

“Cargo Cult”
na
Amazônia

Observações sobre o milenarismo Tukuna

Maurício Vinhas de Queiróz

Manifestações messiânicas e milenaristas, particularmente aquelas que desde o século passado aos nossos dias têm surgido em áreas atrasadas e sacudido populações subdesenvolvidas — constituindo um sintoma da crise do mundo contemporâneo, — vêm despertando agudo interesse, nos últimos tempos, por parte de cientistas sociais de vários países e diferentes tendências. Por milenarismo entendia-se, a princípio, apenas as crenças segundo as quais Jesus Cristo e os santos deviam reinar mil anos sobre a Terra; em seguida, ganhando extensão o termo, passou a significar toda esperança numa espécie qualquer de paraíso terrestre. Para que se caracterize um movimento messiânico não basta, entretanto, a espera do *millennium*; o messianismo é, primariamente, segundo a definição hoje clássica da *Encyclopaedia of the Social Sciences*, “a crença religiosa na vinda de um redentor que porá fim à presente ordem de coisas, quer universalmente, quer em favor de um só grupo, e instituirá uma nova ordem de justiça e fraternidade”. (KOHN, 1959, vol. x:356).

Pretendemos aqui apresentar tudo aquilo que se conhece até hoje de importante a respeito do profetismo e das eclosões milenaristas e messiânicas entre os Tukuna, único povo indígena das Américas e muito provavelmente de todos

1 BASTIDE (1961:3) considera praticamente sinônimos os termos messianismo e milenarismo, e sugere constituir questão de moda a preferência por este último. A rigor, afirmamos nós, todo movimento messiânico é milenarismo, embora a recíproca não seja verdadeira. Para que se verifique tal caso, não basta a crença de que o mundo se tornará melhor e diferente, mas é necessário acreditar ainda no papel decisivo que nessa transformação maravilhosa terá um determinado homem considerado como Deus: o Messias.

Maurício Vinhas de Queiróz é pesquisador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil no Rio de Janeiro.

os continentes excepto a Oceania no qual se tem tôda evidência que irrompeu — conforme pudemos verificar na viagem que realizamos à área em 1959 — um culto das mercadorias (cargo cult). Mas, ao passar em revista êsses fatos, não nos anima um simples propósito descritivo ou propedêutico. Visamos, isto sim, chamar a atenção dos especialistas, sobretudo os estudiosos de tais fenômenos e da sociologia das religiões em geral, para a importância teórica de que pode revestir-se a observação dessas crenças e atividades na tribo em pauta. Estamos ali diante de uma situação em que, por circunstâncias várias, que adiante analisaremos, hipóteses e teorias sôbre os movimentos milenaristas podem ser submetidos a uma prova quase de laboratório.

Em particular, como veremos no decorrer dêste estudo, o conceito de cultura e seus derivados, como o de aculturação, revelam-se inadequados para entender os fatos. O profetismo Tukuna pode às vêzes apresentar-se como *contra-aculturativo*, outras vêzes como elemento de *integração cultural*, mas êsse tipo de abordagem não nos leva longe e até nos afasta do centro do problema.

Segundo pensamos, o surgimento nos últimos anos, entre os Tukuna, de um culto das mercadorias perfeitamente caracterizado, implicando na espera de um mítico "navio grande", carregado de bens, representa muito mais que uma *surprising observation*. Diante dêsse fato nôvo, uma série de postulados e de conclusões que já se afiguravam definitivos têm de ser necessariamente rejeitados ou revistos. Não podemos, por exemplo, continuar agora repetindo, com LANTERNARI (1962:240), que êsse tema é próprio do profetismo na Melanésia ou quando muito na Oceania, "e os distingue dos profetismos da África e da América nos quais, efetivamente, não o encontramos". Nem como o padre GUARIGLIA, que depois de percorrer uma bibliografia sôbre mais de trezentos movimentos proféticos em vários continentes, afirmou que "a Oceania pode ser chamada a única pátria dos cultos de carga". (1980:87).

Uma das primeiras conseqüências dêsse dado *serendipity*, para usar a terminologia de MERTON (1957:103-108), qual seja a existência de um culto da carga na Amazônia, seria reforçar as conclusões a que LOWIE chegou ao refutar de vez o difusionismo, utilizando-se daquilo que já se sabia a respeito dos movimentos messiânicos e afins em lugares do mundo tão distantes: "Em minha opinião, — dizia êle — os cultos messiânicos dos povos primitivos não só apresentam grande interesse intrínseco, mas fornecem também a prova irrefutável de que traços culturais *podem* nascer independentemente em grandes regiões diversas." (1957:82). Mas o alcance teórico da eclosão de um *cargo cult* na Amazônia não se limita a significar uma pá de cal no exagêro difusionista como sistema explicativo totalizante.

Procuraremos, no final dêste artigo, explorar e discutir outras repercussões de tal fato numa série de idéias largamente aceitas. Tentaremos averiguar em que medida algumas das hipóteses propostas por determinados autores para explicar o milenarismo se revelam fecundas ou se mostram impotentes em face não só do culto das mercadorias mas do profetismo Tukuna tomado em seu conjunto. Antes, porém, julgamos útil focalizar alguns aspectos básicos da sociedade Tukuna e das mudanças por ela sofridas no contato com os "civilizados", e, assim,

situar as eclosões milenaristas que se conhecem entre êsses índios, tanto antes de aparecer o culto da carga bem como depois que se fêz presente.²

O povo Tukuna

Os Tukuna constituem uma tribo relativamente extensa, cujos membros podem ser avaliados entre 4.000 a 5.000 indivíduos, os quais — em território do Brasil, da Colômbia e do Peru — habitam as margens do Solimões ou Maraçon e dos Igarapés que lhe são tributários. Conquanto há duzentos anos mantenham contato mais ou menos permanente com os civilizados, a língua Tukuna ou Ticuna é a única que falam entre si e se conserva incorrupta. (ANDERSON, 1958). Suas terras se tornaram com o tempo vastas propriedades privadas de seringalistas hoje decadentes, os chamados donos de igarapé, que se aferram ao monopólio do comércio com os índios em termos altamente desvantajosos para êstes.

Em virtude das condições de dependência que se estabeleceram, a economia tribal teve de adaptar-se ao intercâmbio mercantil e produziram-se drásticas mudanças na vida associativa e na esfera ideológica. Talvez a mais importante para os próprios índios tenha consistido num processo que culminou há cinquenta ou sessenta anos — justamente quando principiámos a ter notícias de manifestações do profetismo — e que levou à dispersão dos clãs como unidades de residência comum e de economia coletiva. (NIMUENDAJU, 1952: 11, 12, 58, 97). Hoje os clãs patrilineares continuam existindo porém dispersos espacialmente e suas funções parecem resumir-se, através das respectivas "metades", a regular o matrimônio.

Apesar de tôdas as transformações sofridas, a sociedade Tukuna possui ainda eficazes mecanismos de defesa e uma forte capacidade para resistir e sobreviver. Teremos exemplos disto ao correr do presente estudo.

Os primeiros surtos conhecidos

I. Ainda nos inícios dêste século — segundo apurou Curt Nimuendaju — apareceu uma jovem Tukuna à qual os índios atribuíram qualidades carismáticas. Em grande número juntavam-se em torno dela. Mas, ao saber do ajuntamento, os "civilizados" atacaram-no a bala. Mataram uns índios, espancaram outros, e deram à moça destino ignorado. (NIMUENDAJU, 1952:137).

II. Aproximadamente dez anos após, um certo Aureliano, rapaz Tukuna que fabricava rabeças e violas em Caiaru, no rio Jacapurá, começou a ter visões. Construíram-lhe uma casa aparte, onde sózinho continuou a conversar com os espíritos. Reuniram-se os índios em redor. Afinal os "civilizados" resolveram intervir, prendendo Aureliano sob o pretexto de que nunca pagara impostos pelo fabrico dos instrumentos. (NIMUENDAJU, 1952:137).

III. Entre os "civilizados" da área, quando ali estivemos, encontramos a lembrança de que por volta de 1932 houve nova manifestação. Certo número

² Para uma informação pormenorizada sobre a sociedade Tukuna e os múltiplos efeitos de seu contato com a "civilização" moderna, vd. — além da monografia de NIMUENDAJU — os magníficos trabalhos de pesquisa, análise e interpretação do professor Roberto Cardoso de Oliveira, abaixo relacionados.

de índios Tukuna se reuniram em Atiparaná, onde esperavam que lhes aparecesse "Deus". Acometeu-lhes uma epidemia, e morreu gente em quantidade. Ainda hoje existe por lá um cemitério.

IV. Informaram-nos também que em 1938-1939, no Igarapé São Jerônimo, correu a voz de que uma "água grande" viria inundar tudo, inclusive a sede do seringal. Esta mensagem teria sido transmitida por uma onça a uma criança Tukuna. Os índios partiram em grande número para o alto do Igarapé, onde começaram a fazer enorme roçado coletivo e a construir uma grande maloca semelhante àquelas que existiam até uns cinquenta anos atrás e que abrigavam todos os membros de um clã. Passados alguns meses, como não se verificou a catastrófica enchente esperada, regressaram à vida de sempre.

A eclosão de 1940-1941: Nhoráne

V. No mesmo Igarapé São Jerônimo ou Prêto, produziu-se outro movimento em fins de 1940 e princípios de 1941. Numa de suas viagens, Curt Nimuendaju conhecera a família onde haveria de surgir o vidente, e dela pôde mais tarde colher depoimentos, apenas dois meses após os fatos. Todos os dados a respeito deste surto se encontram na obra do referido autor. (NIMUENDAJU, 1952:138-40).

Na família em questão, ninguém falava nem sequer entendia o português. Um rapaz chamado Nhoráne (adotamos aqui uma grafia muito simplificada para as palavras Tukuna) teve a primeira visão quando estava pescando no Igarapé não distante de casa. Apareceu-lhe numa canoa Tekukirá, filho de Epi, o irmão do principal herói civilizador Dyoi. Tinha o aspecto de um homem branco. Tempos depois, o vidente se referia a Tekukirá tratando-o sempre de Tanáti (Nosso Pai). E insistiria, ante a surpresa de Curt Nimuendaju, que o personagem sobrenatural era extremamente parecido com o etnólogo.

A princípio, a família de Nhoráne recusou-se a acreditar nas visões; no máximo o rapaz teria encontrado algum demônio vulgar. Nhoráne internou-se na floresta e só regressou três dias depois. Contou que Tanáti lhe conduzira a Euaré, lugar dificilmente acessível por onde passa um riacho, do mesmo nome, tributário do alto Igarapé. Nesse lugar misterioso, todos os imortais em que acredita a tribo gozam uma vida de fartura, comendo à vontade carne moqueada e usufruindo os bens de nossa civilização que os Tukuna reputam valiosos. Vivem mais ou menos como "civilizados" ricos.

(Quando de nossa viagem, numa conversa com o pajé Ponciano, "capitão" do Posto Indígena de Tabatinga, esclareceu-nos êle que nesse lugar Euaré, também chamado Guêupo, é que nasceram Dyoi e seu irmão Epi. Lá se avistam muitas roças que nenhum índio sabe quem fez; percebem-se pegadas de gente por toda parte, mas não se sabe de quem; ouve-se gente conversando, mas quando se olha não se vê ninguém).

Tanáti encarregará o jovem Nhoráne de dizer aos Tukuna que deveriam todos reunir-se em Taivegine, um barranco do Igarapé São Jerônimo onde se acredita existir uma tapera que fôra de Dyoi. Ali os índios fariam em comum grande roça e ergueriam vasta maloca no estilo antigo. Em seguida, violenta inun-

dação aniquilaria todos os "civilizados" do mundo. Só escapariam os Tukuna reunidos em Taivegine.

Em janeiro de 1941, muitos já se achavam congregados no sitio indicado. Como o pai de Nhoráne não tinha autoridade em matéria religiosa e o papel do rapaz-vidente parece que se resumia em transmitir mensagens, um velho pajé de nome Julião assumiu o comando. Extenso roçado foi aberto com admirável presteza. A construção da maloca é que topou dificuldades porque nenhuma Tukuna possuía mais o necessário conhecimento técnico.

Entrementes, o seringalista Quirino Mafra, "patrão" do igarapé São Jerônimo, veio a saber do movimento. Segundo Curt Nimuendaju, compreendeu que, embora fracassasse na parte religiosa, apenas o êxito dos aspectos econômico e social do programa, faria com que êle, o seringalista, perdesse a possibilidade de continuar utilizando em seu benefício o trabalho dos índios. A fim de enfrentar esta ameaça econômica, viajou ao local, ridicularizou as profecias taxando-as de mentiras absurdas, ameaçou deportar Nhoráne para o Rio de Janeiro e que o governo aniquilaria os índios por bombardeio aéreo.

Logo após, através de Nhoráne, Tanáti anunciou que retiraria daquele momento em diante o seu apoio aos índios em Taivegine porque um deles cometera incesto clânico envolvendo uma filha do médico-feiticeiro Julião. Em resultado, o movimento fracassou. Nhoráne continuou recebendo visões de quando em vez, nas quais Curt Nimuendaju aparecia agora em companhia de Tanáti.

O surto de 1946

VI. Outro surto quiliástico, mais profundo e espalhado, verificou-se pouco depois da morte de Curt Nimuendaju, que — segundo se sabe — morreu entre os Tukuna que estudou e amou. Tomando por base os depoimentos de muitos índios que participaram da eclosão milenarista e de alguns "civilizados" que algo puderam assistir, depoimentos êstes obtidos durante a nossa viagem, conseguimos assim reconstruir os fatos.

Nos primeiros dias de 1946 uma onda de pânico se apossou dos Tukuna que habitavam as margens dos igarapés Tacana, Belém e adjacências. Previa-se para breve uma enchente de água fervendo que mataria tôdas as plantas e todos os viventes. Do cataclisma só escapariam as terras do Pôsto Indígena de Tabatinga. Cêrca de cento e cinqüenta índios, a 29 de janeiro do citado ano, abandonaram casas e roças, carregaram nas canoas tudo que podiam transportar e, viajando dia e noite no meio das enxurradas, através dos furos e ao longo das praias inundadas, dirigiram-se ao lugar onde esperavam salvação.

Levavam tão-sômente a farinha que tinham preparada, pois estavam certos que antes da catástrofe, um *navio grande*, enviado pelo "governo" e abarrotado de gêneros, atracaria em Tabatinga. Dêsse modo ficaria garantida a subsistência dos índios enquanto durasse a enchente terrível. O navio haveria de trazer ainda ferramentas, manivas e rebentos de bananeira. Passado o grande perigo, teriam assim os Tukuna com que plantar e viver fartamente. Mas só o poderiam fazer nas terras do Pôsto; noutra parte, nada mais nasceria.

A chegada dessas famílias em que se mesclava o pavor à esperança de uma vida nova e melhor, acarretou problemas difíceis para o encarregado do

Pôsto e os índios que ali já se encontravam. Não havia o bastante para alimentar a tantos. Houve fome, doenças e alguns conflitos. Com o tempo, uma parte dos fugitivos regressou ao lugar de origem. Outros se passaram para o Peru e a Colômbia. Outros mais se estabeleceram definitivamente em Tabatinga, onde aliás se percebe nítida diferença entre eles e os antigos moradores: as casas de um grupo e de outro se localizam nas margens opostas do pequeno Igarapé Mariuaçu, e raro os mais velhos habitantes, que são gente muito festeira, estendem aos demais os convites.

Nesse êxodo de 1946 teve papel destacado a família de Ponciano Yacó ou Ponciano João, a quem já nos referimos, atuamente pajé de certo prestígio e "capitão" (escolhido pelos "civilizados") do Pôsto Indígena. Nasceu Ponciano na área de Leticia. Quando em 1933 se deu a guerra entre o Peru e a Colômbia, diz ele que os peruanos "quiseram pegá-lo para soldado" e por isso fugiu para o Brasil, acompanhado de suas duas mulheres — irmãs entre si — e alguns filhos, foi morar no paraná do Guariba, um braço do Solimões defronte à propriedade de Palmares. Essa propriedade constitui um dos quatro ou cinco enormes latifúndios dentro dos quais vive a maior parte dos Tukuna localizados em território brasileiro. Durante cinco anos Ponciano pescou pirarucu para vender ao "patrão". Nasceram-lhe outros filhos, inclusive um menino de nome Aprígio que mais tarde terá importância nesta história. Certo dia morreu uma das mulheres, a mais velha, e parece que aquela de quem Ponciano mais gostava. Acha ele que "ela morreu doente, ou algum pajé que matou". Por êsses dias é que se verificaram determinados fatos sôbre os quais Ponciano recusa falar. Segundo relatam outros índios, Ponciano e seus filhos maiores praticaram o assassinio de um pajé, provavelmente o mesmo a quem atribuíam a morte da mulher. Ritualmente cortaram em pedaços o corpo do feiticeiro, e o lançaram ao rio.

Feito isto, Ponciano refugiou-se com a família no Igarapé Tacana, dado que ali se encontrava mais ao abrigo de qualquer vingança dos parentes do morto. Passaram-se os anos. Ponciano voltou a cortar seringa, tal como já fizera no Peru, e a vender para o "patrão". Imitando a maior parte dos outros Tukuna, muitas vezes —, às escondidas do dono das terras, — carregava de borracha e farinha a canoa, e empreendia viagem a Leticia, onde os colombianos não só pagavam melhor como vendiam por menos aquilo de que necessitavam os índios. Tabatinga fica no trajeto, é passagem obrigatória, e assim Ponciano e seus filhos, inclusive Aprígio, vieram a conhecer o Pôsto Indígena e o então encarregado, Manoel Pereira Lima, por apelido Manelão.

Ainda hoje os Tukuna do Pôsto se lembram do "tempo de Manelão" como uma fase muito boa, em que não lhes faltava comida, nem remédios, nem ferramentas. Parece que as verbas do SPI permitiam uma assistência maior e, além disto, o referido encarregado soube organizar trabalhos agrícolas coletivos, pagava salários aos indígenas que executavam serviços na roça comum, vendia o produto em condições vantajosas, e com o saldo assim obtido comprava fazendas, instrumentos e vários objetos que entregava aos índios. Para melhor compreender o que sucedeu é preciso considerar, além dêsse aspecto estritamente econômico, o apêlo emotivo representado pela existência das roças coletivas, sôbre o qual não precisamos insistir em vista do que sabemos quanto aos movimentos anteriores.

Ainda hoje os Tukuna do Pôsto se recordam com profunda afetividade como é que Manelão distribuía os homens pelas fainas necessárias e todos trabalhavam alegremente e produziam muito. Consideram que, entregues a si próprios, não conseguem mais os Tukuna fazer grandes coisas em comum.

Freqüentemente, em lugar de Ponciano, ia sozinho a Leticia mercadejar com os colombianos o seu filho Aprígio, então rapaz de seus quinze anos. Várias vezes passou Aprígio por Tabatinga. Fêz amizade com Manelão, que já convidara a sua família a mudar-se para as terras do Pôsto.

Foi Aprígio o centro do êxodo de 1946. Está hoje casado, tem três filhos, é considerado ótimo pescador e bom jogador de futebol, mas em comparação com os demais Tukuna parece um tipo calado e sonhador. Talvez por isso a sua alcunha, em Tukuna, é uma palavra que quer dizer Caranguejo. E não é improvável que ele se sinta um tanto Inadaptado:

— Se eu tivesse dinheiro, confessou-nos certa vez, largava tudo e viajava logo para conhecer Manaus e o Rio de Janeiro.

Conta com naturalidade o que aconteceu consigo nos primeiros dias de 1946. Tinha saído de casa no Igarapé Tacana, e encontrou no mato um homem branco, que falava português e lhe disse:

— *“Pode juntar o pessoal de vocês, podem ir lá com o Manelão, que o mundo vai se acabar dentro de um mês”.*

Garante Aprígio que esse homem, a quem não conhecia, não era nenhuma espécie de assombração, mas uma pessoa de carne e osso. Não o viu em sonhos, mas acordado. Nunca mais o avistou na vida. Seja como for, a mensagem que lhe transmitiu é que por sua vez provocou o pânico entre os Tukuna dos Igarapés Tacana e Belém. Já sabemos o que sucedeu depois.

Ponciano, Aprígio e outros indígenas consideravam Manelão, o encarregado do Pôsto, um representante do “governo”. Isto corresponderia à mais banal realidade se por “governo” os Tukuna entendessem o mesmo que nós. Manelão havia convidado a se estabelecerem junto ao Pôsto os índios que assim desejassem. De acordo com a versão que ouvimos de Ponciano, já ressalta exagerado o caráter desse convite:

— Manelão chamou todos: ordem do governo nosso...

Aos olhos dos índios que participaram do êxodo, surgia vagamente santificada a figura do encarregado. Como ele costumava fazer a sesta e não atendia a ninguém após o almoço, acreditavam os Tukuna que Manelão se trancava essas horas para conversar com os entes sobrenaturais.

Além desta versão, que parece corresponder exatamente aos fatos tais como se passaram, existe uma outra que foi desenvolvida — não pelos índios que após o êxodo se deixaram ficar em terras do Pôsto Indígena, porém por aqueles que, segundo diz um seringalista, “acabrunhados e vexados voltaram a seus lares”. Esta versão foi retomada pelos donos das terras e se encontra, *verbi gratia*, exposta no manuscrito anexo a uma carta do seringalista Antônio Roberto ao gal. Cândido Mariano Rondon, datada de Belém do Rio Solimões, a 11 de janeiro de 1949. Consultamos uma cópia na sede do seringal.

De acordo com este modo de relatar os acontecimentos, não teria sido propriamente Aprígio o centro da agitação quiliástica. Manelão é que certo dia

convidara o filho de Ponciano a acompanhá-lo e se internaram ambos na mata. Depois de caminhar meia hora, Manelão caiu de joelhos, ergueu os olhos, pronunciou palavras incompreensíveis e derramou lágrimas. Ordenou a Aprígio que olhasse também para a galharia de uma árvore. Este vê ali uma "santa" e a ouve dizer:

— *"Manelão, manda chamar todos os Tukuna de Belém e arredores para junto de ti. O mundo vai se acabar na sexta-feira, dia 8 de fevereiro dêste ano, e os que estiverem junto de ti salvar-se-ão".*

Assim, os membros da família de Ponciano teriam sido apenas agentes do encarregado do Pôsto. Teria êste mandado dizer aos Tukuna, além do vaticínio de que o mundo estava prestes a acabar, que não deveriam pagar aos seringalistas o que haviam comprado a crédito e que poderiam eliminar qualquer civilizado sem temor à punição.

Ainda conforme esta versão, Curt Nimuendaju reaparecia agora em espírito, como uma espécie de "santo" ou "gênio benfazejo"; era um companheiro de Manelão na obra de libertar os índios.

O seringalista Antônio Roberto, sentindo-se prejudicado com a fuga em massa, escreveu às autoridades militares do Forte de Tabatinga, próximo ao Pôsto, acusando Manelão por essas "atividades criminosas", propondo a sua imediata destituição e sugerindo inclusive a transferência do Pôsto para longe da fronteira e das propriedades dêle, Antônio Roberto. Um sinal que os tempos haviam mudado, é que o seringalista não foi atendido.

Comum a ambas as versões sôbre os acontecimentos, é a insistência no fato acima referido, e aparentemente banal, de que Manelão era nisso tudo um representante do "governo". Um dia, em conversa com Ponciano sôbre a mitologia da tribo, acreditamos ter encontrado as razões desta insistência. Perguntou-nos o pajé qual seria em português o nome de Dyoí, o principal herói civilizador Tukuna. E êle mesmo explicou a sua dúvida:

— É "nosso deus", não é? Ou é "aquêla que nos governa", "o nosso governo"?

Noutra oportunidade, às vésperas de nossa viagem de regresso, Ponciano transmitiu-nos uma longa lista de tecidos, remédios e ferramentas que deveríamos pedir ao "governo" a fim de que êste remetesse logo para os Tukuna, os quais ficariam muito contentes. Acentuou então taxativamente, sem deixar margem a dúvida nenhuma:

— Pois é, dá recado a Dyoí, o nosso governo.

É claro que êle sincretizava, de um modo que nos pode parecer confuso mas para êle não o é, a idéia paternalista de "governo" com o mito tribal de Dyoí. Desta forma não nós parece improvável que em 1948 os Tukuna tenham visto em Manelão uma espécie de enviado do herói civilizador imortal. Inclusive o atual encarregado do Pôsto, com quem muitos índios não se encontram satisfeitos, é de certo modo encarado por êles como um representante de Dyoí. Não é estranha à mitologia Tukuna a crença de que os entes sobrenaturais podem manter agentes no meio dos homens. Considera-se que nem sempre os emissários divinos estão à altura do papel, mas em todo caso não deixam de ser emissários. Mesmo quando costumam reter para si aquilo que o imortal envia para o povo Tukuna.

Ciriaco, o Homem-Deus

VII. Uns dez anos depois do êxodo de 1946, um pajé de nome Ciriaco — até então obscuro — mudou-se da barra do Juncatuba, onde morava, para o alto Igarapé Assakala. Ali iria produzir-se, pouco depois, nôvo surto que viria apresentar, desta vez, nítido caráter messiânico. Sobre o acontecimento dispomos das informações obtidas em agosto de 1962, na barra do Assakala, pelo Professor Silvio Coelho dos Santos, da Universidade de Santa Catarina, quando entrevistou vários índios e “civilizados” como trabalho prático para o Curso de Antropologia Cultural e Sociologia Comparada do Museu Nacional, que então estava seguindo sob a orientação do Professor Roberto Cardoso de Oliveira. Temos a agradecer ao referido pesquisador a boa vontade e o espírito de colaboração com que pôs as suas notas e o seu diário de campo ao nosso dispor. As conclusões que extraímos de tais apontamentos, bem como os possíveis erros de interpretação, devem-se, porém, exclusivamente a nós.

Dêste modo ficamos sabendo que, uma vez instalado no alto Assakala, Ciriaco revelou-se afinal um grande médico-feticeiro. “Quando um adoecia, êle curava, e os Tukuna ficavam tendo fé”, — lembra um informante. Alguns índios vieram residir perto de Ciriaco, e começou a formar-se um povoado. Seguindo o antigo costume aborigene da poliginia sororal, o pajé casou-se com duas filhas de Manoel Jorge, índio que havia muito residia no lugar onde usufruia de relativo prestígio.

Um dia — não se sabe exatamente quando —, Ciriaco iniciou a sua pregação milenarista. Anunciou que “vinha um navio grande cheio de mercadorias”. Uma testemunha relata: “Ciriaco ia para o mato e cantava dizendo que iam aparecer mercadorias”. Esse apêlo ecoou tão largamente pelo território Tukuna quanto aquêlle que, anos passados, precedera o êxodo para o Pôsto Indígena. Centenas de índios dos Igarapés Belém, do Tacana e até de São Jerônimo, tornaram a abandonar o trabalho dos seringais, deixaram suas casas, embarcaram às pressas nas canoas levando as famílias, mas não se dirigiram desta vez a Tabatinga, e sim aonde estava o nôvo profeta. Ali deixaram-se ficar perto dêle, à espera do prodígio. Até alguns “civilizados” transferiram-se também para o local. O povoado crescia.

Ao mesmo tempo que continuava acenando a esperança da próxima vinda do mítico navio grande, Ciriaco assegurava que ali, próximo ao arraial nascente, havia uma cidade encantada, que ainda não podia ser vista mas breve se revelaria em todo o seu esplendor. Animados pela crença, os índios abriram uma larga avenida em plena selva, — justamente onde seria o centro daquela “cidade”, e, em pleno deserto, plantaram postes nos quais Ciriaco afirmava que dentro em pouco, mágicamente, brilharia luz elétrica. Quase todos os índios conheciam de passagem as ruas e os postes luminosos de Leticia e Benjamin Constant, — e certamente julgavam que a sua cidade seria mais clara e radiosa.

Em certo momento, crescera tanto a fé no profeta que os Tukuna passaram a proclamar que Ciriaco era Deus. Outros pajés menores existiam no povoado. “Mas o Deus era Ciriaco”, — insistiam êles. É possível — se bem disto não tenhamos provas conclusivas — que os índios o considerassem não própria-

mente encarnação de Cristo, mas Dyoí em pessoa. O antigo herói imortal teria voltado, assim, para junto dos seus.

Aquelas terras constituíam propriedade de Quirino Mafra, embora ficassem distantes da sede do principal latifúndio desse "patrão" com que travamos conhecimento durante o caso Nhoráne. Estavam entregues a um administrador, um tal Pedro Calderón, que dirigia o barracão situado na barra do Igarapé, a três dias de viagem, em canoa, do lugar onde se concentravam os Tukuna. Tolerava o movimento — segundo parece — porque auferia proveitos com a compra e a revenda dos presentes, farinha, peixe moqueado, borracha, que Ciriaco recebia dos fiéis.

Em 1960, Antônio Veloso Uchoa, genro do proprietário, substituiu o administrador benevolente. Resolveu colocar paradeiro na agitação messiânica. De início preferiu aconselhar, procurando convencer os índios de que Ciriaco era impostor. Ninguém ou muito poucos lhe deram ouvidos. Mudou, então, de procedimento. Surrou alguns dos mais "fanáticos", e entregou dois deles à polícia, que os levou para Santa Rita, onde andaram uns tempos em trabalhos forçados, limpando estradas.

A pressão e as ameaças de Veloso Uchoa conjugaram-se a um certo desalento que preexistia entre os índios, em virtude de haverem transcorrido anos sem que aparecesse o *navio grande* carregado de mercadorias, nem os demais prodígios anunciados. Tudo coincidiu com a doença e a morte de Manoel Jorge, o sogro do messias nativo. O fato de ter vindo êle a morrer, apesar de garantir Ciriaco que tal não aconteceria, abalou o prestígio carismático do chefe religioso. Nesse momento de crise, Júlio Catete, filho de Manoel Jorge e cunhado de Ciriaco, atreveu-se, brandindo um terçado, a ameaçar de morte o profeta. Dêsse modo, prevalecia o padrão profundamente arraigado de comportamento tribal, que compele os parentes mais próximos à vingança privada contra o pajé ao qual se atribui a desgraça. No entanto, é curioso que Júlio Catete, a fim de reforçar a justiça de sua causa, tenha acusado Ciriaco não só pela morte do pai mas também por infringir uma regra de conduta que os "civilizados" procuram incutir nos Tukuna sem que êstes os levem a sério neste particular: a monogamia. "Júlio quis matar êle — observa um informante — porque tinha duas mulheres e isso não era bom". E o próprio Júlio confirma: "Êle quis ficar com as duas irmãs, e eu não achava bom duas irmãs juntas". Os inimigos de Ciriaco apresentavam-se, pois, de maneira manifesta, hostis ao velho costume da poliginia sororal e favoráveis à estrita observância dos padrões de matrimônio defendidos pelos "brancos". E a prova de que Júlio encontrou apoio em sua tentativa de desfôrço, é que Ciriaco foi obrigado a fugir sozinho Igarapé abaixo.

Após a fuga a maior parte dos Tukuna reunidos no local "ficaram muito tristes" e acabaram voltando-se contra Júlio Catete, que teve também de retirar-se às pressas a fim de defender a vida. Semanas depois, as duas irmãs — que não haviam acompanhado Ciriaco em sua retirada súbita — foram reunir-se ao marido em Mamacari. O movimento, entretanto, havia já fracassado. Os índios não foram atrás de Ciriaco, mas voltaram para as suas casas dispersas na floresta que tinham abandonado tempos antes. Além dos antigos moradores do alto Assakaia, apenas quatro ou cinco famílias permaneceram lá. "Agora — diz

um informante — existem lá uns dois ou três indivíduos que são pajés também, mas são somente *chupadores*”. Com esta expressão presta indireta homenagem a Ciriaco, pois este não era pajé vulgar, simples médico-feiticeiro, cuja função é “chupar” doenças, mas um grande profeta, que durante algum tempo — o qual passou porque os homens são volúveis — foi reconhecido pelos índios como o verdadeiro messias.

Algumas conclusões

Sabemos relativamente pouco a respeito dos quatro primeiros movimentos proféticos a que nos referimos; assim, pois, ao procurar discutir as causas e o significado do milenarismo Tukuna, tomaremos de preferência as três últimas eclosões (números V, VI e VII), que são melhor conhecidas.

Comparando-as entre si, ressalta logo e se impõe como conclusão inicial que na mesma tribo, em intervalos de tempo não muito consideráveis, se produziram movimentos milenaristas não só bastantes diversos quanto aos temas em que se exprimia a crença numa vida melhor, mas até divergentes no que diz respeito ao *sentido* de toda a atividade.

HERSKOVITS (1949:531) considera contra-aculturativo todo e qualquer movimento milenarista indígena. Não era outra, afinal, a posição de LINTON (1943:238). Se nos limitássemos apenas ao caso estudado pessoalmente por Ni-muendaju, essas hipóteses se afigurariam justificadas, pôsto que os índios buscaram então, depois de ouvir a mensagem de Nhoráne, refazer as antigas bases da sociedade aborígene, desde as roças em ~~comum ao reagrupamento tribal~~. Bem verdade que, mesmo neste caso, não se verificou uma rejeição total dos valores levados pela civilização contemporânea, uma vez que se atribuía aos mortais no lugar Euaré o usufruto de bens do mundo moderno. Mas, em linhas gerais, representava, muito nitidamente, uma tentativa de voltar ao passado a fim de fugir às calamidades do momento.

Nos dois surtos posteriores, os índios não buscaram reconstruir sem êxito uma economia e um estilo de vida anteriores; esforçaram-se isto sim, por criar ou participar de uma vida inteiramente nova, que lhes parecia capaz de livrá-los da insegurança e da miséria. Na eclosão de 1946, ainda tomaram como centro de apoio o Posto Indígena esperando que esse órgão da indecisa política paternalista do Estado Brasileiro se revelasse eficaz instrumento de defesa do índio em face do domínio espoliativo dos seringalistas. No último surto descrito, não mais levaram os Tukuna em conta a existência do Posto: a sua *cidade encantada*, no meio da selva, indicava o desejo de viverem tão bem como os “civilizados”, embora livres totalmente destes: era de qualquer modo um caminho de libertação dos índios pelos próprios índios. Tanto o êxodo de 1946 quanto o ajuntamento em torno de Ciriaco, muito antes de constituir uma volta ao antigo mundo perdido, representaram esforços dramáticos realizados pelos indígenas no sentido de encontrar um lugar mais satisfatório diante dos brancos.

Tomado em conjunto, o milenarismo Tukuna confirma que o esquema conceitual dos processos de aculturação é pouco flexível e inadequado para explicar os movimentos religiosos nativos de libertação. Ao estudar o messianismo Ba-Kongo e a proliferação das Igrejas Negras na África, BALANDIER (1955:485)

já observara que o sociólogo é levado a considerar tais fenômenos como *reação global* à situação colonial, enquanto que todo aquele antropólogo preso à problemática do *culture contact*, tende antes a isolar uns dos outros os mecanismos que intervêm no processo, e, assim, deixa escapar o campo *real* de observação.

Por outro lado, a rígida utilização de uma tipologia classificatória dos movimentos religiosos de libertação pode ser um obstáculo a que se compreenda profundamente esses movimentos. No plano teórico geral, esses intentos possuem apenas — como diz LANTERNARI — uma função puramente instrumental: ...“se a classificação devesse ser tomada como um fim em si, isto comprometeria a compreensão do fenômeno concretamente e historicamente considerado”. (1962:315).

De fato, poderíamos dizer que o caso Nhoráne significava uma agitação revivalista, quiliástica e profundamente escatológica, que no êxodo de 1946 estaríamos diante de uma eclosão tipicamente milenarista e vitalística, enquanto o surto em que aparece o Homem-Deus Ciriaco poderia ser caracterizado como um movimento messiânico, de cunho francamente utópico (a cidade ideal...). Não é difícil perceber que conceituando desse modo as sucessivas manifestações, estaríamos nos atendo mais à forma pela qual se apresentaram aqueles impulsos, do que penetrando em seu conteúdo profundo. Todas essas eclosões representam, indubitavelmente, expressões multiformes de uma única tendência básica.

Se considerarmos os vários surtos como fases sucessivas de um largo e único movimento, concluiremos que o milenarismo — ou que nome tenha — tanto pode se manifestar como uma tentativa ao retôrno como significar a aventura de construir uma vida nova, em bases ainda não experimentadas. Talvez pudéssemos, no caso Tukuna, concluir que os profetas — como o foram Nhoráne e o filho de Ponciano — antecedem mas não anunciam o aparecimento do messias. O advento do Homem-Deus assinalaria, assim, uma fase adiantada e mais profunda da crise geral de mudança. Mas também não poderíamos ir muito longe nesta abordagem fenomenológica. Deixaríamos intactas as bases do problema, não tocaríamos em suas causas.

Por mais que discordemos de WALLACE (1956:264-81), temos de reconhecer não traça êle distinções intransponíveis entre os vários tipos de movimentos místicos de renovação social. Movimentos *nativistas* ou *revivalísticos*, *milenaristas* ou *messiânicos*, *cultos da carga* ou *agitações vitalísticas*, a todos considera subclasses, nem sempre mutuamente exclusivas, de um processo básico que denomina *revitalização*. Poderíamos até aceitar — conforme êle sugere — que um movimento de revitalização “é uma espécie particular de fenômeno de mudança cultural”. Mas já consideramos infundada a sua assertiva de que tal movimento deve ser definido como “um esforço deliberado, organizado e consciente por parte dos membros de uma sociedade, a fim de construir uma cultura mais satisfatória”.

Julgamos que o milenarismo Tukuna é um exemplo — entre muitos que poderíamos apresentar — de que tais movimentos não possuem a base deliberada e plenamente racionalista que lhes empresta Wallace. Ainda mais infundado nos parece o esforço desse mesmo autor, quando retoma o organicismo, — há muito superado nas ciências sociais, — numa tentativa de entender esses processos particulares de mudança. Aquilo que Wallace então nos propõe é toda uma ultra-

passada teoria da sociedade. A fim de explicar o profetismo e as eclosões messiânicas, não temos nenhuma necessidade — como se empenha Wallace — de considerar a sociedade “uma espécie definida de organismo” (...) sujeita ao “princípio da homeostasis”... Não existe nenhuma evidência em apoio de tão exdrúxulas hipóteses, baseadas em meras aparências entre ordens de fatos essencialmente diversas.

Lançando uma vista sôbre o panorama constituído por numerosos movimentos messiânicos em diversos continentes, LOWIE verificou que uns se orientam para a restauração completa dos “velhos e bons costumes”, enquanto outros adotam a civilização estrangeira “a fim de derrotar o inimigo com as próprias armas dêle”. (1957:88). Reconhece Lowie que às vêzes é possível uma súbita mudança de orientação no decorrer de um só movimento, quando à tentativa de restaurar antigos costumes se sucedem atitudes violentamente iconoclastas. Sem dúvida, acreditamos que Lowie está certo, não apenas nessa matéria de fato, mas ainda quando procura provar que estas súbitas mudanças e estas atitudes de abandono e destruição de antigas práticas, não se devem à *diffusão*, mas constituem *criações independentes em face de circunstâncias idênticas*. Na caracterização dessa identidade de circunstâncias, é que Lowie, a nosso ver, está equivocado. “A única interpretação possível — diz êle — é que, quando existe uma corrente de histeria coletiva um homem de forte personalidade pode impor a sua vontade arbitrária àqueles que acreditam com fervor em sua missão. Consciente de seu poder, êle colocará a sua influências à prova, nas circunstâncias dadas, substituindo o seu papel de renovador pelo de resoluto destruidor da antiga ideologia”. (1957:90).

Quer no caso Tukuna quer no plano universal, pensamos que a identidade de situações — que gera idênticas “respostas” — não é tanto a forte personalidade do profeta e muito menos a possibilidade dêste exercer uma vontade arbitrária, mas o desespêro que impele populações aflitas a buscar — como ratos tentando sair pela primeira vez de um labirinto — os caminhos mais diversos, um após outro, na ânsia de salvação. O profeta é uma expressão de sua gente. Quanto deixa de se-lo, — tal como aconteceu a Ciríaco, o Homem-Deus cujas promessas nunca se cumpriram, — arrisca-se a perder o carisma. Neste sentido é que consideramos válida a generalização de WEBER (1944, vol. IV:255-56) de que o carisma do líder necessita ser corroborado pela coletividade.

Esse problema tem relação estreita com a questão dos fatores que determinam os movimentos milenaristas. Na verdade, tanto o profeta ou o messias, por seu lado, como a coletividade dos crentes, por outro lado, encontram-se em posições diversas porém situados dentro de uma só conjuntura que mutuamente se condiciona. BARBER indicava como causa do messianismo em geral uma situação anterior de deprivation, definida como “o desespêro causado pela incapacidade de obter-se aquilo que a cultura definiu como a satisfação comum das necessidades vitais”. (1941:664). A evidência apresentada pelo milenarismo Tukuna indica que êsse desespêro significa apenas um aspecto subjetivo do conflito entre o poderoso impulso de satisfazer as necessidades vitais ou assim consideradas, e a dura experiência de que tais necessidades não podem ser atendidas através dos meios rotineiros e previamente institucionalizados. O profeta

aponta um caminho, e é seguido enquanto esse rumo não se revela ineficaz. A fim de que o movimento prossiga ou ressurja, novas soluções precisam ser apresentadas à medida em que se percebe falharem aquelas outras experimentadas em vão. De qualquer modo, a esperança quiliástica é filha do desespero, mas — ao nascer e enquanto estiver viva — elimina aquêlo seu contrário que lhe deu a luz. E isto faz com que os homens se tornem às vèzes cegos a muitas provas opostas às suas crenças de salvação.

WORSLEY, que estudou a fundo os cultos da carga na Melanésia, apela — no momento de explicá-los — para a observação de Merton a respeito das tensões geradas na sociedade em virtude da contradição entre determinados *objetivos culturais* aceitos pelas massas, e a ausência de *metos institucionalizados* para atingir tais objetivos. Essas tensões geralmente resultam numa situação explosiva e emocionalmente carregada. Observa Worsley, entretanto, que os objetivos discutidos por Merton são próprios à sociedade americana, e se referem particularmente à conquista do êxito monetário. E acentua: "Os objetivos dos melanésios são diferentes. São condicionados pela sua noção de um *direito* à posse da carga, o qual lhes é negado perversamente pelos brancos. Esse direito não significa o mesmo que a concepção socialista dos direitos sôbre um produto que é socialmente produzido mas privadamente apropriado. A concepção melanésica é condicionada pelos valores culturais e sociais que incluem a idéia de direitos sôbre a propriedade de outrem, direitos êsses muito maiores do que concebemos em nossa sociedade. Exagerando um pouco, deliberadamente, poder-se-la dizer que o produto é privadamente produzido mas socialmente apropriado. Numa sociedade em que prevalecem os laços de sangue, desprovida de grande diferenciação formalizada, em que se processa face-a-face a maior parte das relações sociais, a propriedade privada é objeto de exigências muito maiores por parte dos parentes que em nossa sociedade. Dêsse modo, os objetivos culturais dos melanésios são condicionados não apenas pelo desejo de possuir os bens que os homens brancos lhes fizeram conhecer, mas também pelas suas atitudes tradicionais diante da propriedade. A incompatibilidade entre seus anseios e os metos de satisfazê-los é assim agravada pela noção de um direito a êsses bens". (1957:246-247). *Mutatis mutandis*, essa penetrante análise de Worsley poder-se-ia aplicar ao caso Tukuna.

Em tal ambiente é que surgiu na Amazônia — como tempos atrás irrompera na Melanésia — o culto das mercadorias e o tema do navio carregado de bens miraculosos. LANTERNARI apresenta outra hipótese para o aparecimento do culto na Melanésia. (1962:238-40). Segundo êle, o tema recente do navio fantástico apenas retoma e desenvolve o velhíssimo tema religioso do barco dos mortos, traço mítico espalhado Oceania afora. Nesse barco o espírito, logo após separar-se do corpo, viaja para uma ilha sobrenatural, que é o seu destino definitivo. Ritos funerários especiais se ligam a essa crença antiga: sepultura marinha, abandono do cadáver numa canoa à deriva, e assim por diante. Esse complexo mítico-religioso, de acôrdo com Lanternari, "remonta às experiências de migração marítima próprias e características das culturas oceânicas", ou, em outras palavras, estaria "ligado originalmente às experiências de migração por mar de seus portadores".

Parece que a eclosão de um culto das mercadorias no centro do continente sul-americano torna superfluas as suposições de Lanternari. Trata-se aqui de uma população que nunca teve experiências de migração aquática, nem mesmo ao longo dos rios amazônicos, pois — quanto à sua origem — sabe-se que habitava o interior da floresta e só recentemente, há coisa de uns duzentos anos, é que veio para as margens fluviais, depois que dali desapareceram os Omágua. É um povo para o qual a pesca e até o uso da canoa são técnicas há pouco adquiridas.

Ainda outra hipótese de LANTERNARI (1962:241-42) se baseia na diferença de atitude dos indígenas e dos europeus em face do mesmo objeto, as mercadorias. É fato que existe essa divergência. Mas não como a coloca o citado autor, que busca as raízes dela na circunstância de que "os indígenas não tem a experiência de participação no processo de produção de mercadorias". Confunde êle, de maneira quase inacreditável, o conceito de mercadoria e o de produto industrial. Tanto na Melanésia como na Amazônia os indígenas produzem hoje *mercadorias* agrícolas ou extrativas, e justamente a sua situação de penúria decorre de que não recebem em troca valores equivalentes. É duvidoso que os "civilizados" demonstrem sempre, diante de quaisquer mercadorias — como supõe implicitamente Lanternari —, uma atitude de serena racionalidade. O *fetichismo* que o capitalista ocidental revela diante das mercadorias está ligado, sem dúvida, ao espírito de lucro. Para os indígenas, ainda presos a uma forte tradição comunitária, quaisquer produtos se destinam, primariamente, à satisfação de necessidades humanas; só recentemente é que aprenderam que podem constituir também objetos de especulação. Ora, se os compradores brancos se apropriam, sem paga suficiente, dos produtos agrários nativos, é de supor que também costumam apoderar-se — ilicitamente, segundo o pensamento indígena — dos bens industriais, que são feitos em alguma parte, por gente igual ou parecida com os indígenas, talvez mesmo pelos seus ancestrais ou os heróis imortais de sua mitologia, considerados como demiurgos. Esta é a raiz do "irracionalismo" que se manifesta nos cultos da carga, tanto na Melanésia como na Amazônia.

no livro
'civilizados'
'muito mais antigos'
improvisar

De qualquer forma, uma "civilização" que de tempos em tempos lança toneladas de leite ao mar, encerra montanhas de trigo em inacessíveis depósitos ou incendeia pirâmides de café, não tem o direito de menosprezar por falta de lógica a crença indígena de que um belo dia aportará um fabuloso navio, carregado de bens que farão a felicidade de todos. Há, julgamos nós, uma profunda beleza poética nessa crença, um autêntico *pathos*.

A identidade de circunstâncias que existe na Amazônia e na Melanésia é, essencialmente, a existência de populações tribais que foram levadas a um estado de *deprivation* após o contato com os "brancos" e que ano após ano vêm aportar em suas praias navios muito concretos que trazem carregamentos de utilidades para o consumo dos "civilizados", os quais só cedem diminuta parte aos indígenas numa transação desigual: lá, por quantidades de copra; aqui, pela borra-cha, a sôrva e a farinha; em ambas as partes, em troca de um trabalho exaustivo, quase escravo.]

Tais conclusões concordam, em linhas gerais, com aquelas a que chegou WORSLEY (1957:57) a propósito do culto das mercadorias na Melanésia: "Tanto

quanto alcançam os nativos, os brancos recebem os bens por navio, de lugar desconhecido; não são os brancos que os fabricam, e além disto, ainda se recusam a distribuir a sua fortuna, forçando os nativos a trabalhar dura e longamente a fim de obter em troca uma pequena proporção dos bens que eles próprios obtêm com tal facilidade e em tal profusão. Quem faz esses bens, como e quando, — isto são mistérios; dificilmente seria o ocioso homem branco. São os nativos que realizam todo trabalho manual. Se os bens são feitos em alguma terra desconhecida, certamente o são, desde logo, pelos espíritos dos mortos”.

Onde quer que se processem, os *movimentos da carga* expressam o insopitável desejo experimentado pelos indígenas, de livrar-se da penúria através de um meio sugerido pela própria situação decorrente do contato. Sem força material para apropriar-se dos bens usufruídos pelos “civilizados”, resta aos nativos supor que tais utilidades lhes serão entregues por intercessão sobrenatural. É curioso que Lanternari tenha citado Raymond FIRTH, e depois se afastado da pista segura oferecida por este cientista: “Em sua análise aguda — reconhece Lanternari — Firth frisa como, desde que os indígenas não encontram um *meio direto* de realizar o seu desejo, voltam-se para algumas de suas crenças tradicionais: através da intervenção dos ancestrais ou dos espíritos dos mortos, ou por meio de ritos mágicos, poderão fazer com que os navios e os aviões *tragam as provisões que desejam*”. (Nossos, os grifos).

FIRTH assim considera os movimentos religiosos de libertação: “Por mais absurdos que possam parecer quando considerados como soluções racionais, são tentativas criadoras do povo no sentido de reformar as suas próprias instituições, expressar *novas exigências* ou resistir a *novas pressões*. No mais amplo sentido, seus objetivos visam assegurar uma vida mais plena”. (1953:815).

Quanto ao tema da *cidade encantada*, que só apareceu no último surto profético até agora conhecido entre os Tukuna, parece-nos elaboração sincrética. Sabemos que no selo da população sertaneja brasileira permanece encoberto o sonho de uma *cidade santa*, que aflorou em Canudos, no Joazeiro do Padre Cícero, no Contestado, etc. É possível que esta imagem de mística libertação, acalentada pelos *arigós*, seringueiros de origem nordestina que vivem às vezes no meio do povo Tukuna, sob condições existenciais não muito diversas, tenha pouco a pouco se passado aos índios. É certo que alguns “civilizados”, provavelmente *arigós*, aderiram ou ficaram solidários com o movimento. Entretanto, a *cidade encantada* de Cliraco não era apenas uma Nova Jerusalém. Nela percebemos coexistir a idéia básica do lugar misterioso onde segundo a mitologia tribal viviam os heróis imortais usufruindo os bens da civilização moderna. Seja qual fôr, porém, a origem dessa construção ideal, ela representa, fora de dúvida, a patética aspiração dos índios por uma sociedade nova, a *sua cidade*, que reúna as vantagens da técnica mais avançada, inclusive a luz elétrica, às possibilidades de um desenvolvimento autônomo e independente.

Em resumo, pensamos que o milenarismo Tukuna não pode ser explicado sem que recorramos à mitologia da tribo, mas apenas a mitologia não explica o movimento. Não pode ser analisado sem que levemos em conta a situação de penúria ou *deprivation*, mas esta não constitui causa suficiente. Não pode ser entendido senão em termos do contato com a civilização, mas não é o contato propriamente dito que determina o movimento: são condições sócio-econômicas

que dêle decorrem, em particular o domínio e a espoliação dos índios por parte dos seringallistas que se apossaram das terras tribais e procuram impor-lhes um comércio altamente lesivo.

O milenarismo Tukuna constitui uma *praxis* através da qual buscam os índios, consciente ou inconscientemente, livrar-se da dependência, domínio e sujeição por parte dos "civilizados". Este objetivo é compreendido claramente pelos seringalistas, os quais nunca deixaram de intervir, e intervir através da violência física, as ameaças e o apêlo às autoridades.

As crenças milenaristas Tukuna são elaboradas a partir do material mitológico preexistente, mas se destinam a atender a necessidades, tanto subjetivas como objetivas, de uma situação social inteiramente nova. Assim, novas idéias, quer oriundas dos civilizados, quer elaboradas pelos próprios índios, veem agregar-se aos mitos e concepções tradicionais, adaptando-os e modificando sempre que necessário e possível.

B I B L I O G R A F I A

- ANDERSON, Lambert. Vocabulario Breve del Idioma Ticuna. *Tradicion*, Ano VIII, n. 21. Cuzco, 1958.
- BALANDIER, Georges. *Sociologie Actuelle de L'Afrique Noire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- BARBER, Bernard. Acculturation and messianic movements. *American Sociological Review*, vol. 6, 1941.
- BASTIDE, Roger. Messianisme et développement économique et social. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXXI, 1961.
- FIRTH, Raymond. Social changes in Western Pacific. *Journal of the Royal Society of Arts*, vol. CI, N.º 4909, 1953.
- GUARIGLIA, Guglielmo. Os movimentos profético-salvíficos. *Relações Humanas*, N.ºs 9-10. São Paulo, 1960-61.
- HERSKOVITS, M.J. *Man and his Works*. New York, 1949.
- KOHN, Hans. Messianism. in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. X. New York, The MacMillan Co., 1959.
- LANTERNARI, Vittorio. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris, 1962.
- LINTON, Ralph. Nativist Movements. *American Anthropologist*, vol. 45, 1943.
- LOWIE, Robert H. Le messianisme primitif: contribution à un problème d'Ethnologie. *Diogenes*, n.º 19, Paris, 1957.
- MERTON, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. Illinois, 1957.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Tukuna*. University of Carolina Press, 1952.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. The role of Indian Posts in the process of assimilation. Two case studies. *América Indígena*, vol. XX, n. 2, 1960.

- . Aliança inter-clânica na sociedade Tukúna. *Revista de Antropologia*, vol. 9. São Paulo, 1961.
- . *O Índio e o mundo dos brancos; A situação dos Tukúnas do alto Solimões*. MS, (no prelo).
- WALLACE, Anthony F.C. Revitalization movements. *American Anthropologist*. vol. 58, 1956.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- WORSLEY, Peter. *The trumpet shall sound*. Londres, 1957.

Resumen

El autor describe e interpreta el culto de las mercancías: fenómeno que ha surgido en los últimos años entre los indios Tukuna del Amazonas, y que implica la esperanza de la llegada de un *gran navío* mítico, cargado de bienes. Según el autor, este es un hecho nuevo en la tribu, perfectamente caracterizado, frente al cual se hace necesario reexaminar una serie de postulados y conclusiones que ya eran considerados como definitivos por los estudiosos de las manifestaciones mesiánicas y milenaristas.

Algunos aspectos básicos de la sociedad tukuna y de los cambios que ha sufrido al contacto con los "civilizados" son descritos por el autor, con el objeto de situar los movimientos milenaristas tanto antes como después de la aparición del *culto de las mercancías*.

El autor se refiere a siete movimientos proféticos que surgieron entre los Tukuna, desde los comienzos de este siglo hasta nuestros días. Como base de sus discusiones, toma los tres últimos movimientos, ocurridos después de 1940 y sobre los cuales hay mayores informaciones. Partiendo del contenido de estas manifestaciones proféticas, el autor discute algunas

interpretaciones que se han hecho de los movimientos religiosos autóctonos de liberación. Afirma que la utilización rígida de una tipología clasificatoria o de un esquema conceptual poco flexible puede ser un obstáculo para la comprensión profunda de estos fenómenos.

Concluye que el milenarismo tukuna sólo puede ser explicado en términos de las condiciones socio-económicas que se derivan de su contacto con los "civilizados", particularmente el dominio y el despojo de los indios por parte de los extractores del hule, quienes se adueñaron de las tierras tribales y les están imponiendo un comercio altamente nocivo. El mesianismo tukuna es una *praxis*, a través de la cual los indios procuran, consciente o inconscientemente, liberarse de estas condiciones. Sus creencias mesiánicas son elaboradas a partir del material mitológico pre-existente, pero sirven para satisfacer necesidades tanto subjetivas como objetivas, de una situación social enteramente nueva. Así, los mitos y las concepciones tradicionales son adaptados y modificados, siempre que sea necesario, por la agregación de nuevas ideas, ya sea de origen de los "civilizados", ya sea elaboradas por los indios.

Resumé

Description et interprétation du *Culte des marchandises*, phénomène qui est apparu ces dernières années parmi les indiens Tukuna de l'Amazonie, et qui se traduit par l'attente d'un grand bateau mythique chargé de marchandises. Selon l'auteur ce phénomène représente un fait nouveau parfaitement caractérisé d'où la nécessité de reexaminer une série de

données et de conclusions qui étaient déjà considérées comme définitives par ceux qui étudient les manifestations messianiques et millénaristes.

L'auteur décrit quelques aspects typiques de la société Tukuna ainsi que les changements qu'elle a souffert à travers le contact avec les civilisés afin de mieux étudier les manifestations millénaristes

avant et après l'apparition du culte des marchandises. Il se réfère à sept mouvements prophétiques qui ont commencé à paraître depuis le début de ce siècle jusqu'à nos jours. Il prend comme base de discussion, les trois derniers mouvements c'est à dire, ceux qui ont eu lieu depuis 1940, et dont on possède plus d'informations. A partir du contenu de ces manifestations prophétiques, l'auteur discute quelques interprétations attribuées aux mouvements religieux indigènes de libération. Il affirme que l'utilisation rigide d'une typologie classificatoire ou d'un schéma conceptuel peu flexible peut être un obstacle à la compréhension en profondeur de ces phénomènes. Il en arrive à conclure que le millénarisme Tukuna ne peut être expliqué que par l'analyse des conditions socio-économiques issues de leur contact avec

les "civilisés" notamment quant à la domination, et à la spoliation des indiens par les explorateurs du caoutchouc qui ont pris les terres tribales et ont essayé de leur imposer un commerce contre leurs intérêts.

Le messianisme Tukuna est une *praxis* par laquelle les indiens cherchent consciemment ou inconsciemment à se libérer de ces conditions. Leurs croyances messianiques sont élaborées à partir des données mythologiques pré-existants mais elles ont pour but de correspondre aux besoins soit subjectifs soit objectifs d'une situation sociale entièrement nouvelle. Ainsi les mythes et les concepts traditionnels sont adaptés et modifiés quand il est nécessaire, par l'appoint de nouvelles idées issues des civilisés ou élaborées par les indiens.

Summary

The author describes and interprets the *cargo cult* that has arisen in recent years among the Tukuna Indians of the Amazon, the basis of which is the expectation of the arrival of a large, mythical ship full of commodities. This is a new, clearly characterized phenomenon among the tribe, which imposes on the researcher the obligation to re-examine a number of postulates and conclusions which had been considered as definitive by the students of messianic and millenarianist phenomena.

The author describes some basic aspects of Tukuna society and of the changes it has undergone through contact with "civilized" people, in order to place the millenarianist movements in adequate perspective, both before and after the apparition of the *cargo cult*.

He mentions seven prophetic movements which have arisen among the Tukuna, since the beginning of this century to the present day. He bases his discussion on the last three movements, all of which appeared after 1940 and about which there is more information. Starting with the content of these prophetic manifestations,

the author discusses some of the interpretations that have been offered of native religious liberation movements. He states that the rigid use of a classificatory typology or of an inflexible conceptual framework can be an obstacle to the deeper understanding of these phenomena.

He concludes that Tukuna millenarianism can only be explained in terms of the socio-economic conditions which arose from their contact with "civilization", particularly the domination and spoliation of the Indians by the rubber gatherers, who have appropriated tribal territory and are imposing on them a highly unfavorable trade. Tukuna messianism is a *praxis* whereby the Indians try to liberate themselves, consciously or unconsciously, from these conditions. Their messianic beliefs are elaborated on the basis of preexisting mythological material, but they satisfy subjective and objective needs of an entirely new social situation. Thus, the traditional myths and conceptions are adapted and modified, whenever necessary, by the addition of new ideas, taken either from the "civilized" world or developed by the Indians themselves.