude do campo, em flagrante contraste com a limitação dos elementos acessíveis, numerosos, mas em geral sobremaneira fragmentários, decidi-me por um procedimento seletivo com vistas a questões específicas e fenômenos particulares que, embora necessariamente destacados do quadro geral do processo, se apresentassem, assim mesmo, bastante expressivos para através deles se encaminhar a eventual determinação de tendências características, ou então explicar a reação diferencial desta ou daquela cultura à presença de fatores aleatórios, responsáveis pela obliteração dessas tendências. Em tal mister, não me pareceu de bom alvitre procurar guarida no conforto de uma teoria qualquer, com exclusão das demais, nem confinar-me à bitola de princípios metodológicos capazes de revelar apenas uma determinada dimensão de fenômenos extraordinariamente complexos e de levar a uma visão sempre unilateral de sua natureza. Conquanto não se possa, em trabalhos dessa ordem, deixar de conferir a primazia a um tratamento funcionalista dos problemas, não se há de prescindir, por outro lado, da pers-

pectiva diacrônica, já que se trata de processos que se desenvolvem no tempo, nem se há de ignorar a dimensão psicológica, uma vez que a aculturação afeta profundamente a personalidade dos indivíduos por ela atingidos, cujas atitudes mentais influenciam a direção do processo, em suas fases subseqüentes. Talvez não seja exagerado dizer que o caráter notoriamente problemático de tantos estudos de mudança cultural se deva em grande parte ao receio de seus autores de serem acoimados de ecléticos, que os leva a se enclausurarem nas limitações de uma escola teórica e a submeterem o seu raciocínio à disciplina de um método estreito.

*

Vejam agora o que de mais significativo se nos deparou nos diferentes passos do caminho percorrido.

Apesar de tudo o que foi dito de início a respeito da falta de ordem no desenvolvimento das pesquisas, seria injusto negar que a resenha histórica, aqui feita, de uma seleção dos trabalhos patenteia real progresso no tocante a conceitos teóricos e a expedientes de método. Têm surgido também análises concretas cada vez mais satisfatórias acerca de questões particulares e algumas obras de cunho monográfico elaboradas do ponto de vista da mudança cultural. Quero crer que a melhor forma de se fazer o balanço geral é, a esta altura, a de pôr em relêvo precisamente o que de mais positivo se discerne no campo da teoria e do método, elementos de cujo aproveitamento adequado dependerá o progresso orgânico das investigações no futuro.

Exceção feita do princípio explicativo contido na tese de von Martius e que se resume na idéia da inexorável decadência física e cultural de tôdas as populações aborígenes do Continente, por lhes faltarem os mínimos pressupostos para assimilarem uma cultura "superior", cuja presença veio apenas acelerar o processo de desintegração que, segundo o sábio, de longa data se havia desencadeado, não se registrou até há poucos decênios nenhuma tentativa de interpretação científica dos fenômenos aculturativos entre os índios do Brasil. Vamos encontrá-la só na obra de Herbert Baldus (1937), com referência a suas observações pessoais em vários grupos. Quanto aos dados em que se baseia, o próprio autor se dispõe a classificá-los como "ligeiras notas" (1945 b, pág. 285); quanto aos resultados, sentiu dificuldade em reduzi-los a conclusões de ordem geral (1962, pág. 193). A posição teórica do etnólogo, no que respeita ao assunto, é a tese ou hipótese de uma alternativa entre "mudança parcial de cultura", caso em que subsiste a configuração de origem, e "mudança total de cultura", em que esta se desintegra. Dentre as tribos de que se fala no presente ensaio, a dos Guaraní é talvez a que melhor evidencia a validade desses conceitos de Baldus, contanto que não sejam colocados rigorosamente em termos de alternativa, mas antes de fases, que podem ou não suceder-se, segundo as circunstâncias do contacto.

Os estudiosos são unânimes em reconhecer que a obra de J. B. Watson (1952) sobre a aculturação dos Kayová representa talvez a maior contribuição metodológica no campo da etnologia brasileira. A análise "configuracional" por êle proposta e aplicada tem indiscutível valor operativo na explicação da mudança cultural de tribos índias, sobretudo quando se tem em mira a compreensão do complexo jôgo de fatores primários e secundários que se entrelaçam no processo global. No que diz respeito ao caso concreto dos Kayová, com relação ao qual o autor a desenvolveu e pôs em prática, cabe possivelmente a restrição — não ao método em si, mas no que tange à perspectiva em que Watson se colocou para estudar a aculturação daquela tribo — de que, pelo destaque dado à esfera econômica, permaneceu em segundo plano o conjunto dos valores nucleares, os da esfera religiosa, precisamente os determinantes da configuração ou do estilo da cultura dos Kayová, como de outros Guaraní. Decidindo-se por outro ângulo de visão, teria o etnólogo, ao que parece, estabelecido correlação mais estreita entre a configuração do sistema cultural e a do processo aculturativo. Isto em nada diminui, é claro, o valor dos conceitos e dos princípios de análise, que têm, entre outros, o mérito de fornecer boa base para uma possível tipologia da aculturação.

Outro autor que tem a seu crédito haver mostrado novos caminhos é Eduardo Galvão. Foi o primeiro a insistir na conveniência de se alargar o horizonte pela consideração da dialética inerente à bilateralidade dos fenômenos, ou seja, aos efeitos recíprocos nos grupos indígenas e na população nacional em interação. Preconiza também a conjunção do ponto de vista antropológico *stricto sensu* com o sociológico e a utilização do critério espacial de áreas culturais segundo as situações de contacto nas diversas frentes nacionais de expansão econômica, critério já não restrito a seu tradicional caráter estático, mas aplicado sempre em dimensão temporal, portanto dinâmico.

A distinção das referidas frentes de expansão econômica, como portadoras, cada qual, de fatores de mudança específicos, coube a Darcy Ribeiro (1957 b), que propôs, além disso, uma tipologia das tribos atuais segundo o grau de sua integração no mundo dos brancos. Distingue quatro categorias ou tipos: as tribos isoladas, as que estão em contacto permanente e as integradas, uma seqüência, pois, segundo a intensidade das relações, à semelhança do que anos antes fizera Herbert Baldus (1945 b). Para Darcy Ribeiro cada um desses tipos corresponde a uma fase necessária do processo de integração. A sua sucessão afigura-se-lhe inexorável, contanto que as circunstâncias históricas não imprimam ao processo caráter e ritmo tais que certas tribos ou saltam uma das fases intermediárias ou não resistem sequer o tempo suficiente para passarem por todos os graus.

Se é certo que as situações variam grandemente com a respectiva frente de expansão econômica, sem mencionar outros fatores aleatórios capazes de imprimir desvios ao rumo inicial da aculturação, não é menos verdadeiro que os pressupostos sócio-culturais do sistema nativo condicionam não só a reação demográfica da tribo, como a vulnerabilidade ou resistência de sua cultura. O ensaio comparativo de Charles Wagley (1942) sobre os Tenetehára e os Tapirapé é o que mais claramente demonstra a necessidade de examinar êsses pressupostos. O etnólogo formulou a importante hipótese de que, na suposição de relativa equivalência dos demais fatores, há uma significativa correlação entre a maior ou menor complexidade estrutural de uma tribo e o grau em que tende a manifestar-se uma crise sócio-cultural pela incidência das forças dissociativas.

Ao contrário de J. B. Watson, que, em seu estudo da aculturação dos Kayová emprega princípios explicativos próprios, Robert F. Murphy não salienta como objetivo primário, em seus trabalhos sobre a religião (1958) e a mudança social e econômica (1960) dos Mundurukú, o de apresentar novos fundamentos para a metodologia. Mas não está ausente a preocupação, nem carecem essas obras de incontestável valor para o refinamento dos métodos de análise, em especial pela maneira inteligente de nesta se conciliarem e integrarem as linhas de interpretação. Poderiam as obras de Murphy servir de modelo para uma série de investigações paralelas a serem levadas a efeito, com o objeto final de comparação, em certo número de tribos expostas a situações várias. Aliás, o propósito de conduzir a análise de maneira tal que os resultados se prestem a êsse intuito está subjacente nos diferentes livros e artigos do autor. Excelente ensaio, êste com a intenção explícita de contribuir para a metodologia, escreveu-o juntamente com Julian Steward (Murphy e Steward, 1956). O confronto que aí se estabelece entre os Mundurukú e os Montagnais (Algonkin) da América do Norte leva os autores, entre outras, à conclusão de que, dada a presença de certos fatores aculturativos, definidos antes em termos funcionais do que formais, o núcleo da cultura se transformará de forma previsível e prognosticável (*op. cit.*, pág. 353). Os estudos maiores de Murphy sobre os Mundurukú valem por uma demonstração dessa hipótese através de seu exame sistemático num exemplo concreto.

O primeiro esforço sério de mostrar a importância metodológica da análise de elementos preexistentes na organização social quanto a seus efeitos diretos e indiretos — quer do ponto de vista estático, quer do dinâmico — foi desenvolvido por Florestan Fernandes (1960) em seu trabalho sobre a reação dos Tupinambá à conquista portuguesa. Evidencia-se, por aí, o sentido em que a perspectiva sociológica pode precisar,

enriquecer e corrigir os resultados obtidos pela aplicação unilateral de conceitos antropológicos. — De forma semelhante, Sérgio Buarque de Holanda (1948; 1957), em suas pesquisas sobre o papel do índio na constituição sócio-cultural do Brasil, faz uso de pontos de vista que demonstram como a atitude e o método do historiador são capazes de alargar, por sua vez, o horizonte do antropólogo.

De interesse a um tempo teórico e prático é o ensaio de Thales de Azevedo (1959) sobre a catequese jesuítica. O autor não tinha em mira senão uma primeira análise de um caso concreto de aculturação dirigida, que — e não podia ser de outra forma — se reduzia a simples experiência empírica, orientada apenas por umas tantas atitudes e normas práticas de que a Igreja se vinha servindo há muitos séculos na conversão dos infiéis, e não, naturalmente, por quaisquer propósitos de antropologia aplicada. Não obstante, o método jesuítico da catequese, pelos entraves com que esbarrou, pelas frustrações e pelo seu relativo êxito, encerra proveitosa lição para o missionário e para quem quer que hoje em dia esteja às voltas com a tarefa prática de integrar o índio na sociedade nacional. Além disso, o exame daquela experiência fornece elementos de valor para a teoria geral da aculturação, permitindo entrever as razões pelas quais em certos pontos falharam as técnicas dos jesuítas, enquanto em outros surtiram o efeito desejado.

A integração mais sistemática de conceitos sociológicos na teoria da aculturação é a que foi tentada por Roberto Cardoso de Oliveira em seus estudos sobre os Terêna (1960) e os Tukúna (1964). Conquanto caiba a restrição de haver nestas obras um certo desdém pela análise prévia dos respectivos sistemas culturais, sem a qual não há como descobrir os mecanismos de sua mudança, a elaboração, tal qual é feita pelo autor, enriquece os recursos de método necessários à compreensão da fase social dos fenômenos postos em relêvo. Através do cuidado, por exemplo, de sempre distinguir entre o processo de distribalização e o de assimilação, indica pistas novas para um conhecimento melhor de um e de outro. Procura também discernir fatores “convergentes” e “divergentes”, isto é, positivos e negativos, na assimilação das tribos estudadas, oferecendo um dos poucos esboços de uma tipologia de fatores até agora propostos. No estudo dos Tukúna, a sua principal contribuição metodológica talvez seja o exame comparativo dos fatores inerentes à organização social e econômica não somente de um, mas de ambos os grupos em interação.

Conquanto o interesse dos autores brasileiros pelos estudos de aculturação indígena tenha surgido principalmente da consciência de sua eventual utilidade prática na correção das notórias deficiências da política indigenista nacional, não há ainda a registrar a êste respeito muitos resultados

positivos. Continua a separação entre a pesquisa científica e a concepção de normas práticas. Baldus deplora com freqüência a falta de formação etnológica de missionários e de agentes do Serviço de Proteção aos Índios, Galvão (1955) aponta requisitos básicos para uma reorientação das pesquisas no sentido de seu melhor aproveitamento na administração das comunidades indígenas, mas somente Darcy Ribeiro (1962) empreendeu um balanço crítico mais compreensivo da política indigenista nacional, em que baseia uma série de recomendações. Ainda assim, contenta-se com princípios gerais, sem extrair das investigações concretas as conclusões práticas que possam justificar. De ordinário, os próprios autores de trabalhos mais completos se abstêm de lançar uma ponte entre as suas conclusões etnológicas e o seu possível alcance no campo da ação.

*

Na segunda parte apresentam-se três situações concretas: das tribos do alto Xingu, onde o contacto com o branco veio incidir sobre um quadro característico de aculturação intertribal; a dos Guaraní, que muito antes da fase recente assimilaram grande número dos elementos de origem cristã propostos pela catequese jesuítica; por fim, a dos Tenetehára, que ajustaram o seu sistema de vida à satisfação de necessidades criadas pelo convívio com a população vizinha, sem contudo sacrificarem o cunho autóctone de sua cultura.

Pelo número de problemas peculiares que encerra, o território do alto Xingu é tido como o paraíso dos etnólogos. Selecionaram-se aqui alguns dos aspectos mais significantes da aculturação intertribal e analisaram-se as conseqüências da presença do branco e de elementos da civilização. À escolha presidiu em parte o levantamento feito por Fritz Krause em artigo sobre "tarefas de pesquisa na região das nascentes do Xingu" (1937), cujo exame, à luz dos trabalhos realizados no entretanto, permite avaliar a medida em que a etnologia da área progrediu e determinar a mudança de perspectiva na colocação dos problemas.

No decorrer da análise, concentrou-se a atenção, entre outros, nos seguintes tópicos: a situação cultural dos Suyá face às tribos integradas na área; o estado de contínua tensão e as características do equilíbrio interétnico; o ajustamento recíproco das orientações culturais e os seus efeitos sobre a imagem da personalidade ideal masculina; aspectos da socialização com referência a êsse tipo de personalidade; as práticas esportivas intertribais e a sua função catártica e de auto-afirmação tribal; a especialização técnica e o sistema de comércio como expressão da dependência econômica e social entre as populações da área; a discrepância entre a relativa homogeneidade cultural e a manutenção da pluralidade de línguas; os efeitos dissociativos do despovoamento e a perturbação do sistema de

relações intertribais, principalmente no tocante ao comércio e às grandes festas e cerimônias coletivas; a introdução de artigos de origem industrial estranha e os conseqüentes indícios de depauperamento.

O interêsse dos Suyá para os problemas aqui focalizados consiste precisamente em terem êles resistido a sua integração completa e definitiva na "confederação xinguana". Não sòmente conservaram em sua cultura (infelizmente mal estudada) um número maior de elementos distintivos, como também a sua excessiva agressividade os impediu de se manterem sujeitos às instituições que regem o convívio no interior da área. Assim mèsmo, pelo que sugere o confronto de sua cultura com as demais, devem ter experimentado um longo período de conjunção relativamente pacífica e estreita com as outras tribos. Os importantes caracteres diferenciais parecem apenas testmunhar uma resistênciã cultural maior. De qualquer forma, também os Suyá estiveram expostos às pressões, ecológicas e outras, que levaram as restantes tribos a formar uma frente comum contra as belicosas populações vizinhas. Nos dias de von den Steinen participavam ativamente da rêde de relações comerciais. Como traço mais significativo de seu caráter "xinguano" foi salientada a sua participação em competições esportivas (*yawarí*) com os Kamayurá, que torna provável ter havido alteração de seu comportamento em direção de uma agressividade ritualizada e, portanto, menos aberta. O fato de, apesar disso, não terem logrado reprimir a sua turbulência, tanto que afinal se puseram à margem das outras tribos, mostra a condição precária e o equilíbrio instável da paz xinguana, que se explica em grande parte pela ausência de uma organização estatal, com hegemonia de um dos grupos, ou de um organismo político supratribal. Além disso, também os Suyá exemplificam em certa medida uma tendência manifesta nas populações que hoje compõem o sistema, a saber, que notáveis passos dados na marcha aculturativa entre os diferentes grupos não significam, por si sós, a renúncia à auto-afirmação tribal e, por conseguinte, um avanço para a assimilação recíproca. Registra-se uma atitude contrária à assimilação, atitude que refreia o nivelamento cultural, pois que êste, sim, poria em cheque a identidade étnica das respectivas tribos.

Em todo caso, estas levaram a homogenização a um ponto tal que — se está correta a interpretação sugerida — acabaram sacrificando as primitivas orientações culturais no sentido de encontrarem, por assim dizer, uma plataforma comum para uma interação satisfatória e relativamente pacífica. Por não haver condições propícias à hegemonia de uma tribo sôbre as demais, não a poderia ter fornecido o sistema de valores peculiar a qualquer das culturas em conjunção. Veio a ser determinada pelas características da própria situação intertribal, que não podiam se não levar a um incremento das valorações etnocêntricas. A tendência

acentuada para a auto-afirmação tribal afigura-se, com efeito, como traço dominante e decisivo não só do complexo sistema de relações entre as populações da área, tôdas elas muito ciosas do seu valor e de sua autonomia, como até do próprio *ethos* das respectivas culturas — na medida em que as conhecemos. Tal atitude cria inevitavelmente contínuos estados de tensão; êstes, não podendo relaxar-se de modo regular por meio da guerra, o que poria em perigo a segurança coletiva frente aos inimigos comuns, exigem mecanismos eficientes de ritualização da agressividade.

Creio ter ficado claro que o exame bastante minucioso dos dados relativos ao ideal de personalidade masculina, ao processo de socialização, à situação lingüística, às competições esportivas, ao cerimonialismo e até do comércio intertribal institucionalizado parecem vir em abono dessa maneira de ver as coisas. Na mesma direção aponta, por sua vez, a reação das culturas xinguanas aos efeitos perturbadores da chegada do branco, em especial a história recente dos Trumái, grupo outrora populoso, para cujo declínio contribuiu, ao que tudo indica, a situação desvantajosa criada, para êles, pela introdução do machado de ferro, tornando obsoleto o machado de pedra, o principal produto dêsses índios no mercado intertribal. Por fim, a reação dos xinguanos ao despovoamento pelas epidemias e à presença dos mais diversos elementos de nossa civilização tendem a conformar-se, por sua vez, à mesma linha de interpretação.

Portadores de culturas voltadas não sôbre si mesmas, mas cada qual para o conjunto das tribos que compõem a área (portanto "abertas"), os xinguanos revelaram notável receptividade com relação ao que lhes veio do mundo dos brancos. Mas a difusão de produtos de origem industrial, a par da redução demográfica, redundou antes em depauperamento do que em enriquecimento dos sistemas culturais. Além de dismantelar em parte as instituições que regem a interação normal das tribos, reduziram estas a uma situação de dependência que, se tardarem medidas corretivas, produzirá um estado de irremediável penúria cultural, ainda mais porque não se vê por onde possam os xinguanos induzir uma reorientação de suas culturas com vistas a um ajustamento razoável à nova situação. Pois é preciso não perder de vista também a circunstância de que as relações entre índios e brancos do alto Xingu não decorrem de sistemas sociais em conjunção. Sociedades existem só de um lado, do outro apenas indivíduos mais ou menos isolados.

Os Guaraní, que constituem o segundo exemplo, são estudados com referência à religião, o centro em torno do qual se organiza tôda a cultura da tribo. Embora as fontes antigas sejam omissas quanto às características primitivas do sistema religioso, é possível descobrir e descre-

ver, com razoável grau de certeza, através das crenças e práticas atuais, a maneira pela qual os Guaraní reagiram à oposição entre a sua doutrina e a dos missionários. Por inferência indireta e, cá e acolá, com recurso ao confronto com a religião de outras tribos tupí-guaraní, chega-se a identificar conceitos, símbolos e cerimônias de origem cristã que, devidamente reinterpretados, se instalaram no sistema de origem, sem alterar-lhe o espírito.¹ Discutem-se dêste ponto de vista principalmente o conceito do Ser Supremo, a figura de Cristo, a salvação dos bons e a condenação dos maus, a imagem do Inferno, a representação do Diabo, a idéia do Paraíso, a previsão do fim do mundo frente à concepção do Juízo Final, a cerimônia do Batismo, a cruz como símbolo religioso. Através da comparação de grupos guaraní menos expostos, em época recente, ao mundo dos brancos, com outros, mais aculturados ou até em vias de desintegração, a análise revela o sentido em que êsses elementos, a princípio aproveitados por assim dizer como refôrço de antigas concepções, vêm afinal constituir, em estágio posterior, o flanco por onde têm acesso os valores cristãos enquanto tais, provocando conflitos sérios, insegurança e desorientação. Distinguem-se, destarte, duas fases da aculturação religiosa dos Guaraní e procura-se, pela discussão dos fenômenos ob-

1) O aspecto analisado é apenas o da assimilação de elementos cristãos propostos pela catequese jesuítica. Receio que o problema complementar, relativo à perda, nos primeiros séculos, de práticas, conceitos e valores religiosos tradicionais, não possa ser abordado com expectativa de êxito. Não seria, em todo caso, justificado desdenhar a hipótese de que essa perda, deslocando acaso consideravelmente o acento ou a ênfase em valores religiosos nativos remanescentes, teria contribuído, quer para modificar — é difícil saber em que grau — a orientação da religião e, com ela, de todo o sistema cultural, quer para tornar êste mais suscetível de incorporar determinados conceitos de origem cristã, quer, ainda, no sentido de conferir posição mais central a valores originalmente menos decisivos para o caráter da cultura guaraní. Cabe mencionar, neste contexto, a supressão da guerra e, por conseguinte, do complexo da antropofagia. Entre os Tupinambá, a antropofagia ritual estreitamente ligada ao sistema religioso, assumira importância básica em tôda a cultura, e a sua extinção, imposta pelo jesuíta e pelos poderes da Colônia, é tida como fator crucial na desagregação desta. Para os Guaraní, é verdade, os efeitos não foram tão catastróficos, mas seria ingênuo acreditar que não tivesse havido, por aí, a necessidade de ajustamentos sérios na religião e nos demais setores da cultura. Como quer que seja, as antigas fontes revelam extraordinária correspondência pelo menos entre os aspectos formais do canibalismo guaraní e o tupinambá; revelam, outrossim, que também para o Guaraní a figura do “vingador” fazia parte da imagem ideal da personalidade masculina. Coisa que não se coaduna de modo algum com o espírito religioso e com os valores determinantes do comportamento aceitos pelos Guaraní atuais. Todavia, por importante que seja o problema e por maior que possa ser o seu alcance com relação à validade de algumas das interpretações sugeridas no presente trabalho, não vejo, por enquanto, como encaminhá-lo para uma solução, mormente porque as informações existentes não parecem fornecer o necessário ponto de apoio. Fica, porém, feita a ressalva.

servados, compreender a maneira pela qual se dá a transição entre uma e outra. Verifica-se que essa transição representa, em última instância, o processo pelo qual se desintegram as comunidades e, com elas, toda a cultura guaraní.

Curt Nimuendajú (1914), ao apresentar a mitologia e a vida religiosa sobre a base do que observara em princípios deste século num bando ñandéva-guaraní (os "Apapokúva") do interior paulista, chegou à conclusão de que esses índios não haviam conservado quase nada dos ensinamentos jesuíticos. O estudo feito no presente ensaio, não só daqueles, como de outros Guaraní, conduz a um resultado diverso. Há, não obstante, um ponto essencial em que este concorda com o de Nimuendajú, a saber, no que diz respeito à rejeição, pelos Guaraní, do espírito religioso peculiar à ideologia cristã, inferência que se tira do lugar que todos os elementos aqui examinados ocupam na doutrina ou no ritual. Em sua quase totalidade, foram despidos de quantas denotações se opusessem às crenças de origem, sobrevivendo apenas em seus aspectos formais. Alguns, em especial a imagem apocalíptica do fim do mundo, em lugar de enfraquecerem a doutrina guaraní, serviram antes para hipertrofiar idéias correspondentes da velha mitologia, perturbando, porém, de certo modo o equilíbrio entre os valores da religião nativa. Parece não haver dúvida de que os movimentos messiânicos dos Guaraní surgiram em conseqüência da exacerbação da primitiva cataclismologia pelo encontro com a imagem cristã do Juízo Final. Idéias outrora secundárias no sistema mítico-religioso transformaram-se em motivos centrais. Mais tarde, já na segunda fase, o estado de insegurança psíquica ligado às contínuas frustrações e à desorganização social haveria de realçar ainda mais esses motivos e, com eles, o desalento típico de alguns grupos guaraní da atualidade.

Apesar de a cultura guaraní, enquanto encontra um mínimo de apoio na existência comunitária, conservar a religião como foco de interesses e motivações, a capacidade de reinterpretação de idéias cristãs arrefece com a crise estrutural dos grupos. Esta, que atinge o seu ponto culminante com o aumento dos matrimônios mistos, leva ao abandono das cerimônias coletivas, e, conquanto as práticas corriqueiras se perpetuem no âmbito da família, mesmo conjugal, a doutrina começa a corromper-se pelo conflito com os valores religiosos estranhos. O conflito é tanto mais grave quanto o Guaraní, em virtude de sua excessiva sensibilidade com relação às coisas do sobrenatural, não se mantém indiferente às contradições, que o preocupam sobremaneira. O aspecto trágico da situação dos Guaraní se resume, afinal de contas, na impossibilidade de abdicarem de seu espírito místico enquanto ainda se reconhecem por índios e, portanto, etnicamente diversos da população que os rodeia. E não deixam de reconhecer-se por índios enquanto a sua consciência guaraní se nutre dos valores da ideologia nativa. Incapazes de assimilar-se, mas incapazes também de realizar

o ideal de vida que a cultura lhes propõe, tornam-se inexoravelmente vítima da "apatia elegíaca" já tão bem caracterizada por Nimuendajú. Não obsta que procurem compensar êsse pessimismo pela valoração etnocêntrica da religião tribal, atitude que predomina hoje nos grupos em vias de desintegração.

E', sem dúvida, flagrante o contraste entre as duas situações estudadas, a dos Guaraní, de um lado, a das tribos xinguanas, do outro. A começar pelo tipo de relações que ligam uns e outros com os representantes da civilização: ao passo que os Guaraní as mantêm com populações sedentárias em sua vida normal, os xinguanos estão expostos a contactos mais ou menos amiudados com visitantes fortuitos, dos quais poucos estabelecem vínculos definidos e permanentes com êles. De uma forma ou de outra, a maioria dos Guaraní está integrada nas lides econômicas das regiões em que vivem, enquanto os índios do alto Xingu recebem produtos industriais de maneira irregular e sem que tenham meios de influir sobre a seleção desses elementos. Até há oito decênios, os xinguanos mal sabiam da existência do homem branco; os Guaraní entraram na órbita da ação missionária já em princípios do século dezessete. Aquêles permanecem confinados a um território de "refúgio", sendo que êstes vivem em reservas e núcleos disseminados por grande parte do Brasil meridional e de áreas contíguas. E assim por diante. Tudo isso, naturalmente, sem falar da notável diversidade das culturas de origem, que se exprime sobretudo na orientação mística da dos Guaraní em confronto com o caráter bem mais secular da dos xinguanos: êstes têm o interesse voltado em primeiro lugar para a posição da própria tribo frente às demais, o daqueles se dirige decididamente para as coisas do mundo sobrenatural. De acôrdo com isso, os tipos de personalidade de uns e outros são também profundamente diversos.

Pergunta-se, diante de tão grande contraste, se haveria realmente algo de similar na história das transformações sofridas pelos Guaraní e pelos grupos xinguanos, bem como na maneira de as suas culturas resistirem à desintegração. A resposta é positiva. O essencial pode ser resumido em poucas palavras. Desde logo, se registra um paralelo no fato de uns e outros haverem atravessado uma primeira fase de aculturação, experiência que aguçara por certo a sensibilidade com relação aos problemas que viriam depois. Mas nota-se também que um período prévio de aculturação, mais ou menos encerrado, não representa, de modo algum, defesa contra as tensões e os fenômenos de desorganização do estágio subsequente. E' o que se depreende de ambos os exemplos, aliás díspares quanto a essa experiência anterior: as tribos do Xingu se haviam aculturado umas às outras, a ponto de obliterarem em alto grau as diferenças de origem, não só nos aspectos concretos e palpáveis dos respectivos sistemas, mas também, e mais ainda (se está certa a interpretação

tentada neste ensaio), no tocante à própria orientação cultural; os Guaraní tinham incorporado à sua ideologia grande número de elementos cristãos, reinterpretando-os com firmeza segundo a mística de sua primitiva concepção do mundo e da vida. O que em um e outro caso se nos depara na transição da primeira fase para a segunda, e ainda no desenrolar desta, é a notável persistência dos valores centrais da cultura, cujo núcleo se mantém integrado a despeito de quanto se passa na situação ecológica, na estrutura demográfica, na organização social e em outros domínios. Nem entre os xinguanos, nem entre os Guaraní se descobrem indícios da emergência paulatina de interesses substitutivos que encaminhem uma reorientação geral da cultura. A ideologia sobrevive à destruição do substrato institucional, ainda que a realização concreta do ideal de vida se torne cada vez mais problemática. Em nenhum dos dois casos se delinea um "esvaziamento" dos valores nucleares, talvez por se precipitar muito o ritmo das mudanças em geral. Para as tribos do alto Xingu mais atingidas pelo despovoamento, o antigo ideal de vida subsiste como simples utopia, sem que, por isso, pareça perder a sua vigência. Na mente de parte dos Guaraní se estabeleceu o conflito com idéias divergentes, mas, não obstante, a primitiva cultura continua determinando as atitudes e o comportamento. Assim como as tribos xinguanas não se assimilaram umas às outras, acentuando antes a sua consciência étnica, também os Guaraní não se assimilam ao mundo dos brancos, procurando em etnocentrismo exaltado um meio compensatório de auto-afirmação.

O terceiro dos exemplos escolhidos, os Tenetehára do Maranhão, nos coloca diante de um quadro inteiramente diverso. Exposta há séculos ao contacto com brancos e caboclos, a tribo alcançou afinal uma integração bastante satisfatória na economia regional, principalmente pela exploração do babaçu. A sua marcha aculturativa se vem processando de forma gradual e sem ser perturbada por um conflito aberto de valores, nem pela interferência de muitos dos fatores de desorganização em geral inerentes à situação interétnica. Foi favorável aos Tenetehára a circunstância de o contacto se dar de preferência com uma população mestiça, de cuja cultura fazem parte numerosos elementos ameríndios e cuja economia tem muita semelhança com a da tribo. Favoreceu-os também a ausência, na organização social de origem, de um sistema complexo de instituições que entravassem os ajustamentos necessários à satisfação das novas necessidades econômicas. E, por fim, o fato de a emergência paulatina dos novos interesses não ter provocado conflito aberto com as antigas crenças religiosas, que por enquanto subsistem com vigor ao lado desses interesses. Tudo isso preveniu os fenômenos agudos característicos de uma crise aculturativa propriamente dita, razão pela qual não se observa nos Tenetehára atuais insegurança de atitudes e desorientação em grau comparável ao que distingue, por exemplo, grande parte dos Guaraní.

Fato de crucial importância foi a disposição dos Tenetehára a sacrificarem, na medida em que contrariasse as novas solicitações, as antigas festas religiosas, que reclamavam muitos meses de atividade. Não obstante, o sistema tradicional de crenças e valores continua determinando a linha mestra da imagem do mundo e orientando o comportamento nas situações da vida quotidiana. Apenas poucas idéias cristãs se instalaram no espírito dos Tenetehára e ainda assim como alternativas que não abalam nem perturbam o consenso social quanto à "verdade" da doutrina dos antepassados, ou então sofreram reinterpretação nos termos desta.

Mais do que outras tribos brasileiras a dos Tenetehára incita o antropólogo a conjecturas sobre o rumo que a aculturação virá tomar no futuro. Na tentativa de um prognóstico deve-se, é evidente, considerar o eventual aparecimento de fatores novos. Se, entretanto, excluimos esta hipótese, parece provável que o desenvolvimento prossiga de forma lenta até a final dissolução da tribo na sociedade cabocla. À medida que diminuirmos as discrepâncias culturais ainda existentes reduzir-se-á também a barreira, ainda considerável, aos casamentos interétnicos, os quais, uma vez mais numerosos, tenderão a destruir os últimos arrimos da consciência étnica. Por ora, esta, é verdade, se opõe à assimilação, de onde a hipótese alternativa de Eduardo Galvão de, apesar de tudo, os Tenetehára se firmarem na sua condição de população indígena, mantendo-se como unidade distinta à margem do mundo caboclo. Neste caso, porém, supõe-se que o conjunto de crenças e valores da religião deveria conservar até certo ponto a sua integridade, a fim de através dele se marcar, também para o futuro, a principal distinção entre a tribo e a população vizinha. O problema seria então o de saber por quanto tempo deixará a doutrina de romper-se, já que está destituída, em boa parte, de um de seus suportes naturais, a realização regular do ciclo das grandes festas religiosas.

*

Na terceira parte se focalizam, numa série de capítulos menores, diferentes esferas culturais, de preferência com vistas a aspectos particulares passíveis de serem abordados, em sentido comparativo, para um certo número de tribos através do exame de informações mais ou menos coerentes, dispersas pela tão heterogênea literatura etnológica. Seria desejável que tal fôsse feito de forma sistemática e conseqüente para grupos previamente escolhidos segundo critérios uniformes, o que, entretanto, não seria viável por causa das lacunas do material. Tais como tiveram de ser escritos, êsses capítulos se resumem antes de mais nada numa tentativa, com êxito evidentemente relativo e desigual, de apontar problemas específicos sugeridos pelos dados e de indicar a direção em que parece venha a justificar-se a procura, quer de tendências comuns, quer de fatores responsáveis pelas situações concretas que se configuram de tribo em tribo.

Por precário que seja, por fôrça das contingências, grande número das explicações aventadas, e ainda que seja difícil, por ora, integrar as conclusões parciais num quadro de conjunto, muitas delas oferecem, ao que espero, um ponto de apoio para pesquisas futuras. Nada mais se pretende, pois, do que abrir algumas clareiras em floresta densa e bastante escura.

O rumo das mudanças da organização social é determinado, de um lado, pelo conjunto das instituições pré-existentes e, do outro, pela presença de fatores específicos, em geral de natureza econômica, na situação de contacto. Dada a grande diversidade em um e outro campo, isto é, do meio interno como do externo, a enunciação de tendências gerais se torna particularmente difícil. Em todo caso, a transformação da sociedade indígena "fechada" em sociedade "aberta", que já não basta a si mesma para satisfazer as necessidades emergentes, é fenômeno comum, que tem como corolários, entre outros, a mudança da divisão de trabalho, a individualização econômica, o aparecimento de instituições vinculativas com o mundo de fora. Embora essas transformações em suas linhas gerais resultem numa semelhança cada vez maior com o tipo de organização social observado nas populações vizinhas, não se trata em primeiro lugar da adoção de instituições destas. A convergência, que é manifesta, se explica menos pela cópia de modelos da sociedade cabocla do que pelo entrosamento na economia da região, cuja natureza obriga o índio a uma série de ajustamentos em seu sistema social. As tribos organizadas sobre a base da família extensa revelam maior plasticidade para conseguir esses ajustamentos do que as que se caracterizam por um complexo sistema de instituições, com divisão em metades, clãs exógamos, grupos cerimoniais e assim por diante. Tais instituições contrariam em particular a progressiva fragmentação dos grupos locais em unidades menores, inevitável quando a produção econômica exige a dispersão por uma área extensa. E é o que se dá na maioria dos casos. O exemplo dos Mundurukú, analisado por Murphy e Steward (1956), demonstra, no entanto, que em circunstâncias especiais também tribos com organização complexa tendem a tomar afinal o mesmo rumo. Os Mundurukú encontraram-nas no fato de terem experimentado ajustamentos prévios em fases anteriores, entre eles a supressão de instituições em que repousava o exercício da vida religiosa, supressão essa que solapara as bases de toda a estrutura social. Havia, assim, condições propícias à emergência da família nuclear como unidade social e econômica independente. Outras tribos de organização social complexa, como a dos Borôro, continuam resistindo a essas transformações.

Em sua maioria, as mudanças no sistema social resultam de novos interesses econômicos. Dentre as que se dão na esfera econômica propriamente dita, ressalta a adoção de um regime de trabalho consentâneo com a necessidade de produzir para o mercado ou então de entrar como

mão-de-obra na indústria extrativa. E' êsse um dos passos mais penosos, que exige profunda revolução do conceito de trabalho e, em certa medida, de tôda a imagem do mundo. O vagar com que se processa a mudança da "mentalidade econômica" é uma das causas da contínua situação inferior do índio frente à sociedade nacional; reflete-se também, secundariamente, na organização interna dos grupos, gerando uma série de aspectos críticos. A ausência, nas culturas nativas, de padrões de competição econômica, como de atitudes de ambição ou mesmo previsão no tocante a valores materiais, reduz o silvícola a um estado de depauperamento. Acresce a dificuldade de compreender a função da moeda na economia mercantil, em que o índio se enquadra para sobreviver. Por fim, a tutela econômica, da forma como costuma ser exercida pela administração dos postos oficiais e por missionários, tem, ao lado de indiscutíveis aspectos positivos, o sério inconveniente de não desenvolver no aborígene maior segurança e defesa em suas transações com os agentes do mundo dos brancos.

Também as mudanças na organização política derivam, as mais das vezes, de solicitações de natureza econômica. Ora a chefia tradicional, hereditária ou não, se modifica no sentido de corresponder a funções vinculativas entre a tribo e a população vizinha ou à liderança de grupos de produção para o comércio, ora se institui, ao lado dela, um nôvo tipo de chefia, na maioria dos casos por interferência direta do branco. O fato de coexistirem os dois poderes gera problemas específicos, variáveis de uma tribo para outra. Os Guaraní reconhecem separação bastante nítida das esferas de competência, cabendo a religiosa ao sacerdote, outra chefe único do grupo, e a secular ao capitão, nomeado pelo S. P. I. O capitão, que, além de funções internas, como as de polícia, de arbitragem e de justiça, tem o encargo de representar a comunidade perante o mundo civilizado, oferece ao indivíduo salutar ensejo para um ajustamento mais satisfatório de sua personalidade. Enquanto o sacerdote, graças ao apanágio do carisma, não é passível de crítica, esta converge regularmente para o capitão, que se transforma não somente em bode expiatório de reveses e males de tôda sorte, como também em alvo de mil e uma reclamações contra deficiências, reais ou imaginárias, da administração oficial, de cujo apoio depende, por outro lado, a sua autoridade. A êste aspecto, em certo sentido positivo do ponto de vista da harmonia social, se opõem, entretanto, fenômenos de desorganização, manifestos nas intrigas, nas rivalidades e nas lutas políticas que se travam em tôrno do pôsto de capitão por instigação de eventuais candidatos e de seus seguidores por causa de vantagens, materiais e outras, inerentes ao exercício do cargo. No caso dos Mundurukú, entre os quais o chefe tradicional teve, por algum tempo, acréscimo de poder como representante de grupos de produção de farinha de mandioca para o mercado, seguiu-se,

já na época da borracha, o rápido declínio com a nomeação de capitães, aos quais incumbia velar pelos interesses dos comerciantes e que, por sua vez, foram perdendo as suas funções à medida que avançava a individualização econômica. Daí resultou a ruína de toda autoridade política. Os Borôro, enfim, exemplificam as situações em que a instituição dos chefes hereditários persiste por ter profundas raízes na estrutura social, não conseguindo eles, porém, fazer face aos problemas típicos de uma sociedade em crise e para cuja solução a cultura não desenvolveu padrões adequados.

No panorama, que a seguir se esboça, da mudança tecnológica induzida pelo europeu, aponta como primeiro fator de efeitos revolucionários o uso de instrumentos de ferro, especialmente do machado, de aceitação espontânea, por corresponder, com eficiência muito superior à do machado de pedra, a funções preexistentes nas culturas de tribos lavradoras. Através da análise, sem dúvida sumária, daqueles efeitos evidenciou-se que em curto espaço de tempo eles transcendem o domínio da técnica, repercutindo em todo o sistema sócio-cultural e alterando, ademais, o equilíbrio ecológico, não só entre a tribo e o ambiente natural, mas também no nível interétnico. O conhecimento do ferro determina em alto grau o tipo e a intensidade das relações que prendem o índio ao branco. Evidenciaram-se, outrossim, as conseqüências diretas para a divisão sexual de trabalho, além de manifestações correlatas de desorganização social e de problemas ligados ao excesso de lazer. Enfim, a ferramenta aparece menos como simples aquisição que enriquece o equipamento adaptativo do grupo do que como elemento-chave responsável por mudanças bastante profundas em vários sentidos.

Similares, embora de alcance em geral mais restrito, são os efeitos da substituição total ou parcial de arco e flecha por armas de fogo. A espingarda aumenta o ânimo agressivo de populações guerreiras, e os grupos caçadores experimentam através dela uma progressiva individualização de seus métodos de caça. Um ponto em que a posse da espingarda supera, quanto ao significado, a do machado e de outros utensílios de ferro, diz respeito ao valor de símbolo que se lhe confere como elemento de distinção social e fonte de prestígio, aspecto este que se reflete de maneira inequívoca na caracterização comum do homem civilizado na mitologia.

Na medida em que resulta da introdução de novas plantas de cultivo e de animais domésticos, a alteração dos hábitos alimentares enriquece a dieta. Mas como em parte decorre também da destruição das antigas fontes de subsistência, ela se traduz não raro em depauperamento e, pela impossibilidade de levar avante as atividades econômicas tradicionais prescritas pela cultura, em fonte de desajustamento social e psíquico. Os grupos de coletores e caçadores parecem revelar-se neste particular mais sus-

cetíveis de efeitos negativos do que tribos há muito habituadas a cultivar a terra.

O uso de roupas se difunde com a intensificação dos contactos com os brancos, que encaram a nudez como expressão da inferioridade do índio. Êste, entretanto, tarda a integrar o indumento em sua cultura com as funções e os padrões de comportamento que lhe correspondem na civilização, aparecendo, por isso, maltrapilho e em situação inferior à do caboclo. A falta de cuidado higiênico com relação ao vestuário é apontada como uma das causas da disseminação da tuberculose e de outras moléstias que dizimam as populações nativas.

Mostra-se, por fim, a relação estreita entre a mudança da habitação e fenômenos aculturativos em outros setores da cultura, principalmente na organização social e econômica. Tal como unidades sociais nativas se fragmentam em parcelas menores, com tendência freqüente para a sua redução à família conjugal, as antigas habitações coletivas acabam cedendo o lugar ao rancho caboclo.

Com referência ao idioma, destaca-se o papel da Língua Geral no processo aculturativo, quer em épocas passadas, quer nos dias atuais. A difusão dessa "língua franca" não somente favoreceu a homogeneização cultural das tribos silvícolas de certas regiões do norte, mas veio formar também uma ponte de ligação entre várias populações índias e o mundo caboclo, particularmente na Amazônia. Outras línguas indígenas, como o Tukáno e o Guaikurú, desempenham ou desempenharam apenas a primeira dessas funções. Quanto à situação recíproca do português e dos idiomas nativos, como também às respectivas transformações das línguas em contacto, pouco de concreto se pode dizer por enquanto. O que se nota é que, apesar do emprêgo cada vez maior do vernáculo, que se intensifica naturalmente com a integração econômica, o uso dos idiomas nativos costuma persistir paralelamente até a fase final da aculturação. Às vêzes, a língua toma a função de símbolo de identidade tribal. Entretanto, a maioria dos problemas referentes à situação lingüística das tribos em contacto com os brancos não foi ainda estudada. Limitei-me a chamar a atenção para alguns dos que a meu ver deveriam merecer o interêsse preferencial dos especialistas.

Também sôbre as mudanças no domínio das manifestações estéticas continuam escassos os elementos disponíveis. Já permitem, porém, entrever algumas tendências, entre elas a transformação da arte no sentido de corresponder à mentalidade tecnicista do mundo civilizado. De acôrdo com isso, os desenhos tomam, por exemplo, caráter menos formal e mais naturalista. O desenho abstrato cede o lugar ao figurativo. A concepção do objeto a ser representado deixa de ser global, para tornar-se analítica. Isso de maneira geral. Exceção notável — que, no entanto, antes con-

firma do que invalida a regra — é a da arte decorativa da cerâmica dos Kadiwéu, que mantém firme o seu cunho abstrato, a despeito de mudanças profundas no sistema sócio-cultural. Estas, porém, afetaram muito mais o mundo masculino do que o feminino, e são precisamente as mulheres que se dedicam à arte ornamental. O vigor com que o estilo persiste sugere não ter havido transformação séria na estrutura da personalidade feminina como tal e muito menos em sua imagem ideal. Por outro lado, a incipiente decadência da arte plumária dos Kaapór, uma das mais requintadas que se conhecem, e apanágio dos homens da tribo, parece estar em relação estreita com a mudança da auto-imagem da personalidade masculina desses índios, que, no dizer de D. e B. Ribeiro (1957, pág. 81) já “aprendem a ver a si mesmos com os olhos do sertanejo”. — Por fim, na arte oleira das mulheres karajá, famosas pelas suas inconfundíveis bonecas de barro, vai tomando corpo uma concepção nitidamente naturalista e realista da figura humana. Todavia, êsse desvio dos padrões talvez não testemunhe ainda uma reorientação definida da personalidade feminina, e, em particular, do senso estético das mulheres, mas, em essência, uma concessão necessária ao gosto dos turistas compradores.

De várias maneiras reage a mitologia ao contacto com o mundo dos brancos. De ordinário, porém, êsses reflexos, testemunhando embora a progressiva incorporação de conceitos e valores novos, bem como a disposição do espírito para explicar as transformações do ambiente sócio-cultural, não afetam, senão em estágio tardio, a estrutura básica da imagem do mundo em que se enquadram e através da qual se justificam os tradicionais padrões de comportamento. Quer isto dizer que a forma de se processarem as mudanças da mitologia, seja pela aceitação de elementos alienígenas, seja pela criação de novos mitos com o intuito de resolver problemas outrora inexistentes, documenta, no fundo, a extraordinária resistência da doutrina dos antepassados e, com ela, das atitudes intelectuais e emocionais que definem a mentalidade característica da tribo. Documenta-o de maneira convincente sobretudo a seleção que se faz dos motivos bíblicos e a reinterpretação destes em termos da mitologia tribal. Pela identificação dos personagens do Cristianismo com deuses e heróis da mitologia nativa, como pela confusão, digamos, entre a história do Dilúvio bíblico e antigos mitos de cataclismas, contorna-se hábilmente o perigo de possíveis conflitos. E nos casos em que essa reinterpretação se torna difícil, os relatos ou são rejeitados por muito tempo ou passam a existir como simples contos profanos, de cunho puramente recreativo. Assim se foge ao confronto das doutrinas.

Dentre os assuntos novos que estimulam o pensamento mítico, os que mais têm contribuído para a criação de relatos e episódios — mas

sempre de acôrdo com a antiga maneira de ver as coisas — são as características culturais do branco e a situação da tribo em face das transformações a êle devidas. Ao passo que a origem do branco é em geral encaixada como simples episódio no mito tradicional da gênese da própria tribo e de outras populações nativas, os objetos fascinantes de que êle é portador e que despertam a inveja do índio, em especial os utensílios de ferro e as armas de fogo, encontram explicação através de mitos novos. Estes exprimem não raro atitude ambivalente, mais ou menos disfarçada, diante das vantagens técnicas da civilização. Procura-se justificar o fato de a tribo não possuir desde sempre machados, facas, terçados e espingardas, atribuindo a superioridade do branco à falha de um herói mítico. Mais tarde, com as sucessivas experiências do contacto, inscrevem-se no mito também os problemas decorrentes da situação interétnica, ainda aqui sôbre a plataforma da primitiva concepção do mundo. E sômente numa última fase, em que o sistema cultural já começa a desintegrar-se, as figuras e os episódios da mitologia tendem às vêzes a sofrer uma reinterpretação mais radical sôbre a base de valores da doutrina cristã. Agrava-se então o conflito aberto que marca a crise aculturativa.

Costuma ser, pois, sobremodo acentuada a estabilidade da religião, particularmente no que se refere à doutrina. A sua resistência se converte quase sempre no principal empecilho à integração da tribo no mundo dos brancos. Os entraves, entretanto, não resultam primordialmente da diferença entre as religiões, mas do destaque dos conceitos religiosos como determinantes da configuração cultural nativa. A adoção de numerosos elementos do mundo civilizado, revolucionando a tecnologia, as atividades de subsistência e outras esferas, costuma acarretar grande desnível da cultura, uma vez que não se acompanha, em ritmo correspondente, de uma secularização geral do sistema. Salvo casos excepcionais, o choque dos valores religiosos aborígenes com os do Cristianismo, sem dúvida de graves conseqüências para a organização social e para o equilíbrio da personalidade, não tende a assumir feições cruciais, a não ser num estágio em que os ensinamentos da religião tribal já se converteram, por assim dizer, no último reduto da cultura nativa e em símbolo de identidade étnica. Nem mesmo a catequese cristã logra solapar os fundamentos da religião dos antepassados enquanto ela encontra ainda um mínimo de apoio no conjunto das instituições. Os missionários são, aliás, unânimes em reconhecer quão raro é o fenômeno de conversão genuína, motivo pelo qual procuram implantar as idéias evangélicas de preferência na geração dos imaturos.

Em suma, se o sistema religioso entra em crise, esta não se inicia pela contradição com ensinamentos estranhos que se lhe oponham. E' na perda do cerimonialismo que residem as raízes do declínio da vida reli-

giosa. Em conseqüência das mudanças na estrutura demográfica, na organização social e no regime econômico, o exercício regular do culto, mormente em suas manifestações coletivas, se torna cada vez mais problemático. Por longo tempo, porém, continua válida a doutrina como tal, embora destituída de suas bases institucionais. E na hipótese de ocorrer a implantação de festas e cerimônias cristãs, passam elas por mudança de função, não servindo nem como expressão visível da nova doutrina, que não se assimilou, nem como substituição das correspondentes práticas pagãs, originariamente vinculadas com todo o sistema social. Só em pequena parte as cerimônias cristãs conseguem ser reinterpretadas.² Despe-se, destarte, o culto externo do Cristianismo de sua denotação religiosa, passando a ter função integrativa para o grupo ou até de mera recreação. Certas práticas se transformam em simples técnicas de magia. Ao lado disso, permanece viva a religião dos antepassados, mas tão somente enquanto explicação do mundo e esquema de orientação para o comportamento. Uma vez que lhe faltam os meios de manifestação concreta através do ciclo normal de cerimônias, acaba por fim vulnerável, como foi dito, à competição com a ideologia estranha. Ao que parece, êste estágio coincide quase sempre com a dissolução da comunidade. Raras tribos, como a dos Terêna, perderam o apêgo à doutrina religiosa dos ancestrais, sem ao mesmo tempo entrar em colapso enquanto unidades étnicas.

Por si só, a conversão a um credo cristão, quando ocorre, não implica, evidentemente, uma reorientação do espírito com referência aos problemas do sobrenatural, ainda que o catequizado se tenha por membro sincero e fiel da Igreja. Na adesão formal ao Cristianismo ressalta o desejo de vencer os óbices que dificultam a aceitação do índio, em pé de igualdade, no mundo dos brancos. Entre os Terêna, cindidos em uma facção católica e outra protestante, o protestantismo na realidade até contraria essa pretensão, levando os índios a melhor firmarem, êles próprios, a sua consciência indígena em oposição à população rural católica. Por outro lado, a proscricão de bebidas alcoólicas e outras proibições, conferindo-lhes maior auto-respeito, os ajudam a superar os efeitos de depressão psíquica resultantes da insegurança do homem marginal. Para os Tukúna, entre os quais somente agora a catequese parece registrar algumas conversões, a

2) Creio ter deixado claro, através da análise de alguns aspectos da religião guaraní, no terceiro capítulo dêste ensaio, que, contra toda expectativa, a assimilação de elementos doutrinários, na medida em que não afeta o sentido das crenças tradicionais, se afigura bem mais fácil do que o aproveitamento de práticas cristãs no contexto da religião tribal. O caso dos Guaraní talvez seja extremo, por causa do notório senso místico dêsses índios, mas até certo ponto os informes esparsos sobre outras tribos confirmam o resultado. Entretanto, o que se apreende não vai além de aspectos formais da doutrina. Quanto aos elementos rituais e aos petrechos de culto, aparecem êles no conjunto com caráter meramente acessório.

aceitação esporádica do credo batista se explica pelo conteúdo reivindicatório da doutrina, que encontra eco favorável no espírito de índios sempre expostos ao esbulho e à discriminação. E' semelhante o que se passa no Rio Negro. E cabe salientar que tanto entre as tribos dessa área como entre os Tukúna houve surtos messiânicos — de que se fala no capítulo seguinte — com objetivos muito mais de reivindicação face aos brancos do que de retôrno à primitiva cultura em sua original pureza.

*

Segue-se a parte final. Do grande número de temas específicos merecedores de tratamento mais aprofundado, escolheram-se três de particular importância. Em primeiro lugar, examina-se o messianismo, fenômeno sempre ligado, no contexto indígena, à perturbação do equilíbrio interno do sistema cultural, mas em certas circunstâncias antes de mais nada um esforço de superar os aspectos deprimentes da situação interétnica. Em segundo, sublinham-se alguns pontos em que os fatos expostos e analisados no decorrer do trabalho parecem sugerir a possibilidade de um enriquecimento de perspectivas teóricas e metodológicas. Em terceiro, por fim, procura-se mostrar a maneira pela qual os principais resultados do estudo podem ser postos a serviço de uma política indigenista mais racional.

Os movimentos messiânicos, surgidos em culturas índias de diferentes tipos e em situações de contacto igualmente variadas, propiciam elementos valiosos para se estudar a natureza das atitudes antiaculturativas conscientes e as razões de ordem social em que se funda a exacerbação reivindicatória da consciência étnica em oposição à sociedade nacional. Empreendida embora com o intuito de pôr em foco o caráter especificamente antiaculturativo do messianismo entre índios do Brasil, a análise de alguns dos exemplos mais conhecidos demonstrou que às vezes o segundo desses aspectos se revela como dominante.

Os fenômenos de tipo messiânico se relacionam ora mais, ora menos com pressupostos inerentes ao contexto da cultura nativa. Encarados deste ponto de vista os movimentos havidos entre os Guaraní, ressalta desde logo o clima favorável que a êste respeito deriva da orientação sócio-cultural peculiar à tribo. Formas por assim dizer embrionárias ou, melhor, potenciais de messianismo contém-nas o próprio espírito da religião guaraní, determinada por extraordinário misticismo, e encontram apoio em elementos da mitologia, especialmente na idéia do paraíso e na previsão de um cataclisma que virá destruir o mundo. As manifestações concretas de reação messiânica, porém, emergem de situações de crise cultural, isto é, numa fase em que os efeitos de desintegração e de desorganização social gerados pelo contacto com os brancos já não permitem a realização satisfatória dos ideais propostos pela religião tribal. Não tardam então ati-

tudes decididamente antiaculturativas, nem o incremento mórbido das valorizações etnocêntricas. Mas conquanto se associem à presença do branco, as situações de penúria cultural cada vez mais graves, não se dirige contra êle hostilidade aberta. Longe de levar a atitudes de agressão, o messianismo guaraní representa uma fuga para o mundo das vivências religiosas. Acentuando, assim, a barreira entre a tribo e os representantes da civilização, e mantendo vivos a consciência étnica e os valores de origem, cabe-lhe, entre outras, a importante função de revigorar a coesão social do grupo.

Na medida em que nô-lo parecem revelar as descrições, em geral muito sumárias, dos surtos messiânicos na área do Rio Negro, não tem havido nêles o predomínio de aspirações revivalísticas, ainda que na realidade as tradições míticas nativas forneçam, o que não admira, o principal substrato ideológico em que se baseia a pregação. Ao menos em sua maioria, os líderes procuram, com êxito relativo, colocar-se na perspectiva do Cristianismo, mal compreendido e mal assimilado. Mas como o Cristianismo simboliza o estrato social dominante, é nessa plataforma que encontram entre os seus seguidores o necessário ponto de apoio para as suas reivindicações face aos civilizados, que os mantêm em situação social e econômica inferior e a cuja posição o índio deseja ascender. Por aí se explica também em parte o ressurgimento de idéias messiânicas em época recente em consequência da propaganda do protestantismo, sobretudo por êste insistir, como é sabido, na igualdade de todos os homens perante Deus. Extraem-se, enfim, do Cristianismo os elementos capazes de dar suporte a pretensões de ordem social e econômica.

Ao contrário das tribos do Rio Negro, os Tukúna do alto Solimões se mostraram até há pouco refratários à catequese cristã, não aceitando sequer aspectos formais da nova doutrina. Não poderia, por conseguinte, o messianismo tukúna assumir o mesmo caráter. A grande analogia com o das populações do Rio Negro consiste em sua natureza reivindicatória, uma vez que se preconiza a destruição de todos os brancos por meio de um cataclisma e o usufruto, pelos índios, dos benefícios da civilização. Para idéias revivalísticas há pouco terreno entre os Tukúna, embora se penitenciem de não conservar íntegra a sua antiga cultura espiritual.

Vêm, no capítulo seguinte, algumas considerações sôbre a situação do antropólogo em seu empenho de determinar relações causais entre fatores e tendências e sôbre os entraves que dificultam a distinção entre princípios do desenvolvimento e a maneira pela qual os fenômenos se apresentam de tribo em tribo. Advoga-se a idéia de que, diante da grande variação observada, conviria preliminarmente chegar a uma tipologia, para, sôbre a base desta, melhor se discernir o que de regular e cons-

tante apresenta o processo. Essa tipologia, para a qual faltam ainda as necessárias pesquisas de campo, pressupõe, como primeiro passo, um critério fundamental para a classificação dos fatores, que se combinam de inúmeros modos: de um lado, fatores internos, inerentes ao sistema sócio-cultural indígena, e, do outro, fatores externos, característicos da cultura do branco e da maneira pela qual se manifesta a sua presença. Isolam-se assim desde logo os dois eixos ao longo dos quais se situam as variáveis. E pela distinção subsidiária entre fatores gerais e específicos, de um e outro lado, abre-se um caminho para a análise dos casos particulares, em perspectiva dinâmica, e para explicar os desvios ou a obliteração dos efeitos teoricamente previstos, mas que, pela conjunção peculiar de fatores externos e internos na situação concreta, se configuram sempre de forma peculiar. Através da dialética própria dessa conjunção, determinados efeitos se convertem em fatores de mudanças subseqüentes.

Para explicar as variações, não basta, pois, reconstruir o sistema sócio-cultural e as condições ecológicas preexistentes. É preciso analisar também o campo de determinantes ativas na situação de contacto. As diversas frentes de expansão econômica do branco, cada qual portadora de um tipo humano próprio, com interesses próprios, apresenta ao índio diferentes facetas do mundo civilizado, que condicionam formas específicas de interação, com efeitos dissociativos de grau variável. Esboçam-se as linhas gerais que distinguem, a este respeito, as frentes de expansão econômica. A agrícola põe o nativo em contacto com grupos organizados e permanentes, cuja forma de vida proporciona melhores perspectivas para um entrosamento gradual no conjunto das atividades regionais. A pastoril, se bem que dê oportunidade para uma interação regular, mantém o aborígine em situação de dependência e favorece a dissolução dos grupos. A extrativa leva, na maioria dos casos, a uma desintegração ainda mais rápida das unidades sociais e, se não extingue a população indígena em uma ou duas gerações, encaminha irreversível depauperamento sócio-cultural.

A dimensão psicológica da aculturação dos índios brasileiros tem sido pouco estudada. Cumpre, por isso, ressaltar a sua importância. Atitudes intelectuais e emocionais que tem por base a imagem do branco no espírito do índio e, inversamente, o estereótipo do índio em vigor entre os civilizados têm papel decisivo nas relações interétnicas, que determinam o ritmo e o cunho da aculturação. Ao longo das experiências, o índio vai incorporando o estereótipo que dele forjou a mente do civilizado. Altera, por conseguinte, a primitiva imagem de si próprio. O ideal do branco passa a ser modelo que procura imitar, e as frustrações neste esforço se traduzem em sentimentos de inferioridade e, às vezes, em etnocentrismo compensatório. Tanto mais, quanto a antiga imagem do mundo e a estrutura mental nativa continuam por largo tempo a fornecer as

categorias para o pensamento e, em última instância, os critérios para a formação de juízos.

A dimensão histórica é marcada, em tese, por duas grandes fases, ora mais, ora menos nítidas, com momentos de avanço e de recuo. Concebidas antes como aspectos do que como simples períodos ou espaços de tempo, destaca-se, em primeiro lugar, a fase da reinterpretação de elementos estranhos no contexto da cultura nativa e, em segundo, a substituição de valores antigos pelos do mundo civilizado. Entre uma e outra, a reorientação do sistema, correspondente ao processo crucial da crise aculturativa. A maneira pela qual se configura a crise, que ora assume caráter mais agudo, ora se desenvolve de forma crônica, é decisiva para o grau de disnomia e de seus efeitos no curso geral da aculturação. Tribos há em que ela se manifesta principalmente pelo conflito aberto entre valores tradicionais e novos; em outras, desintegram-se antes os fundamentos estruturais, para com o desnivelamento, atrofiar-se afinal o primitivo sistema axiológico. No primeiro caso, a disnomia se acentua com maior violência, no segundo há a expectativa de se restabelecer de algum modo o equilíbrio, contanto que os fatores incidentes não acelerem por demais o ritmo das mudanças e haja condições propícias à emergência paulatina de interesses substitutivos.

No capítulo final procura-se extrair do conjunto das análises algumas conclusões práticas para a fundamentação de uma política indigenista menos empírica. Defende-se o ponto de vista de que os objetivos últimos a serem colimados deverão fixar-se de preferência sobre a base da situação concreta de cada grupo em particular, considerando-se, para isso, a fase do processo aculturativo por êste atingida e a eventual possibilidade de se preservar, pelo menos por algum tempo, a identidade étnica, sem maiores prejuízos de ordem social e psíquica, na constelação de fatores que atuem sobre a respectiva tribo. Também os meios a serem empregados para o fomento da aculturação, em uma hipótese, e a sua frenação, em outra, dependerão do conhecimento dos fatores específicos preexistentes. No Brasil atual, a grande maioria dos grupos indígenas tem pouca probabilidade de alcançar a inevitável integração no mundo dos brancos sem passar por uma reorientação radical de sua cultura. Salvo raras exceções, caberá ao antropólogo prevenir ou corrigir os efeitos negativos das mudanças e, sobretudo, conduzir estas de forma a não se precipitarem em ritmo crescente, sempre que haja vantagem em fazer com que se processem com mais vagar, à medida que se forem sucedendo as gerações. Um dos recursos para atenuar o ritmo se resume em promover no silvícola atitudes de razoável auto-afirmação no tocante à sua condição de índio, qualquer que seja o grau em que a sua cultura se tenha transformado. Numerosos fatos discutidos neste ensaio deixam claro que os maio-

res óbices que o índio enfrenta decorrem de sua insegurança e da frustração no desejo de realizar o ideal do homem civilizado.

Na hipótese de se considerar inevitável ou conveniente orientar o processo no sentido de integrar o índio na economia regional, as mudanças induzidas hão de variar de acôrdo com os pressupostos da organização social e com os valores determinantes do respectivo *ethos* da cultura, os quais seria imprudente pôr em choque aberto com novas solicitações. Dependerão, além disso, das características do mercado. Em geral, depara-se a alternativa de fazer o índio produzir para a venda, solução que garante ao silvícola maior independência, ou aproveitá-lo como mão-de-obra em atividades extrativas. A segunda dessas soluções promove quase sempre a destruição total do antigo sistema econômico, levando, através da individualização, a um estado de depauperamento em todos os sentidos. O que se recomenda, por isso, é evitar que se radicalize a destribalização, pelo menos enquanto o índio não haja assimilado atitudes e padrões que o habilitem a competir com relativa autonomia e maior eficiência numa economia aberta. E sempre que se afigure viável a integração econômica sem o sacrifício total da identidade étnica, se hão de procurar meios para não reduzir o silvícola a simples mão-de-obra, mas para aos poucos fazer dele um produtor autônomo. Haverá então melhores perspectivas para prevenir efeitos disruptivos e não se acarretar a rápida dissolução das comunidades. Enquanto o nativo continua organizado em grupos relativamente coesos, o antropólogo chamado a assistir ao administrador encontrará também possibilidades para pôr em prática uma ação educativa que vise a criar e firmar as atitudes e os padrões de comportamento econômicos indispensáveis à conquista de posição menos desvantajosa face à sociedade regional.

