

ACULTURAÇÃO E MESSIANISMO ENTRE ÍNDIOS BRASILEIROS

ECON SCHADEN

Há autores que não distinguem rigorosamente entre os conceitos de messianismo e de nativismo, sem, por outro lado, considerá-los equivalentes. Isso se justifica. Mas cumpriria evitar a tendência comum de encarar as atitudes nativistas dos índios principalmente na perspectiva da manutenção ou revitalização da cultura tribal e, em vez disso, acentuar, antes de mais nada, a circunstância da *natividade*, "o fato de ser nativo" de tal ou qual tribo, inerente na etimologia da palavra. O indígena é nativista na medida em que, consciente de sua origem étnica, se destaca dos membros de outros grupos ou a êles se opõe. É verdade que nos movimentos messiânicos a cultura dos antepassados ou alguns de seus elementos tomam não raro a função de símbolos de identidade étnica. Mas há casos em que tal não se dá.

A parte as tribos da família tupi-guarani, de menor interesse para o nosso problema, os aborígines brasileiros dos quais se conhecem casos de messianismo são tribos do Rio Negro, na Amazônia norte-occidental, os Tukuna, do território da fronteira entre o Brasil, o Peru e a Colômbia, e duas divisões dos Timbira do Nordeste, os Ramkokamekra-Canelas e os Krahó. Em alguns dos exemplos a serem discutidos aqui, a atitude nativista inerente a êsses movimentos e a agressividade contra um grupo étnico estranho se coadunam muito bem com o ideal de completa aculturação. Tanto pode o messianismo ser revivalista, quanto, sem com isso corresponder a um desejo consciente de assimilação étnica, ter cunho acentuadamente aculturativo.

Desde meados do século passado possuímos testemunhos de sucessivos surtos messiânicos no alto Rio Negro ou, mais precisamente, na região do Içana, onde vivem os Baniwa, tribo aruák, e no Uaupés, onde predominam os Tucanos. Os relatos são, porém, muito incompletos e nos permitem ape-

nas discernir alguns traços essenciais; êstes, ao que parece, se repetiam na maioria dos casos.

Os profetas do Içana, afirma-se, pregavam uma nova doutrina cristã com elementos do "culto do jurupari", administravam os sacramentos e usavam símbolos cristãos. A conexão com o Cristianismo se exprime, aliás, também nos nomes adotados pelos pregadores, como Santo Padre e Segundo Cristo. Embora alguns procurassem ao mesmo tempo restabelecer festas religiosas e outras instituições combatidas pelos missionários, seu propósito principal sempre era a luta contra os brancos, que exploravam os silvícolas.

Informa Koch-Grünberg que o mais conhecido desses profetas, o Segundo Cristo, era venerado como o "Salvador dos índios do Içana". Tratava-se de uma salvação de ordem social, ou antes política, e religiosa apenas secundariamente. A idéia de uma revolução social para libertar os aborigines de suas intoleráveis condições de vida como seringueiros sem direito predominou de forma inequívoca sobretudo no último dos levantes, que se deu entre os Baniwa (por volta de 1950). O chefe, um Baniwa convertido a uma seita protestante, se esmerava na interpretação dos textos bíblicos no sentido da redenção dos oprimidos. Era adversário dos católicos, mas não parece de modo algum haver-se empenhado na restauração da religião tribal. A seus asseclas fazia beber o "Sangue de Cristo".

Coisa semelhante ocorreu no Uaupés, onde, entre outros, o messias Cristo Alexandre incitou os seus fiéis, que eram mais de mil, à luta contra os brancos, a fim de fundar o seu reino divino, em que êstes seriam escravos dos índios. Diga-se de passagem que os informes sobre o messianismo no Uaupés nada contêm sobre hostilidade aberta contra os missionários. Tendências revivalistas, na medida em que existiam ai, como no Içana, podiam ter importância apenas secundária. Tampouco se há de interpretar necessariamente o inevitável sincretismo de elementos nativos e cristãos como esforço intencional de revigorar os primeiros.

Entre os Tukuna do alto Solimões registraram-se desde o inicio dêste século sete ou mais surtos messiânicos. Pouco sabemos dos quatro primeiros, mas dos últimos três (1940-41, 1946 e 1956-60) possuímos descrições menos sumárias.

Os acontecimentos dos anos 1940-41 foram relatados por Nimuendajú em sua monografia sobre os Tukuna. Um jovem, Norane, tinha visões do herói mítico tribal Tanáti ("Nosso Pai") e dizia haver sido levado a um paraíso em que habitavam seres imortais e onde havia todas as coisas boas da civilização. Tanáti o incumbira de induzir os índios a retirar-se para um lugar elevado, a fim de estarem a salvo de um dilúvio iminente, que mataria todos os brancos. Sob a direção de um velho pajé, Julião, os Tukuna, após mudarem a sua aldeia, se dedicaram a festas religiosas na expectativa do acontecimento. O dono do seringal, a cujo serviço estavam, os ameaçou

de todas as maneiras, inclusive com bombardeios de avião. Aos poucos, o entusiasmo arrefeceu e, em breve tempo, voltaram a trabalhar nos seringais. Mas Norane continuava a ter visões; nelas participava de festas feitas, ad que parece, à maneira dos civilizados e nas quais havia churrasco à vontade. Às vêzes, aparecia-lhe também o etnólogo Nimuendajú. Em vida, êste provavelmente foi, por algum tempo, tomado pelo divino herói Dyoí e, após a sua morte, como logo veremos, por um ajudante do emissário de Dyoí.

Também o movimento de 1946, que foi descrito por Vinhas de Queiroz, começou com as visões de um jovem, Aprígio. Dessa vez esperava-se um grande navio mandado pelo "governo". Traria aos Tukuna muitos mantimentos, utensílios e plantas de cultivo. Logo após, um grande dilúvio de água fervente destruiria todos os sérés vivos que não se houvessem refugiado no pôsto indígena, lugar do futuro paraíso. Segundo uma versão dos fatos, fôra Manelão, o encarregado do pôsto do S.P.I., quem instigara os índios à rebelião contra os seringalistas, que procuravam explorá-los. Manelão zelava conscientemente por seus protegidos, aos quais nada faltava e que o veneravam muito. Segundo Vinhas de Queiroz, os Tukuna viam nêle provavelmente um emissário de Dyoí, enquanto Nimuendajú, que pouco antes falecera numa aldeia da tribo e cujo espírito se manifestara numa série de visões, era tido como auxiliar daquele. Vinhas de Queiroz crê também que o "governo" de que lhe falaram seus informantes outra coisa não era senão o próprio herói cultural Dyoí. No pôsto não havia maritamentos para os numerosos índios que ai se haviam concentrado, de modo que êstes não tardaram a passar fome e a sofrer de enfermidades. Tiveram, por isso, de voltar a suas antigas habitações.

Dai a dez anos, em 1956, um curador de grande prestígio, Ciriaco, se proclamou profeta. Também dessa vez se esperava por um navio carregado de mercadorias do mundo da civilização. Segundo o profeta, uma cidade encantada no meio da floresta apareceria súbitamente à vista de todos. No lugar em que se imaginava o centro dessa aldeia, os Tukuna derrubaram as árvores e erigiram postes, no alto dos quais, segundo Ciriaco, briharia luz elétrica. Por fim o messias foi proclamado "deus", isto é, provavelmente identificado com o herói Dyoí. Mas quando, dai a quatro anos, veio um novo administrador para o seringal, êste decidiu acabar com o movimento. Primeiro tentou dissuadir os índios, que não lhe deram ouvido. Mandou então espancar alguns e prender outros. Depois surgiram dissensões no seio da comunidade e esta se dissolveu.

Em seu artigo sobre o messianismo entre os Tukuna, Vinhas de Queiroz acentua a semelhança com o culto da carga, que de fato é surpreendente e digna de nota. Insiste ademais, e com razão, no aspecto social, realmente decisivo. Aliás, os têrmos com que Roberto Cardoso de Oliveira descreve as condições desumanas em que os Tukuna levam a vida como seringueiros tornam bem compreensível a atitude hostil dos índios contra os patrões brancos. Não admira que concebessem a idéia de um paraíso perdido. Em

1946, e por certo também em 1940-41, os Tukúna pretendiam restaurar o antigo regime econômico baseado na lavoura e tornar a viver em comunidade fechada. Já pelo fato de, em seu trabalho de seringueiros, serem obrigados a espalhar-se por extensas áreas, é-lhes difícil manter em funcionamento as instituições tradicionais, ainda tidas como válidas. E não há dúvida de que os primeiros levantes dos Tukúna tinham caráter francamente revivalístico, mas a idéia do paraíso não se reduzia ao restabelecimento da cultura tribal, — isto porque — à semelhança de notórios exemplos em outras regiões do mundo — não era possível conceberem a Idade de Ouro sem a riqueza e sem os benefícios de que gozam os senhores brancos. Além disso, mostra a seqüência dos movimentos tukúna que, no decorrer do tempo, a imagem ideal do homem civilizado se impõe cada vez mais. Já não se cogita de fazer grandes roças como as dos antepassados, e de, como êstes, viver em aldeias, mas, ao contrário, desejam os Tukúna morar numa grande cidade, ou seja, ser civilizados. A tendência aculturativa, portanto, vai ganhando terreno, e afinal se dissipar de todo o sonho revivalístico. Todavia, isto em nada prejudica a atitude nativista. Pois, se o "governo" que envia aos fiéis um navio cheio de mercadorias é o próprio Dyoí, êstes bens — tal como no culto da carga na Nova-Guiné — pertencem de direito aos Tukúna *qua* indios. Não precisam, pois, de renunciar à primitiva identidade étnica, nem mesmo quando almejam adotar inteiramente os modos de vida dos atuais patrões. Por outro lado, a imagem do homem civilizado coincide com a do branco, de modo que, apesar da agressividade contra êste, se comprehende bem a ambivalência com que é julgado. É um fenômeno, aliás, comum em outros casos de messianismo. De pelo menos dois civilizados, o funcionário Manelão e o etnólogo Nimuendajú, consta ser muito provável a identificação com o herói Dyoí ou com seu emissário e o auxiliar dêste, e os sérés sobrenaturais que aparecem aos visionários têm não raro os traços físicos do branco. Poder-se-ia pensar no mitologema do mundo transmudado; no entanto, a mitologia tukúna não fala em deuses, heróis ou antepassados brancos. Como quer que seja, é muito provável que a atitude ambivalente reflita um esforço baldado de auto-identificação com o branco, ou seja, um inconsciente desejo de assimilação. Por sua vez, a frustração pode muito bem ter favorecido um nativismo agressivo preexistente. Pelo menos os últimos movimentos messiânicos entre os Tukúna se explicariam, pois, em parte por um duplo ressentimento, ainda mais porque o aspecto político veio predominar sobre o caráter religioso depois de obliterar a primitiva orientação revivalística.

Até há poucos anos não havia notícia de surtos messiânicos em qualquer grupo da família jê. Várias destas tribos vivem de longa data em contacto com os brancos e algumas estão integradas na economia regional. Todas elas se têm distinguido, não obstante, pela resistência a mudanças profundas em suas culturas. O conservantismo de uma tribo timbira oriental, a dos Ramkokamekra ou Canelas, foi, aliás, objeto de interessante artigo de William H. Crocker, apresentado em 1962 ao Congresso Inter-

nacional de Americanistas na cidade do México. Tanto mais surpreendente se afigura o fato de, pouco após, se haver registrado um levante messiânico entre êsses mesmos índios. O fenômeno foi descrito igualmente por Crocke.

Os Ramkokamekra, como também outros Timbira, veneram o herói cultural Aukhê. Dêle refere o mito, naturalmente já transformado, ter entregue aos Ramkokamekra o arco e as flechas, e aos brancos as armas de fogo, sob a condição de êles se comprometerem a cuidar dos índios. Mas os brancos não cumpriram o contrato e por isso, afirmava-se agora, Aukhê, a título de castigo, os mandaria para o mato, onde deveriam caçar com arco e flechas, ao passo que os Ramkokamekra passariam a morar nas cidades e viajariam de avião e de ônibus.

Em 1963 uma mulher grávida, Keekhwéi, anunciou que daria à luz uma menina, a irmã de Aukhê. A data do nascimento seria a da grande revolução. A profecia foi recebida com entusiasmo geral e em pouco tempo os habitantes de várias aldeias estavam submissos a Keekhwéi, que instituiu uma disciplina rigorosa. Exigia, entre outras coisas, que nos fins de semana se dançasse à maneira dos brancos e nos outros dias segundo os costumes dos Ramkokamekra. Dessa forma se alegraria a Aukhê e sua irmã. Havia castigos severos para os tibios e para os que não observassem à risca as prescrições. Os fiéis contribuíam com dinheiro e com outros valores, na certeza de receberem depois o múltiplo do que haviam oferecido. Por fim venderam o que tinham, em especial os cavalos e as armas de fogo, e em troca adquiriam sapatos, chapéus, roupas e toda sorte de quinquilharias. Tinham, assim, o antegôzo da vida civilizada. Alguns usavam braceletes trançados de palha, que se transformariam em relógios de pulso.

Eram significativas sobretudo as prescrições de Keekhwéi relativas à ordem social, ostensivamente contrárias aos tabus sexuais e ao sistema de parentesco. É notório, aliás, que as instituições deste setor representam para os Jê um obstáculo intransponível à aculturação ao mundo dos brancos. Mais tarde a profetiza passou a combater também os antigos costumes religiosos, substituindo-os gradativamente por práticas do catolicismo rural da região.

Em lugar de uma menina, Keekhwéi deu à luz um menino, que, ademais, nasceu morto e não no dia aprazado. Apesar dessa e de outras desilusões, o movimento prosseguiu. Foi sufocado depois por estranhos. A profetiza mandava os Ramkokamekra matarem o gado nos campos dos fazendeiros. Dizia pertencer a Aukhê e asseverava não haver perigo para os índios, uma vez que, por obra do herói, êstes eram imunes às balas dos brancos. Os ataques dos fazendeiros não se fizeram esperar. Ao cairam mortos os primeiros Ramkokamekra, a tribo começou a perder a fé no milênio. Keekhwéi continuou a pregar por algum tempo, mas dessa vez não conseguiu manter o seu prestígio.

Neste exemplo, muito bem descrito por Crocker, merece destaque o fato de que o grupo, cuja cultura resistira durante várias gerações à influência dos brancos, procura súbitamente — e não em fase de penúria econômica, como Crocker assinala de modo expresso — romper com o passado. Não havia situação de "cultural deprivation", nem um estado de anomia social que expliquem o fenômeno. O que os Ramkokamekra procuravam também não era apenas riqueza; movia-os em primeiro lugar a imagem ideal do homem civilizado. Mas queriam realizá-la — e este é também aqui o traço nativista — sem o sacrifício da identidade tribal. Do ponto de vista etnopsicológico, era a luta renhida por uma aculturação até então frustrada e que naturalmente encontraria a sua verdadeira expressão numa nova personalidade cultural.

Vejamos agora o segundo caso de messonismo numa tribo Jê. Trata-se de outro grupo dos Timbira orientais, os Krahó. Os dados disponíveis sobre o surto, infelizmente parcós, devêm-lo a Julio Cesar Melatti. Conta este autor que os Krahó, cada vez mais desejosos de aculturarse aos brancos, se convenceram de que as suas instituições sociais e religiosas os impediam de alcançar êsse objetivo. Muitos Krahó falavam até em abandonar a aldeia e estabelecer-se na região como sitiantes isolados, à maneira dos brancos, para livrar-se das antigas ligações, compromissos e obstáculos. Algumas famílias, como também a metade da aldeia de Pitiró, que se dividira por dissensões internas, fizeram tentativas conscientes de adotar a forma de vida dos "cristãos", nome que dão aos brancos; não o conseguiram, em grande parte porque, querendo-o ou não, continuam presos à tradição, e também porque a relutância dos sertanejos em reconhecer os Krahó como genuínos seres humanos torna impossível aos que renegam a cultura tribal a auto-identificação com os brancos, que no fundo talvez desejariam, embora sem o reconhecerem.

O surto Krahó, que foi de curta duração, teve por chefe um índio de nome Ropkur. Segundo os informes, um tanto confusos e contraditórios, um ente sobrenatural, Táti (Chuva), tido como o pai dos irmãos miticos Püt e Püdlere (Sol e Lua), aparecera a Ropkur e o mandara tomar posse de suas "coisas", isto é, de seus poderes mágicos, a fim de transformar os Krahó em civilizados e "misturá-los" com os brancos. Significava isto, evidentemente, que os índios já não deveriam viver em comunidade tribal, mas dispersos entre a população rural da área. Por outro lado, Táti queria a destruição dos moradores brancos das cidades próximas; poupar-se-iam somente algumas metrópoles, de onde os índios às vezes tinham recebido ajuda e assistência. Após a transformação, todos os Krahó levariam uma vida de fartura, mas os pobres dentre os "cristãos" continuariam pobres também no futuro. Assim desencadeou-se em 1951 um movimento messiânico, durante o qual se esperava a chegada de um barco a motor cheio de objetos do mundo dos brancos. Por milagre a aldeia se transformaria em cidade da noite para o dia, e os habitantes ficariam civilizados e donos

de grandes rebanhos. Os velhos seriam mortos por ordem do profeta e logo após ressuscitariam como jovens; todos os fiéis receberiam um "coração de ouro", para que não mais precisassem temer a morte. Ropkur proibiu não só as corridas de toras, tão importantes na cultura de muitos Jê, mas também as expedições de caça. Todo sábado promovia um baile à maneira dos "cristãos". Consta que todos os moradores da aldeia ficaram ansiosos e entusiasmados à espera do grande dia, à exceção dos velhos, que não se conformavam com a idéia de abandonar os costumes tradicionais. Como, no entanto, na noite prevista não chegou o milagroso barco, Ropkur perdeu o prestígio e dentro em breve se desvaneceu a esperança do milênio.

Dos dados fragmentários depreende-se pelo menos que os Krahó, dispostos embora a rejeitar a sua cultura tribal, queriam afirmar-se como índios frente aos brancos. Sem dúvida o sonho de sua "transformação" deve ser interpretado neste sentido. Como nos demais casos aqui vistos, salvo os do Rio Negro, o milagre não lhes fôra prometido pelo Deus dos cristãos, mas por um ente da religião tribal. Ademais, é significativo o fato, expressamente consignado por Melatti, de que, dos seis índios que lhe falaram sobre as ocorrências, três se viram motivados a contar-lhe preliminarmente o mito de Aukhê, o grande herói cultural. A referência expressa à tradicional explicação mítica do mundo, que, entre outras coisas, fundamenta a oposição entre os Krahó e os brancos, parece comprovar que, não obstante o empenho em aculturar-se, os Krahó não conseguem ou não querem superar essa oposição e romper as barreiras, ainda que, repetimos, êste seja talvez o objetivo último, inconsciente, de suas aspirações.

É a auto-imagem do índio que nos faz compreender as causas dos surtos messiânicos aqui sumariamente descritos. Enquanto não é perturbada pela influência de gente e cultura estranhas, a atitude etnocêntrica espontânea serve de baliza para o comportamento e garante a legitimidade dos antigos valôres. E enquanto se mantém o equilíbrio da tradicional forma de vida, os seus portadores a consideram a maneira mais perfeita de se conduzir a existência humana. À medida, porém, que se torna mais difícil viver segundo os padrões dos antepassados e realizar o antigo ideal de personalidade, mais receptivos se tornam os aborigines para idéias e valôres diferentes, e aos poucos se inserem em sua imagem do mundo novas normas para avaliar a cultura e a maneira de ser tribais. Já dissemos que, para salvaguardar a atitude de auto-affirmação ante os brancos, o índio erige, de ordinário, mas nem sempre, determinados elementos culturais, de preferência da esfera religiosa, como símbolos de sua condição étnica e da superioridade sobre o civilizado. No mundo dos brancos discerne, por outro lado, caracteres "positivos" e "negativos", com a crescente tendência de, voluntária ou involuntariamente, imitar o branco, até que, afinal, o domina um sentimento de inferioridade. Este se traduz não raro, como Darcy Ribeiro mostrou por primeiro, na aceitação do estereótipo cunhado

pelo branco, segundo o qual o índio é por natureza muito estúpido e muito vadio para adotar a cultura do branco. Aos poucos, o nativo desiste então de afirmar-se perante o civilizado, ainda mais porque as relações interétnicas se orientam por esse estereótipo, válido agora também para ele. Sem ajuda alheia lhe é difícil a saída dessa situação, pois já não pode deixar de sempre encarar-se a si mesmo com referência ao mundo dos brancos. Mantido em posição econômica e socialmente desfavorável e marcado, pouco importa o seu nível de aculturação, com o estigma de homem inferior, o nativo é incapaz de, por sua vez, identificar-se com o branco, sendo impedido a sempre, mesmo a contragosto, sentir-se como membro de sua tribo. Está, assim, barrado o caminho para a assimilação, que é, essencialmente, mudança de identidade étnica. Salvo se compreendermos o termo, como alguns preferem, como simples fase final do processo aculturativo. Mas então ficaria de lado o aspecto decisivo, que aqui nos interessa.

Anseios de assimilação frustrados podem, é claro, converter-se muito facilmente, por compensação catatímica, em nativismo agressivo. Sobretudo no caso do índio, sempre vítima de desprezo e de lôgro. Apesar do desejo de gozar os benefícios da civilização e da vontade de assumir a personalidade cultural do homem civilizado, predomina por fim a atitude nativista. Também o apelo ao milagre, inerente ao messianismo, decorre dela. Já não se trata de anular a oposição entre índios e brancos, mas de apenas inverter a relação, e não se precisa sacrificar a antiga identificação étnica. A este respeito, aliás, não há nada de novo nos exemplos aqui discutidos. O que os caracteriza é a ausência, ou quase, de um retorno ao paraíso perdido da vida tribal e em parte até — e isto vale principalmente para os Ramkokamekra — uma posição radical contra as instituições de origem, baseada na certeza de serem incompatíveis com o novo ideal de cultura e de personalidade. Hão de ser destruídas para que possa vir o milênio, e isto em nome de um herói indígena, não acaso de um salvador cristão.

O messianismo dos Guarani, que deixarmos de lado, entra em outra categoria. Os surtos periódicos entre esses índios são devidos em parte ao convívio com os civilizados, mas, como já viu muito bem Nimuendajú, representam antes uma fuga para o Além nascida duma apatia elegiaca do que uma reação primariamente nativista.

Excetuam-se os Guarani quanto à mencionada tendência dos nativos de afinal aceitarem os preconceitos que os brancos têm a seu respeito. Sentem-se ainda hoje, no tocante à doutrina e ao comportamento religioso, como gente superior. Olham o Cristianismo com orgulho, se não com desprezo. Para o Guarani imbuído do espírito de sua religião todos os dias são dias de domingo, dedicados ao culto das divindades, enquanto o cristão tem apenas um dia da semana para o culto, reservando os demais para cuidar das coisas perecíveis. Uma vez que, salvo exceções, a tradicional imagem do mundo e da vida continua válida como sempre o foi, e como a idéia do Paraíso

preexiste na cultura tradicional, não cabe de ordinário, no messianismo guarani, importância primária a fatores aculturativos ou anti-aculturativos. Só entre os Mbluá-Guarani se nota rejeição consciente da cultura dos brancos. O influxo, aliás pouco expressivo, da civilização na técnica, na economia e em outras esferas não interfere senão periféricamente na profunda religiosidade do Guarani, de sorte que uma resistência contra essas mudanças se manifesta apenas no momento em que se necessita explicação para o malôgro do sonho de salvação. E com menos razão ainda se há de falar de esforços intencionais de aculturação nos surtos messiânicos. De mais a mais, o milênio não é terreno; assim, falta aos Guarani o motivo alhures tão preponderante da subversão da ordem social. E mal se precisa mencionar que o messianismo guarani não é compatível com qualquer tendência para a assimilação.

Impõe-se com evidência o alcance geral dos fatos aqui esboçados para a antropologia aplicada. Quer se tenha a convicção de que, em tal ou qual caso concreto, convém fomentar a mudança cultural, quer se julgue dever frená-la, o que se necessita, para resolver os problemas psíquicos e sociais quase sempre ligados à imprescindível integração econômica, é invariavelmente promover uma auto-imagem positiva, em vez de forçar a assimilação, de qualquer modo utópica. O nativo continua preso a sua identidade étnica enquanto esta não se desfaz por cruzamento biológico. Por isso, a idéia deprimente de ser inevitável a sua condição inferior pelo simples fato de ele ser membro de uma tribo, o reduz a um ser infeliz e, com freqüência, neurótico. Na medida, entretanto, em que lograr orgulhar-se de ser índio, mais fácil lhe será dominar a situação criada pela presença do branco e de sua cultura.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos. A situação atual dos Tukuna do Alto Solimões*. Difusão Européia do Livro. São Paulo.

CROCKER, WILLIAM H.

1964. «Conservantism among the Canela. An Analysis of Contributing Factors». *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas* (México, 1962). Págs. 341-346. México.
 1967. «The Canela Messianic Movement: An Introduction». *Atas do Simpósio da Biota Amazônica*, vol. II, págs. 69-83. Conselho Nacional de Pesquisas, Rio de Janeiro.

GALVAO, EDUARDO

1959. «Aculturação Indígena no Rio Negro». *Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi*. N. S., Antropologia, n.º 7. Belém.

KOCH-GRÜNBERG, THEODOR

- 1909-1910. *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1908-1905*. Ernst Wasmuth A. G. Berlim.

MELATTI, JULIO CEZAR

1967. *Índios e Criadores. A situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*. Instituto de Ciências Sociais. Rio de Janeiro.

NIMUENDAJÚ (UNKEL), CURT

1914. «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní». Zeitschrift für Ethnologie, vol. 46, págs. 284-403. Berlim.

1952. *The Tukuna*. University of California Press. Berkeley e Los Angeles.

RIBEIRO, DARCY

1957. «Culturas e Línguas Indígenas do Brasil». Educação e Ciências Sociais, vol. 2, n.º 6, págs. 5-102. Rio de Janeiro.

SCHADEN, EGON

1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. 2.ª edição. Disusão Européia do Livro. São Paulo.

1967. «Aculturação e assimilação dos índios do Brasil». Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n.º 2, págs. 7-14. São Paulo.

1969. *Aculturação Indígena. Ensaio sobre fatôres e tendências da mudança cultural de tribos indígenas em contacto com o mundo dos brancos*. 2.ª edição. Livraria Pioneira Editora. São Paulo.

VINHAS DE QUEIROZ, MAURICIO

1963. «'Cargo Cult' na Amazônia. Observações sobre o milenarismo Tukuna». América Latina, vol. VI, págs. 43-61. Rio de Janeiro.