



«PROCESSOS ACULTURATIVOS E SUAS CONSEQUÊNCIAS»

Ruth Kunzli

I. Introdução

Por tratar-se de um assunto que permite várias abordagens, esquematizá-lo de tal forma que tentaremos abordar de um modo geral, e portanto apenas superficial, os vários setores da cultura indígena alterados diferencialmente pelo contato também diferencial, e suas consequências histórica e atualmente, sobretudo atualmente, pois as atividades da FUNAI, a criação da Guarda Rural Indígena, a abertura das rodovias Belém-Brasília e BR-80, são elementos que já estão trazendo, e que ainda trarão consigo, consequências imprevisíveis.

Pela própria estrutura do trabalho correremos dois riscos: um, o das generalizações que, se válidas por um lado, são sempre perigosas, pois cada grupo indígena tem suas características próprias, e teve ou tem experiências diferentes em relação aos contatos intertribais e interétnicos; assim sendo, procuraremos as linhas gerais, mas tentaremos, na medida do possível mostrar as individualidades tribais; segundo, correremos o risco das repetições, já que determinadas afirmações em determinada parte do trabalho serão reafirmadas em outra, para maior clareza.

II. Conceitos

Exporemos a seguir alguns conceitos relativos ao assunto abordado:

Aculturação: a) Modificação de uma cultura através de um contato mais ou menos contínuo com outra, resultando mudanças parciais ou totais. Pode resultar do impacto de um grupo euro-americano-asiático sobre uma sociedade primitiva, mas pode também suceder de outras formas, ou seja, entre duas ou mais sociedades primitivas;

b) «Compreende aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos de culturas diferentes entram em contato direto e contínuo com mudanças subsequentes nos padrões culturais de um ou ambos os grupos» (Herskovits, Linton, Redfield).

De ambas as conceituações podemos inferir que para haver aculturação, há necessidade de contato direto e contínuo, o que nem sempre ocorre nas mudanças culturais indígenas, de vez que frequentemente tais mudanças dão-se por difusão de uma tribo a outra, sem contato direto com a fonte, ou seja, com a cultura neo-brasileira.

Por outro lado, apesar da aculturação intertribal, o impacto da civilização sobre a cultura indígena foi mais chocante, sendo portanto mais facilmente observável. As mudanças resultantes de contatos intertribais, desde os primórdios do povoamento do continente, e posteriormente durante os vários movimentos migratórios que devem ter ocorrido antes e após o descobrimento, tornam-se de difícil comprovação;

mesmo aquelas modificações que ocorrem atualmente em áreas de intenso contato intertribal, como na área do Xingú, apresentam dificuldades na análise, pela ausência de elementos que permitam constatar com certeza quais as características nativas, endógenas, próprias do grupo, e quais as exógenas. Apenas esporadicamente, e ainda assim com elementos provindos da civilização «por tabela», é que podemos concluir algo sobre tais contatos intertribais: como exemplo, podemos citar a criação de galinhas e patos pelos Tupari, que os aprenderam com seus vizinhos Makuráp, os quais por sua vez o aprenderam com o neo-brasileiro.

Devido às limitações que nos impõe o conceito de aculturação, e por suas mais amplas possibilidades, cabe melhor o termo «mudança cultura», ou seja, «mudanças que ocorrem nos padrões de qualquer uma das esferas de uma cultura». Tais mudanças podem ser endógenas, exógenas, parciais, totais espontâneas, impostas ou dirigidas.

Endógenas: são aquelas mudanças culturais que ocorrem no interior de uma cultura pela sua própria dinâmica cultural, ou seja, através de descobertas, invenções, ou reformulações por movimentos revivalistas, estes pretendendo uma reorganização do mundo nativo.

Exógenas: são as mudanças culturais que ocorrem por influências externas, ou seja, representam os fenômenos aculturativos ou aquelas mudanças adquiridas por difusão. Resultam tanto da relação de grupos indígenas entre si, como da de populações indígenas com civilizados, sejam estes neo-brasileiros, missionários, etnólogos e jornalistas, portanto, deve ser salientado, apenas com segmentos da cultura brasileira, os quais no caso do neo-brasileiro, são representados, segundo a classificação de Darcy Ribeiro, pelas frentes de contato, sejam elas a extravista, a agrícola ou a pastoril; cada tipo de contato traz evidentemente consequências mutativas diferentes.

Parcial: quando afeta apenas determinados aspectos da cultura. Pode ser resultante de uma invenção, ou da aceitação de algum traço ou de traços de outra cultura, como por exemplo a utilização do machado de ferro e de facas, ou a criação de galinhas. A mudança parcial, quando ocorre em relação ao mundo dos brancos, equivale ao tipo de contato intermitente (descontínuo, esporádico), ou mesmo, se bem que excepcionalmente, ao permanente, tendo-se em conta que na maioria das vezes o contato permanente leva a mudanças globais. Aliás, o próprio conceito de mudança parcial é relativo, pois dificilmente uma mudança ocorrida num setor da cultura não afeta também os demais.

Total: quando todos os setores da cultura são atingidos, levando inclusive à perda da identidade étnica. Corresponde, no esquema de Darcy Ribeiro, à fase «integrada», ou ao conceito de «assimilação». É contra esse perigo que em alguns casos surgem movimentos revivalistas, pretendendo revalorizar ou reviver a antiga cultura grupal.

Exponetânea: quando um elemento novo encontra eco no grupo pode ser aceito, caso contrário, é rejeitado. Como exemplos podemos citar novamente a substituição do machado de pedra pelo de ferro, o qual permite uma produção maior, ou a utilização de miçangas, que vai de encontro à tendência ornamentista indígena, ou ainda a utilização da rede pelo neo-brasileiro, ou o sistema de queimada, também aprendido do índio português.

Impôsta: é o tipo de mudança que o índio «deve» sofrer para integrar-se ao sistema econômico regional. É a modificação no sistema de trabalho imposta pelas frentes pioneiras. É a aceitação de uma «língua geral» para comunicação com índios de outras procedências e com os neo-brasileiros nos barracões extrativos. Pode chegar a casos extremos quando, em consequência de guerras, por exemp'lo, o grupo dominador impõe seu modo de vida ao grupo dominado; isto pode levar à perda da identidade étnica ou à perda total de elementos característicos.

Dirigida: visa modificações na organização tribal com determinadas funções: o trabalho dos missionários objetivando a catequese, o trabalho do SPI e posteriormente da FUNAI visando a pacificação de grupos isolados e criando condições para sua integração na sociedade envolvente, por exemplo, por intermédios de escolas etc.

III. Os fenômenos aculturativos

Analisaremos a seguir um aspecto da cultura material e um da cultura não material diante de contatos, e os modos como cada um desses aspectos se apresentam diante de mudanças. Apesar de cada tribo, devido à sua configuração particular, reagir diferentemente ao contato, tentaremos estabelecer linhas gerais, como foi dito na introdução. Uma dessas linhas mestras é a afirmativa de que os fenômenos da cultura material são geralmente mais fáceis de serem aceitos do que mudanças nos setores não-materiais. Apesar de dizermos que são mais facilmente aceitas mudanças de ordem material, devemos levar em conta que essas modificações trazem consigo, necessariamente, transformações na esfera mental, na interpretação dos padrões grupais, na mitologia. E, conseqüentemente, alguns traços inicialmente aceitos, podem ser posteriormente rejeitados, por falta de justificativas na esfera não-material.

a Instrumentos de Ferro e Armas de Fogo

De uma forma geral tôdas as tribos tendem a aceitar o machado e a faca, ponta de flechas de metal e anzóis. Facilitam seu trabalho, que se resume geralmente na obtenção de alimentos, e tribos que anteriormente passaram períodos de penúria em que comiam até mesmo madeira pôdre para sobrevivência e em casos extremos chegavam a praticar a antropofagia (Tupari, segundo Gaspar, 1957), passaram a ter sua situação alimentar bem melhorada pela exploração de maiores roças com colhentas mais abundantes, não dependendo mais exclusivamente da coleta, caça, pesca, experimentando portanto períodos de fartura e bem estar geral. E, como diz Schaden (1965, p. 171), «o ferro, enquanto fator isolado, não teria, assim, os mesmos efeitos disnômicos como a sua conjunção com a situação geral de contato».

Tais fatores disnômicos seriam: 1) o tédio, como consequência do aumento de lazer, (Baldus, 1937; Gaspar, 1957) traria como consequência adicional o alcoolismo, a desorganização do sistema social em virtude da mudança na divisão de trabalho entre os sexos, permitindo sobretudo aos homens uma indolência (Baldus, 1937). 2) O aumento de agressividade de uma tribo contra outras, pela procura de instrumentos de ferro, ou pelo próprio fato da existência numa tribo de instrumentos

de ferro, levando-a a impôr-se a outras; fato oposto seria o do estabelecimento de relações amistosas com outras tribos no intuito de obter tais instrumentos, como seria o caso dos Tupari em relação às tribos vizinhas (Gaspar, 1957). A dependência do índio em relação aos brancos para a obtenção dos objetos e instrumentos tornados necessários.

Com relação à argumentação de Baldus e Caspar quanto ao aumento do tédio e desorganização grupal em função do aumento do lazer, poder-se-ia talvez argumentar com a própria evolução cultural humana, pois, segundo vários autores, a passagem do estágio de coleta, caça e pesca para agricultura sobretudo, aumentou o tempo livre, permitindo desenvolvimento de técnicas como a cerâmica, tecelagem, fiação, e de manifestações artísticas, assim como a especialização. Não poderia dar-se tal com os índios, ou seja, uma aparente desorganização no primeiro momento de «surpresa» ante o fato novo, com uma subsequente readaptação com o intuito de preencher as horas vagas?

As armas de fogo teriam tido importância menor do que a dos instrumentos de ferro, por vários fatores: a) dificuldade de obter munição suplementar; b) o estampido afugenta os animais; c) o emprêgo de armas na caça facilitaria uma eliminação mais rápida da fauna local, conduzindo a uma carência alimentar; d) a utilização de armas aumentaria a agressividade pelo poderio maior; no entanto, frequentemente a posse de um rifle é sinal de prestígio. Assim, no Alto Rio Negro os índios submetem-se ao trabalho nos seringais apenas para a obtenção da arma de fogo, fazendo da caça uma atividade secundária. Outra consequência é o aumento da individualização econômica, já que um indivíduo com uma carabina pode perfeitamente abater um animal que antes era caçado em grupo, sem esquecermos ainda que também a necessidade de munição coloca o índio na dependência do branco.

b. Organização social

Na maior parte dos grupos indígenas brasileiros encontramos a família monogâmica, extensa, com exceção de algumas tribos onde há a poliginia do chefe (ex. Bororo). A descendência geralmente é unilateral, seja matri ou patrilinea, com modificações em termos adaptativos; os clãs ou metades são exogâmicos, com a ressalva acima. Em algumas áreas, como no caso do Xingú, há todo um sistema de relacionamento intertribal. E, segundo Baldus (1937) entre os Tapirapé há os «grupos de comer», organização que reúne determinados elementos que formam uma «cooperativa» alimentar, dividindo equitativamente o produto da caça ou coleta.

Com o contato, todos esses sistemas sofreram alterações profundas, se bem que, como o mostra Schaden (1968) e como pudemos ver pela bibliografia consultada, há poucos dados a respeito. O que pudemos apreender em resumo foi o seguinte: em vários grupos houve desorganização completa dos clãs e do sistema exogâmico pela diminuição populacional, e portanto pelo esvaziamento físico de tais instituições, que tiveram de ser reorganizadas para a sobrevivência do grupo. As famílias também não puderam manter-se em muitos casos, não apenas pela alta mortalidade verificada no grupo, acrescida de pequena natalidade, mas pela influência direta dos seringueiros e seringalistas, que, seja provocando necessidades

no índio (bebidas alcoólicas, fumo, roupas), que êle procurava obter a qualquer preço, seja pelo próprio fato em si, levavam as índias à prostituição e consequentemente à desintegração familiar; sem contar com casos como o dos Asurini, em que indivíduos inescrupulosos utilizaram-se de todo um grupo para obter vantagens, seja utilizando-se dos homens para mendicância, seja das mulheres prostituindo-as.

É muito importante que os funcionários do SPI, atual FUNAI, e os missionários conheçam bem a estrutura social do grupo com o qual convivem, para evitar problemas. A vantagem, ou desvantagem, dependendo do ponto de vista, ficou comprovada no caso da pacificação dos Kainfangs do estado de São Paulo; pela diminuição brusca da população (por escaramuças com os construtores da Noroeste do Brasil e pelas doenças,) houve quebra do sistema de escolha de cônjuge, ou melhor, o sistema que proibia o casamento entre primos cruzados, levou a que muitos homens e mulheres em idade de casamento não encontrassem cônjuge. Houve então uma quebra de tal tabú, pela união ilícita de primos, que, descobertos, eram inclusive mortos pela tribo. Horta Barbosa, então dirigindo os trabalhos de pacificação, tentou contornar a situação, levando sua mulher e apresentando-a como sua mulher e prima. Isto facilitou a aceitação de casamentos entre primos no grupo indígena.

O fator prestígio também atua como desorganizador do sistema social. Muitas índias preferem deixar o grupo e casar-se com índios de «barracão» ou com seringalistas, como entre os Tupari, ou então com índios da cidade, como no caso Terêna. Geralmente as mulheres encontram mais facilidade na obtenção de cônjuge em «situação melhor», sejam índios ou brancos, do que os homens. As famílias mistas que se constituem, servem como elo entre a comunidade indígena e a sociedade regional.

Outro elemento modificador foi o que já vimos acima quando analisamos a influência missionária entre os Bororo, pela redução da família grande em famílias elementares, ou a mesma redução pelo próprio sistema econômico que passou de cooperativo para competitivo. Pela mesma razão desintegraram-se os «grupos de comer» entre os Tapirapé.

Com um papel quase que substitutivo dos grupos de cooperação e de auxílio surgiu um novo sistema, baseado no costume cristão do batismo, que é o compadroi. Ao batizar seus filhos o índio escolhe de preferência pessoas influentes, de prestígio, para padrinhos, estabelecendo a relação de compadrio, sentindo-se no direito de tratar familiarmente tais pessoas, e solicitando seu auxílio sempre que necessário. Consequentemente houve, também mudança na própria nomenclatura, pois geralmente eram dados às crianças sejam nomes dos padrinhos, sejam nomes de santos. Entre os Terêna, é comum, ao nascer uma criança, que o pais se dirija ao Posto Indígena para saber qual é o santo do dia (Cardoso de Oliveira, 1968, p. 177).

IV. Mudança cultural dirigida

A mudança cultural dirigida visa o fim precípua de modificar a estrutura tribal, na tentativa de adaptar ou culturar o indígena à sociedade nacional. De frente com duas tendências opostas: a dos missionários que, apesar de afirmações em contrário, e dos métodos por vezes discretos, visam em última análise

impôr-se no campo da religião (Baldus, 1962); por outro lado, a entidade oficial governamental encarregada dos problemas indígenas, anteriormente o SPI, atualmente a FUNAI, que visam «transformar o silvícola em «colono fixado», seja através do **ensinamento** de técnicas em escola ou pela assistência, com tendência laica, ou seja, sem visar a conquista espiritual.

Após o descobrimento do Brasil, as primeiras tentativas de aculturação dirigida foram realizadas pelos missionários, de vários credos, trazendo evidentemente métodos e objetivos diferentes. Mas a influência maior continua sendo a dos missionários católicos, os quais, após a bula do Papa Paulo III, considerando os índios seres humanos, com alma, e portanto catequizáveis, puseram mãos à obra.

Inicialmente pelo menos, o trabalho missionário católico seguia a instrução papal de que «deveriam aproveitar ao máximo elementos da cultura pagã que pudessem ser incorporados à vida cristã» (Azevedo, 1959); segundo o padre Manuel da Nóbrega, seria «lícito conservar alguns costumes do gentio que não fôssem contrários à fé católica nem dedicados a ídolos», e «reinterpretação de cantos, danças, vestes cerimoniais, instrumentos rituais, até a personificação de entes sobrenaturais dos índios» (citado em Azevedo, 1959).

Tinham os padres consciência de que a catequese, substituindo a estrutura tribal pela cristã seria um processo moroso, acentuado pelas dificuldades lingüísticas. A atitude mais utilizada passou a ser a da catequese dentro do grupo tribal em crianças, ou então a de enviar crianças para colégios nas cidades mais próximas.

No entanto, incorreram os missionários no mesmo erro que o SPI, ou seja, na utilização de pessoal sem formação etnológica específica, o que prejudicou muito seu trabalho. Pois mesmo missões que se propunham apenas à assistência biológica, como a administração de remédios, sobretudo vermífugos, como a Evangelical Union of South America, não conseguia abster-se de ensinar aos índios costumes de sua pátria, no caso a Escócia, tais como cantos, etc., e é pouco provável que realmente não visassem em última análise a conquista espiritual dos índios.

Certo é que, desde o Brasil colonial até a criação do SPI, apenas os missionários se incumbiram da aculturação dirigida, pois o «trabalho das frentes pioneiras não pode ser considerado exatamente de mudança cultural dirigida, no sentido que demos no início do trabalho. E quanto ao trabalho dos padres, «a aculturação dirigida pelas missões religiosas, visando o acaboclamento do índio, contribui para sua desintegração social e não consegue, em geral preservá-lo dos efeitos nocivos da marginalidade e dos sincretismos» (Baldus, 1962), ou ainda «os missionários estão interessados em vestir o índio. Para mim, índio que usa calça de tergal é uma anomalia. O missionário não pode, por exemplo, aceitar o infanticídio, praticado por algumas tribos para manter o equilíbrio demográfico. Para o etnólogo, isso é só uma questão de consciência» (Baldus in **Veja**, 1970).

Apesar dessas críticas, há também a defesa do trabalho catequético: desde a época do povoamento pelos portugueses e espanhóis, os aldeamentos missionários serviram de proteção ao índio contra as incursões das entradas. E quanto ao seu papel desintegrador da cultura, várias vozes se levantam defendendo o trabalho dos padres. Assim, respondendo a Baldus, temos a declaração do padre salesiano Legal, de que «é justificável conservar o índio como cobaia ou bichinho de zoológico? Se o infanticídio deve ser mantido por ser autêntico, porque não manter favelas e

o analfabetismo»? (Veja, 1970). Ou, segundo Caspar, «a opinião corrente de que os missionários obrigam os aborígenes a se vestirem contra a sua vontade não se aplica pelo menos aos Tupari» (1957), p. 159). Além de que, nos últimos anos tem havido uma preocupação em preparar os missionários que deverão lidar com os índios, como se tem verificado em ordens como do Verbo Divino e Salesiana.

A política indigenista brasileira teve comêço inicialmente em 20-7-1910, quando o decreto n.º 8.072 criou o Serviço de Proteção aos Índios, mais conhecido sob sua sigla SPI. Baseado em quatro normas estabelecidas pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon, quais sejam: a) «morrer se preciso fôr, matar nunca»; b) «respeito às tribos indígenas como povos independentes»; c) «garantir aos índios a posse das terras que habitam e são necessárias à sua sobrevivência»; d) «assegurar aos índios a proteção direta do Estado» (Baldus, 1962), o SPI tentou ainda retirar o índio do «status» de órfão «necessitando de um tutor, conseguindo, em 1916 equipará-lo aos menores de 16-20 anos, pródigos e mulheres casadas, e em 1928 possibilitando-lhes a participação na vida nacional com assistência do SPI (Ribeiro, 1962). E propunha-se a 3 tarefas principais: proteção, pacificação e aculturação dirigida (Baldus, 1962).

a) **Proteção:** tinha como objetivo proteger o índio contra incursões exógenas, sobretudo do ponto de vista físico, já que o índio era dizimado a) a bala pelas frentes de contato ou de construção de estradas, como no caso da abertura da Noroeste do Brasil, que passava por território Kaingang, e onde os trabalhadores tinham por hábito «passarinhar» índios aos domingos (Schaden, in Veja, 1970) ou no caso da Peruvian Amazon Company, que mandou matar 30.000 índios quando iniciou a exploração de borracha (Veja, 1970); b) doenças, como gripe, tuberculose pulmonar, sarampo, varíola, malária, blenorragia.

Outro tipo de proteção era a garantia das terras indígenas, cobiçadas pelas três frentes de contato, a extrativista, a agrícola e a pastoril.

No entanto, a proteção nem sempre mostrou-se eficaz. Vários fatores aí influíram: a pressão de grupos interessados na riqueza florestal, que, massacrando índios, impediam as providências legais que o caso requeria; a não especialização do pessoal enviado aos Postos Indígenas e sua escôlha «política»; o desinterêsse de funcionários quando de epidemias, em obter auxílio médico e medicamentos rápido, o que poderia ser feito, pois existia um convênio com o Ministério da Saúde e com a FAB para pronto atendimento; em casos em que tais medidas foram solicitadas, como quando de uma epidemia no Xingú em 1953, várias tribos puderam ser salvas da extinção. Ainda outro fatôr é a imensa burocracia que cerca um órgão que deveria ter autonomia e amplitude suficientes para fazer frente às várias situações inesperadas com que se defronta o pessoal diante do contato com o índio.

Para a proteção da terra para os índios, foi tentado um Estatuto, foi tentado inicialmente o Parque Indígena do Xingú, e mais recentemente a criação de mais três parques, quais sejam do Araguaia, Tucumaque e Aripuana (O Estado de São Paulo, 25. I. 1970), mas o problema ainda não está de todo resolvido.

b) **Pacificação:** Foi a área mais prolífica do SPI, que desenvolveu uma série de técnicas de aproximação, de cativação do índio (cativação usado aqui não como termo de aprisionamento, mas no sentido mais espiritual do termo), numa época em que contava com elementos como Rondon e Nimuendajú, que levavam o lema

«morrer se preciso fôr, matar nunca» ao pé da letra. Uma das técnicas, ainda utilizada, tanto pelo pessoal do SPI quanto pelos missionários, consistia na doação de presentes, apesar da reação hostil do índio sempre renovada, até por fim conseguir a confiança e aproximação da tribo. Tal tática exigia frequentemente meses e até anos, e, segundo Nimuendajú, sangue frio, coragem, inteligência, boa vontade, uma casa forte de grande resistência e muitos presentes.

O fato é que o SPI conseguiu pacificar um número muito grande de tribos nos últimos 40 anos (cêrca de 100 em 30 anos), apesar, de que, na realidade, a obra de pacificação atende antes às necessidades da sociedade nacional do que às indígenas. Segundo Moreira Neto (1958), «as pacificações ora em curso na bacia do Xingú, ignoram quaisquer pressupostos básicos, apoiados nos dados da experiência, que protejam os grupos tribais da desintegração sócio-cultural e dos processos depopulativos por epidemias a que se encontram expostos. Nenhuma destas atividades prevê, como medida necessária à garantia às comunidades indígenas, da posse dos territórios que ocupam. O que se verifica então é que às próprias equipes de pacificação se associam seringalistas e exploradores de castanhais que vão imediatamente ocupando as áreas tornadas acessíveis pela atração de grupos hostís».

c) **Aculturação dirigida:** Segundo Queiroz Campos, ex-presidente da FUNAI, «nossa obrigação é integrar o índio na civilização brasileira», e, «aos índios só devem ser levados valores que os ajudem a se integrarem. E o juiz dessa integração deve ser o próprio índio». Se êste último argumento fôsse respeitado, muita coisa seria diferente para o índio!

Para Moreira Neto, a integração deveria ser feita a partir de «colônias de penetração», cuidadosamente planejadas, através das quais os contatos entre os mundos nacional e tribal se fariam com o abrandamento de graves tensões até então existentes. Para Saake, condição essencial para a sobrevivência Bororo seria sua educação para o trabalho regular (1953).

Um dos meios utilizados pelo SPI para integrar o índio na nossa sociedade foi a criação de secolas rurais, funcionando nos moldes das demais do mundo rural brasileiro, com o português como língua oficial, a qual porém, pela evasão esoclar, foi posteriormente substituída pela língua tribal como meio de alfabetização; outro, foi a criação de aldeamentos organizados e dirigidos por funcionários do SPI, provendo ,através de técnicas que iam ensinando aos índios, sua própria subsistência.

Nota: Incluímos neste capítulo sôbre aculturação dirigida os ítems relativos à proteção e pacificação, por tratarem-se de atividades desenvolvidas por uma entidade incumbida, pelos seus princípios norteadores, da aculturação dirigida, constituindo-se apenas em fases da mesma.

Apesar da boa vontade e do idealismo de seus criadores, o SPI sucumbiu diante das dificuldades burocráticas e pessoais, não conseguindo êxito em sua empreitada. E voltamos a frisar como causa essencial a não utilização de pessoal com formação técnica na quantidade exigida, tais como: etnólogos, psicólogos, etc., citando como exemplo o posto indígena Tenente Portela, no Rio Grande do Sul, comandado por um oficial muito rígido e por demais preocupado com disciplina e rentabilidade. (Ribeiro, Veja, 1970)

O fato é que em 1967 o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a qual, como vimos anteriormente pela declaração de seu ex-presidente

Queiroz Campos, visa a integração do índio na comunidade nacional, fundamentando-se em vários pressupostos já utilizados por Darcy Ribeiro na organização do SPI: a) garantia de posse das terras indígenas; b) estatuto jurídico; c) limitação do dízimo (10% — FUNAI); d) reorganização da economia tribal nos postos; e) criação de colônias indígenas na fronteira amazônica com as Guianas; f) criação de mais três Parques Indígenas.

Pelo simples fato de que os pressupostos básicos que nortearam a SPI foram utilizados na sistematização da FUNAI, prova que em si, têm seu valor, o que falhou foi sua aplicação criteriosa. Se a FUNAI conseguirá seu objetivo, será verificado no futuro. O fato de que a inexistência de contato mais íntimo entre a FUNAI e antropólogos persiste, não deixa de constituir um fato lamentável. E uma das consequências desse fato foi a criação da Guarda Rural Indígena (GRIN), a qual dificilmente seria defendida por um antropólogo, pelos motivos já analisados no item sobre a organização política. Se já existem 90 índios graduados, e mais 360 o serão brevemente, constituirão uma força apreciável, cujas consequências poderão ser desastrosas; senão, vejamos o depoimento de um Karajá: «índio não gosta desse tipo de autoridade. Isso vai acabar em derramamento de sangue».

Atualmente mais do que nunca, faz-se necessária a intervenção de uma entidade oficial, e a FUNAI será posta à prova: a criação das Rodovias Transamazônica e BR-165, ligando Cuiabá a Santarém (**O Estado de São Paulo** 22.4.1970) cortando portanto o Parque Nacional do Xingú, e a concessão de títulos a colonizadores ao longo da Transamazônica e na Barra do Corda (**Folha de São Paulo**, 12.9.1970), multiplicarão fatalmente os problemas com relação ao índio, pois, como diz Galvão: «a simples presença de civilizados em torno de um território indígena, mesmo quando não se estabelecem relações diretas, é um fator condicionante de mudanças na cultura indígena» (Galvão, 1957). E esta abertura de frentes de penetração aumenta a presença de civilizados na proximidade dos índios.

O etnólogo, na medida em que fôr solicitado a prestar sua cooperação, poderá fazê-lo levando a uma compreensão dos mecanismos tribais, através de monografias, as quais utilizadas pelo pessoal encarregado da mudança cultural dirigida, poderão prestar ótimos serviços, evitando tensões criadas por comportamentos etnocêntricos de ridicularização dos padrões tribais, ou paternalistas, desprestigiando também o comportamento indígena. Ainda, poderá evitar que o índio seja tratado como peça de museu ou animal de zoológico, preservando-se artificialmente sua cultura, apesar de que alguns etnólogos, como Baldus, defendam tal ponto de vista: «Sou favorável a que se deixe o índio semi-isolado o maior tempo possível. Um país é muito mais rico quando conserva um quadro multicolor de culturas» (Veja, 1970). Um ponto de vista pitoresco, mas que no século atual não tem mais razão de ser. Mais positiva é a declaração de Orlando Villas-Boas, de que «afinal, um dia brancos e índios terão de viver juntos e certamente um e outro acabarão se respeitando como povo», mas «Por enquanto, preocupada com o comércio, lucro e ganância, a nossa sociedade não tem lugar para o índio, a não ser um lugar identificado com a desgraça» (Veja, 1970). Fazer com que haja a possibilidade de uma coexistência respeitosa, numa sociedade em que haja lugar tanto para o branco, como para o índio ou para o negro, é obra de toda uma mudança de mentalidade e atitudes, cuja mola mestra deverão ser os antropólogos, os quais, estudando, compreendendo e respeitando os povos primitivos, deverão transmitir esses ensinamentos

às gerações vindouras, sobretudo, já que, como vimos, é mais fácil modificar a mentalidade dos jovens do que a dos adultos. Um senão a esta atividade de mudança é o fator tempo. Senão vejamos:

V. CONSEQUÊNCIAS DO CONTATO CULTURAL

a) Biológicas: redução da população.

Desde os primórdios do descobrimento que moléstias desconhecidas dos índios, trazidas pelos civilizados, fizeram um grande número de vítimas, continuando o processo de redução no efetivo indígena ainda nos dias de hoje.

Segundo Darcy Ribeiro (1956) são as doenças das vias respiratórias as que têm feito maior número de vítimas, chegando a mortalidade devida a essas moléstias a 50% do efetivo tribal (Kaingang, Urubu, Karajá), seguidas do sarampo, varíola e varicela, doenças de carência, infecções, verminoses, que dizimam ainda mais o grupos.

Observando dados numéricos, vemos que os Mundurufu foram avaliados em 1875 em 18.910 indivíduos, tendo sido reduzidos até 1961 a 1.200 indivíduos; Os Kayapó passaram de 2.500 em 1902 a 10 em 1956. E assim por diante. O que é trágico, é que nem sempre apenas o contato direto com o civilizado provoca uma epidemia, mas ela pode atingir um grupo isolado que entrou em contato com um grupo contaminado.

A mortalidade pelas moléstias é acentuada por fatores correlatos, como por exemplo a incapacidade de um grupo atingido por uma epidemia de cuidar das roças, ou mesmo simplesmente colher os alimentos, aproximar-se de uma fonte de água ou de manter o fogo aceso, sucumbindo portanto à míngua, de fome, sede e frio. Ou ainda por mecanismos que antes do descobrimento funcionavam como controle demográfico, tais como métodos anticoncepcionais, aborto, infanticídio, os quais, praticados ainda em época de epidemias, atuavam violentamente como fatores dissociativos, desintegrando as instituições tribais pela diminuição do número de aldeias, extinção do sistema de arranjos matrimoniais e do sistema de relações intertribais. Quando não pela simples inexistência do efetivo humano para tais relações, pelo fato de o SPI evitar festas que envolvessem um número grande de pessoas, com o fim de evitar contágios.

Porém também neste setor nos defrontamos com reações diferenciais de várias tribos, pois ao passo que algumas desaparecem ou chegam a um efetivo numérico insignificante, outras estabilizam-se após a primeira epidemia, não sucumbindo mais numa segunda, outras chegam mesmo a recompor-se numericamente.

b) Culturais: 1. Empobrecimento cultural

Não deixa de ser causado em grande parte pela redução populacional, já que alguns costumes tribais são perdidos pela falta de indivíduos que os pratiquem. Vimos que a diminuição de população leva à destruição do sistema de casamento, pelo esvaziamento dos clãs, à diminuição do relacionamento intertribal, e ao empobrecimento do sistema religioso pela impossibilidade de realização de festas

para evitar aglomerações ou simplesmente a não existência de personagens que representem os papéis requeridos no ritual. Uma solução dada a tal problema é o reajuste de funções, e a reestruturação clânica e da organização social, para que o grupo possa sobreviver como identidade tribal.

A criação de novas necessidades e modificações na estrutura econômica levando os índios a trabalharem nos barrancos ou nos castanhais, faz com que costumes tradicionais sejam preteridos por falta de quem os realize; outrossim, a substituição de elementos tribais por civilizados, como a troca feita pelos Tupari de seus cocares por bonés e chapéus; a mudança das tradicionais malocas por casas de tijolos ou madeira, individuais ao invés de casas grandes; a individualização econômica pelo sistema competitivo em troca do sistema cooperativo; adoção da língua geral ou do português; são outros tantos modos de empobrecer uma cultura.

2. Dependência

Não falamos aqui da dependência indígena em relação à sua proteção, ou seja, da criação e manutenção de Parques Indígenas, assistência médica etc., mas das novas necessidades criadas pelo contato, sobretudo materiais e reforçadas pela necessidade de prestígio, que colocam o índio na inteira dependência do branco, seja diretamente para a obtenção daquilo que os satisfaçam, seja para obter o dinheiro que os possibilite nessa obtenção.

Tal dependência provoca frequentemente sentimentos de inferioridade do índio, acrescidos ainda pelo comportamento paternalista ou gozador do branco. Em casos extremos, essa inferioridade pode reverter numa revalorização dos costumes indígenas através de movimentos revivalistas.

3. Marginalização

Pode ser individual ou grupal. Ambas são frequentes, causando reações diferentes. A marginalização individual pode surgir da dependência, ou seja, o índio tenta satisfazer suas novas necessidades que não se coadunam com a vida do grupo, mas isso não o torna aceito pelo branco e dificulta sua vida tribal. Outra frequente causa de marginalização é a educação dada nas missões ou em colégios, afastando o indivíduo já criança de seu grupo local, para aprender a comportar-se de modo «civilizado», trazendo como consequência a não aprendizagem das técnicas nativas. Ao regressar à tribo, o índio não tem como aplicar a maior parte de seus conhecimentos, e aqueles de que ele necessitaria, não os tem. Exemplo típico é o do Bororo Tiago Marques Aiporbureu, sobejamente analisado, na literatura etnológica e sociológica.

Do mesmo grupo Bororo, temos exemplos opostos, em que elementos educados na civilização passaram a pessoas influentes no grupo. Virgílio Coromerir, do São Lourenço, estudou música em Corumbá, apresentando-se em São Paulo e no Rio de Janeiro, regressando posteriormente à tribo, onde passou a ocupar as funções de bari, ou seja, médico-feiticeiro; Paulo Tori, afilhado do General Rondon, viveu vários anos no Rio de Janeiro, e de regresso à tribo passou a ocupar posição especial, reintegrando-se inteiramente. (Saake, 1953).

4. Persistência

Vimos que geralmente os homens mais idosos e as mulheres tendem a ser os elementos conservadores, mantendo costumes tribais, seja pela dificuldade em aceitar novos elementos, seja pelo respeito à mitologia, que justifica tais costumes. Entre os Guarani, apesar da relativa aculturação, manteve-se o uso da «cuvade», justificada mitologicamente, (Schaden, 1954). Entre os Bororo do São Lourenço, manteve-se o ritual funerário constando de dois enterros, aceito inclusive pelos funcionários do Posto Indígena, que para tais festas dispensavam os índios de suas tarefas normais (Saake, 1953). Quanto aos Bororo de Sangradouro e Meruri, continuaram com grande cuidado e habilidade a manufatura de rédes, trançados, tecidos, arcos e flechas, e enfeites, (Balduz, 1962). Na vida não material também há persistências como a dos Teneteháque conservaram sua primitiva imagem do mundo e o núcleo dos valores nativos e religiosos. Ou a dos Bororo que mantinham um barraco ao lado da «Igreja» para a realização de seus rituais tradicionais.

5. Revivalismos

Surgem sempre que o índio, numa tentativa de reviver sua identidade tribal, se afasta da convivência do branco supervalorizando sua própria cultura, e mesmo hostilizando a do neo-brasileiro. Quando tal reação se dá no campo religioso, ou seja, a religião passa a constituir-se no símbolo da identidade étnica, temos os movimentos messiânicos. Estes tanto podem significar uma reação contra o branco («cultos proféticos de libertação», segundo Lanternari), quanto resultar da própria estrutura tribal, que possui elementos místicos e religiosos para a formação de um clima sócio-psíquico propício a tais movimentos, como a migração dos Tupi em busca da Terra de Mal, na época do descobrimento em pleno andamento; ainda outra motivação para tais movimentos seria a unidade intertribal como meio de obter força exógenas, como é o caso do Ghost Dance dos índios norte-americanos ou o Carga melanésio.

Tanto os movimentos revivalistas quanto os messiânicos podem ser originados por indivíduos tradicionalistas, ou alguém que queira obter postos influentes na tribo, vendo no reascendimento da chama tribal uma boa motivação para tal. Ou ainda por alguém, índio ou não, que quer utilizar-se da boa fé para utilizar o grupo contra outras tribos, tática utilizada algumas vezes por seringueiros, que se estribam em pressupostos contatos com o mundo sobrenatural, do qual veio a indicação das atividades e o conseqüente êxito.

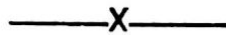
Quando não, pelo simples fato de que «mesmo o índio já aculturado pode voltar em certos momentos de insegurança psíquica ao estado tribal: regressa à religião e às coisas que lhe dão segurança» (Schaden, in *Veja*, 1970).

VI. CONCLUSÕES

Relativamente ao problema do índio vemos-nos diante de duas possibilidades: ou a de manter o índio isolado em reservas, tentando manter suas características tribais intactas, ou a paulatina integração social do índio na vida nacional.

A primeira não é aceitável nos dias atuais, pois seria ridículo manter o índio como «lembrança do passado», expondo-o como atração turística em meio à selva.

Resta portanto a segunda. Pela natureza dos contatos até agora mantidos e suas consequências, vemos que a tentativa de integração, quando realmente foi feita, seguiu caminhos tortuosos e mesmo perigosos, mais prejudiciais do que terapêuticos. Julgamos que, para que a integração se dê com um mínimo de tensões, seria necessário começar pela educação infantil, dentro de uma nova mentalidade, e o emprêgo maciço de pessoal especializado, sejam antropólogos, sociólogos ou psicólogos. De outra forma, perdurará o caos, a desintegração, a marginalização a que tem sido relegado o índio. «O que a FUNAI precisa é procurar agora, já que os objetivos estão fixados, o auxílio dos antropólogos, psicólogos e etnólogos, para que a integração signifique não uma assimilação pura e simples, mas a criação de relações satisfatórias entre índios e brancos» (Schaden, Veja, 1970), levando em conta que «o êxito das tentativas de mudança dirigida dependem da congruência que exista entre a inovação e a situação social considerada. Nesse sentido, é possível facilitar a aceitação de um traço cultural nôvo e obter condições para seu funcionamento «normal». (Fernandes, 1960).



BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Thales de

1959 «Ensaio de Antropologia Social» Livraria Progresso Edit., Salvador.

BALDUS, Herbert

1937 «Ensaio de Etnologia Brasileira», Biblioteca Pedagógica Brasileira. Coleção Brasileira, Vol. 101

1962 «Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil», **Revista de Antropologia**, Vol. 10, n.ºs 1-2.

CASPAR, Franz

1957 «A aculturação da tribo Tupari», **Revista de Antropologia**, Vol. 5, N.º 2, Trad. Egon Schaden.

FERNANDES, Florestan

1960 «Mudanças Sociais no Brasil», Difusão Européia do Livro.

GALVÃO, Eduardo

1957 «Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil», **Revista de Antropologia**, Vol. 5, N.º 1.

KIETZMANN, Dale W.

1958 «Tendências de ordem lexical da aculturação linguística em Terêna», **Revista de Antropologia**, Vol. 6.

- LÉVI-STRAUSS, Claude
1957 «Tristes Trópicos». Anhembi.
1958 «Anthropologie Structurale», Plon, Paris.
- LINTON, Ralph
1936 «O Homem: Uma introdução à Antropologia», Livraria Martins Editôra
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo
1959 «Relatório sobre a situação atual dos índios Kaypó», **Revista de Antropologia**, Vol. 7, N.ºs 1-2.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de
1968 «Urbanização e Tribalismo», Zahar Editôra.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de
1960 «Aspectos Gerais do Messianismo», **Revista de Antropologia**, Vol. 8, N.º 1.
1965 «O Messianismo no Brasil e no Mundo», Dominus Editôra.
- RIBEIRO, Darcy
1956 «Convívio e Contaminação», **Revista Sociologia**, Vol. XVIII, N.º 1.
1957 «Culturas e Línguas Indígenas do Brasil», **Educação e Ciência Sociais**, Vol. 2, N.º 6.
1962 «A política Indigenista brasileira», Ministério da Agricultura.
- SAAKE, Guilherme
1953 «A Aculturação dos Bororo do Rio São Lourenço», **Revista de Antropologia**, Vol. 1, N.º 1.
- SCHADEN, Egon
1954 «Aspectos fundamentais da Cultura Guarani», Difusão Européia do Livro.
1965 «Aculturação Indígena», **Revista de Antropologia**, Vol. 13, N.ºs 1 e 2.
«O destino difícil de uma raça», **Veja**, N.º 84, 1970.