

ACULTURAÇÃO E ASSIMILAÇÃO DOS ÍNDIOS DO BRASIL

EGON SCHADEN

A antropologia aplicada se defronta muitas vezes com problemas práticos oriundos do contacto entre unidades étnicas regidas por padrões diferentes. A solução desses problemas se inclui mesmo entre as suas tarefas mais importantes. Os estudos de aculturação são, por isso, os que maior interesse despertam a partir do momento em que se deixa de considerar o estudo do homem como preocupação exclusivamente teórica.

Em seu empenho de aproveitar os conhecimentos da antropologia aplicada, o Serviço de Proteção aos Índios não poderia, por conseguinte, ignorar os múltiplos fenômenos aculturativos estudados pelo cientista entre os aborígenes do País. Longe de ser uniforme, o processo assume modalidades muito diversas entre si, devidas em parte à variação dos tipos de contacto que se estabelecem com o mundo dos brancos. São díspares as agências aculturativas que agem sobre as populações indígenas. Os representantes da sociedade nacional entram em contacto com o índio levados por intenções e interesses diversos. De caso em caso diferem também os recursos de dominação ou exploração, de assistência e amparo. Verificar este fato não implica ainda juízo positivo ou negativo sobre essas agências. Quando na proximidade de uma tribo silvícola se estabelece uma missão católica, o índio não está sujeito aos mesmos fatores aculturativos que o atingiriam se se tratasse, por exemplo, de uma indústria extrativa qualquer. Assim, o tipo humano que na situação de contacto representa o mundo ocidental vale por um crivo das técnicas, das idéias, das formas de relação social que se transmitem ao aborígene ou atuam sobre ele. Isto, é claro, terá resultados correspondentes para a maneira pela qual se manifestam na cultura do grupo certos efeitos de depauperação, por um lado, ou de enriquecimento, por outro.

Outro fato a que se deve atender no esforço de compreender o processo aculturativo de uma tribo é o de que nêle se não de distinguir sempre fases sucessivas. Na situação inicial se criam determinadas condições favoráveis ou desfavoráveis à incidência de fatores que possam surgir nas subseqüentes. Não raro, o antropólogo, ao visitar um grupo que já não possua a cultura de origem, tal como era há séculos ou mesmo há decênios, se esquece de que as tendências aí observáveis são fruto de um processo contínuo que, uma vez desencadeado, se torna, por assim dizer, autônomo. E como os fenômenos que descreve são apreendidos em dado momento, em visão estática, facilmente lhe escapa a sua dinâmica peculiar. No entanto, compreender um processo significa entender o seu curso específico, o jogo das forças de ação e reação que nêle se manifestam. Isto parece possível somente mediante a reconstituição das fases já decorridas e com auxílio de um conhecimento satisfatório da situação original, isto é, da cultura primitiva anterior ao contacto com o branco. Cumpre, pois, ver os fenômenos em dimensão temporal, em perspectiva diacrônica. É o que em geral não se tem feito e o que, aliás, não é fácil diante da dificuldade de se acompanhar a marcha aculturativa em seus estágios sucessivos. Em tese os conhecemos, isto é, apenas em linhas gerais e como hipótese de trabalho. Sabemos que no início, por período de variável duração, predomina e permanece determinante, para o comportamento e para a visão do mundo, o conjunto de categorias e valores herdados dos antepassados. Temos uma fase terminal, em que se dá o contrário: impõe-se a tábua de valores em vigor no mundo dos brancos. Entre uma e outra, uma fase crucial, que se costuma chamar de crise aculturativa. Este esquema simples pode, entretanto, nos casos concretos, assumir extraordinária complexidade. Seria, pois, ilusório admitir uma espécie de lei de três estágios. Acontece, por exemplo, que certos aspectos da crise aculturativa se instalam logo após os primeiros contactos, conforme o tipo de relações que se estabeleçam, continuando a manifestar-se até a fase final do processo. Não há, pois, como fugir à necessidade de examinar, de caso em caso, a dimensão histórica na medida em que o possibilitem as condições da pesquisa.

Dentre as outras dimensões que é preciso analisar, destaca-se a psicológica. Cumpre conhecer os reflexos que a mudança de cultura provoca na personalidade dos indivíduos marginalizados ou em vias de marginalização, ou seja, dos componentes de um grupo que se encontra no caminho de um sistema cultural para outro. Grande número de tribos brasileiras, em convívio intermitente ou contínuo com o branco, oferece excelente campo para o estudo dos problemas psicológicos da aculturação. A crise de personalidade se torna efetiva a partir do momento em que o índio já não considera evidente e indiscutível que as instituições e os valores de origem

são os únicos válidos para por eles orientar o seu comportamento, conceber o tipo de personalidade ideal, dar um sentido à vida. Por outras palavras: quando começa a avaliar a cultura dos antepassados com os critérios do branco, endossando até certo ponto os preconceitos dêste. Passa então a considerar a nudez como desprezível, repugnantes certas comidas tradicionais, errados os antigos padrões de vida familiar, sem que seja capaz, por outro lado, de aderir plenamente aos critérios com que o branco encara a cultura indígena com relação à sua própria. A personalidade do homem marginal é, em essência, insegura, dúbia, ambivalente.

No Brasil, o Serviço de Proteção aos Índios, instituição altamente meritória, muito contribuiu para reduzir os atritos entre os grupos tribais e os representantes da civilização, mas em geral a sua ação não foi eficiente no sentido de prevenir ou neutralizar as conseqüências da crise psicológica. Talvez seja êste o ponto em que os seus funcionários, em sua maioria servidores abnegados, mas carecendo de um mínimo de formação antropológica, têm cometido os erros mais graves. No intuito de conduzir o índio o mais depressa possível para a vida civilizada, procuram inculcar-lhe a idéia de que a cultura dos brancos é em todos os sentidos superior à da tribo e a única realmente adequada à natureza humana. Estigmatizam como simples aberrações as formas de habitação, os padrões alimentares e tudo o mais a que o silvícola esteve desde sempre acostumado. Bem depressa êste perde então a segurança de atitudes que a cultura de origem lhe conferia, e perde-a antes que seja capaz de aprender satisfatoriamente padrões novos através dos quais possa reconquistá-la. Omitindo-se com relação a medidas educativas eficientes, que habilitem o índio a progressivamente encaminhar-se para um sistema de vida adequado à interação com o mundo dos brancos, a instituição que no Brasil tem a seu cargo a defesa e o amparo do silvícola, na maioria dos casos não resolveu, antes agravou, os problemas psíquicos inerentes à situação de marginalidade cultural.

Graças ao empenho do Serviço de Proteção aos Índios, uma série de tribos foi salva do extermínio violento a ferro e fogo. Grupos arredios foram pacificados, em geral com heroísmo e com notórios sacrifícios, e deu-se-lhes proteção contra os abusos a que os expõe o convívio com os brancos. Deu-se-lhes também assistência médica e econômica. Mas o que não se conseguiu foi afastar as influências nefastas da presença de um ideal nôvo de cultura, que se apregoa sem ao mesmo tempo proporcionar ao aborígine os recursos educacionais para alcançá-lo, inclusive no tocante à criação dos padrões de comportamento econômico necessários ao comércio com o homem civilizado. Tão logo a sociedade tribal, outrora fechada, se transforma em aberta, através de suas vinculações com um mundo

estranho, surgem necessidades que, para serem satisfeitas, exigem novos conceitos e novas atitudes face aos valores materiais. Vindo a conhecer e a cobiçar os produtos de nossa indústria, tais como utensílios de ferro, panos e fósforos, o silvícola se prende cada vez mais ao mundo dos brancos, pois, para obtê-los, precisa ganhar dinheiro por meio de mercadorias ou de trabalho. Dispõe o regulamento do Serviço de Proteção aos Índios que toda transação de alguma tribo com gente de fora seja fiscalizada pelo chefe do posto, autoridade investida de amplos poderes. Dessa forma se evita ou se reduz a exploração econômica do índio, que, não sabendo lidar com dinheiro e desconhecendo a equivalência dos valores, está sempre em perigo de ser espoliado por indivíduos sem escrúpulos. Por outro lado, a rigor da supervisão tem o grave inconveniente de não se educar o índio para o papel que deverá assumir um dia como agente autônomo em suas relações com a sociedade nacional. Não aprende a decidir por conta própria, nem a vencer os sentimentos de inferioridade oriundos da situação intercultural em que se encontra.

Para corrigir esses defeitos, que todos reconhecem, não bastam as boas intenções. Pela análise científica de cada caso em particular, o antropólogo pode muitas vezes sugerir medidas para superar os obstáculos. É de esperar-se, por isso, que as autoridades responsáveis pelo amparo oficial do índio venham a servir-se cada vez mais dos recursos que a ciência lhes oferece.

Entretanto, o estudo dos fenômenos aculturativos em tribos índias brasileiras não tem sido ainda aprofundado a um ponto tal que o cientista seja realmente capaz de converter os conhecimentos do processo em recomendações ou sugestões de utilidade imediata para o administrador. Poucos são os grupos até o presente submetidos a observação mais sistemática e portanto suscetível de análise satisfatória de um ponto de vista teórico e prático, ainda mais porque, encarada um pouco mais de perto, a realidade se apresenta de tal maneira complexa que seria temerário tirar dos dados fragmentários conclusões de valor geral. E convém insistir mais uma vez em que o exame dos trabalhos existentes não deixa dúvidas quanto à variedade de reações aculturativas de uma tribo para outra, devida, por um lado, às diferenças das situações culturais de origem e, por outro, à mencionada diversidade dos fatores ecológicos e históricos que, no decorrer do processo, incidem sobre as populações aborígenes. Seria pelo menos prematuro estabelecer uma distinção entre casos típicos e atípicos.

Assim mesmo, os trabalhos feitos já nos permitem sugerir a direção em que se deve estudar as situações concretas para caracterizá-las de modo mais conveniente, também do ponto de vista das exigências do

administrador que venha a solicitar o conselho e a orientação do cientista. O objetivo que aquêle tem em mira e que pode ou não ser endossado pelo antropólogo, mas que se afigura quase como imposição do curso histórico das relações interétnicas no Brasil e em outras partes do mundo, é o da integração dos grupos índios na comunidade nacional como um todo, integração que se há de conseguir com menor atrito e menor número de vítimas em sentido biológico e psíquico do que se verificaria se o processo ficasse abandonado ao seu caminho natural e espontâneo. Cedo ou tarde, essa "assimilação à vida nacional brasileira" (Wagley e Harris, 1958, p. 21) acarreta a desintegração dos grupos nativos, ou seja, a destrabalização. O que, porém, o estudo da aculturação dos índios brasileiros vem revelando com evidência cada vez maior é que a concomitante reorientação do sistema cultural não se manifesta, quer no plano das relações interétnicas, quer na consciência do aborígine, como assimilação propriamente dita, e isso a ponto de se tornar cada vez mais duvidosa a possibilidade de uma assimilação realmente efetiva. Para ser genuína, a assimilação pressupõe não só a aceitação do índio pela sociedade nacional como se não fôsse índio, isento sobretudo de quaisquer estigmas, mas requer também do próprio nativo o sacrifício de sua primitiva identidade étnica e da consciência de sua origem na fundamentação das relações com a sociedade nacional. É precisamente o que não se tem verificado. E os responsáveis pela proteção ao índio, tanto os funcionários da entidade oficial como os missionários das diferentes confissões religiosas, não se têm dado conta desse impasse em sua ação protetora e orientadora. Em certos casos foi possível promover uma razoável aculturação e integração econômica ou a conversão ao Cristianismo, mas em última análise o índio permanece índio para todos os efeitos, com tudo o que de problemático o fato possa acarretar, não só do ponto de vista das mais diversas discriminações a que está sujeito, mas também no tocante à dificuldade de assumir razoáveis atitudes de auto-afirmação em face do branco. Que isso valha para o silvícola ainda prêso à comunidade nativa, não admira; surpreendente é que vale em igual medida para as famílias ou os indivíduos já dispersos na população nacional, rural e urbana. Nos raros exemplos de assimilação completa parece tratar-se de crianças que saíram de suas aldeias em tenra idade ou então de indivíduos mestiços, desde logo socializados no ambiente extratribal. Isto sugere a inexistência de uma relação direta entre a marcha aculturativa e o processo de assimilação, hipótese que não hesito em considerar como um dos resultados mais importantes, também para a ação prática, dos poucos estudos de aculturação menos superficiais até hoje levados a efeito entre os aborígines do Brasil. Significaria isto, contra toda expectativa, que o índio adulto, uma vez socializado à vida tribal, embora transformada, não seria capaz de assimilar-se e de ser assimilado.

Seria muito instrutivo, a este respeito, passar em revista a situação intercultural de diferentes tribos brasileiras da atualidade. Vejamos alguns exemplos apenas.

O mais significativo é talvez o dos Terêna, tribo aruák do sul de Mato Grosso, que foi objeto de meticulosa investigação por Roberto Cardoso de Oliveira, do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Em comparação com outras populações nativas do País, os Terêna conseguiram uma participação relativamente satisfatória no conjunto das atividades econômicas regionais, tornando-se mão-de-obra na lavoura, em indústrias extrativas e principalmente na pecuária. Uma parcela da tribo passou a viver em cidades e lá encontrou trabalho. Do ponto de vista demográfico, os Terêna lograram manter estabilidade há vários decênios, em contraste com a grande maioria dos grupos indígenas, que revela constante declínio. Quanto à cultura, sacrificaram a maior parte de suas instituições e foram convertidos parte ao Catolicismo, parte a seitas protestantes, e no tocante à tecnologia e à vida econômica pouco se distinguem da população regional. Tomando-se por base o adiantado grau de aculturação, tudo indicaria uma rápida assimilação. Não obstante, a pesquisa evidenciou que, salvo pouquíssimas exceções, os Terêna, mesmo os que passaram a viver em ambiente urbano, mantêm viva a sua consciência étnica e os laços de solidariedade tribal, de modo que estão longe de ser absorvidos pela sociedade mais ampla que os envolve. As exceções registradas são as de alguns indivíduos ou mestiços ou criados em ambiente alheio à existência tribal (Cardoso de Oliveira, 1960 e 1966).

Mas não foram apenas os Terêna, índios já bastante aculturados, que deixaram de ser absorvidos na sociedade dos brancos, na qual se integraram, ainda que de forma precária, através de suas atividades econômicas. Coisa semelhante ocorreu com os Kayová-Guaraní, também do sul de Mato Grosso. Tal como os Terêna, muitos deles trabalham para patrões brancos, uns na lavoura, outros na extração da erva-mate. A sua cultura igualmente sofreu profundas transformações e a sua organização social hoje se assemelha em muitos traços à da população cabocla. No entanto, é difícil localizar, se é que existe, um Kayová que não seja tido e não se tenha por membro da tribo. E os poucos que renegam a sua qualidade de índio tampouco estão realmente assimilados, já que a sua maneira de ser continua pautada por valores, reações emocionais e categorias de pensamento aborígenes. O que lhes orienta o comportamento, embora talvez inconsciente e não confessadamente, é sempre a referência à tribo de que provêm. A prova está em que, mais dia, menos dia, tornam a restabelecer contacto com seu grupo e pelo menos intermitentemente se integram nele. Quanto aos que permanecem vinculados à comunidade — e esta às vezes chega quase ao ponto de dissolver-se — observa-se que, precisa-

mente em momentos críticos que beiram a desorganização social, se reaviva paradoxalmente a consciência étnica em oposição ao mundo dos brancos. Encontram, então, nos valores centrais de sua primitiva religião motivos de auto-afirmação, a qual, entretanto, não resolve, antes agrava a sua situação de marginalidade, porque ao lado dum etnocentrismo exacerbado e doentio continua o desejo de desfazer o estigma de inferioridade que os marca em sua situação de miséria material e de dependência econômica. Por outro lado, não desenvolvem padrões eficientes para dar corpo a quaisquer movimentos de caráter reivindicativo. Como quer que seja, também eles não se assimilam, mas retornam sempre, como último refúgio, aos valores religiosos de seus antepassados, isto é, aos valores que simbolizam, mais do que outros, a sua identidade ameríndia.

Várias tribos da bacia do Rio Negro e os Tukúna do Alto Solimões são conhecidos pelos surtos messiânicos que em seu seio se registram de tempo em tempo. Trata-se aí, como nos exemplos há poucos citados, de grupos já em alto grau acabocladados, quando se toma por critério o seu atual estado de cultura e a sua participação na economia daquelas áreas. Entre eles, porém, os fenômenos de messianismo, em que não há quase anseios de revivalismo da cultura de origem, mas a pretensão de usufruir as prerrogativas e a situação vantajosa dos brancos, constituem inequívoca demonstração de tenaz resistência à assimilação. Esses movimentos, dirigidos contra o branco e a sua hegemonia social e econômica, traduzem a revivescência do espírito de coesão tribal, que se opõe aos representantes do mundo civilizado. É enquanto índios que os protagonistas dêsses levantes reivindicam para o grupo um lugar que lhe permita usufruir os bens da civilização, não como silvícolas que o teriam deixado de ser e que, assim, se considerariam em tudo iguais aos brancos, inclusive em seus direitos. (Galvão, 1959; Cardoso de Oliveira, 1964; Schaden, 1966). Em outros movimentos messiânicos de tribos brasileiras está em igual medida presente uma atitude que não demonstra propensão para o abandono da consciência tribal e da autodefinição do índio. Cabe mencionar o exemplo recentemente descrito por Crocker (1966) entre os Canelas do Brasil oriental e em que a oposição agressiva ao branco exprime bem os propósitos anti-assimilacionistas, ainda que, como nos outros casos, sem intuídos de retorno à primitiva cultura da tribo. Diga-se, de passagem, que, segundo observação corriqueira em populações primitivas de tôdas as partes do mundo, o messianismo costuma tomar expressão virulenta exatamente nas fases em que os contactos interétnicos e os conseqüentes efeitos aculturativos põem a periclitar a solidariedade tribal. Em outros termos: como reação mais ou menos consciente a um maior grau de assimilação de uma parte do grupo.

De modo geral, é lícito afirmar que são relativamente fracas nas tribos brasileiras as possibilidades de mobilizar energias para resistir à crescente aculturação. Quando isto se dá, como entre os Kayová e outros Guaraní, as atitudes anti-aculturativas limitam-se a determinadas esferas da cultura — em especial à religião — que passam a assumir a função de símbolos da identidade étnica. É esta, em última análise, que se procura preservar

Se o avanço do processo aculturativo não se acompanha de um número crescente de uniões mistas entre índios e caboclos, que levem a tribo a transformar-se em população mestiça, são, pois, muito fracas as expectativas de uma verdadeira assimilação. Não se discute aqui a conveniência ou não de promovê-la. Mas também não se põe em dúvida a necessidade de armar o sílvicola para o convívio com o branco. De qualquer modo, a proteção e o amparo que se lhe queiram dar não serão eficientes se não se levarem em conta os fatos apontados. Enquanto o índio continua a identificar-se e a ser identificado como tal, a melhor ajuda que se lhe pode dar será, por certo, combater os preconceitos de que é vítima e que em grande parte ele próprio aprendeu a endossar.

BIBLIOGRAFIA CITADA

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

- 1960 — *O Processo de Assimilação dos Terêna*, Série Livros, I, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- 1964 — *O Índio e o Mundo dos Brancos. A Situação dos Tukúna do Alto Solimões*, Difusão Européia do Livro, São Paulo.
- 1966 — *Urbanização e Tribalismo. A Integração dos Terêna numa Sociedade de Classes*, Tese de doutoramento da Universidade de São Paulo, Edição mimeografada.

CROCKER, WILLIAM H.

- 1966 — *The Canela Messianic Movement: An Introduction*, Trabalho apresentado na VII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Simpósio sobre a Biota Amazônica, Belém.

GALVAO, EDUARDO

- 1959 — «Aculturação Indígena no Rio Negro», *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia, n.º 7, Belém.

SCHADEN, EGON

- 1962 — *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*, 2.ª edição, Difusão Européia do Livro, São Paulo. (1.ª edição: 1954.)
- 1965 — «Aculturação Indígena», *Revista de Antropologia*, vol. XIII, pp. 3-317, S. Paulo.

WAGLEY, CHARLES e HARRIS, MARVIN

- 1958 — *Minorities in the New World*, Columbia University Press, Nova Iorque.