

## Las religiones amerindias: ¿ Obstáculos a la modernización ? <sup>1</sup>

Mark MÜNDEL

Philipps-Universität (Marburg) - Fachgebiet Völkerkunde

### Resumen

*Las religiones amerindias son consideradas, frecuentemente, «primitivas», en el sentido de «obstáculos a la modernización». La tesis de este artículo — centrado en particular en la mitología de los Kamayurá, recogida en oportunidad de dos visitas del autor al «Parque Nacional do Xingu», en 1966-1968 y 1988 — es que dichas religiones, por lo contrario, se caracterizan por una gran flexibilidad, y que es la sociedad occidental la que no es capaz de abrirse al espíritu de cambio defendido por las sociedades amerindias.*

### A manera de advertencia

Las ideas que siguen son utópicas. Hablaré de las culturas indígenas de la Amazonía como si fuesen libres, independientes del contexto socio-económico en que se inscriben. En realidad, no creo que el carácter de una cultura indígena sea el factor decisivo para sus posibilidades de sobrevivir. Estas dependen, y mucho más, de las condiciones permitidas desde fuera.

El que trate aquí de las condiciones internas se justifica por ser ésta una contribución más bien teórica. Pero debo admitir, también, que estoy harto del realismo socio-económico de aquellos que nunca se han interesado por otra cosa que por la victoria del «inevitable» sistema occidental.

No es mi tarea poner a la disposición de los realistas elementos para una mejor política indigenista (tampoco ellos lo aceptarían de parte de un extranjero), ni mucho menos analizar los éxitos o fracasos de la política de modernización en la Amazonía. Lo que me propongo no es más que una reflexión sobre las bases teóricas de nuestras consideraciones en cuanto a la modernización en casos de sociedades mal llamadas «primitivas».

Pero no me referiré a toda la historia de las ideas occidentales. Contaré una o dos anécdotas, para el debate. Nada más.

### Una impresión personal

En 1966, visité por primera vez el «Parque Nacional do Xingu», en el norte del Mato Grosso, Brasil.

Hasta 1968, realicé allí un trabajo antropológico en el lugar del pequeño grupo indígena de los Kamayurá,

que pertenece a la comunidad cultural de los Alto-Xinguanos y al grupo lingüístico Tupí. Desde 1968, no regresé más allá hasta veinte años después, en 1988.

En el primer período, en los años sesenta, el «Parque Nacional» era un resguardo indígena gobernado por un blanco que hoy ya es una figura casi mítica (y míticamente elogiada o atacada) del indigenismo brasileño: Orlando Villas Boas, secundado por su hermano Cláudio.

Los «Hermanos Villas Boas» <sup>2</sup> representan cierta fase y tendencia de la política brasileña hacia los indígenas, minoritaria en comparación con las tendencias políticamente dominantes, aceptada sólo en parte por el Estado, y relacionada con la antropología aplicada (aunque los Villas Boas no quieran ser antropólogos). Era una política radicalmente conservadora, con la finalidad de mantener las culturas indígenas lo más originales y lo menos «aculturadas» (como entonces se decía) posible.

Por el radicalismo relativamente consecuente de este concepto y, sobretodo, de su realización, el «Parque Nacional do Xingu» de los años sesenta ya se distinguía notablemente de la mayoría de los otros resguardos indígenas del Brasil. Además de ser una región alejada de los grandes centros urbanos, de acceso difícil y pobre en riquezas del subsuelo, fue mantenida en aislamiento por la política administrativa que prohibía la entrada de misioneros <sup>3</sup> así como de comerciantes. La economía de mercado era dificultada, y la utilización de dinero fuertemente desaconsejada. Abrir escuelas estaba fuera de discusión, y los pocos habitantes que, de una manera o de otra, habían aprendido a leer y a escribir no fueron elogiados por eso.

A los antropólogos, sobretodo a los extranjeros, no se nos excluía, pero tampoco se nos recibía con los brazos abiertos — entre otros motivos porque se nos consideraba un elemento de occidentalización.

<sup>1</sup> Este artículo se basa en una charla que formulé en portugués. Agradezco a Sol Montoya la corrección de la versión en castellano.

<sup>2</sup> Además de Orlando y Cláudio, Álvaro, sin olvidar el padre, Leonardo.

<sup>3</sup> Los Villas Boas, por ejemplo, echaban a los lingüistas que declaraban no querer hacer sino labor científica pero que pertenecían al Instituto Lingüístico de Verano, de afiliación religiosa.

Cuando mi esposa y yo llegamos a la aldea Kamayurá, los habitantes se ofrecieron para construimos un ranchito a parte, ya que sabían muy bien que a los blancos de la ciudad les cansa rápidamente la vida dentro de la casa comunal, sin paredes ni intimidad alguna, en medio de cuarenta personas. Pero el administrador blanco prohibió la construcción, argumentando que podía poner en peligro la armonía tradicional de las casas comunales (malocas), y que este tipo de evolución podía llevar, a continuación, a «un suburbio de antropólogos al margen de la aldea». Lo que esta política procuraba conservar, era la armonía tradicional, hasta sin antropólogos.

A mí, no me gustó este argumento, ni la línea general. Me parecían justas las críticas de parte, no tanto de los antropólogos sino, de la gente común — como los turistas que lograron ultrapasar los obstáculos administrativos erigidos contra ellos y entrar en el resguardo para fotografiar a los indígenas en sus bailes y trajes originales —, que objetaron que así jamás se prepararía a los indígenas al choque con la civilización, inevitable tarde o temprano. Me parecía que proteger del comercio a los indígenas, a largo plazo significaba dejarlos sin medios para desarrollar mecanismos de defensa contra el comercio.

\*\*\*

Con la salida de los hermanos Villas Boas, se inició en los años setenta una revisión no menos radical de aquella política.

Los habitantes del resguardo fueron incitados a lanzarse en el mercado comercial. Si, en realidad, no han seguido masivamente esta nueva línea, no fue por falta de voluntad, ni de ellos ni de la nueva administración, sino porque carecían de productos comercializables. Aun así, se inició la organización de la venta de artesanía. Se abrió una escuela (cerrada después, no porque no la querían, sino porque la maestra desertó las duras condiciones de vida en la selva). Se importaron motores de canoa, camionetas, ganado vacuno.

Al contrario de la política anterior, ahora ya no se opone ninguna dificultad administrativa a la salida libre de los habitantes que deseen visitar los grandes centros urbanos, ni viceversa a la entrada libre de visitantes originarios de las ciudades (con la excepción de los antropólogos que ahora encuentran más obstáculos; pero esto se debe, tal vez, a su fama de seguir una ideología conservadora, anti-desarrollista). Y, naturalmente, ya no falta la autopista que toca, si no el propio resguardo, por lo menos lugares cercanos.

\*\*\*

En base a mis experiencias e impresiones recibidas en los años sesenta, esperaba las consecuencias más nefastas del hecho de que los indígenas no habían sido preparados a este choque del contacto con un mundo nuevo y brutal.

Ellos, que no conocían el dinero, ni otros principios de la economía capitalista, ¿cómo podían salir indemnes del caos económico de los grandes centros urbanos? Ellos, que de política sólo conocían a sus jefes de aldea y a un administrador blanco que

llamaron «papá» y quien los había protegido de las complicaciones de la política nacional, ¿cómo podían encontrar ellos mismos un lugar digno en la política indigenista?

No es aquí el lugar de discutir todos los detalles de las consecuencias reales del choque, ni tampoco es mi tema la política indigenista del Brasil actual. Quiero únicamente anotar mis impresiones personales acerca de un lugar entre muchos. Y es que los habitantes del «Parque Nacional do Xingu» figuran entre aquellos de los indígenas de la cuenca amazónica que mejor han conseguido adaptarse al cambio. Esto sobretodo si se los compara con grupos aparentemente mejor preparados a la «civilización».

Los Kamayurá han encontrado, o mejor, conquistado, no solamente un lugar relativamente prominente en la política indigenista nacional (el «Parque Nacional», por ejemplo, era uno de los primeros resguardos indígenas del Brasil a ser gobernado por un administrador ya no blanco sino indígena, y originario de una de las aldeas de la región), sino también cierto acceso al comercio, por ejemplo en las tiendas de artesanía indígena, con participación relativamente importante en la ganancia.

Con esto, no quiero en absoluto idealizar una situación por cierto lejos de ser ideal. Mi intención no es sino de llegar a una comparación, relativa, con otros grupos indígenas en el mismo país, pero que se distinguen de los del Alto Xingu (entre otros factores que no toca explicar aquí) por la alteración más profunda de su cultura, por ejemplo, por misiones religiosas, antes de su entrada en la economía del mercado.

¿Cuáles serían las razones de esta paradoja según la cual precisamente los grupos menos preparados se revelan mejor preparados a la llamada modernización?

Esta no es una contribución empírica. Los ejemplos concretos, no pretendo que tengan más que un valor heurístico. Su finalidad es tan sólo mostrar un movimiento de mi propio pensamiento. Detrás de mi preocupación por la falta de preparación de los Xinguanos al choque de la modernización, se escondía un teorema altamente ideológico. Volverme consciente de mi propia ideología ha sido un largo camino.

### Breve paso por varios mitos

Detrás de mi preocupación por los indígenas mal preparados, se escondía un mito occidental: que las culturas tradicionales, mal llamadas «primitivas» o «arcaicas», como aquellas de los nativos de la Amazonía, por su apego a las tradiciones, no poseerían mecanismos culturales para un cambio rápido. Este cuento mítico-arcaico europeo, esta narración tradicional antropológica acerca de los pueblos primitivos, corre bajo muchos disfraces, con diversas facetas, pero es raro que se pierda el núcleo narrativo, el mensaje de la religión antropológica.

¡ Cuántas epopeyas de gran éxito no ha producido la industria cinematográfica occidental, que muestran la entrada del aventurero blanco, dinámico y heroico en una comunidad primitiva! De allí, rescata a una muchacha inteligente aunque prisionera de las tradiciones contra las cuales se subleva. El papá de la

muchacha, viejo cacique o maharajá de buen corazón, comprende muy bien que la felicidad de su hija amada será con el blanco que representa no sólo el amor sino también el progreso — pero no puede contra el fanatismo malsano del chamán o hechicero, el cual, además de anhelar él mismo la bella muchacha inocente, sabe perfectamente que su rival forastero representa el progreso, la razón, y por lo tanto un peligro para las falsas profecías y las absurdas creencias chamánicas.

A veces, en ciertas películas de este género, el conflicto entre el papá de la muchacha (aliado del forastero y del cambio) y el hechicero tribal (reaccionario de fanatismo irracional), se transforma en una reproducción del conflicto tan occidental entre los dos poderes, civil y religioso. La idea subyacente de estas producciones holywoodianas era que la tradición tribal o más generalmente no-occidental significa resistencia al cambio y sobretodo a la modernización, y que, en este cuadro, la religión tribal significa la cumbre de la oposición irracional.

En realidad, no me refiero únicamente a películas de los años cincuenta. Un fundamento ideológico de raíces semejantes lo encontramos, bajo formas más refinadas y menos sensuales, menos divertidas también, en gran variedad de teorías científicas.

En cuanto a la crítica de las teorías desarrollistas y sobretodo norteamericanas, todavía me parece de valor no solamente histórico su magistral deconstrucción por André Gunder FRANK (1970: 17-83, principalmente). Este muestra que la sociología dominante de los años sesenta necesitaba postular la incapacidad de transformarse de las sociedades no-occidentales, y que los argumentos en que se basaba eran ideas preconcebidas, por ejemplo contra el catolicismo latinoamericano (considerado anticuado por los protestantes norteamericanos) o contra ideas culturales no-norteamericanas en general: tomar un cafecito durante el trabajo, se consideraba poco productivo, en cuanto que tomar whisky masivamente la noche anterior al trabajo, no era improductividad tradicional.

La presunción detrás de estos argumentos dirigidos contra el modo de ser no-norteamericano, es siempre igual: la modernización se identifica con los Estados Unidos, es decir con lo que se considera la cultura occidental como ideal de un proceso dinámico.

Pero, en realidad, no me refiero únicamente a la sociología norteamericana de los años sesenta. El propio Claude LÉVI-STRAUSS (1962), en su polémica con Jean-Paul Sartre (quien había expresado la necesidad de transformar desde fuera las sociedades no-occidentales resistentes a la modernización), participa hasta cierto punto de la misma presunción. Lejos de negar la tesis principal de Sartre (según la cual dichas sociedades no poseen modelos o mecanismos propios para un cambio desde el interior), la confirma, valorando diferentemente, sin embargo, la oposición primitiva a la transformación.

Distingue Lévi-Strauss entre sociedades «calientes» y «frías», siendo la cultura occidental «caliente», es decir de transformación rápida, y las culturas de los indígenas de la Amazonía «frías», o sea sin el calor de un motor en movimiento rápido. Estas son como un coche parado, con posibilidades futuras de ponerse quizás en movimiento, pero que no se digna a arrancar.

Lévi-Strauss no se refiere particularmente, en esta clasificación, a las transformaciones técnicas. No niega que un hacha de piedra representa poca modernidad, comparada con una ametralladora, mas afirma que no es eso lo importante. Lo que para él más peso tiene, es el tradicionalismo espiritual, especialmente en las religiones y, más generalmente, en los sistemas de pensamiento.

De teoría en teoría, a través de sistemas de ideas y de políticas variadas o hasta contrarias, encontramos, como un guía que ordena y organiza nuestra opinión sobre las religiones primitivas, la idea de que éstas representan el contrario de la modernización.

En fosas encontradas recientemente en regiones de Siberia donde las purgas estalinistas de los años treinta eran también una lucha contra «supersticiones» de pueblos «atrasados», se encuentran instrumentos chamánicos. Al parecer, los chamanes eran sacrificados no solamente por analogía con los padres de las iglesias cristianas, sino también porque se los consideraba sacerdotes de una religión primitiva y, por consecuencia, refractaria a la modernización.

Un discurso de cierto modo semejante — aunque sin brutalidad y hasta con cierto amor, y siempre más tolerante — ha surgido de vez en cuando en el Brasil, a través de la dicotomía aceptada por la burguesía, por lo menos desde principios de siglo hasta los años sesenta, entre el «progreso» y los cultos afro-brasileños, como por ejemplo en cierta fase de la separación entre el régimen de Vargas y la Umbanda.

Pero no me propongo, ya lo dije, escribir aquí una historia de estas ideas. Solo quise tocar de paso varios sistemas teóricos conocidos, para evocar discusiones más largas y documentadas en otros lugares. Quiero recordar el fondo común de muchas ideas acerca del desarrollo de culturas ni europeas ni norteamericanas.

### **Contra el mito occidental, un contra-mito indígena**

La mitología de los indígenas del Alto Xingu, especialmente de los Kamayurá, se ha publicado en muchas versiones<sup>4</sup>. Una es la de Anhang-ú, monstruo importante en la vida ritual. Existen también otros cuentos, también de seres salvajes y contruidos sobre el mismo modelo.

Detrás de las variaciones motivadas por las diferencias individuales entre los narradores y los antropólogos colectores, pero también a raíz de los momentos diferentes en que se contó la historia, estas narraciones sobre Anhang-ú y otras parecidas dejan entrever siempre las mismas ideas-claves.

<sup>4</sup> Las más importantes son: VILLAS BOAS (1972); AGOSTINHO (1974), publicada después de mi propia colección de mitos del mismo grupo étnico, pero conocida por mí antes bajo forma de manuscrito, de modo que es prácticamente anterior a la mía; MONOD-BECQUELIN (1975). Mi propia versión de los mitos Kamayurá (MÜNDEL 1973) fue recogida después de las versiones de AGOSTINHO y MONOD, y más o menos al mismo tiempo que la de VILLAS BOAS.

Anhang-ú (el «anhangá» de los Tupinambá, que inspiraba recuerdos del demonio a los misioneros del siglo XVI) domina tradicionalmente el monte. Los antiguos — los abuelos, los antepasados — ya se rebelaron contra él, pero en vano: la casa comunal de Anhang-ú se reconoce por los huesos dispersos en su alrededor, restos de los infelices que quisieron vencerlo. Desde entonces, la tradición es de no rebelarse más contra el enemigo demasiado poderoso.

Pero está llegando ahora una nueva generación. Los jóvenes que se dan de cuenta que Anhang-ú mató a sus padres y abuelos, no concluyen que deben resignarse al destino, sino todo lo contrario: que deben intentar otra vez. Piden informaciones a la abuela sobre el camino hacia la casa de Anhang-ú, pero la vieja que recuerda las historias antiguas y siente miedo por los jóvenes, no quiere revelar el secreto. Los nietos insisten tanto, sin embargo, que finalmente logran arrancarle la información a la abuela; encuentran el camino hacia la vivienda del enemigo, y lo matan con toda su familia (excepto un único miembro: no se extirpa totalmente el mal). De las orejas del gigante tumbado, cortan abanicos que entregan a las mujeres para que éstas ventilen el fuego. Es desde entonces que las mujeres poseen un instrumento para dominar el fuego.

Quiere decir que la matanza de Anhang-ú fue uno de los momentos en que se inició la civilización indígena. Al único miembro de la familia de Anhang-ú que logra escaparse, los vencedores muestran las orejas cortadas de los otros monstruos y le anuncian que, de ahora en adelante, no será más que un animal del monte — sin el fuego cuya dominación por el abanico ha pasado a las mujeres.

Quiero llamar la atención sobre el hecho de que, en este mito, la civilización comienza por una ruptura con la tradición del miedo. Y, sin entrar en la red complicada de afiliaciones de diversas ideas mitológicas y ritualizadas de la cultura alto-xinguana, me limito a mencionar que el mito en cuestión se relaciona con el ritual de la iniciación de los jóvenes al mundo de los adultos. La madurez finalmente adquirida por la nueva generación está representada en el cuento por la capacidad de rebelarse contra lo que se había creído definitivamente fijo, y contra la abuela como guardián de la tradición.

La idea de una tradición que no es para siempre, sino que al contrario debe ser re-modelada a cada instante según las nuevas circunstancias, la podemos encontrar en varios contextos de la cultura indígena a la que me refiero.

Los cambios radicales, las vueltas, figuran entre los temas principales de la mitología no solamente alto-xinguana, sino más generalmente amazónica, y este motivo ya de por sí me parece expresar cierta disposición de los narradores a favor de un mundo en cambio. Y ni siquiera los propios mitos se excluyen de la posibilidad de una transformación que jamás ha respetado ciegamente la tradición.

La mitología, por cierto, en sus grandes líneas, se ve acreditada como conjunto de relatos fieles y verídicos del pasado. Pero esto no impide cambios en prácticamente todos los detalles.

Un elemento central de la mitología de las fiestas intertribales del Alto Xingu es que el Creador de los

Humanos ha iniciado su obra justamente en esa región, de donde más tarde expulsó a todas las naciones con excepción de los grupos Alto-Xinguanos, únicos en obtener el derecho de permanecer en la tierra de origen.

A pesar de las numerosas variaciones de este mito entre un grupo y otro, todos concuerdan en nombrar exactamente a las etnias que han podido quedarse. Nombran también a algunos de los expulsados, pero aquí ya entran en juego las rivalidades individuales, cada grupo, o incluso narrador, destacando a los expulsados que menos le agradan. Sólo los blancos figuran en todas las listas de los condenados: es de conocimiento común que no tienen derecho a regresar a la tierra de donde el Creador les ordenó que se marchasen.

En cuanto a los Kayabí, cierto grupo (lingüísticamente Tupí) vecino pero no miembro de la alianza de etnias del Alto Xingu, ningún mito los incluye entre los privilegiados que han podido quedarse, aunque no conozco más que una única narración en que son explícitamente mencionados como expulsados. Debo añadir que el autor de esta versión tenía problemas personales con los Kayabí, y no dudó en incluirlos en la enumeración de los pueblos sentenciados, cambiando, sin mayor problema, el texto ancestral según sus ideas individuales.

Ahora bien, en los años sesenta, entró en el «Parque Nacional do Xingu» una fracción de los Kayabí con la intención de integrarse en la comunidad política del resguardo. No pertenecían a la comunidad ritual-mitológica de los Alto-Xinguanos, no eran copartícipes de la tradición de celebración de ciertas fiestas basadas en mitos comunes.

Pero pronto se informaron de la mitología del lugar. No pasaron cinco años sin que cierto Kayabí, respetado en su grupo como conocedor de las tradiciones míticas, «recordó» una nueva versión del mito alto-xinguano, que era más o menos la misma contada por los habitantes tradicionales, salvo que incluía a los Kayabí en la lista de los pueblos que tienen el permiso del Creador para quedarse.

En éste y en otros casos en que diferentes versiones del mismo mito se cuentan en lugares poco distantes uno de otro, un narrador no es el único en conocer las tradiciones. A su lado, a veces en la misma casa, a veces en un pueblo vecino, viven otros que fácilmente lo pueden contradecir. De hecho, no podemos explicar los casos bastante frecuentes, como el que se ha mencionado, por un simple engaño de parte del único que aún recuerda la tradición. Los que escuchan su versión pueden darse perfectamente cuenta de que es una nueva adaptación a las circunstancias. En nuestro caso, el mito adaptado se encontraba en franca oposición a la mitología tradicional que siempre había destacado otros lugares de origen que el Alto Xingu, donde de hecho los Kayabí no habían entrado antes.

Pero hay más. Los propios Alto-Xinguanos, que habían visto la llegada de los Kayabí pocos años atrás, y que hasta entonces jamás habían pensado incluirlos entre los privilegiados por el Creador, no rechazaron en bloque el cuento transformado.

Por lo menos, cuando pregunté a una ronda de señores Kamayurá, entre ellos los más respetados

concedores de la tradición mitológica, si les parecía verdad, dudaron. Finalmente, uno de ellos resumió la opinión mayoritaria: «Ya veremos».

Parece extraño. El mito, claro está, narra un acontecimiento del pasado. Para un concepto europeo, no tiene sentido hacer depender su veracidad de algún desarrollo futuro, como así se deja entrever por el «ya veremos». Pero lo que querían decir, creo, era que se debía ver si los Kayabí iban o no a integrarse definitivamente en la civilización específica de la región.

Durante los años siguientes, esto no se ha dado. El desarrollo político, administrativo y cultural separó a los Kayabí de los otros Alto-Xinguanos y los hizo regresar a alianzas con sus vecinos de un tiempo anterior a su inmigración en el Alto Xingu.

Veinte años más tarde, en 1989, pregunté nuevamente en la ronda de expertos mitológicos Kamayurá (ya no eran los mismos, pero algunos todavía sí), acerca de aquella versión que un Kayabí había inventado en los años sesenta. Primero, no la recordaron, después la declararon absurda. No dejaron de mencionar que los Kayabí no sólo no figuran entre los co-privilegiados por el Creador, sino que también son hechiceros malos.

### Sin conclusión

Conté esta pequeña historia para ilustrar algo que me parece importante en las culturas indígenas de la Amazonía: su mitología anti-tradicionalista, y su capacidad de transformar las tradiciones mitológicas.

Según un concepto occidental, tal vez motivado por *nuestras* tradiciones religiosas, contrarias al cambio, mito y cambio constituirían una oposición. En las culturas amazónicas, el mito es el cambio. No tiene conclusión definitiva, a no ser su destrucción, la cual cierra el camino a una modernización autóctona.

### Bibliografía

AGOSTINHO Pedro

1974 *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu*.- São Paulo: E.P.U. / EDUSP.

FRANK André Gunder

1970 *Le développement du sous-développement: l'Amérique latine*.- Paris: François Maspero.

LÉVI-STRAUSS Claude

1962 «Histoire et dialectique», in: *La pensée sauvage*.- Paris: Plon.

MONOD-BECQUELIN Aurore

1975 *La pratique linguistique des Indiens Trumai (Haut-Xingu, Mato Grosso, Brésil)*. Paris: Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France. (Langues et Civilisations à Tradition Orale, vols. 9 y 10)

MÜNDEL Mark

1973 *Erzählungen der Kamayurá (Alto Xingú - Brasilien)*.- Wiesbaden: Steiner. (Studien zur Kulturkunde, 30)

VILLAS BOAS Orlando y Cláudio

1972 *Xingu: Os índios, seus mitos*.- Rio de Janeiro: Zahar. [1970]

### Résumé

Les religions amérindiennes sont fréquemment considérées comme «primitives», au sens d'«obstacles à la modernisation». La thèse de cet article — centré en particulier sur la mythologie des Kamayurá, recueillie à l'occasion de deux visites de l'auteur au «Parque Nacional do Xingu», en 1966-1968 et 1988 — consiste à affirmer, au contraire, que ces religions se caractérisent par une grande flexibilité et que c'est plutôt la société occidentale qui n'est pas capable de s'ouvrir à l'esprit de changement en faveur duquel plaident les sociétés amérindiennes.

### Summary

Amerindian religions are frequently considered «primitive», i.e. «obstacles to modernization». The thesis of this article — focusing particularly on the mythology of the Kamayurá, collected during two visits of the author to the «Parque Nacional do Xingu», in 1966-1968, and in 1988 — claims, on the contrary, that these religions are characterized by great flexibility, and that it is occidental society which is incapable of opening itself to the spirit of change claimed by Amerindian societies.

