

**Juliana Alves de Andrade
Tarcísio Augusto Alves da Silva
(Organizadores)**

O ENSINO DA TEMÁTICA INDÍGENA

**Subsídios didáticos para o estudo
das sociodiversidades indígenas**



**Edições
Rascunhos**



O ENSINO DA TEMÁTICA INDÍGENA

**Juliana Alves de Andrade
Tarcísio Augusto Alves da Silva
(Organizadores)**

O ENSINO DA TEMÁTICA INDÍGENA

**Subsídios didáticos para o estudo
das sociodiversidades indígenas**

Recife/2016



Prof^a. Maria José de Sena — Reitora

Prof. Marcelo Brito Carneiro Leão — Vice-Reitor

**Prof^a. Maria Madalena Pessoa Guerra — Pró-Reitoria de Pesquisa e
Pós-Graduação - PRPPG**

**Emmanuelle C. Chaves — Comitê Gestor do RENAFORM na UFRPE
Coordenação Geral**

Conselho Editorial

Curso de Especialização em Cultura e História dos Povos Indígenas

Edivania Granja da Silva Oliveira – IF-Sertão/PE

João Marcos Leitão Santos – UFCG

Carlos Alberto Batista Santos – UNEB

Márcio Ananias Ferreira Vilela – UFPE

Neimar Machado de Sousa – UFGD

Ficha catalográfica

E59 O ensino da temática indígena : subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas / Juliana Alves de Andrade, Tarcísio Augusto Alves da Silva (organizadores) ; prefácio Edson Silva. - Recife : Edições Rascunhos, 2017. 242p.

Inclui referências.

I. ÍNDIOS DA AMÉRICA DO SUL - BRASIL - ESTUDO E ENSINO. 2. ÍNDIOS DA AMÉRICA DO SUL - BRASIL - CULTURA - ESTUDO E ENSINO. 3. CRIANÇAS INDÍGENAS - BRASIL - ASPECTOS EDUCACIONAIS. 4. PLURALISMO CULTURAL. 5. DIREITOS HUMANOS. 6. PROFESSORES - FORMAÇÃO. 7. PRÁTICA PEDAGÓGICA. 8. ÍNDIOS DA AMÉRICA DO SUL - BRASIL - HISTÓRIA. 9. ÍNDIOS DA AMÉRICA DO SUL - PERNAMBUCO - HISTÓRIA. I. Andrade, Juliana Alves de. II. Silva, Tarcísio Augusto Alves da. III. Silva, Edson.

CDU 376.74

CDD 371.97

PeR - BPE 17-81

Título O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas
Organizadores Juliana Alves de Andrade
Tarcísio Augusto Alves da Silva
Projeto Gráfico/Capa Bruna Andrade
Revisão de Texto Os Autores

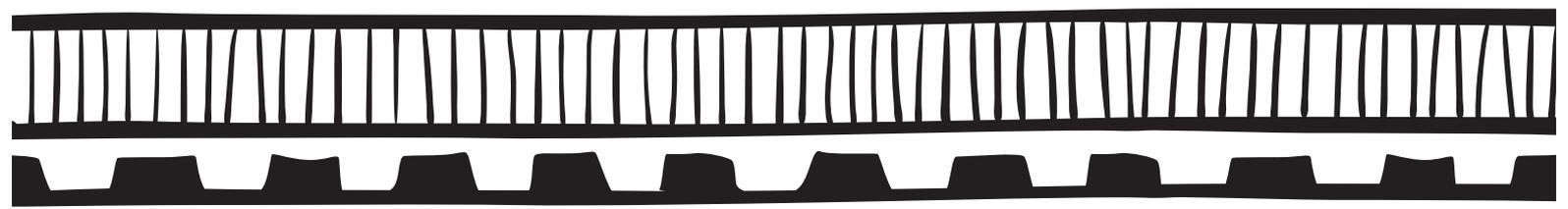
formato 16,0 x 23,0 cm
fontes Minion Pro, ITC Officina Sans Std,
papel Offset 75g/m² (miolo)
Triplex 250 g/m² (capa)

ISBN 978-85-69828-17-4



Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Obra em conformidade com o Acordo
Ortográfico da Língua Portuguesa



APRESENTAÇÃO

Esta coletânea de textos oferece aos professores e professoras da Educação Básica importantes reflexões acerca de novas realidades, concepções e conceitos que caracterizam a história e cultura dos povos indígenas no Brasil. O conjunto de iniciativas didático-pedagógicas impulsionadas pela implementação da Lei 11.645/08, tem proporcionado um movimento de mudança nos contextos educacionais, sobretudo, na perspectiva de estimular uma nova maneira de ver e pensar sobre o modo de vida dos povos indígenas: suas histórias, territorialidades, tempos, lutas e conquistas.

Presenciamos nos últimos anos o crescente número de profissionais, buscando formação intelectual para “[...] aprender com novos contextos [...]” (MOREIRA, 1999: 134). Todos os profissionais da Educação vivenciam situações marcadas pela complexidade do avanço das desigualdades sociais e econômicas, por isso, mas ao mesmo tempo são chamados a dar respostas a fenômenos contemporâneos como violência, intolerância, xenofobia com uma prática pedagógica pautada nos princípios dos direitos humanos, em que o respeito pelas diferenças e pela diversidade torna-se dimensão fundamental. Diante desse cenário, cabe às universidades contribuírem com

o processo de formação inicial e continuada dos educadores e com a produção de material didático, como forma de subsidiar práticas educativas críticas e problematizadoras da realidade multifacetada.

Por isso, temos a satisfação e a alegria de apresentar aos leitores, os textos produzidos pelos pesquisadores e docentes que atuam na **Especialização em Culturas e História dos Povos Indígena**. O curso de especialização que surgiu da parceria entre a Universidade Federal Rural de Pernambuco e a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão-SECADI, por meio da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena-CGEEI, para que pudéssemos atender uma demanda no campo da formação continuada de professores que atuam na rede municipal e estadual de ensino, nas áreas de História, Geografia, Letras, Biologia, Sociologia, Pedagogia e Artes. Nesse sentido, um coletivo de professores trabalhou, desde os primeiros meses de 2014, para que iniciássemos o processo de composição da primeira turma de especialização no Nordeste, preocupada em discutir questões relativas as sociodiversidades dos povos indígenas, com uma proposta de romper com o mero reconhecimento dos diferentes sujeitos e a folclorização das manifestações e rituais produzidos e reproduzidos no cotidiano mergulhado de valores simbólicas. Aqui, estamos apresentando os frutos desta semente plantada pela Rede Nacional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica – RENAFORM

O presente livro intitulado **O ENSINO DA TEMÁTICA INDÍGENA: SUBSÍDIOS DIDÁTICOS PARA O ESTUDO DAS SOCIODIVERSIDADES INDÍGENAS** foi pensando como um instrumento pedagógico, para auxiliar os discentes no debate proposto pelas diferentes disciplinas do curso de especialização, e posteriormente como apoio para o professor (a) em suas atividades cotidianas. Com uma linguagem didática, temos um conjunto de textos que problematizam conceitos, oferecem sugestões de leituras e atividades didático-pedagógicas. O material apresenta dois textos sobre história dos povos indígenas, o primeiro produzido pelo Prof. Jailson Paz e o segundo pelo Prof. Edson Silva, em que historicizam os sujeitos, os cenários, o cotidiano e as expectativas de vida dos povos indígenas em diferentes espaços e temporalidades. Encontramos

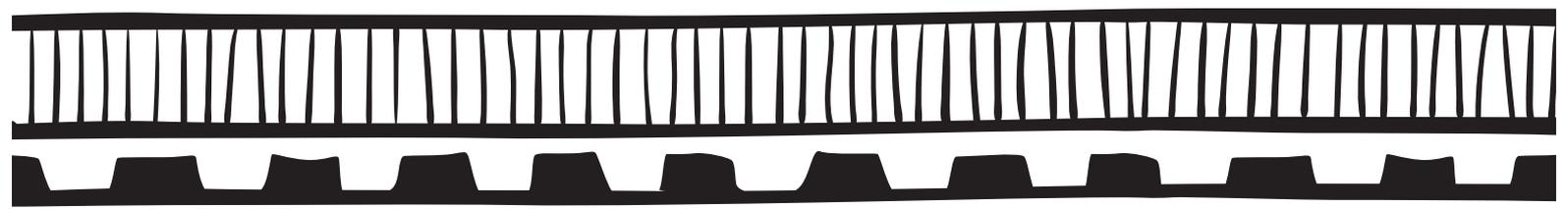
um excelente debate sobre os direitos humanos (desconstruindo a visão tradicional de direitos humanos) e direitos da criança indígena, realizado Prof. Humberto Miranda, bem como uma valiosa reflexão sobre alteridade, diversidade, etnocentrismo, territorialização e patrimônio cultural dos povos indígenas oferecida pelas docentes Maria Emília Vasconcelos, Vânia Fialho, em parceria Hosana Celi, e Alexandre Gomes. Por fim, problematizando as práticas educacionais relativas ao debate da construção de identidades no contexto escolar e o processo de produção do conhecimento científico, encontramos discussões propostas pelas Professoras Martha Margaria e Márcia Luiz. Cada autor(a) buscou discutir em contextos diferentes, elementos para que os professores/cursistas no cotidiano de sala de aula subvertam a ordem de subordinação e invisibilidade dos povos indígenas, num mundo tensionado entre a pluralidade e universalidade.

Neste sentido, convidados a todos a aprender com os debates, reflexões e discussões sobre a o ensino da temática indígena e sobre as sociodiversidades dos povos originários.

Juliana Alves de Andrade

Tarcísio Augusto Alves da Silva

Dois Irmãos/UFRPE, junho de 2016.



PREFÁCIO

Início esse Prefácio enquanto um morador a pouco mais de cem metros da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, localizada na praça da matriz da antiga povoação da Várzea do Capibaribe. Fundada nos arrabaldes do atual Recife Antigo, então distante região portuária, a Freguesia da Várzea, em meio a canaviais e engenhos de açúcar, foi sede do “governo provisório” e o quartel general das forças portuguesas que lutavam contra os holandeses. Na calçada do citado templo católico romano datado de 1612, encontramos uma placa indicando que no seu interior, em 1648, foi sepultado “o bravo Dom Antônio Filipe Camarão, governador dos índios que, com seus arcos e flechas, defendeu a fé e a pátria contra o batavo invasor”. Recentemente, passando pelo local, adentrei o templo e perguntei a um senhor que parecia ser o responsável pela conservação do espaço, sobre o local onde estariam os restos mortais de Filipe Camarão. Recebi como resposta um sonoro “Não sei!” desencorajador para continuidade da conversa, o que me fez seguir o caminho.

Afinal, quem foi Filipe Camarão? Um índio de qual povo indígena? Porque uma placa assinalando seu sepultamento dentro de uma Igreja?

Filipe foi católico romano? Defendeu “a pátria” contra o batavo (holandês) invasor. Mas qual “pátria” e para quem? Os portugueses também não eram invasores? Quais narrativas conhecemos sobre esse período da História do Brasil? Em qual momento surgiu essa narrativas? Por que e com quais interesses foram elaboradas? Quais os papéis e lugares dos indígenas nessas narrativas? O que aprendemos na escola a respeito desses assuntos? O que sabemos sobre os índios no Brasil atual? E porque, para que, quais os sentidos dessas perguntas atualmente?

Os textos reunidos nesse livro buscaram discutir essas dentre outras questões. São reflexões que resultaram dos esforços em atender a Lei nº 11.645/2008, quando determinou a inclusão nos currículos da Educação Básica o conteúdo História e culturas dos povos indígenas, que somada à inclusão da temática afro e afro-brasileira no ensino, atendeu reivindicações históricas dos movimentos sociais e por uma educação pública de qualidade. Reivindicações que se fortaleceram no período contemporâneo e pós-Constituição Federal aprovada em 1988, e em vigor, quando foram questionadas as narrativas sobre a História do Brasil exaltadoras da colonização portuguesa. A formação da nacionalidade, de uma suposta cultura nacional fundada na mestiçagem resultante da “fusão das raças” e onde os indígenas e negros foram coadjuvantes, negando-lhes os protagonismos políticos nos processos sociohistoricos ocorridos no país.

As reflexões publicadas nesse livro buscaram preencher a ainda constatável lacuna existente na formação de professores para discussões sobre a temática indígena. São textos de reconhecidos pesquisadores junto aos povos indígenas, que também são ativistas sociais e professores-formadores de longa data atuando em cursos de licenciatura e pós-graduação nas Ciências Sociais e Humanas. São reflexões, portanto, que buscaram evidenciar e relacionar novos olhares sobre os povos indígenas, problematizando concepções cristalizadas em abordagens no ensino necessárias de serem superadas.

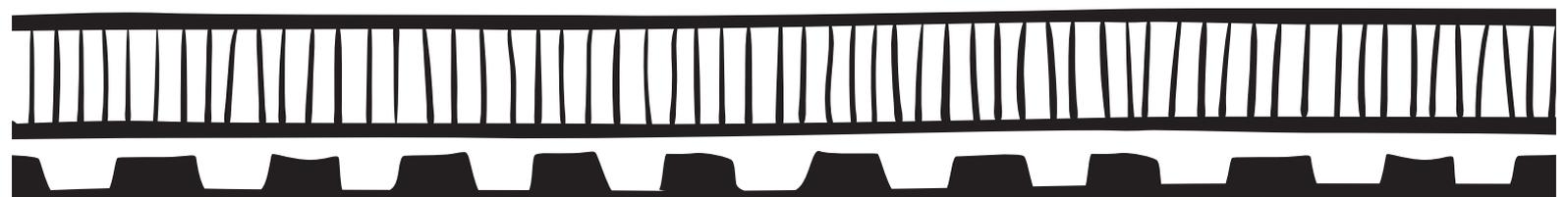
As ideias apresentadas nos textos ora publicados foram discutidas no grande laboratório que se tornou o Curso de Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas, destinado prioritariamente para professores atuando na Educação Básica, realizado na UFRPE, e financiada

pela SECADI – **Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão**, lamentavelmente recentemente esvaziada pelas configurações políticas de um governo interino bastante questionado. Os textos são subsídios que possibilitam novas abordagens no ensino da temática indígena para superação de desinformações, equívocos e pré-conceitos sobre os povos indígenas.

Ao afirmamos provocativamente pensarmos o passado como uma invenção do presente, ou seja, cada geração faz perguntas sobre si mesmas e suas possíveis heranças socioculturais, discutir o ensino da temática indígena é também discutirmos o Brasil com suas sociodiversidades indígenas e os lugares que ocupam. E com isso, questionarmos narrativas ufanistas e mistificadoras, práticas sociopolíticas que elaboram e mantêm narrativas hegemônicas, ilusórias e demagógicas daqueles que em tempos recentíssimos dizem governar, mas negam e desconhecem o país, seus múltiplos habitantes que exigem o (re)conhecimento de seus direitos a dignidade e a vida.

Edson Silva

Várzea do Capibaribe, junho/2016.



SUMÁRIO

Os índios na história do Brasil

Jaílson Sousa da Paz 15

A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil

Edson Silva 39

Direitos dos povos indígenas *versus* direitos humanos liberais: conflitos e perspectivas

Humberto Silva Miranda 81

Identities, diferenças e diversidade: entre discursos e práticas educacionais

Marta Margarida de Andrade Lima 99

Memória e patrimônio cultural dos povos indígenas: uma introdução ao estudo da temática indígena

Alexandre Oliveira Gomes 111

Antropologia: diversidade, etnocentrismo e diversidade cultural

Maria Emília Vasconcelos dos Santos 161

Antropologia indígena - territorialização

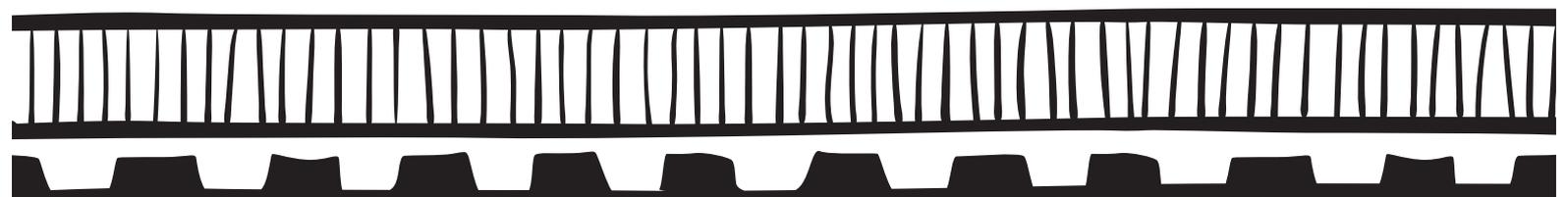
Vânia Fialho

Hosana Celi Oliveira e Santos..... 181

Guia para elaboração de um projeto de pesquisa

Márcia Karina da Silva Luiz..... 215

Sobre os(as) autores(as) 239



OS ÍNDIOS NA HISTÓRIA DO BRASIL

Jaílson Sousa da Paz

Introdução

Reunir a história dos índios no Brasil colonial e imperial em um volume seria pretensão ambiciosa. Desafio posto, cá estamos para abrir portas desse universo, que dividimos em três tópicos. O primeiro traça um mapa dos povos indígenas e seus costumes nos séculos iniciais da Colônia. No segundo, o elemento central é o emprego da religião católica pelos colonizadores para “civilizar”, enquanto o último enfoca guerras e revoltas encampadas pelos índios, ora sozinhos ora associados a outras forças militares, para defender interesses de seus povos ou de terceiros. No módulo, associaremos a leitura deste material didático a outros de apoio, seguindo em todos os capítulos o mesmo ordenamento. Partimos de conceitos gerais para o aprofundamento de alguns, acrescentando-se leituras extras a esse

material e as quais serão objeto para o nosso processo avaliativo. Teremos a cada capítulo uma análise apresentada pelo aluno. É isso!

1. Estranho mundo novo: um mapa dos povos indígenas e seus costumes nos séculos iniciais da Colônia

A busca para se compreender quantos eram e quais os povos a habitar o Brasil descoberto pelos portugueses permeia escritos de diferentes séculos. Por metodologias diversas chegou-se a estimativas variadas. Se não existe unanimidade relativa a isso, estudos levaram ao entendimento da maneira como os colonizadores enxergavam o modo de vida e as crenças dos indígenas. E que percepção seria daqueles europeus diante de povos nômades e antropófagos? Adaptada, em sua grande maioria, ao objetivo da conquista de terras e riquezas.

1.1 Sem cobiças

Diz Pero Vaz de Caminha ao escrever carta ao rei de Portugal, em 1500, que os habitantes da terra descoberta “eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. Às descrições físicas dos indígenas, o relato de Caminha acrescenta elementos de interesse europeu, como as referências às riquezas do lugar.

É o percebido no momento em que o capitão da esquadra portuguesa, “sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande no pescoço, e aos pés uma alcatifa...” recebe os índios. Esses, ao entrarem no recinto, não fizeram cortesia. “Nem de falar ao Capitão”. E começaram acenar para a terra e depois para o colar, “como que nos dizendo que ali havia ouro”. Gestos semelhantes foram feitos em direção a um castiçal de prata.

Ao descrevê-los, Caminha associa a nudez à inocência, contrasta a ingenuidade comercial dos índios, que dormem no convés do navio, com a deslealdade, a sede de ouro e prata, a cupidez dos portugueses. Mostra

simpatia pela gente “bestial” e inicia uma série de lugares comuns, como os de que os índios não tinham chefe ou principal, não tinham nenhuma idolatria ou adoração.

A visão de Caminha perdura em Américo Vespúcio, que classifica os indígenas de gente sem fé, sem rei e que a ninguém obedecia e é cada um senhor de si mesmo. Gente que vivia como selvagem e desconhecia a imortalidade da alma. Síntese de tal pensamento cabe a Pero de Magalhães Gândavo e a Gabriel Soares de Souza. Ambos relatam que no alfabeto dos gentios não existem as letras f, l, r. Assim, “não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e dessa maneira vivem sem Justiça desordenadamente.”¹¹

Essa visão ibérica, de colonizador, que depreciava o índio, tem o contraponto dos não ibéricos ligados ao escambo a partir de 1550. Tendo vivido entre os Tupinambá, em 1557, o calvinista Jean de Léry fala da suposta ausência de propriedade material e de cobiça ao criticar as sociedades movidas pelo lucro e entesouramento. Essa era uma visão de exaltação aos indígenas, comum aos viajantes. Não que os índios, em tal época, não desejassem bens materiais, mas não acumulavam, não transmitiam a herdeiros e entre si partilhavam a comida.

1.2 Havia milhões

Estudiosos clássicos, utilizando metodologias distintas estimam a população indígena na época da conquista da América em 8,4 milhões de habitantes, no mínimo, podendo, segundo alguns, ter alcançado entre 40 e 50 milhões.

Se não há metodologia única para se estimar a população de indígenas no passado, existe praticamente consenso sobre os motivos da queda acentuada nos séculos seguintes à chegada dos colonizadores. Além do

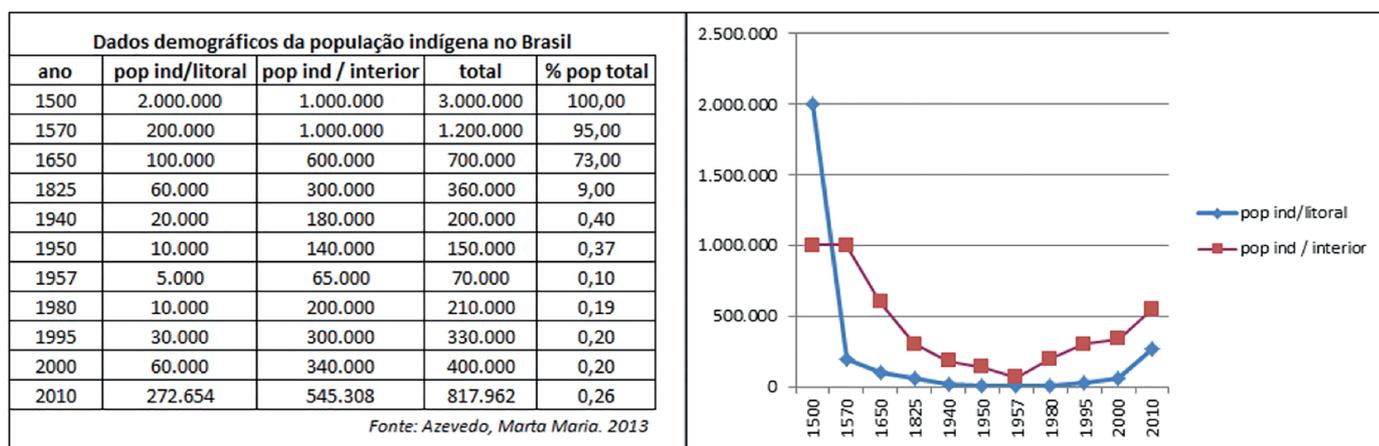
1 CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania, 1ª edição, São Paulo: Claro Enigma, 2012, pp. 35-36.

rigor da escravidão contribuíram para isso a incidência de doenças. Gripe, sarampo, varíola e tuberculose, por exemplo.²

Entre os estudos mais aceitas está o de H.F. Dobyns, que se baseou em fenômenos na Terra do Fogo e nas margens do Rio Araguaia. Na Terra do Fogo, a dizimação foi de 50 habitantes a um entre 1870 e 1950. O declínio dos Kayapó, em conflito com os seringueiros, teve caráter mais acentuado no século XX, levando-os a extinção.

Dobyns calcula antigas populações a partir do cessar dos agentes dissociativos e da recuperação do número de habitantes. Para tal, ele multiplica por 20 e por 25, estimando, portanto, a população da América do Sul marginal entre 9 milhões e 11,25 milhões e a civilização andina, entre 30 milhões e 37 milhões. A retomada populacional andina se deu 1650, enquanto há imprecisão quando à marginal sul-americana.

Quanto ao Brasil, existe mais de uma estimativa da população indígena. As cifras variam bastante, dependendo do autor e do critério empregado para os cálculos, tendo o piso de 800 mil pessoas e o teto, cinco milhões. Em sua página eletrônica, a Fundação Nacional do Índio recorre ao estudo de Marta Maria Azevedo,³ abaixo:



2 RIBEIRO, Berta. O Índio na história do Brasil. 12ª edição, São Paulo: Global, 2009, p. 30.

3 Pesquisadora do Núcleo de Estudos da População da UNICAMP.

1.3 Breve mapa de um tempo

Partindo-se de relatos dos séculos XVI e XVII, o mapa da Colônia era dividido em dois grandes troncos indígenas. De um lado, os Tupi-guarani, predominantes na faixa estreita da costa, de São Paulo ao Pará e de nome genérico Tupinambá. E com os quais os colonizadores mantiveram os primeiros contatos. Os Tapuia, embora também presentes em trechos da costa, concentravam-se nos sertões e litoral paraense.

Na área de domínio Tupi-guarani, entre o Rio Paraíba do Sul e Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, predominavam os Tamoio, em confronto constantes como os Temimino, moradores do baixo Paraíba. Deslocando-se mais ao Nordeste, do Espírito Santo a Porto Seguro, na Bahia, os Tupiniquim e os Tupiná (Tapanases) enfrentavam-se frequentemente, empurrando esses para o interior.

O mapa Tupi seguia com os Caeté, entre o Rio São Francisco e o Rio Paraíba do Norte, na região de Pernambuco, capitania que também registrava em seu interior a presença dos Tupiná. A região do São Francisco abrigava ainda os Amoipira, enquanto de Itamaracá ao Rio Paraíba viviam os Tabajara. Os Potiguar ou Petinguar habitavam terras dos hoje Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba.

De São Paulo a Porto Alegre, como também no Paraguai, falava-se o guarani, cuja primeira gramática foi escrita pelo jesuíta José de Anchieta. Os Tape, no litoral do Rio Grande do Sul, e os Carijó, na Lagoa dos Patos, pontuam o extenso mapa dos Tupi-guarani, cuja dispersão, segundo o americanista Alfred Métraux, deve ter se limitado geograficamente ao Norte, pelo Rio Amazona, ao Sul, pelo Paraguai, a Leste, pelo Tocantins, e o Oeste, pelo Rio Madeira.

Aos povos que não falavam o tupi, denominava-se de Tapuia. A imagem deles era de extrema primitividade, talvez, conforme Berta Ribeiro, influenciada “pelos orgulhosos Tupi, seus tradicionais inimigos” e informantes dos portugueses nos primeiros tempos da Colônia. A maioria dos Tapuia, pertencente à família linguística Jê e línguas isoladas, vivia no interior. Embora antigos cronistas falem de primitividade, tais povos dispunham de organização mais complexa e elaborada do que a dos inimigos.

Entre os Tapuaia, os Guaiatacaz ou Goitaçá ocupavam uma faixa estreita do Espírito Santo, enquanto os Kariri ou Kiriri, do semiárido nordestino, viviam no perímetro entre os rios Paraguaçu, São Francisco, Itapicuru e talvez o Gurupi. Antes, habitavam a costa litorânea, de onde foram expulsos pelos Tupiniquim e Tupinambá. Na faixa praieira do Pará ficavam os Tremembé, da família Kariri.

O mapa da ocupação das terras pelos indígenas era redesenhado constantemente no período colonial. Gabriel Soares de Sousa, no Tratado Descritivo do Brasil em 1587, ao tratar da natureza agitada e belicosa dos Tupi e da necessidade de se locomoverem em busca de novas terras, afirmar que esses povos permaneciam em lugar por três ou quatro anos. Era o tempo para o apodrecimento da palma das casas.⁴

O processo migratório indígena extrapola a natureza belicosa e agitada tupis, encontrando explicações nas fugas da escravidão e nas buscas de novas terras para o cultivo e da “terra sem males” ou do “paraíso terrestre”. O paraíso estaria no além do mar ou no interior do sertão, onde as plantas crescem por si, existe fartura, todos são felizes, não há sofrimento e os homens são eternos.

1.4 Devorando o inimigo

Os europeus que exaltavam a pureza dos indígenas vulgarizaram a ideia de que os nativos eram canibais. Isso fica evidente na obra do alemão Sebastian Münster. Ele se aprofunda na obra de Claudio Ptolomeu, agregando a ela peças de própria autoria. Publica então Geografia de Ptolomeu ao final da primeira metade do século XVI.⁵

Em um dos seus mapas, Münster evidencia entre as bocas dos rios Amazonas e Prata a palavra *Canibali* e ilustra o ponto, ainda bastante

4 Ver o tratado em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me003015.pdf>

5 Matemático e geógrafo, Sebastian Münster ficou conhecido pela Cosmografia Universal, de 1544. A obra norteou por mais de 50 anos as atividades dos cosmógrafos.

ignorado na época, com um feixe de galhos do qual pende uma cabeça e uma perna humana.

Também de origem alemã, o cronista Hans Staden reforça a ideia do canibalismo nos relatos de suas duas viagens ao Brasil em meados do século XVI. Na primeira vez, em 1549, o mercenário esteve em Pernambuco e na Paraíba. Onze anos depois retorna ao Sul do país, aportando na ilha de Santa Catarina e seguindo para São Paulo.

A compreensão de canibalismo de Staden provém do período em que viveu, após ser capturado, com os tamoios, inimigos dos tupiniquins e dos portugueses e aliados dos franceses. Na Europa, escreve sobre ritual indígena de se comer carne humana, cabendo a um autor ainda hoje desconhecido a xilogravar as cenas do “banquete canibal” para a obra.

Manuel da Nóbrega ressalta, em carta, que os índios “se matam um na guerra, o partem em pedaços e depois de moqueados os comem, com a mesma solenidade”, atitudes movidas pelo “ódio cordial que tem uns aos outros”.⁶ Sobre o assunto, sobressai-se o entendimento de que os Tupi eram antropófagos, que comiam seus inimigos por vingança, e não canibais, que se alimentam de carne humana.

Foi a partir de Michel Montaigne (1533-1592) que se vulgarizou a ideia de canibalismo e antropofagia como sinônimos. Permaneceu a conotação moral dos termos mesmo depois de assimilados os significados. Montaigne afirmou não haver nada de bárbaro e selvagem no Brasil, a não ser que cada um chame de barbárie o que não for seu próprio costume. E que o problema estaria em não se ter outro critério de verdade e razão além das opiniões e costumes do país em que se está.

6 MOREAU, Filipe Eduardo. Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta. 1ª edição, São Paulo: Annablume, 2003, p. 157.

1.5 Mundos antigo e novo

O que teria ocorrido no Brasil com a chegada e a colonização dos portugueses? Para Manuela Carneiro da Cunha, o “encontro” dos mundos antigo e novo, um dos argumentos recorrentes na historiografia, não foi.

Ao encontro, a autora chama de “eufemismo envergonhado”, responsável por um morticínio nunca visto. É consequência de um processo complexo, cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas os motivos últimos podem ser reduzidos à ganância e à ambição, formas culturais da expansão do que se chamou capitalismo mercantil.

Em outras palavras, a queda demográfica acentuada dos índios foram reflexos das intenções dos colonizadores portugueses, viajantes imbuídos dos desejos de expandir o Império e a fé, e de suas práticas colonizadoras de doação de sesmarias, catequese dos nativos e estímulo ao cultivo da cana.

1.6 O bom selvagem

Ao escrever ao rei Dom Manuel I, Pero Vaz de Caminha trata do novo mundo e lança observações sobre os índios que reforçariam, posteriormente, a teoria do bom selvagem ainda evidente no espírito nacional. Enumere-os, aliando a trechos da carta, data de 1 de maio de 1500 e guardada por mais de dois séculos. A descoberta do documento, então preservado na Torre do Tombo, deve-se a José de Seabra da Silva em 1773.

SUGESTÕES DIDÁTICAS

- a) *O descobrimento do Brasil*. Filme de Humberto Mauro, produzido em 1936, narra a chegada das naus conduzidas por Pedro Álvares Cabral em terras brasileiras, utilizando trechos da *Carta de Pero Vaz de Caminha*.
- b). *Chegança* (Letra e música: Antonio Nóbrega e Wilson Freire). *Integra Pernambuco falando para o mundo*, de Antonio Nóbrega, descrevendo o sonho do compositor, que atraca no Brasil pré-colonial e acorda com a chegada de uma esquadra portuguesa.

- c) *Fuá na Casa de Cabral* (Letra: Siba, Música: Siba e Hélder Vasconcelos). Título do CD do grupo Mestre Ambrósio, a música do hipotético arrependimento de Cabral em descobrir o Brasil, tratando da diversidade cultural e religiosa.

2. Em nome do rei e de Deus

Os portugueses incluíram a religião entre os meios para ocupar o território brasileiro. A importância da “fé” no processo de colonização fez missionários católicos alcançarem e se estabelecerem em lugares da nova terra antes de outros grupos sociais, quando não juntos ou logo em seguida. O alcance das ações desses religiosos, seja geograficamente seja da capacidade em converter os índios ao catolicismo e do efeito dessa conversão, é aspecto obrigatório para o debate da relação histórica entre Igreja e povos indígenas.

2.1 Matizes da catequese

A tarefa de “civilizar” os indígenas teve um dedo divino, ou melhor, eclesiástico. Estado e Igreja Católica vieram juntos colonizar à portuguesa. Embora se identifique tensão entre ambos em diversos episódios, o relacionamento era estreito.

No desembarque de Pedro Álvares Cabral, estava ao lado desse capitão um religioso. Diversas ordens religiosas fizeram semelhante caminho. Franciscanos, carmelitas, jesuítas e beneditinos ligados diretamente ao Governo Geral do Brasil, enquanto os capuchinhos respondiam aos superiores de Roma.

A proximidade entre as duas instituições tinha a bênção papal, segundo Araújo. O entendimento de cristianismo em Portugal, autorizado pelo sumo pontífice para conquistar novas terras, era da obrigatoriedade em decorar palavras da vida cristã, ser batizado e frequentar os sacramentos.

Por outro lado, a delegação do papa tornava os portugueses em chefes da ação missionária e da Igreja em Portugal e levava os colonizadores

a procurar, “em nome das ‘pseudo-missões’, aumentar seus poderes, suas terras e sua riqueza”.⁷

Os jesuítas estiveram à frente das maiores ações para catequizar os índios, convertendo-os ao catolicismo. A primeira missão da ordem, sob o comando de Manuel da Nóbrega, veio com Tomé de Souza, nomeado primeiro governador-geral pelo rei João III.

Seria difícil a catequese. Monoteísta na teoria e politeísta na aplicação social, o catolicismo encontrou dificuldades para converter os índios. Gomes diz por quê: os índios não tinham deuses, nem hierarquia, nem disciplinamento litúrgico.⁸ Para o autor, o primeiro mandamento cristão era prova, pois requeria uma visão monoteísta do mundo, o que seria de quase impossível compreensão para os indígenas.

2.2 Da catequese à expulsão

A visão jesuíta dos índios não era homogênea. Isso transparece nos escritos de Nóbrega. Em suas cartas de 1549, quando chegou ao Brasil, o sacerdote louvava os índios por não entesourarem riquezas, por partilharem seus bens e guardarem a lei natural em muitas coisas. Anos depois, o jesuíta declarava desencantos.

Mesmo desencantado, o missionário era otimista quanto à possibilidade de converter os índios ao catolicismo. A tarefa seria possível, a seu ver, forçosamente, de natureza individual. Isso porque o gentio não tinha rei, como os gentios da época dos apóstolos e no Oriente; não tinha fé, pois não se apegavam a velhos ídolos e nem nova fé; não tinham leis que os tornassem “políticos”, membros de uma sociedade civil que lhe conferisse “razão”,

7 ARAÚJO, Gilda Maria Lins de. Igreja e índios: avanço nas relações. In: História das religiões no Brasil, volume 3. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004, p. 421.

8 GOMES, Mércio Pereira. Os índios e Brasil: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012, p. 64.

arrancando-os a rudeza e a bestialidade.⁹ Os jesuítas viam os índios sem fé, mas crédulos. Uma credulidade a exigir a sujeição em todos os planos.

Inicialmente, a catequese foi a de missões volantes ou a doutrinação em aldeias, voltadas a crianças. Ensinava-se a ler, escrever, contar e doutrina cristã. As crianças tornavam-se missionárias, percorrendo aldeias para converter outros índios.

A catequese incluía espaços específicos. Havia casas para os índios não batizados, onde se doutrinava até 200 índios. Colégios foram destinados à educação mais completa e formação de pregadores, tanto para índios quanto para mestiços e brancos. Fundou-se o primeiro na Bahia, 1556, surgindo depois os do Rio de Janeiro, 1567, de Olinda, 1568, do Maranhão, 1622, de São Paulo, 1631, e do Recife, 1678.

No sentido de converter, Berta Ribeiro afirma o fracasso da catequese, pois os índios, livres, retornavam aos seus costumes, incluindo a antropofagia.¹⁰ O combate a tal prática, à poligamia, a rituais profanos e à nudez eram alguns dos fins da catequese, além de se combater a embriaguez, incentivada pelos colonos para subjugar os índios.

Mas os jesuítas viram não bastar a segregação dos índios cristãos dos índios pagãos, pois os colonos não professavam a religião e a moral pregada pelos missionários. Fez-se a apartação dos índios catequizados para se evitar influências dos colonos, o que poderiam comprometer o trabalho catequizador.

O governador-geral Mem de Sá atribuiu à Companhia de Jesus uma organização administrativa semelhante à das vilas portuguesas, passando os religiosos a exercer os governos espiritual e temporal nos aldeamentos.

Apesar da nova estrutura, com sistema social e econômico próprio, as fugas dos aldeamentos eram frequentes. Os índios fugiam devido às ameaças constantes de invasão dos colonos à procura de mão de obra para suas fazendas, engenhos e roças e também contra a doutrinação e a disciplina jesuítica.

9 CUNHA, Manuela Carneiro da, 2012, p. 44.

10 RIBEIRO, Berta, 2009, p. 45.

Sobre o projeto educacional dos jesuítas, Teixeira Soares afirma não ser apenas um projeto de catequização, mas bem mais amplo. Era um projeto de transformação social, pois tinha como função propor e fazer mudanças radicais na cultura indígena brasileira, o que se coadunava ao propósito da criação da Companhia de Jesus.¹¹

Entre meados do século XVII e meados do século XVIII, os jesuítas tinham um vasto controle na Amazônica. O trabalho catequético da Companhia de Jesus é considerado a maior obra de interiorização. Das 63 missões existentes na Capitania do Grão-Pará, em 1720, 19 tinham o comando dos jesuítas, ficando as demais com os carmelitas, 15, os capuchos da Piedade, 10, religiosos de Santo Antônio, 9, os capuchos da Conceição da Beira Minho, 7, e os mercedários, 3. Pela efetividade, as missões jesuíticas foram denominadas de as “muralhas do sertão”. Isso, segundo José de Alves de Souza Júnior:

Pelo fato de funcionarem como defesa contra o assédio de estrangeiros nas fronteiras da Colônia na região Norte e em outras regiões do Brasil, na medida em que a instalação das missões nessas áreas iniciava o processo de ocupação das mesmas, garantindo assim o domínio lusitano.¹²

Os aldeamentos compunham, ao lado do comércio de das fortalezas, o tripé da colonização na Amazônia. Com o trabalho missionário, pretendia-se fazer dos índios uma alternativa para a dificuldade de deslocamento de colonos brancos, portanto, transformá-los em índios-colonos, o que implicava em aporuguesá-los.

Impunha-se aos aldeamentos uma rotina de trabalho e de oração. As índias fiavam e teciam roupas para a comunidade, enquanto os índios se

11 TEIXEIRA SOARES, Álvaro. O Marquês de Pombal. Brasília: Editora da UnB, 1961, p. 6.

12 Revista do Instituto Humanitas Unisinos Online. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br>. Acesso em 15 mai. 2015. ISSN 1981-8793.

encarregavam da caça e da pesca, assumiam os remos das canoas e aprendiam ofícios essenciais para a manutenção dos aldeamentos, a exemplo de ferreiro e os de fazer louça, ladrilho, telha e cuidar do gado. Eram os braços indispensáveis ao sustento dos jesuítas como também para os colonos que precisavam tocar seus negócios.

Em síntese, os jesuítas procuraram autofinanciar as atividades religiosas, uma vez que os recursos do Padroado¹³ não chegavam ou chegavam irregularmente. Tamanha era a organização econômica dos missionários que acumularam um patrimônio invejável de olarias, fazendas de gado e imóveis de aluguel e um sistema de venda de produtos silvestres da floresta, a exemplo do cacau.

Critica da violência dos portugueses, Maria Valéria Rezende analisa a busca dos jesuítas, pela “independência e liberdade” dos seus aldeamentos, sob a ótica cristã. Assim, os novos aldeamentos eram forma de defender a vida dos índios da escravidão, das doenças transmitidas pelos brancos e dos maus cristãos. Para tal, criaram um modelo de comunidade inspirada nos primeiros cristãos.¹⁴

Tanto poder acumulado pela Igreja alimentava tensões com o Estado. Ordens religiosas, governadores ou capitães gerais disputavam quem tinha direito sobre os índios e qual a melhor maneira de civilizá-los.

Os representantes da Coroa defendiam civilizar os índios pelo trabalho individual que prestassem ao projeto colonial, enquanto os religiosos, pela doutrinação e organização do trabalho coletivo. Aqueles queriam aldeias de administração, das quais convocariam os índios para trabalhar nos serviços públicos, bem como para fazendas e em engenhos particulares. Esses pediam aldeias de missões e a exclusividade indígena.

Disputava-se ainda a repartição e a distribuição dos índios descidos ou resgatados, o que implicava nas definições da liberdade ou de escravidão.

13 Acordo entre a Igreja Católica e reinos, como o de Portugal, que delegava aos reis a organização e o financiamento das atividades religiosas nos territórios sob controle luso. Perdurou no Brasil até a Proclamação da República.

14 REZENDE, Maria Valéria. Não se pode servir a dois senhores: história da igreja no Brasil. Período Colonial. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 85.

Nesses confrontos, a Igreja nem sempre estava unida. O clero secular costumava se aliar aos oficiais contra os jesuítas ou existiam disputas entre jesuítas, franciscanos e carmelitas

Sob esse fogo cruzado, o Marquês de Pombal determina, em 1759, a expulsão dos jesuítas do Brasil e instala o Diretório Pombalino.

Com a expulsão da Companhia de Jesus e o desembarque e de dom João VI no Rio de Janeiro, em 1808, a política indigenista teve a arena reduzida e a natureza modificada. Não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar terras. Em 1840, os jesuítas têm o retorno autorizado ao Brasil, mas ficando a serviço exclusivo do Estado. Viviam-se o Império, no qual, em meados do século XIX, a cobiça relativa aos índios muda do foco da mão de obra para a posse da terra.

2.3 Fé reformada

Ao analisar as religiões reformadas no país, Boanerges Ribeiro evidencia ínfima presença delas nos primeiros três séculos da Colônia, afirmando que no início do século XIX “não havia no Brasil vestígio de protestantismo”.¹⁵ Antes, nos séculos XVI e XVII, as experiências protestantes vieram ao reboque das invasões francesa, no Rio de Janeiro (1555-1567), e holandesa (1630-1654), no Nordeste. João Marcos Leitão Santos, em relação a ambas, salienta que “não se pode ignorar que, no modelo de relações sociais que se estabelece com os diversos povos indígenas no Brasil, a intenção catequética lhe era essencial e as relações sociais que se pretendia estabelecer passavam pela ‘cristianização’ dos índios”.¹⁶

Na experiência dos holandeses, com um imaginário sócio-religioso fundado na questão da liberdade, o autor frisa que se conferiu aos indígenas um caráter emancipador em relação ao catolicismo português. Ao longo

15 RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973, p. 15.

16 SANTOS, João Marcos Leitão. *Protestantismo e missão indígena no Brasil*. In: *História das religiões no Brasil*, volume. 1. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001, p. 233.

dos 24 anos de domínio na região, os batavos criaram sua própria estrutura eclesiástica, tal qual a Igreja Reformada da Holanda, e trouxeram para a terra conquistada mais de 50 pastores e outros auxiliares.

A ação missionária junto aos índios, cuja parcela permaneceu ao lado dos holandeses contra os portugueses, envolvia atividades beneficentes e pregações, tendo se identificado planos de preparação de um catecismo, tradução da Bíblia e ordenação de pastores indígenas. Quanto aos negros, sob o interesse econômico, manteve-se a escravidão.

Apesar do projeto para cristianizar os índios, a catequese pensada pelos calvinistas, vindos para a Guanabara com Nicolas Durand de Villegaigon, não prosperou. Entre os pastores e colonos enviados para construir a França Antártica no Rio de Janeiro estava Jean de Léry. Ao retornar à Europa, ele escreveu a *História de uma viagem à terra do Brasil*. Interessado na situação espiritual dos índios, Léry concluiu que os nativos integravam os “não-eleitos” ao se deparara com a relutância dos índios em aceitar a fé cristã.

2.4 Almas perdidas

Quanto aos objetivos dos jesuítas no Brasil, Berta Ribeiro cita três, os de salvação de almas, de apoiar no processo de ocupação das terras e o do próprio sustento:

Se o primeiro dos objetivos – o de salvar alma – não se cumpriu, o segundo, que era servir à colonização, de certo modo foi atingido. Não fora a ação catequética, muito mais difícil se tornaria aos colonos obter o braço indígena. O catecúmeno era muito mais dócil que o pagão [...] O terceiro objetivo, que era o sustento da Companhia e o envio do excedente à Europa, foi talvez o que mais frutificou.¹⁷

17 RIBEIRO, Berta, 2009, pp. 51-52.

Mas o trabalho missionário já resultara, segundo ela, não em um índio convertido, mas um índio subjugado, domesticado, que vendo desmoralizados os seus costumes e sem ter assimilado a fé que tentaram impor, não encontravam motivo nem força para viver. E morria de tristeza, de fome, de doença e de provações.

O impacto da experiência católica sobre os índios foi mais na esfera social do que na religiosa. A religião, na análise de Mércio Pereira Gomes, levou os portugueses a acatar a humanidade dos índios e a sofrer um pouco de dor de consciência pela violência e desumanidade que sobre eles praticavam. E as experiências sociais nos aldeamentos jesuítas contribuíram para os índios sobreviventes se incorporarem ao universo colonial e, posteriormente, ao sistema social brasileiro.

Embora divergências existissem entre os poderes secular e espiritual, esses não eram opostos um com outro em relação à formulação e à administração de políticas indigenistas, mas atuavam em uma dinâmica complementar no projeto colonial e no processo civilizatório. A dinâmica implicava em divergências ocasionais ou frequentes desencontros, conforme o interesse imediato das partes.

Qual o olhar do índio sobre essa dinâmica? O autor acima citado afirma que Igreja e Estado, para o índio, parecem como partes de um mesmo corpo, e, embora costumasse agir diferentemente entre si, na maioria das vezes tinham atitudes idênticas.

2.5 Todas as criaturas

Entre os missionários enviados ao Brasil veio padre Antônio Vieira (1608-1697). O jesuíta notabilizado pelos sermões defendeu os índios, em um tempo que se duvidava da humanidade desses, como percebido no Sermão da Sexagenária. Que tipo de defesa fez o sacerdote e quais suas principais críticas à sociedade? A pregação data de 1655.

SUGESTÕES DIDÁTICAS

A Missão. Filme de Roland Joffé, produzido em 1986, exhibe a guerra de portugueses e espanhóis contra os jesuítas que catequizavam, no século XVIII, os Sete Povos das Missões, na América do Sul.

3. A terra por objetivo

Aos avanços dos colonizadores sobre suas aldeias, os índios não acompanharam inertes, declarando guerras duradouras contra os invasores. As armas eram desiguais e as consequências dos conflitos pesadas sobre os ombros nativos, que, sem unidade política e militar, foram perdendo suas terras e, conseqüentemente, a base para manutenção de suas culturais. O destino de muitos poderia ser outro senão caboclos?

3.1 Herança do Marquês

A expulsão dos jesuítas abre a fase da política indigenista cujo guia será o Diretório Pombalino ou dos Índios, instituído em 1757 pelo marquês de Pombal. Era época de centralização do poder na Europa, levando o governo português a criar companhias de comércio monopolista e a identificar a importância da Colônia, com suas produções de açúcar e ouro, dentro dessa concepção de mercado.

De início, o Diretório foi destinado ao Grão-Pará e Maranhão, região dependente em demasia da mão de obra indígena e dividida pelas missões católicas. Tal realidade deixava a Coroa com pouco controle sobre a economia e os lucros da região. Portanto, o poder das ordens religiosas era obstáculo aos interesses do estado.

Retirou-se dos missionários a administração temporal dos aldeamentos, passando-a para civis. Sobre os religiosos recaíram acusação de não interesse em ensinar a língua portuguesa, o que ajudava, no entendimento pombalino, a subjugar os índios e a mantê-los distante da civilidade. Logo, na barbárie, paganismo e ignorância.

A lei vigorou para todo o Brasil em 1758, sendo revogada em 1789. A extinção do Diretório criou um vazio legal, o que se tentou preencher em 1845, com o Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios. Esse seria o único documento indigenista geral do Império. Tinha mais cunho administrativo, prolongando o sistema de aldeamento, do que o de plano político.

O governo imperial entendia o sistema de aldeamento como transição para a assimilação completa dos índios. Optou pelos leigos à frente dos aldeamentos, contudo recorria à Igreja para o exercício das funções religiosas e administrativas, pois faltavam civis, aos olhos do governo, preparados e probos para o trabalho de direção.

Ao longo do século XIX, o Império pediu ajuda da Igreja para deter os Guarani, esses em movimento milenarista em busca da Terra Sem Males, e os Jauaperi no Amazonas. A catequese continuava “o meio mais eficiente, e talvez o único, de trazer os índios da barbaridade de suas brenhas aos cômodos da sociabilidade”.¹⁸

Civilizar, a partir de Pombal, era obrigar os índios ao trabalho e submetê-los à lei. Resistentes a tal política, os índios escapavam para as aldeias, havendo, como sugestão para conter as fugas, surgido propostas de derubadas das matas e de distribuição das terras aos ricos, aos quais caberia empregar os índios.

A partir de 1832, começou uma longa disputa entre municípios, províncias e governo central pelas terras das aldeias. A peleja permanece até a proclamação da República. Nessa época, quando já se instalava sesmarias nas aldeias, podendo as terras ser aforadas e arrendadas, afirmara-se que os ganhos com os arredamentos eram para sustentar, vestir e curar os índios mais pobres e educar os filhos desses.

E a disputa ganha força em 1850, quando o governo central instituiu a Lei das Terras. Áreas devolutas, segundo a lei, seriam para o assentamento de “hordas selvagens”, tornando-as inalienáveis e destinadas ao usufruto.

18 BARBOSA, cônego Januário da Cunha. Qual seria o melhor systema para colonizar os índios entranhados em nossos sertões... Revista do Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro, 1840, pp. 3-4, apud CUNHA, Manuela Carneiro, 2012, p. 70.

Dias após a promulgação da lei, determinava-se que as terras de aldeias de índios “dispersos e confundidos na massa da população civilizada” pertenceriam ao patrimônio nacional.

Após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos juntou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. Este segundo critério é, aliás, uma novidade que terá vida longa: não se trata, com efeito, simplesmente de aldeias abandonadas, mas também do modo de vida dos índios que lá habitam.¹⁹

3.2 Resistências enfraquecidas

À essa altura, com o extermínio de vários povos e como mostra as linhas da Lei da Terra, o problema indígena não mais exigia a organização de guerras e ataques por parte do Império e aliados. Enfrentavam-se os índios em conflitos localizados, pois o contingente militar dos “selvagens” fora quase que completamente destruído.

Parte desse contingente sucumbiu nas revoltas contra os senhores das províncias e do Império. Em muitas lutas, os índios formaram alianças com grupos de brancos e negros. Marcos de Carvalho afirma que os nativos, desde o começo da colonização, escolhiam minuciosamente as alianças que deveriam estabelecer com os conquistadores. Uniam-se a portugueses ou holandeses, a liberais e conservadores, conforme as circunstâncias.

O autor afirma que a Coroa teve a habilidade política de mobilizar, em 1817 e 1824, em Pernambuco, e depois recompensar várias comunidades indígenas por combater os rebeldes. E exemplifica:

19 CUNHA, Manuela Carneiro, 2012, p. 80.

A aliança firmada em 1817 explica a atitude dos índios do Brejo da Madre de Deus, em 1824, quando se rebelaram contra o governo de Manoel de Carvalho, dando vivas a dom João VI e matando o gado dos proprietários vinculados ao governo provincial. Foram massacrados. Também na Cabanada, os indígenas fizeram escolhas. Na Revolta Praieira, os índios de Barreiros, que ajudaram a reprimir a Cabanada, ficaram do lado de seus antigos aliados, os proprietários rurais praieiros. Foram também combatidos pelas tropas imperiais. Os nativos, nessa época, representavam problemas e talvez uma solução.²⁰

Também se pode ver tal dicotomia na Cabanagem (1835-1840). A revolução cabana começou a partir de desentendimentos das elites do Grão-Pará e dessas com os representantes do Império na região. Em janeiro de 1835, homens vindos de diversos lugares da Amazônia ocuparam as ruas de Belém, mataram autoridades e senhores de escravos que monopolizavam o comércio e eram maçons.

Os cabanos tomaram a cidade e foram expulsos por mais de uma vez. Nessas idas e vindas, o movimento espalhou-se pelas terras amazônicas, arrebanhando militares, latifundiários, padres, mestiços, escravos e atingindo as margens dos rios e o interior da floresta, o que levou a alianças entre cabanos e indígenas. Também houve alianças indígenas com as forças contrárias aos cabanos.

De todas as lutas cabanas, a que mais chama a atenção foi a de direito à família e a uma identidade regional. O sentimento de migração contínua, nascido de séculos de escravização (legal ou não), aldeamentos e/ou

20 CARVALHO, Marcus J. M. de. Movimentos sociais: Pernambuco (1831-1848). In: O Brasil Imperial, volume II: 1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 127.

recrutamentos forçados levou muitos cabanos a uma situação social e política limite.²¹

A vitória imperial sobre a Cabanagem fechou o ciclo da questão indígena tratada como de controle político-militar, de ataques incentivados e de guerras para extermínios. A resistência dos indígenas foi quebrada antes em outras regiões. No Sul, assinalou-se com o massacre dos Sete Povos das Missões, em 1759, enquanto no Nordeste ocorreu ao fim da Guerra dos Bárbaros ou Confederação dos Cariris. Essa, um conflito, de 1683 a 1713, entre a aliança de etnias tapuais contra os colonizadores, que apoiados por bandeirantes paulistas, procuravam expandir a fronteira pastoril para os sertões.

Aos bandeirantes, além das expedições no Nordeste, atribui-se a caça aos índios nos arredores de São Paulo e no Sul, onde confrontava as reduções dos jesuítas, e a corrida pelo ouro no rumo oeste da Colônia no século XVIII. As investidas bandeirantes eram realizadas com exércitos de mamelucos e índios catequizados ou escravos.

No século XIX, com o desembarque da corte no Rio de Janeiro, a “guerra justa” foi retomada por determinação de Dom João VI. A prática, abolida há mais de cinco décadas, levou a guerra para os territórios dos Botocudo, Kaingang, Xavante, Karajá, Apinayé e Canoeiro. Terras conquistadas foram destinadas ao plantio de café, fumo e algodão por colonos europeus. Ao fim do século, havia sido extinta grande parte dos povos do baixo Amazonas e dos aldeamentos e reduzida significativamente a população dos povos autônomos. Estima-se que os índios brasileiros eram não mais que 300 mil.

21 RICCI, Magda. Cabanos, patriotismo e identidades: outras histórias de uma revolução. In: O Brasil Imperial, volume II: 1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 221.

3.3 Gente cabocla

O avanço colonizador aproximou aldeias indígenas de vilas, transformou aldeamentos em vilas e empurrou índios para os subúrbios das cidades. Todos, bravos ou rudes, mansos ou submissos, viravam caboclos. E caboclo era aquele povo que passava da condição de autônomo culturalmente e livre politicamente para conviver pacificamente com a sociedade brasileira, aceitando a servidão e a submissão aos interesses do país.

Pejorativo e recusado até pelo Diretório de Pombal, o termo caboclo vem originalmente de mestiço, o filho de índio com branco ou negro. Primeiro, denominava os indígenas dominados em guerras e que aceitavam as condições da paz imposta e os que conviviam próximos a povoados e cidades. No segundo momento, com a redução proporcional dos índios em relação a outros habitantes rurais, o termo passou a designar “índios não pobres, moradores ou agregados nas fazendas”.²²

3.4 Aos voluntários

Com a Guerra do Paraguai (1864-1870) em curso, o Brasil criou os corpos de Voluntários da Pátria, unidades militares que recrutavam compulsoriamente os “voluntários”. Entre esses, indígenas. Rosely Batista Miranda de Almeida²³ sintetiza a participação geral dos índios na guerra, enquanto Edson Silva²⁴ traz o assunto a partir dos povos indígenas do Nordeste. Aponte dois argumentos que considere centrais em cada um do texto.

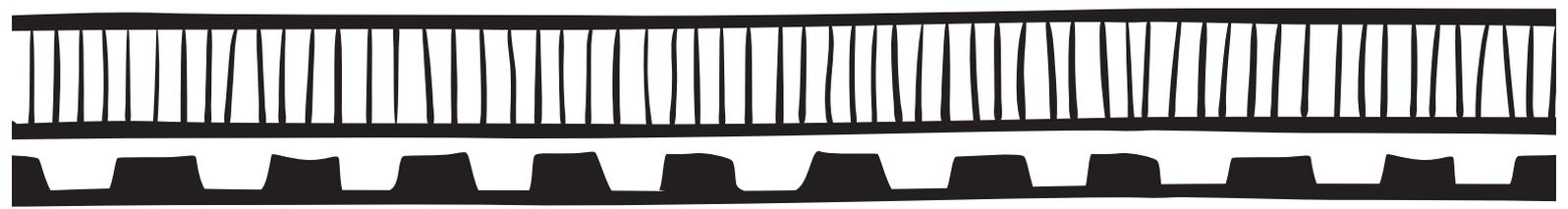
22 GOMES, Mércio Pereira, 2012, p. 68

23 ALMEIDA, Rosely Miranda de Almeida. Bravos guerreiros. In: Revista de História. Disponível em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/bravos-guerreiros>. Acesso: 11. jul 2015.

24 SILVA, Edson. Índios no Nordeste: história e memórias da Guerra do Paraguai. In: Revista Eletrônica História em Reflexão, volume 1, número 2. UFGD-Dourados, Jul/Dez 2007.

SUGESTÕES DIDÁTICAS

1. *Vó cabocla* (Letra e Música: Sérgio Cassiano). Faixa do CD *Fuá na casa de Cabral*, de Mestre Ambrósio, que retrata a história de uma menina índia encontrado no meio do mato e que adulto fica conhecida por “Vó Cabocla”.
2. *Caboclinhos* (Música: Antonio José Madureira, Letras: Ronaldo Correia de Brito e F. Assis de Sousa Lima). Faixa do CD *Baile do Menino Deus*, pinça elementos para se analisar a relação índios e cristianismo, bem como o uso



A INVENÇÃO DOS ÍNDIOS NAS NARRATIVAS SOBRE O BRASIL

Edson Silva

1. O lugar dos índios: pensando o Brasil, construindo a nação no século XIX

Nesse capítulo, trataremos sobre o lugar dos indígenas em imagens e discursos durante os debates a respeito da ideia do que seria Brasil e a nacionalidade, após a Independência e ao longo de boa parte do século XIX. Imagens e discursos esses que foram expressas por autoridades públicas, intelectuais, pesquisadores, escritores. Ideias que influenciaram, acompanharam a nossa formação escolar e permeiam o senso comum quando se referem aos “índios”.

1.1 O “Tapuia” e o “Botocudo”: os “bárbaros” dos sertões

Em muitas imagens, comumente encontradas nos livros didáticos, os indígenas foram representadas por pintores e artistas-viajantes que percorreram as várias regiões do Brasil a partir das primeiras décadas do Século XIX. Muitas das imagens eram dos chamados “Botocudos”, nome genérico com o qual foram denominados diversos grupos indígenas considerados bravios, habitantes nas fronteiras entre a Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo e o Rio de Janeiro. Combatidos com “guerra justa” de extermínio, escravizados “enquanto durasse sua ferocidade” por determinação de D. João VI pelas Cartas Régias de 1808 e 1809²⁵, esses indígenas foram objeto de curiosidades e estudos por naturalistas que estiveram visitando-os em expedições promovidas entre 1817 e 1825.

As publicações, os relatos resultantes dessas expedições, segundo estudos críticos, reproduzem em grande parte, as informações e até mesmo em muitos casos, as estampas são cópias litográficas baseadas no livro intitulado *Viagem ao Brasil* de Maximiliano de Wied-Newied, o primeiro a fazer uma viagem às citadas regiões.²⁶ Um livro do conhecido pintor Rugendas foi incluído dentre os baseados na publicação de Maximiliano.

Nas pinturas de Rugendas, percebe-se a diversidade bem como a pluralidade de imagens sobre os indígenas no Brasil oitocentista. Além de imagens épicas cultivadas pelo Romantismo literário do índio dócil (o civilizado) que sobrepôs outra imagem de barbárie, existiram outras imagens da inferioridade, da “degeneração”, da extinção do indígena. As imagens do artista-viajante que esteve no Brasil nos primeiros anos logo após a Independência, reproduzidas em sua obra *Viagem pitoresca através do Brasil*, foram imagens de “tribos selvagens” espalhadas pelo interior do país as quais o desenhista diferenciando-as entre Tupis e Tapuias, de acordo

25 MARCATO, Sonia de Almeida. A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais. In: Boletim do Museu do Índio, 1979, p.7-8. (Série Etno-História nº 1).

26 HARTMANN, Tecla O. A contribuição da iconografia para o conhecimento dos índios brasileiros no século XIX. São Paulo, Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1975 (Série Etnologia, vol.1).

com as línguas faladas, acentuaram, todavia, “as diferenças de organização física são menos sensíveis” e que “os Tupis e os Tapuias têm caracteres comuns pronunciados”.²⁷

Quando comparou os índios com a cor e o crânio da raça mongólica da Ásia, escreveu o que os distinguiu principalmente, “é o fato dos Tapuias terem membros mais robustos, estatura mais elevada e um aspecto, até certo ponto, mais humano”.²⁸ Nas considerações históricas e as várias descrições de “Usos e costumes dos índios”, que acompanham as estampas coloridas publicadas por Rugendas, estão expressas outras imagens que o autor tinha dos índios: “os índios não são homens em estado natural e não são selvagens, mas sim que retrocederam ao estado de selvageria, porque, foram rechaçados violentamente do ponto a que haviam chegado”.²⁹ Para Rugendas os indígenas estavam reduzidos a uma imagem de brutalidade, resultado das violentas guerras da colonização.

Na estampa “Índios em sua cabana” foi apresentada uma imagem de brutalidade indígena, para o artista, neutralizava a capacidade de civilização do índio. O pintor alemão pôs em dúvidas o estado de desenvolvimento físico e intelectual dos indígenas e afirmou que, “seria injusto, entretanto, considerar os índios como depravados; eles não têm nenhuma ideia moral dos direitos e deveres. A exceção de suas necessidades, sua vida pouco difere das dos animais selvagens, com os quais partilham das florestas primitivas”.³⁰

Quanto às imagens indígenas nas estampas pintadas por Rugendas, observa-se uma uniformidade nos traços físicos dos rostos que foram desenhados, além de que as figuras humanas dos índios nus representadas

27 HARTMANN, op. cit. p. 81-85.

28 RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem pitoresca através do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1979, p.100.

29 RUGENDAS, p.104.

30 RUGENDAS, p.159

seguem a uma “concepção rousseuniana de homem primitivo” e segundo os padrões de perfeição de beleza estética greco-romana.³¹

As observações dos quadros produzidos por Rugendas onde os indígenas foram pintados de formas assemelhadas com tipos da época de Luiz XIV revelam a projeção a partir do horizonte europeu das imagens como o artista-viajante retratou os indígenas descrevendo-os em sua obra. Significativa foi a declaração do próprio Rugendas: “Mais de uma vez acontece ao viajante, por na boca do índio a resposta que deseja obter, ou explicá-la de acordo com suas ideias próprias”³², demonstrando, os condicionamentos, as imagens pré-concebidas acerca dos indígenas, expressadas pelos viajantes que estiveram no Brasil no Século XIX.

Com a Independência do Brasil, após 1822 as elites a frente daquele movimento iniciaram as discussões sobre a construção das bases de um Estado Nacional. Esse momento foi marcado pelo nacionalismo e pela afirmação da soberania política, onde o jovem país espelhava-se nas consideradas grandes nações civilizadas da Europa. Na busca da afirmação da identidade da nova nação independente, de uma representação simbólica que expressasse a participação das raças na sua formação histórica, o branco por ser de origem portuguesa foi rejeitado, pois significava a manifestação da antiga dominação da qual o Brasil há pouco se libertara. O negro, nunca fora prestigiado, pois a condição de escravizados trazidos da África e de coisificação imposta não permitia pensá-lo como representação da nacionalidade. Restava o indígena, que embora combatido no passado e no presente, era o filho originário da terra e assim como ninguém um elegível e legítimo representante simbólico da nacionalidade.

O ambiente posterior à proclamação da Independência favoreceu a aspiração de uma produção literária e de outras expressões artísticas marcadamente nacionalistas. Em 1825, uma gravura representava D. Pedro recebendo nos braços o Brasil liberto de grilhões, sob a forma de um índio.

31 HARTMANN, op. cit. p. 81-85

32 RUGENDAS, op. cit. p. 160

“O modelo teria sido a Viscondessa de Santos”!³³ Coube ao Romantismo, movimento literário originário da Europa em muito influenciado pelas ideias do filósofo francês Jean Jacques Rousseau, introduzidas no Brasil por volta de 1830, explicitar essa representação da nacionalidade, por meio de uma conjugação de elementos estéticos e épicos, com uma mentalidade nativista e politicamente conservadora.

1.2 O índio como símbolo do Brasil

Eleito como símbolo da nacionalidade, expressão do patriotismo, o indígena foi representado na Literatura, nas Artes Plásticas, nos discursos políticos e de intelectuais. A História do Brasil foi relida epicamente, onde o indígena Tupi era o personagem principal. Este estava representado nos painéis das casas nobres e nas estátuas dos seus jardins, nas fachadas e arquitetura dos edifícios, na pinacoteca nacional a Escola de Belas Artes. Cantados e exaltados, os indígenas tiveram suas línguas estudadas até pelo Imperador Pedro II e foram objetos de pesquisas etnográficas, estudando-se o folclore, as fábulas, etc. “Imaginou-se confundir brasileiro, a nação histórica com antepassados aborígenes”.³⁴

O próprio manto do Imperador era um trabalho indígena, confeccionado com penas de papos de tucanos.³⁵ A elite política da época encarnou o espírito indianista. Os participantes na Maçonaria eram conhecidos por cognomes indígenas, como José Bonifácio que nas reuniões do Apostolado Maçônico chamava-se “Tibiriçá”, proprietário do Jornal “O Tamoio”, opositor a Dom Pedro I como Grão-Mestre maçônico, intitulado

33 CANDIDO, Antônio. Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos. 5ª ed, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Edusp, 1975, p.18 (Vol.1)..

34 SODRÉ, Néelson W. História da Literatura Brasileira. 8ª ed. atual. São Paulo, Bertrand Brasil, 1988, p.273.

35 AMOROSO, Rosa Marta e SÀEZ, Oscar Calavra. Filhos do Norte: o indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: SILVA, Aracy Lopes da. e GRUPIONI, Luis Donizeti Benzi (Orgs.). A temática indígena na escola. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 251.

“Guatimozin”, homenagem ao líder indígena da resistência ao colonialismo na América Espanhola.

Por todo o Brasil o “grande furor nativista” motivou que nomes indígenas também fossem incorporados aos próprios nomes de famílias nobres da época. E assim surgiu os Buriti, os Muriti, os Jurema, os Jutaí, os Araripe, e em Pernambuco além da família Carapeba, seguindo a tendência nativista, outras famílias adotaram os sobrenomes Brasileiro, Pernambucano, Maranhão.³⁶

Na Literatura no cultivo de uma imagem simbólica para o novo Estado-Nação mesmo a questão da marginalidade imposta aos indígenas na época foi um tanto desconsiderada. O Romantismo dedicou-se a reler em tom épico o passado histórico do Brasil. Quanto à violência imposta aos indígenas pelos colonizadores, o Romantismo deixando-a de lado, exaltou a bravura indígena, a resistência e a morte heroica, como expressou Gonsalves Dias em seus poemas.

Todavia, a diversidade do movimento romântico, provocou formas diferenciadas de abordagens pelos vários autores. Exemplo disso foi uma polêmica ocorrida entre o poeta Gonsalves Magalhães e o escritor José de Alencar, quanto às fontes para a inspiração literária. Essa polêmica demonstrou além das compreensões sobre história existente na época, as estreitas relações entre o Romantismo e a política, sobre as imagens indígenas cultivadas no movimento romântico e os seus reflexos posteriores sobre a política indigenista oficial.³⁷

O poeta Magalhães foi duramente criticado por meio de cartas publicadas no *Diário do Rio de Janeiro* com o pseudônimo “Ig”, cuja autoria era José de Alencar. Autor da *Confederação dos Tamoios* publicada em 1856, Magalhães escreveu uma epopeia da nacionalidade onde aparecia “uma galeria inteira de personagens históricos indígenas, portugueses e

36 FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 23ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1984, p.452.

37 Chama-se política indigenista oficial, as ações organizadas pelos governos para os indígenas.

franceses”³⁸, o que foi criticado pelo jovem Alencar sob a acusação de inspirar-se em relatos de cronistas dos séculos XVI e XVII, desconhecendo a realidade histórica do país.

Intelectuais românticos abrigados no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/IHGB, fundado em 1838 e com participação ativa de D. Pedro II, juntamente com o próprio, saíram em defesa de Gonsalves Magalhães. Acorria assim o conflito de duas gerações de escritores românticos, “o jovem Alencar anunciava o seu desejo de produzir uma nova concepção de brasilidade”, recusando assim “o modelo classicista de Magalhães que procedia a aclimatação das musas europeias para contar a epopeia nacional”.³⁹ Tratava-se de diferentes concepções de discursos e imagens acerca dos indígenas no Século XIX.

O maranhense e poeta Gonçalves Dias autor na época da celebrizada *Canção do exílio*, foi recebido triunfalmente no Rio de Janeiro e acolhido no IHGB, tornando-se estudioso da História do Brasil. O exercício do emprego público possibilitou-lhe afastar-se da inspiração romântica francesa e aproximar-se dos indígenas concretos. Como funcionário do Governo realizou viagens em 1859 e 1861 às chamadas Províncias do Norte, onde conheceu mais de perto os índios, resultando na produção do seu poema mais conhecido “Y-Juca Pirama”. Viajou também a Europa, capacitando-se para pesquisas etnográficas, estudando craniologia, galvanoplastia, fotografia, Física e Fisiologia. Conhecimentos destinados aos estudos dos indígenas quando retornou ao Brasil⁴⁰, elaborando relatórios etnográficos lidos em sessões do IHGB.

Aliás, foi no IHGB onde ocorreu em meados do Século XIX, um “acirrado debate” entre os que advogavam a História e os defensores da Literatura, quando discutiram sobre a viabilidade do indígena representar a nacionalidade brasileira. Em 1852, o historiador Adolfo Varnhagen

38 AMOROSO; SAÈZ, op. cit. p. 244.

39 ALONSO, Angela M. O ocaso do Romantismo: a polêmica Nabuco-Alencar. In: SILVA, Aracy Lopes da. e GRUPIONI, Luis Donizeti Benzi.(Orgs.). A temática indígena na escola. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 247.

40 AMOROSO; SAÈZ, op. cit., p. 245-246

chegou a escrever solicitando ao Imperador tomar uma atitude diante do indianismo de Gonçalves Dias, por este possuir “ideias que acabam por ser subversivas”, em uma literatura exprimindo a imagem do indígena como representante da “brasilidade”⁴¹.

A produção literária do Romantismo atingiu maior vigor entre as décadas de 1840 e 1860, tendo em Gonçalves Dias e José de Alencar seus maiores representantes. As obras alencarianas *O guarani* publicado em 1857 nos folhetins do *Jornal Correio Mercantil* do Rio de Janeiro, *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), alcançaram grande sucesso junto ao público. A oposição entre a imagem do índio domesticado (integrado), manso, e a imagem do “bárbaro” (feroz), está presente nas obras desse período. Alencar representou essa dualidade entre o Tupi como imagem do índio assimilado e o bárbaro simbolizado pelos Aimorés, que aparecem no romance *O guarani*.

O autor justificava a sua imagem, pois: “N’O guarani o selvagem é um ideia que o escritor intenta poetizar, despindo-o da crosta grosseira de que o envolveram os cronistas, e arrancando-o ao ridículo que sobre ele projetam os restos embrutecidos de quase extinta raça”.⁴² O Tupi (Guarani) representado no romance é a imagem do índio dócil, sem oferecer perigo, enfim submisso, em oposição aos chamados de “embrutecidos”, o índio bárbaro, simbolizado O indígena foi representado tanto como imagem heroica, de bravura na luta contra o colonizador português, servindo para nomear jornais de oposição, quanto como releitura histórica idílica para favorecer aos grupos políticos da situação.

Na imagem acima “Ascensão do índio Brasil”, publicada no Rio de Janeiro pelo jornal *O mequetrefe* o Brasil foi representado como um índio, que a semelhança de Cristo ressuscitaria elevando-se até a altura dos Estados Unidos para atuar em defesa da dignidade humana e dos

41 GUIMARÃES, Manoel L S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. In: Estudos Históricos 1988/1. Rio de Janeiro, FGV, 1988, p.12-14.

42 NICOLA, José de. José de Alencar vida e obra. In: ALENCAR, José de. Senhora. São Paulo, Scipione, 1994, p. XV.

povos, “pela remissão da miséria, pelo trabalho e extinção da ignorância pela instrução”⁴³

Como símbolo da nacionalidade, a imagem do indígena, mais precisamente do Tupi expressada pelo Romantismo apareceu como representação do Brasil nas diversas caricaturas políticas em muitos jornais e revistas ao longo do Século XIX. Intitulando também vários jornais publicados em Recife: *O tupinambá* (1832), *O indígena* (1836), *O indígena* (1843-44), *Iracema* (1882), *O tamoyo* (1890-93).

Na mesma perspectiva as obras de José de Alencar, expressaram uma idealização e mitologização da História do Brasil, onde o horizonte era a civilização (branca) e suas instituições. As relações dos personagens Peri e Iracema com o agente colonizador português na obra alencariana, foram estabelecidas em uma releitura idílica da colonização, para exaltação heroica de imagens a serem perpetuadas na memória coletiva da nacionalidade brasileira. A imagem do indígena assimilado porque assimilando a civilização (colonização).⁴⁴

O cearense José de Alencar tornou-se o maior romancista do período. Por meio de suas obras indianistas publicadas em meados do Século XIX, o escritor consolidava seu projeto de descrever a formação da identidade nacional. As imagens de ambientes indígenas pautavam-se por uma preocupação com a “verossimilhança histórica”, por meio da caracterização dos lugares, hábitos e da própria história do país, em um esforço de “recontar a própria história, buscando no passado traços da nossa civilização”,⁴⁵ como pro exemplo em *Iracema*, estabelecendo uma estreita relação entre imagem indígena e nacionalidade. A idealização das imagens indígenas compreendeu as necessidades do nacionalismo e do nativismo da época: o Brasil Independente que emergia de um contexto colonial. E existiram também estreitas relações entre os adeptos do Romantismo e a política conservadora.

43 O mequetrefe, Rio de Janeiro, nº 163, p.8, 12/04/1879. Acervo: AEL-UNICAMP.

44 BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 177-179.

45 ALONSO, op. cit. p. 248.

Por outro lado, houve ainda uma correlação entre indianismo e sertanismo, estilos literários que se sucederam. O sertanismo procurava descrever o Brasil verdadeiro, original e puro do interior, transferindo ao sertanejo, ao habitante do interior, ao trabalhador da terra, o dom de exprimir o Brasil.⁴⁶ Em *O sertanejo*, livro de José de Alencar publicado em 1875, o personagem principal do enredo é Arnaldo apresentado como homem arredo, bom, simples e servidor, primeiro vaqueiro de uma fazenda. Uma figura excepcional e misteriosa, com o pleno conhecimento e domínio da Natureza, tendo hábito de dormir no alto de árvores na mata, cercado de animais selvagens, sabendo distingui-los como ninguém. Ao final deste romance, em um diálogo significativo. Arnaldo conversava com o fazendeiro, seu patrão:

“— E para si, Arnaldo, que deseja?

Insistiu Campelo.

— Que o Sr. Capitão-mor me deixe beijar sua mão: basta-me isso.

— Tu és um homem, e de hoje em diante quero que te chames Arnaldo Louredo Campelo”.

Pelas características de Arnaldo descritas por Alencar, é fácil atribuí-las o de um indígena que carregando as peculiaridades de sua condição, convivia integrado ao mundo social da fazenda onde trabalhava. Arnaldo era apresentado como submisso ao seu senhor e patrão. A sua submissão era o preço do seu reconhecimento: “Tu és um homem”. Todavia, para sê-lo em plenitude, Arnaldo devia aceitar incorporar ao seu nome, o nome do Capitão-mor, seu patrão e senhor. Tanto estas imagens acerca dos indígenas, como as expressadas nas pinturas dos artistas no Século XIX, foram incorporadas ao imaginário coletivo do país na época e posteriormente ao serem reproduzidas nos manuais didáticos de História e Literatura.

46 SODRÉ, op. cit. p. 323.

SUGESTÕES DIDÁTICAS

- a) pesquisar a bibliografia de José de Alencar;
- b) observar e pesquisar sobre os autores citados por José de Alencar nas notas de rodapé do livro *Iracema*; c) escolher trechos do livro *Iracema* que tratam das relações entre índios e colonizadores portugueses para discussões em sala de aula.
- d) traçar um perfil das personagens Iracema (*Iracema*), Peri (*O Guarani*) e Arnaldo (*O sertanejo*) nos romances de José de Alencar, relacionando-os com o que se conhece sobre os índios nos primeiros da colonização portuguesa no Brasil;
- e) explorar imagens de Debret e Rugendas onde estão representados indígenas;
- f) explorar charges do Século XIX, disponível na Internet, onde o índio aparece.

2. Extintos, degenerados e caboclos: discursos e imagens oficiais e de invasores das terras dos aldeamentos

2.1 A Lei de Terras e a extinção dos aldeamentos dos índios “degenerados”

“Em geral, os Índios são inclinados a embriagues, ao furto e a devassidão; a preguiça os domina; a pesca e a cassa são a sua habitual ocupação; têm gênio bellicoso, e são valentes, o que prova que ainda se ressentem de sua selvageria. Elles são susceptíveis de educação e ensino. Perdem-se bons musicos, etc. etc.

Hoje talvez fosse mais conveniente confundir esse resto de Índios com a massa da população; e o governo

dispor das terras como melhor lhe parecesse; por que isto de Aldêas é uma chimera”.⁴⁷

As afirmações acima constam em um ofício encontrado no Arquivo Público Estadual de Pernambuco/APE, enviado por Francisco Camboim, o Barão de Buíque, Diretor Geral Interino dos Índios da Província de Pernambuco ao Presidente da Província em 1870.

A partir de meados do Século XIX, em vários discursos oficiais, de responsáveis pela política indigenista foram expressas imagens dos indígenas tidos como “confundidos com a massa da população”. Esta afirmação estava em consonância com o “Regimento das Missões” (Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios, Decreto Imperial nº 426 de 24/06/1845), que estabeleceu as diretrizes da política indigenista oficial, onde era estimulada a integração dos grupos indígenas à sociedade da época.

O “Regimento” por sua vez, incorporou muitas das propostas existentes nos “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, apresentados por José Bonifácio quando Deputado na Assembleia Constituinte de 1823. Com a dissolução da Assembleia até 1845 a política indigenista oficial foi exercida por meio de “avisos e recomendações aos conselhos provinciais”.⁴⁸

O Deputado Constituinte adepto da “brandura” no trato com os índios e do estímulo aos matrimônios inter-raciais, em seus “Apontamentos” afirmava não ser impossível converter “bárbaros” índios em “homens civilizados”, declarando: “mudadas as circunstâncias, mudam-se os costumes”⁴⁹ O Decreto de 1845 em seu Artigo 1º §19 determinava que era uma das atribuições do Diretor Geral dos Índios de cada província o emprego de

47 APE. Ofício de em 15/11/1870. Códice DII-19, folha 175. “chimera” (quimera) - fantasia; produto da imaginação; utopia; absurdo.

48 GOMES, Mércio Pereira. Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis/RJ, Vozes, 1988, p.79.

49 Apud CUNHA, Manuela C. da. (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p.349.

todos “os meios lícitos, brandos e suaves” para aldear os índios e também “promover casamentos” entre os indígenas “e pessoas de outra raça”.⁵⁰ A imagem do indígena em “um estado secundário”⁵¹ foi defendida, como fez o pintor Rugendas, pelo naturalista Martius que esteve viajando pelo Brasil de 1817 a 1820. O cientista comentava ainda: “Os mais ilustres estadistas do Brasil, já chegaram à conclusão de que nenhuma vantagem permanente obterá o país com a fundação de novas aldeias, pois não correspondem ao seu custeio, e ainda menos ao aumento da população, pois se crê, em geral, que a raça indígena desaparece aos poucos”.⁵²

O alemão Martius mesmo residindo em seu país de origem, tornou-se sócio honorário do IHGB, ocupando um lugar entre os “homens de ciência”⁵³ no Brasil do Século XIX. Em 1843, com a Dissertação *Como se deve escrever a História do Brasil*, o naturalista alemão conquistou o primeiro lugar em concurso instituído pelo IHGB à apresentação do melhor plano para escrever-se a História do país. No texto premiado, Martius afirmou serem os índios “ruínas de povos”⁵⁴ (grifado no original), estimulando as pesquisas etnográficas e linguísticas para a aquisição de conhecimentos sobre os indígenas. As ideias do naturalista alemão e os critérios que propôs, influenciaram decisivamente a intelectualidade da época e posterior, nos estudos a respeito da História do Brasil.

O historiador Francisco Varnhagen, sócio e Secretário do IHGB, foi um dos seguidores do pensamento do naturalista alemão, ao adotar na elaboração de sua *História do Brasil* as propostas metodológicas contidas na Dissertação premiada de Martius. O historiador Varnhagen que publicou

50 Apud BEOZZO, José Oscar. *Lei e Regimentos das Missões: políticas indigenistas no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983, p.171.

51 MARTIUS, Karl F. P. von. *O estado de direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1992, p.11.

52 SPIX, Johann B; MARTIUS, Karl F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. São Paulo, Melhoramentos, s/d. p.44 (Vol. III).

53 SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo, Cia. das Letras, 199, p.23.

54 MARTIUS, op. cit. p. 93.

trabalhos sobre Linguística, Arqueologia, Etnografia e mitologias indígenas, levou ao extremo as ideias de Martius sobre a degeneração dos índios, ao defender o emprego da violência no trato com os indígenas, quando firmou “longe de condenarmos o emprego da força para civilizar os índios, é forçoso convir que não havia outro algum meio para isso”.⁵⁵

Em uma polêmica com João Francisco Lisboa a respeito das referências que fizera aos indígenas na obra *História do Brasil*, Varnhagen publicou em 1867 o texto “Os Índios Bravos e o Sr. Lisboa”, onde transcreveu trechos de um discurso do Senador Dantas Barros Leite, conhecido na época por suas posições antiindígenas extremadas. O Senador alagoano discursando em plenário declarava o seu desejo de reviver a “guerra aos índios”, afirmava ser contrário aos aldeamentos, pois estes significavam “colônias de ladrões e assassinos” e “o barbarismo armado” contra a civilização de “selvagens” a “perturbarem a sociedade com suas inclinações ferozes”. O Senador via a “organização physica” dos indígenas impedida de “progredir no meio da civilização” e por isso estando condenada a desaparecerem.⁵⁶

As imagens de degeneração foram vinculadas a do desaparecimento dos índios, servindo ambas como argumentos para a negação da identidade étnica dos indígenas e a afirmação da mestiçagem das populações indígenas. Essa afirmação legitimava as tradicionais invasões das terras indígenas. Invasões ampliadas por particulares ou pelo Estado, depois da Lei de Terras de 1850, em esbulho das terras das aldeias, favorecidos por mecanismos legais. Em 1861, O Governo Imperial solicitou por meio de circular enviada as Diretorias das Terras Públicas e Colonização nas províncias, informações para organização do serviço de Catequese indígena.

No questionário enviado, dentre outros itens a serem averiguados, constava os costumes característicos de cada “tribo”, o “desenvolvimento intelectual e moral”, as relações dos aldeamentos com as populações circunvizinhas e quais os índios que poderiam ser dispensados da tutela dos

55 Apud LISBOA, João Francisco. Crônica política do Império. [introdução e seleção de Hildon Rocha]. Rio de Janeiro, Francisco Alves; Brasília, INL, 1984, p.237.

56 Apud MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis/RJ, Vozes, 1988, p. 335-338.

Diretores para demarcação de parte das terras em lotes destinados às famílias indígenas e outra parte a ser vendida em hasta (leilão) pública. Em 1869, o Conde de Baependy informava que o Aldeamento da Escada fora extinto, “porque os poucos índios que ali habitavam achavam-se já confundidos na massa geral da população”, razão pela qual o governo da Província de Pernambuco determinara a extinção.

A imagem do indígena como trabalhador foi expressa nas discussões sobre a viabilidade da mão-de-obra de colonos imigrantes para a lavoura. O Diretor Geral dos Índios da Província de Pernambuco, comentando sobre a proposta de remoção dos índios da Aldeia da Escada, que se encontrava toda invadida por senhores de engenho, para o lugar Riacho do Mato, em terras da Colônia Militar de Pimenteiras (atualmente Município de Jaqueira), afirmava existir no local terras disponíveis para colonização de imigrantes, podendo os índios serem utilizados como “trabalhadores braçais” a serviço dos colonos. Declarando ainda: “As nossas aldeias de índios estão povoadas de proletários”.

Os debates a respeito acerca da mão-de-obra para a lavoura e o futuro do país, ocorria desde os anos 1840 no interior do IHGB, entre os defensores da imigração dos colonos europeus e os favoráveis a utilização dos indígenas como força de trabalho em substituição a negra escravizada,⁵⁷ uma imagem acerca do indígena também de caráter integracionista que encontrou no General Couto de Magalhães, um dos maiores, senão o maior promotor.

O General Couto Magalhães cumprindo determinação de D. Pedro II, em 1876 realizou um estudo científico sobre “a língua Tupi e a descrição das origens, costumes e religião dos selvagens”, publicado um livro com o título *O selvagem* e preparado “para figurar na biblioteca americana da Exposição Universal da Filadélfia”. No seu estudo, o General viu os indígenas como imagem de “raça bárbara” em oposição à raça civilizada, naturalmente representada pelo militar.

57 GUIMARÃES, op. cit. p. 21.

O militar em seu texto defendeu a imagem do índio civilizado, pacífico e cristão. Reconhecendo “o imenso poder do homem bárbaro” e a “selvageria”, advogou a catequese indígena e o investimento no aproveitamento da mão-de-obra indígena para o país, “mais um milhão de braços aclimatados e utilíssimos nas indústrias pastoris, extrativas e de transportes internos, únicas possíveis por muitos anos no interior”, construindo assim a imagem do índio trabalhador, do índio potencializador do progresso econômico nacional. E, além disso, do indígena recluso a espaços determinados o que possibilitaria “conquistar duas terças partes do nosso território, que ainda não pôde ser pacificamente povoado por causa dos selvagens”.⁵⁸

As várias imagens acerca dos indígenas a partir de meados do Século XIX estiveram relacionadas com os subterfúgios, eufemismos e argumentos sutis utilizados para legitimação das invasões e esbulhos das terras indígenas. Por outro lado, também, a grande lavoura diante das pressões e restrições crescentes ao uso da mão-de-obra negras escravizada tinha nos indígenas, uma possibilidade de substituição para o trabalho livre.

A partir da segunda metade do Século XIX, intensificaram-se os discursos oficiais sobre o desaparecimento dos índios e a extinção dos aldeamentos em Pernambuco e em várias províncias (estados) da atual região Nordeste. Ao afirmarem que não haviam mais razões para existência das aldeias, posseiros, senhores de engenho e latifundiários, sobretudo após a Lei de Terras de 1850, como se constata nos documentos históricos pesquisados, ampliaram suas invasões nas terras dos antigos aldeamentos.

O discurso oficial nesse período justificava a medição, demarcação e loteamento das terras indígenas, como forma de solucionar conflitos entre os índios e os invasores, legitimando os arrendatários tradicionais que paulatinamente tinham se apossado das terras dos aldeamentos. Encontramos sistematicamente, nas falas oficiais, a afirmação de que os índios estavam “confundidos com a massa da população”. Somava-se à negação da

58 MAGALHÃES, José Vieira Couto de [General Couto de Magalhães]. O selvagem. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1975, p. 13-17.

identidade dos índios, muitos pedidos de invasores dos territórios indígenas e autoridades, para declaração legal da extinção dos aldeamentos, em razão do suposto desaparecimento dos grupos indígenas.⁵⁹

2.2 Imagens da guerra: os indígenas em Pernambuco na Guerra do Paraguai

Nos novos estudos sobre a Guerra do Paraguai (GP) as análises sobre o recrutamento são unânimes em apontarem que no início do conflito a perspectiva de sua curta duração, somando-se a imagem construída de uma guerra da civilização moderna contra a “barbárie” paraguaia indígena guarani, a ser derrotada, motivou o alistamento de muitos para participarem no *front* de combates.⁶⁰ Com o prolongamento da Guerra, além de manifestações de protestos em todas as províncias do Brasil, tornou-se difícil o recrutamento de novos soldados, inclusive com a resistência da Guarda Nacional.

Passou a ocorrer então velho e conhecido método do recrutamento forçado, atingindo os membros do partido opositor ao que estavam no poder em cada província, os contrários a ordem política e social vigente, os considerados desordeiros, perigosos, os presos e condenados por crimes, e principalmente a população pobre, os habitantes das cidades do interior, das zonas rurais, a exemplo dos índios no Nordeste.⁶¹

59 PORTO ALEGRE, M. S.1992/1993. Cultura e História, sobre o desaparecimento dos povos indígenas. In: Revista de Ciências Sociais, 23/24 (1/2): 213-225; SILVA, Edson H. O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no Século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Recife, UFPE, 1995. (Dissertação Mestrado em História); SILVA, Edson H. “Confundidos com a massa da população”: o esbulho das terras indígenas no Nordeste do século XIX. In: Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1996, nº. 46, vol. 42, dez./96, p.17-29.

60 DORATIOTO, Francisco. Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

61 LUCENA FILHO, Márcio. Pernambuco e a Guerra do Paraguai: o recrutamento e os limites da ordem. Recife, UFPE, 2000. (Dissertação Mestrado em História)

Para fugir as perseguições das forças legais, os considerados como potenciais “soldados-voluntários” elaboraram diversas estratégias contra o recrutamento forçado. A análise de fontes documentais bem como de relatos de memórias indígenas sobre a GP, a respeito do recrutamento, da participação e o retorno dos sobreviventes do conflito, nos possibilita evidenciar os significados e a importância das elaborações dessas narrativas para a história dos povos indígenas no Nordeste nas reivindicações por seus territórios, por seus direitos.

Em um quadro datado de 1865 constam 82 nomes de “Voluntários da Pátria” da Aldeia de Cimbres, onde habitam atualmente os Xukuru do Ororubá, juntamente com um ofício anexado informando a relação dos alistados que estavam deixando seus soldos em consignação para suas famílias.⁶² Pelo que consta no documento oficial, possivelmente afora o recrutamento forçado, as condições de vida e o sustento das famílias, constituíam uma grande motivação, senão a mais importante, para uma possível adesão, naquele momento, dos voluntários para combater na GP.

A passagem dos recrutados pelo Recife, em 1865, foi registrada em um dos principais jornais da capital da Província. Um certo Dr. Inácio Firmo Xavier, entusiasmado, publicou um longo poema “Aos bravos Voluntários da Pátria, de Urubá”.⁶³ Seleccionamos alguns trechos do poema para comentários.

A euforia diante do desfile pelas ruas da Capital da Província dos recrutados em Cimbres, a caminho do front da Guerra, transformou os antes considerados indolentes e perturbadores da ordem pública em “bravos de Urubá”, aclamados antecipadamente como heróis da Pátria,

Eia, bravos de Urubá
Altaneira e ingente serra,

62 Quadro com a relação dos Índios do Urubá /Voluntários da Pátria, em 2/4/1865. APE, Cód. DII, v.19, fl. 83.

63 Jornal do Recife. Recife, 22/06/1865. In: BARBALHO, Nélson. Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pesqueira. Recife, CEHM/Fiam, 1977, p. 69-70. (Foi mantida a grafia da época).

Ao Paraguai ide à guerra
Destruir Humaitá
N'Assunção vós todos lá
Esforçai-vos na vitória.
Ganhando palma a glória
Onde a esposa estremecida
Vos contempla na memória.

Os “Urubá valentes” foram considerados da mesma linhagem dos participantes da rememorada Restauração Pernambucana, na qual os índios, liderados por Felipe Camarão, combateram nas guerras para a expulsão os holandeses:

Parti, Urubá valentes,
Que em vossos corações fortes
Sois bravos Leões do Norte,
De Camarão descendentes
A esses vis insolentes
Paraguaios d'Assunção

Em outro trecho, o poema, além de louvar o valor dos combatentes por tão gloriosa causa, exaltava a Guerra, dizendo que a recompensa seria a também gloriosa eterna lembranças da Pátria!

Eia, Urubá valentes,
Nossa pátria opressa chora,
Daí-lhe na guerra uma aurora,
Que nos torne gloriosos
Nossos astros luminosos
Alumiai a vitória.
Nos vastos campos da glória, combatei, tendes valor,
Que da pátria a santo amor
Vos dará eterna glória!

Estudos apontaram a importância da imprensa durante a Guerra do Paraguai, principalmente nos primeiros anos do conflito.⁶⁴ A imprensa pernambucana, com a louvação do patriotismo, promoveu o voluntariado para a Guerra. Por meio da manipulação dos fatos, da fabulação, das distorções ou omissões de notícias, os jornais do Recife construíram um discurso sobre a GP. Influenciando no cotidiano da cidade, mobilizando as pessoas que, por meio de poemas e textos assinados, produziram e exaltaram o soldado recrutado como cidadão-patriota.⁶⁵

Porém, o recrutamento, que aparece como uma ação tranquila e louvada, é desmascarado por meio da leitura de um ofício do ano seguinte, enviado ao Presidente da Província pelo Diretor Geral dos Índios, com a queixa de um índio de numerosa família, pedindo dispensa de dois filhos seus, que “forão forçados a se alistar como Voluntários da Pátria”.

Os aldeados em Cimbres por diversos meios procuraram se livrar do recrutamento obrigatório. A exemplo do índio José Carneiro da Cunha, que em 1865 solicitou e conseguiu de seis moradores de Olho d'Água, atestados reconhecidos em cartório, confirmando ser o seu filho Laurentino José Carneiro portador de gôta, doença que o impedia de ser recrutado. Posteriormente, Laurentino por meio de um Requerimento, pediu e recebeu do Tenente Joaquim Almeida de Carvalho, Diretor do Aldeamento de Cimbres, um “Atestado” também reconhecido em cartório, confirmando a condição de índio do solicitante, informando ainda o documento que os índios não eram “sujeitos a recrutamento”.⁶⁶

64 SILVEIRA, Mauro C. A batalha de papel: a Guerra do Paraguai através da caricatura. Porto Alegre, L&PM, 1996; TORAL, André. Imagens em desordem: a iconografia da Guerra do Paraguai (1864-1870). São Paulo, Humanitas, 2001.

65 LUCENA FILHO, Márcio. Pernambuco e a Guerra do Paraguai: o recrutamento e os limites da ordem. (Dissertação Mestrado em História) Recife, UFPE, 2000.

66 Requerimento do índio Laurentino José Carneiro, Cimbres, 13/11/1865; Atestado de Joaquim de Almeida Carvalho para Laurentino José Carneiro, Cimbres, 14/12/1865. APE, Cód. Petições: Índios, fl.15.

Nas narrativas dos Xukuru são lembrados também enfaticamente “os 30 do Ororubá”, combatentes que se destacaram em uma das batalhas na GP,

Eu ouvi falar assim, é uma história nossa que nós temos dizendo que os Xukuru foram para a Guerra do Paraguai brigarem. Foram 30, morreram 12, voltaram 18. Então eu ouvi falar, então foi os índios do Brejinho, não lembro nem aonde mora, nem o nome deles. Eles são da família dos Nascimento, lá na Aldeia Brejinho. E foi mais uns outros de outras aldeias Xukuru. E foi uma índia chamada Maria Coragem também.⁶⁷

Os Xukuru do Ororubá relataram ainda que os seus antepassados voltaram com condecorações da GP, “O Irmão da Hora trouxe um terno, de reis. Digo, porque o terno eu vi. De coroa, galão e todo, porque ganhou esse prêmio Irmão da Hora, Antonio Molecão e Antonio Tavarinho”.⁶⁸ Em seus relatos, os Xukuru falam também de quepes, medalhas, espadas, “diplomas da Guerra”, roupas e outros adereços militares, além dos “títulos de terra”, trazidos pelos seus antepassados que retornaram da GP.

Compreender os significados das narrativas sobre a Guerra do Paraguai para os Xukuru do Ororubá é compreender a “história de experiências”. Um debruçar sobre essas narrativas, possibilita entender como “pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências”.⁶⁹ Essas experiências foram/são marcantes porque foram intensamente vividas. As narrativas do povo Xukuru do Ororubá nos ajudam ainda “entender como pessoas

67 João Jorge de Melo, 65 anos (falecido). Aldeia Sucupira, Serra do Ororubá, Terra Indígena Xukuru do Ororubá. Pesqueira/PE, em 30/03/2002.

68 Malaquias Figueira Ramos, 62 anos. Aldeia Caípe, E na Aldeia Brejinho, em 17/11/2005. Serra do Ororubá, Terra Indígena Xukuru do Ororubá. Pesqueira/PE, em 12/11/1996.

69 ALBERTI, V. Ouvir contar: textos em História Oral. Rio de Janeiro, FGV, 2004, p.25.

e grupos experimentaram o passado e torna possível questionar interpretações generalizantes de determinados acontecimentos e conjunturas”.⁷⁰

O pesquisador francês Michael Pollak, ao discutir as relações entre memórias e identidade social, afirmou ser perfeitamente possível que por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada.⁷¹

*

*

*

Nos anos 1870 ocorreram mudanças significativas no Brasil. Aconteceu a grande virada antirromântica e a recepção de novas ideias científico-filosóficas em vigor na Europa, e estas influenciaram decisivamente os debates nos centros culturais, acadêmicos e círculos intelectuais em nosso país.⁷² Nessas ideias estavam presentes imagens que ora afirmaram a felicidade, a ingenuidade natural indígena, ora enfatizando a degeneração indígena, como nas representações de Rugendas que eram situadas em uma tensão entre a “idealização e a desilusão”, do desencanto europeu das imagens utópicas do mundo selvagem, na busca de uma imagem, um conceito objetivo do homem e da Natureza na América.⁷³

As imagens indígenas cultuadas pelo Romantismo passaram a simbolizar o atraso do país. O Brasil ainda vista como terra de botocudos. Apesar das teorias racistas chegarem ao Brasil com atraso, a partir

70 Idem, p. 26.

71 POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: Estudos Históricas. Rio de Janeiro, 1992, 5(10), p. 204.

72 SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; VENTURA, Roberto. Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914. São Paulo, Cia. das Letras, 1991; SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

73 VENTURA, op. cit. p.32.

de 1870, quando começavam em muito a cair em descrédito na Europa foram, porém, dominantes em nosso país até os primeiros trinta anos do século XX, na busca de uma resposta explicativa de uma identidade nacional. Apoiada nos argumentos científico-filosóficos, que se baseavam na hereditariedade e na influência do meio para justificar a superioridade da raça branca europeia sobre os outros povos, foram introduzidas no Brasil as novas ideias do Liberalismo, da Ciência e do progresso da civilização, empolgando a intelectualidade brasileira.

As teorias raciais europeias encontraram acolhidas em diferentes centros de pesquisas e instituições de ensino, bem como no universo dos museus e nas suas revistas e outras publicações científicas no Brasil. A recepção das teorias raciais e de suas explicações para as diferenças e desigualdades entre as raças constituiu-se, todavia, em um problema para os pensadores brasileiros. Como explicar a participação histórica e a inegável presença das raças indígenas e negras na História do Brasil? Além do mais e, sobretudo, como defender uma superioridade e uma pretensa pureza racial no Brasil, onde quase que nenhum membro das famílias tradicionais de uma suposta elite ariana, podia negar na ascendência familiar a presença negra e indígena?

Os estudos na época estabeleceram uma relação entre barbárie, criminalidade, degeneração, doença e inferioridade racial das “sub-raças” negra e indígena. Afirmou-se a imagem de barbárie associada à imagem do “índio botocudo” habitantes do Sul da Bahia ao Espírito Santo e foram intensificadas as pesquisas científicas oficiais dos índios: a imagem como paradigma explicativo para as origens e desenvolvimento da espécie humana. A imagem dos “botocudos” foi atribuída a todos os grupos indígenas habitantes das matas, no interior do país, chamados de selvagens ao resistirem às frentes colonizadoras em seus territórios. Como “índios da ciência”, foram examinados muitos crânios de “botocudos” em estudos no Museu Nacional/RJ.

A defesa da mestiçagem, a fusão das raças negra e indígena com a raça branca, foi advogada como o caminho para o branqueamento da raça. Foi a solução encontrada com a adoção das teorias raciais deterministas europeias diante da realidade multirracial no país. Com a proposta

da miscigenação, reafirmou-se o indígena e o negro com imagens de raças inferiores. No campo das ideias literárias, a partir da década de 1870, ocorreu a virada antirromântica que teve como um dos seus maiores expoentes Sílvio Romero, crítico vinculado a Faculdade de Direito de Recife, um dos grandes centros de debates das teorias raciais, frente à realidade multirracial e na defesa da mestiçagem como saída para o país.

Com o movimento Realismo/Naturalismo nas últimas décadas do século XIX, a ideia da mestiçagem como explicação do Brasil foi também enfatizada. O livro *O mulato* de Aluísio Azevedo, publicado em 1881, por seu título, expressava a concepção da mestiçagem. Na ascensão da literatura realista e naturalista influenciada pelas teorias raciais deterministas, em oposição ao Romantismo e ao Indianismo, houve a exaltação das imagens do mestiço e, portanto, as imagens negras e indígenas foram deixadas de lado nos escritos literários.

A ideia da mestiçagem com explicação do Brasil que se consolidava no final do Século XIX foi retomada no século seguinte com o Modernismo, a partir da Semana de Arte Moderna, de 1922. Na obra mais conhecida desse movimento literário e político – o livro *Macunaíma*, de Mário de Andrade, publicado em 1928 –, o herói Macunaíma foi apresentado como a síntese da mestiçagem, louvado como símbolo da identidade cultural brasileira nas disputas com a invasão cultural estrangeira.

2.3 A construção da imagem e discursos sobre caboclo

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos. Condição muitas vezes assumida pelos indígenas para esconderem a identidade diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações chamadas de folclóricas e consideradas em vias de extinção, como também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que exaltaram de forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste.

Escritores e vários estudiosos, como Gilberto Freyre, Estevão Pinto, Câmara Cascudo, dentre outros, reafirmaram o desaparecimento dos indígenas no processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão no conjunto da população regional. Assim, as imagens e discursos sobre o caboclo apareceram em obras literárias tratando dos fatos pitorescos, recordações, “estórias” das regiões Agreste e Sertão, atual Semiárido pernambucano. Como personagens “típicos” e curiosos que buscavam se adaptar às novas situações de sem-terras, vagando em busca de trabalho para sobrevivência, a exemplo João Mundu, no conto “O caboclo”, publicado por Estevão Pinto no livro *Pernambuco no Século XIX*.

O livro publicado em 1922 é uma coletânea de crítica de costumes e descrições de tipos populares. No referido conto, o autor respondeu a sua própria pergunta: “Quem era João Mundu? O caboclo pernambucano, o cruzado de elementos dispares e formadores, a soldagem que se diluía na fluidez dos termos – cariboca, mamaluco, ‘tapanhuma’, carijó...”⁷⁴. (PINTO, 1922, p.105).

No texto, lemos ainda:

Seus avós, cariris ou sucurus, ocupavam-se em fazer os arcos e tacapes, fabricavam partazanas da branca ‘ubiritanga’ e cortavam, donde lhes parecia melhor, da sapucaia ou do genipapeiro, os eixos de moer e os remos de canoa... João Mundu, não! Custava-lhe muito menos enfiar as continhas de côco, enfeixar as vassouras de piaçaba e perfurar os canudos de cachimbo.⁷⁵

É possível apreender nesse trecho do texto que não se sabia ao certo de onde viera o caboclo João Mundu. Na continuidade do texto, o autor nos informa apenas que João Mundu chegara maltrapilho e cheio de piolhos. Fizera um casebre de barro, coberto com palhas de carnaúba, adaptado às

74 PINTO, Estevão. *Pernambuco no Século XIX*. Recife, Imprensa Industrial, 1922, p.105

75 PINTO, op. cit. p.106.

suas necessidades e hábitos no mínimo exóticos: “Como cabide, um prego; como leito, uma rêde. A mobília? A esteira. A baixella? A caneca.” No local da nova moradia a terra era exuberante e ao redor da casa existiam muitas frutas silvestres; todavia, diz o autor: “o caboclo morria de fome e terminava na miséria”.⁷⁶ Esse era o seu destino.

Quem era João Mundu? Para Estevão Pinto, era a imagem do caboclo, do habitante do interior: “João Mundu era o sertanejo pernambucano da primeira metade do Século XIX”. Mas também de indiscutíveis origens indígenas, pois “Filho dos tapuios de frechas farpadas, dos ‘papari-cós’ de Ararobá ou dos ‘carijós’ de Rodelas, trazia nas veias as superstições ferrenhas de seus antepassados”. O autor metaforicamente se referiu aos Paratió, habitantes, juntamente com os Xukuru, na Serra do Ororubá (Cimbres/Pesqueira), e aos Fulni-ô (Carnijós), todavia relacionando esses últimos ao Sertão de Rodelas, região com reconhecida presença de populações indígenas.

Mais adiante no texto o autor expressou a ideia do processo de miscigenação racial: “João Mundu descendia dos bugres. Ponto de junção de dois elementos formadores, um autochthene e outro alienígena”.⁷⁷ O escritor Estevão Pinto, no texto “O caboclo” reafirmou a imagem do caboclo como resultado do amálgama das raças, que gerou um tipo curioso, situado entre um passado primitivo longínquo dos seus ancestrais e a situação dos novos tempos: o caboclo.

SUGESTÕES DIDÁTICAS:

- a) pesquisar os significados da palavra “caboclo”;
- b) pesquisar imagens do senso comum sobre “o índio”;
- c) exibir e discutir o documentário da TV Escola *Imagens de índios no Brasil*;
- d) pesquisar na Internet informações sobre as aldeias indígenas em Pernambuco no Século XIX e o destino de suas terras e habitantes;

⁷⁶ Idem, *ibidem*.

⁷⁷ PINTO, op. cit. p. 107.

- e) pesquisar informações sobre a participação dos índios na Guerra do Paraguai;
- f) pesquisar charges sobre a Guerra do Paraguai onde apareçam os índios.

3. Mobilizações indígenas contemporâneas: o (re)conhecimento dos índios na história

3.1 O lugar dos índios na História: quais abordagens?

Na década de 1930 aconteceram várias e significativas mudanças socioculturais no Brasil, como a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, a industrialização crescente no Sudeste, com o conseqüente enriquecimento e aparecimento da classe média urbana, o início das migrações do campo para as cidades, principalmente nordestina para o “Sul maravilha” (São Paulo), o que provocou também mudanças na configuração sociocultural do país. Alguns autores afirmam ter ocorrido, nesse período, um redescobrimento, uma refundação do Brasil.

Nesse contexto sociopolítico, a história do país foi discutida e as concepções revistas na afirmação de uma identidade sociocultural para o país. Nesse período ocorreu a publicação dos conhecidos livros *Casa grande & senzala* (1933) de Gilberto Freyre, *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda, e *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) de Caio Prado Jr. Esses autores, ao discutirem “as raízes” e “a formação” do Brasil em sintonia com aquele momento sociopolítico, buscavam, além de explicar o passado, apontar um projeto de futuro para o país. Propunham-se explicações em que uma identidade nacional, a identidade brasileira, notadamente em *Casa grande & senzala*, era resultado de uma conformidade mestiça, onde o negro além do índio desapareceram.

Na mesma perspectiva, o renomado antropólogo Darcy Ribeiro foi autor de uma vastíssima obra onde tratou sobre os indígenas. Dentre suas publicações a mais conhecida o livro *Os índios e a civilização*. A primeira edição desse livro com o subtítulo “a integração das populações indígenas

no Brasil moderno”, foi publicada em 1970. No livro o autor fez uma retomada histórica sobre os processos de guerras, violências e invasões dos territórios indígenas em todas as regiões do nosso país. Em nota na Introdução dessa publicação, Ribeiro afirmou que o livro era resultado do relatório de pesquisas realizadas desde 1952, parcialmente publicadas em 1958 e com versões de alguns dos capítulos divulgadas em revistas nacionais e internacionais, nos anos seguintes. Darcy Ribeiro foi funcionário do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, órgão federal cuja concepção e atuação se fundamentavam nas ideias do Positivismo, que pensava os índios como na infância da humanidade, como “primitivos” e, portanto, fora da chamada civilização tecnológica.

As ideias de “evolução” e “progresso” para pensar a história da humanidade foram elaboradas enquanto um estudo científico no século XIX. Em 1870 o jurista norte-americano Lewis Morgan, baseado nas ideias do evolucionismo biológico de Charles Darwin publicou o livro *A sociedade primitiva*, onde classificou os grupos humanos a partir de três categorias: selvagens, bárbaros e civilizados. Eram classificações para explicar o “desenvolvimento” ou o “progresso” dos povos, que foram também assimiladas, por exemplo, pelo Marxismo então nascendo. A definição de civilização seria a existência do Estado, a família monogâmica e a propriedade (privada). Segundo ainda essa concepção, a civilização detinha conhecimentos, organização e inovações tecnológicas diferenciando-a dos estágios da selvageria e barbárie. Essas ideias baseadas no evolucionismo eram profundamente etnocêntricas, uma vez que julgava outros povos a partir de valores ocidentais considerados superiores, influenciaram o pensamento sobre os povos não europeus: indígenas, africanos e asiáticos vistos como primitivos, atrasados e inferiores.

A ideia de “civilização”, da louvada Ciência e do exaltado progresso humano da segunda metade do século XIX foi profundamente abalada e questionada na primeira metade do século XX, quando a humanidade vivenciou a “barbárie” com duas grandes guerras mundiais destruindo povos, destruindo cidades e matando milhares de pessoas. A fundação da Organização das Nações Unidas/ONU, após a 2ª Guerra Mundial, em fins

de 1945, foi uma resposta, um acordo entre os países de todos os continentes como forma de evitar novas guerras mundiais.

Compreende-se, portanto, porque a partir da Década de 1950 foi retomado o discurso do progresso do século XIX interrompido pelas guerras mundiais. Apesar da chamada Guerra Fria que opunha Estados Unidos e União Soviética, o otimismo predominava com a conquista do espaço e a chegada a Lua. No Brasil tal discurso foi expresso, por exemplo, com a construção de Brasília e nos anos seguintes com a construção da Ponte Rio-Niterói, da Transamazônica e de outras grandes obras públicas, enfatizando a ideia do desenvolvimento para uma suposta superação do atraso, da pobreza, da selvageria.

O antropólogo Darcy Ribeiro quando pesquisou e escreveu na Década de 1950 esteve bastante influenciado pelas ideias do período pós-Segunda Guerra Mundial. Foi então a partir desse contexto de superação da “selvageria”, da “barbárie” pela modernidade da “civilização”, que Darcy Ribeiro denunciou as violências da colonização portuguesa, do Estado brasileiro e pensou sobre os índios na História do nosso país.

São bastante conhecidas as concepções de genocídio e etnocídio para o Holocausto dos judeus na 2ª Guerra Mundial, que foram atribuídas pelo antropólogo para a história dos povos indígenas no Brasil, ou seja, as ideias do desaparecimento e o extermínio de povos e culturas indígenas, enfatizadas por Darcy Ribeiro. O autor também advogou as “etapas da integração”, para os povos indígenas habitantes nas áreas mais antigas da colonização portuguesa a exemplo do Nordeste. As categorias de índios “integrados” e de “grau de integração na sociedade nacional” foram atribuídas aos grupos indígenas que se encontravam no século XX “ilhados em meio à população nacional”, como também a ideia da aculturação e assimilação dos índios com a incorporação na chamada sociedade nacional.

Os méritos de Darcy Ribeiro decorrem de ter sido o primeiro autor que discutiu o “problema indígena” (“problema” para quem?!) de uma forma ampla, e por sua explícita posição política em denunciar as opressões sobre os índios na História do Brasil, o que tornou as ideias do antropólogo bastante conhecidas. Apesar de suas ideias superadas sobre o extermínio dos

povos indígenas como “vítimas” do inevitável “progresso”, o livro *Os índios e a civilização*, com várias edições, por sua quantidade de informações e dados continua sendo uma leitura necessária e até obrigatória para uma visão global sobre os povos indígenas no Brasil.

Além de ter sido traduzido para outras línguas, adotado nos cursos de Ciências Humanas e Sociais no Brasil, formando uma geração de estudantes, foi também um livro lido por profissionais de outras áreas e pelo público em geral. As ideias desse livro a respeito dos índios em muito influenciaram a visão de outros estudiosos e o senso comum a respeito dos chamados “índios” e as suas expressões culturais, sobre o destino e o futuro dos povos indígenas no nosso país.

3.2 As novas abordagens sobre os povos indígenas

Até onde é possível afirmar a existência de uma história indígena? Ou uma história dos povos africanos, dos povos asiáticos, dos povos europeus? Os índios estão fora da História, enquanto história da humanidade? Algum grupo humano vive totalmente isolado, sem estabelecer relações com outros grupos humanos? Existe uma história indígena ou uma história dos povos indígenas, enquanto uma história étnica, uma história específica? Como isso seria possível se existem diferentes povos indígenas? Seria uma história de cada povo ou uma história de todos os povos indígenas, correndo-se os riscos de generalizações e ignorando, omitindo, desconsiderando as singularidades socioculturais de cada povo indígena?

Ao invés de uma história indígena ou uma história dos povos indígenas, pensamos que o mais preciso será discutirmos os índios na História. Acreditamos nas impossibilidades de uma história indígena ou uma história dos povos indígenas, concepções pensadas enquanto uma história étnica, como uma história específica. Como cada povo indígena estar inserido na História enquanto um campo de relações com diversos e diferentes grupos sociais e atores sociohistóricos: os índios e a colonização; os índios e os povos negros, os povos ciganos, os diferentes povos europeus; os índios e os Estados nacionais; os índios e as mobilizações sociopolíticas, dentre

outras temáticas. Afirmamos, portanto, a compreensão dos povos indígenas como atores históricos ao lado de outros sujeitos sociopolíticos que participam nos processos históricos na história da humanidade.

Durante muito tempo, nos estudos sobre a História do Brasil, além das referências ao índio apenas nos primeiros anos da colonização, predominou a visão sobre os povos nativos como vitimados pelos inúmeros massacres, extermínios, genocídios e etnocídios provocados pelas invasões e colonização dos portugueses e outros povos vindos da Europa a partir de 1500. E que os poucos índios sobreviventes, estavam condenados ao desaparecimento engolidos pela marcha colonizadora, pelo progresso e por meio da “aculturação”, foram integrando-se à nossa sociedade.⁷⁸ Em geral, essas ideias que permanecem sendo ensinadas nas escolas e mesmo nas universidades, ainda aparecem em manuais didáticos, principalmente nos livros de História do Brasil, são também veiculadas pela mídia e expressadas pelo senso comum.

Contrariando todas as previsões trágicas, os povos indígenas no Brasil ao longo dos anos de colonização, não somente elaboraram diferentes estratégias de resistência seja através das guerras ou dos confrontos, mas também por meio das alianças, das acomodações e adaptações ou das simulações diante das situações criadas com a colonização, como também alcançaram nas últimas décadas um considerável crescimento populacional, segundo estimativas do IBGE em 2010.⁷⁹ Questionando assim as tradicionais visões eurocêntricas, colonialistas e evolucionistas que tratavam esses povos como atrasados, vítimas impotentes em extinção o que exigiu reformulações das teorias explicativas sobre o destino desses povos.

78 Ideias que estão presentes, por exemplo, em RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Livro com várias edições, uma importante leitura para quem se interessa em conhecer os povos indígenas na História do Brasil, todavia sem perder de vistas as concepções evolucionistas do autor, para quem os indígenas seriam necessariamente “engolidos” pelo progresso.

79 O Censo IBGE/2010 contabilizou 305 povos indígenas no Brasil, 900 mil indivíduos, falantes de 274 línguas. Estimativas atuais dos indígenas apontam cerca de 1,5 milhão de índios em nosso país.

A partir de novas pesquisas foi superada a clássica visão dos cronistas coloniais e retomada pelos historiadores brasileiros no Século XIX, e também muito presente nos livros didáticos de História, classificando os povos indígenas entre os “Tupi” e os “Tapuia”. Ideia equivocada que dividia os grupos indígenas em dois blocos monolítico antagônicos, sendo os “Tupi” ao aldeados mansos e os “Tapuia” chamados de bárbaros, selvagens habitantes dos sertões e por essas razões bastante perseguidos. Essas classificações escondiam as diversidades e as dinâmicas socioculturais dos povos indígenas em todas as regiões do país.⁸⁰

Mesmo considerando as violências coloniais, que provocaram a significativa de população dos povos nativos, a exemplo do Brasil, onde uma população estimada em cinco milhões em 1500 é atualmente contabilizada em cerca de 900 mil indígenas, as discussões iniciadas na década de 1980 no Brasil na área da Antropologia, sobre as diferentes formas da colonização, as relações socioculturais em uma situação de contato, sobre a identidade étnica de cada povo, as visões sobre os territórios etc., como também as novas abordagens pelos estudos de História, possibilitaram repensar a ideia atribuída aos indígenas como “povos derrotados”, passivos, subjugados, que passaram a ser vistos como sujeitos/agentes ativos no processo colonial, em contextos de dominação/imposição cultural.

Esses estudos antropológicos, juntamente com os históricos, buscaram compreender como os diversos povos em diferentes contextos e situações sociohistóricas, elaboraram diferentes estratégias que possibilitaram a existência indígena nos mais de cinco séculos de colonização. Nesse sentido, foi ampliada a concepção do próprio conceito de resistência, até então vigente, enquanto confronto conflitos bélicos, guerras com fins trágicos e a morte de milhares de indígenas, para uma concepção mais ampla de relações diferenciadas em um contexto de dominação e violências socio-culturais: as muitas formas de resistência do cotidiano, por meio de gestos,

80 A esse respeito ver ALAMEIDA, Maria R. C. de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro, FGV, 2011. Livro que apresenta uma visão síntese a partir das novas pesquisas sobre os povos indígenas na História do Brasil e por essa razão um importante subsídio didático para o ensino da temática indígena.

práticas, atitudes que quebraram uma suposta totalidade, a hegemonia da dominação colonial.⁸¹

Uma vez questionadas as visões a respeito dos indígenas como “povos vencidos” e as ideias do “genocídio” e do “etnocídio”, enquanto total destruição física e cultural, por meio das novas abordagens, vem sendo estudadas, as diferentes estratégias utilizadas pelos povos indígenas que traduziram, negociando, adaptando os códigos dos colonizadores para conviver no mundo colonial. Estratégias expressas nos acordos, alianças, simulações, acomodações ou ainda as apropriações simbólicas através das quais os povos indígenas transformaram de ritos e expressões socioculturais dos colonizadores: reformulando-as, adaptando-as, refazendo-as, influenciando-as, reinventando-as. Processos que foram chamados por muitos autores como religiosidade popular, sincretismo, hibridismo cultural, etc., que permeiam os anos de colonização.

As pesquisas recentes na documentação de missões religiosas revelaram, por exemplo, que mesmo naqueles contextos de diversas violências explícitas, os povos indígenas simularam-se derrotados e sabotaram a dominação colonial. Estabelecendo uma “resistência invisível”, por meio da persistência de práticas religiosas ancestrais, com simulações de adesão ao Cristianismo, com práticas que foram consideradas como idolatrias pelos missionários, deixando-os bastante irritadas ao perceberem os desvios da doutrina de fé apesar de anos da catequese para os indígenas.

Acordos negociados entre líderes indígenas e colonizadores garantiram as influências e o poder dos primeiros sobre seus grupos, bem como barganhar junto aos colonizadores direitos e privilégios. Casos de rebeliões em aldeamentos de índios, considerados mansos e cristãos, colocavam em questão o trabalho catequético de anos, a serviço do poder régio, que mantinha um suposto controle colonial sobre os povos indígenas. Negociações

81 A esse respeito são referências os estudos de John Manuel Monteiro (1956-2013) que além de vários textos publicados, formou uma geração de pesquisadores no Programa de Pós-Graduação em História e Ciências Sociais da UNICAMP/SP. Autor do conhecido livro *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, um marco nos estudos sobre os índios no Brasil, publicado pela editora Companhia das Letras em 1994.

possíveis em um contexto de dominação foram feitas em diferentes situações e momentos, o que possibilitou aos povos indígenas manterem um convívio aparentemente pacífico no mundo colonial, e assim, resistirem/sobreviverem na história da colonização.⁸²

As pesquisas vêm desconstruindo as ideias e imagens cristalizadas sobre os índios vistos como vitimizados pelo processo colonial. Nos estudos recentes, os indígenas são tratados como sujeitos agentes da/na História. Essas pesquisas evidenciam, portanto, os lugares e os significados dos indígenas na História. E dessa forma a História do Brasil vem sendo reinterpretada em seus processos locais/regionais a partir da presença e participação dos povos indígenas.⁸³ As pesquisas, reflexões e questionamentos nos estudos sobre os indígenas a partir das novas abordagens, contribuem decisivamente para as mobilizações sociopolíticas, a conquista, o reconhecimento e a garantias de direitos dos povos indígenas.

Atendendo a demanda de vários grupos étnicos que reivindicavam o reconhecimento oficial e terras, a partir dos anos 1940 e durante a década de 1950 o Serviço de Proteção aos Índios/SPI ampliou sua atuação no Nordeste, com a criação de novos postos. Os agentes do órgão para justificar as instalações dos Postos do SPI, realizavam pesquisas documentais em arquivos e bibliotecas, objetivando comprovar que os grupos indígenas ocupavam historicamente terras de antigos aldeamentos. Na lógica do SPI⁸⁴, o órgão estatal, além de se apresentar como redentor dos últimos

82 Como por exemplo, as discussões realizadas por BARROS, Paulo S. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. Recife, UFPE, 1997. (Dissertação Mestrado em História)

83 Sobre o Nordeste indígena são muito importantes duas coletâneas: OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. João Pacheco de Oliveira (Org.) Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011; OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.

84 Em 1908 no XVI Congresso dos Americanistas ocorrido em Viena (Áustria) o Brasil foi publicamente acusado pelo massacre de índios. Por essa razão, em 1910 era criado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais/SPIILTN, com a ideia de fundar colônias agrícolas e transformar o índio em trabalhador rural. Em 1918 o órgão responsável

“remanescentes” indígenas, estes eram vistos como vitimizados e indefesos precisando ser protegidos e assistidos,⁸⁵ para tornar possível uma convivência pacífica com os civilizados.

Para os indígenas no Nordeste, o reconhecimento oficial implicava na conquista da instalação de um Posto do SPI, significando a garantia da presença, assistência e possibilidades de proteção governamental frente às situações de permanentes conflitos e desmandos praticados pelos fazendeiros e pelas oligarquias políticas locais/regionais contra os grupos indígenas. As memórias orais indígenas, assim como a documentação sobre o período de atuação do SPI em cada grupo indígena no Nordeste, revelam histórias singulares, experiências vivenciadas em diversos contextos sociopolíticos com a participação de diferentes agentes sociopolíticos. Um olhar mais atento sobre essas histórias possibilitam questionar relatos triunfalistas que venham exaltar a atuação da agência estatal indigenista.

A partir de meados século XIX aumentaram as invasões por fazendeiros nas terras do antigo Aldeamento de Cimbres (Pesqueira), oficialmente extinto em 1879. Muitas famílias indígenas Xukuru se dispersaram pela região vizinha ou migraram para periferias das cidades próximas, o Recife e demais capitais no Nordeste. Outras famílias foram discriminadas, chamadas de “os caboclos do Orubá”, mas resistiram pressionadas pelos fazendeiros em pequenas glebas de terras, os “sítios” situados em sua maioria nos locais de difíceis acessos. Outras ficaram morando de favor, como agregadas, trabalhando em suas próprias terras, exploradas como mão-de-obra pelos fazendeiros invasores.

pelos índios passou a ser chamado SPI, pensado para pacificar, “civilizar” e integrar os indígenas localizados nos trajetos de instalações das linhas telegráficas, sob o comando do posteriormente conhecido Marechal Rondon, pelas atuais regiões do Centro-Oeste e Norte do Brasil. Em 1967, após muitas denúncias de corrupções e violências de seus agentes contra os índios em todo o país, o SPI foi extinto e criada a FUNAI.

85 PERES, Sidnei Clemente. Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960). Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1992. (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

Mesmo diante das perseguições, violências coloniais e proibições, os Xukuru praticaram seus cultos religiosos, realizados às escondidas. Nas primeiras décadas do século XX, assim como outros povos indígenas no Nordeste, os Xukuru retomaram a mobilização pela posse de suas terras e garantia oficial de seus direitos, pressionando as autoridades do SPI criado pelo Governo Federal para “pacificar” os índios em regiões remotas do Brasil. A instalação de um Posto do SPI na Serra do Ororubá em meados da Década de 1950 significava para os Xukuru a conquista do reconhecimento e o direito à assistência oficial. O que poderia lhes garantir o fim ou a atenuação das perseguições dos fazendeiros invasores nas terras do antigo aldeamento.

Em seus relatos das memórias orais, os atuais Xukuru do Ororubá afirmam que a instalação do Posto do SPI resultou da mobilização indígena. E que Depois da tentativa frustrada junto a Inspetoria do SPI no Recife, os índios decidiram ir ao Rio de Janeiro falar diretamente com Rondon. Diversas narrativas contam a viagem dos irmãos Nascimento da Aldeia Brejinho na Serra do Ororubá ao Rio de Janeiro, para falar com o Marechal Rondon e com o Presidente Vargas. A procura dessas autoridades foi motivada pela busca do direito às pensões para familiares de ex-combatentes na Guerra do Paraguai. Portanto, os Xukuru foram procurar Rondon e Vargas na condição de índios que tiveram antepassados recrutados para aquele conflito.

Os Xukuru a despeito dos questionamentos da identidade e até mesmo da existência de índios em Pesqueira, a partir da década de 1940 se mobilizaram para obterem o reconhecimento oficial, como registram documentos encontrados nos arquivos do SPI. Como também os Xukuru em suas memórias orais, narram e fazem suas leituras dos acontecimentos daquela época, em que a conquista, instalação e funcionamento do Posto do SPI em 1954 na Serra do Ororubá resultaram do protagonismo indígena⁸⁶. Se a instalação do Posto não garantiu aos Xukuru a demarcação

86 SILVA, Edson H. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Campinas/SP, UNICAMP, 2008 (Tese Doutorado em História Social).

definitiva de suas terras, ao menos a assistência pelo órgão indigenista estatal, adquiriu um grande significado político: o reconhecimento oficial dos Xukuru que apesar das muitas perseguições, violências e assassinatos de suas lideranças como o conhecido Cacique “Xicão” assassinado em 1998, exigiram o reconhecimento do direito as terras reivindicadas, demarcadas em 2001.

3.3 Os índios na História do Brasil: imagens, discursos em (des)continuidades

De qual “índio” estamos falando?! Um dos maiores desafios, de uma forma em geral, para tratar da temática indígena no ensino vem sendo a superação de imagens exóticas, folclorizadas, para visões críticas sobre os povos indígenas. A escola é uma das instituições responsáveis pela veiculação de muitas ideias, imagens, discursos e informações equivocadas a respeito dos índios no Brasil. Ainda é comum na maioria das escolas, principalmente no universo da Educação Infantil, que no dia 19 de abril, quando se comemora o Dia do Índio, em todos os anos vir se repetindo as mesmas práticas: enfeitam as crianças, pintam seus rostos, confeccionam penas de cartolina e as colocam nas suas cabeças. Remetendo a imagens e discursos pretéritos

As crianças nas escolas são vestidas com saíotes de papel geralmente verdes e não faltam os gritos e os cenários com ocas e florestas! Dizem que estão imitando os índios, numa tentativa de homenageá-los! Entretanto, tais supostas homenagens se referem à qual índio? As supostas imitações correspondem às situações dos povos indígenas no Brasil? Como essas imagens ficarão gravadas na memória dos/as estudantes desde tão cedo? Quais serão suas atitudes quando se depararem com os índios reais? Quais as consequências da reprodução dessas desinformações sobre as diversidades étnicas existente no nosso país?

Ao longo do século XIX e também no XX existiram uma diversidade e pluralidade de imagens a respeito dos indígenas. Essas imagens corresponderam aos diferentes momentos políticos e as mudanças sociohistóricas

que ocorreram no país, expressaram as oposições entre o Tupi como símbolo da nacionalidade e o Tapuia como bárbaro, selvagem. Entre o índio dócil, catequizado, integrado a civilização e o índio feroz, sem sentimentos, a ameaçar a civilização.

O que muitas das vezes aprendemos sobre os índios na escola está associado basicamente às imagens do que vem sendo na maioria dos casos veiculadas pela mídia: um índio genérico, ou seja, sem estar vinculado a um povo indígena. Ou ainda com um biótipo de indivíduos habitantes na Região Amazônica e no Xingu. Com cabelos lisos, muitas pinturas corporais e adereços de penas, nus, moradores das florestas, portadores de culturas exóticas, etc. Ou também os diversos povos indígenas são chamados de “tribos”, visão do Século XIX a partir da perspectiva etnocêntrica e evolucionista de uma suposta hierarquia de raças, onde os índios como primitivos, atrasados ocupariam obviamente o último nível na escala chamada em direção a uma chamada “civilização”. Ou ainda imortalizados pela literatura romântica do Século XIX, como nos livros de José de Alencar, onde são apresentados índios belos e ingênuos, ou valentes guerreiros e ameaçadores canibais, ou seja, bárbaros, bons selvagens ou heróis.

As imagens e discursos que afirmam os indígenas na Amazônia como “puros”, autênticos e “verdadeiros” em oposição aos habitantes em outras regiões do país, principalmente nas mais regiões antigas da colonização portuguesa, a exemplo do Nordeste, se baseiam em uma ideia equivocada de culturas melhores, superiores ou inferiores. Quando as pesquisas antropológicas afirmam que as culturas são dinâmicas e apenas diferentes e mais do que isso: são resultados das relações históricas entre os diferentes grupos humanos. Ou seja, para melhor se compreender os atuais povos indígenas nas suas sociodiversidades, se faz necessário perceber as diversas experiências vivenciadas por esses povos nos diversos processos de colonização, que resultaram na história das relações socioculturais ao longo mais de 500 anos no Brasil. Buscando compreender as expressões socioculturais indígenas como produtos das relações históricas em cada região do país.

A oposição entre o aldeamento e a selva, entre o ócio a liberdade e o trabalho, entre o atraso e o progresso, entre a degeneração e a civilização. Imagens que expressaram o etnocentrismo presente nos vários discursos

construídos, a partir da suposta supremacia da raça branca, representante da obra redentora da chamada civilização. Imagens a respeito dos indígenas, que ao serem justificadas com os pressupostos científico-filosóficos, por meio das teorias explicativas das diferenças e desigualdades raciais, legitimaram a ordem social vigente, as tradicionais práticas das invasões territoriais, a negação dos direitos históricos e a dispersão de alguns grupos indígenas, enquanto outros reinventavam suas vidas a partir das suas próprias imagens.

Os discursos e imagens sobre os índios vêm mudando nos últimos anos. E essa mudança ocorre em razão da visibilidade política conquistada pelos próprios índios. As mobilizações dos povos indígenas em torno das discussões e debates para a elaboração da Constituição em vigor aprovada em 1988 e as conquistas dos direitos indígenas fixados na Lei maior do país possibilitaram a garantia dos direitos (demarcação das terras, saúde e educação diferenciadas e específicas, etc.), além da ênfase de que a sociedade em geral (re)descubra os índios.

Os índios conquistaram o (re)conhecimento, o respeito a seus direitos específicos e diferenciados. E a partir dessa perspectiva o nosso país é a sociedade se repensa, se vê em sua multiplicidade, pluralidade e sociodiversidades, expressada também pelos povos indígenas em diferentes contextos sociohistóricos. Embora esse reconhecimento exija também posturas e medidas das autoridades governamentais para ouvir dos diferentes sujeitos sociais, com a necessidade de novas políticas públicas, que reconheçam, respeitem e garantam essas diferenças, as expressões socioculturais que contribuem decisivamente para a nossa sociedade, para o mundo onde vivemos.

Significando que tratar sobre os grupos que se convencionou chamar-se genericamente de “índios” é uma situação parecida ao olhar um caleidoscópio: são povos em suas múltiplas expressões socioculturais, diversos entre si e diferentes de nossa sociedade. Pensar os povos indígenas é, portanto, pensar sempre em experiências sociohistóricas plurais e diferenciadas.

Portanto, além da importância em desconstruir a ideia de uma suposta identidade genérica do “índio”, é necessário ainda questionar uma suposta identidade e cultura nacional que constituiu o discurso impositivo

de um único “povo brasileiro”.⁸⁷ Uma unidade anunciada muitas vezes em torno da ideia de raça, de tipos biológicos masculinos a exemplo das imagens sobre o mulato, o mestiço, o nordestino, o sertanejo, o pernambucano, dentre outras.⁸⁸

Pois são ideias e narrativas que negando, omitindo, escondendo as diferenças sejam de classes sociais, gênero, étnico-raciais, etc. ao buscar uniformizá-las, negam também os processos históricos marcados pelas violências de grupos politicamente hegemônicos sobre grupos, a exemplo dos povos indígenas, que foram submetidos a viverem em ambientes coloniais⁸⁹.

É necessário, sobretudo, problematizar as ideias e afirmações de identidades generalizantes como a mestiçagem no Brasil, enquanto um discurso que negue, ignore e mascare as diferenças socioculturais, a existência das sociodiversidades indígenas em nosso país. Afirmar os direitos as diferenças socioculturais é, pois, questionar o discurso da mestiçagem como identidade nacional usado para ignorar os índios na História do Brasil.

O ensino da temática indígena, atualmente uma exigência da Lei 11.645/2008, contribui para o (re)conhecimento das sociodiversidades indígenas no Brasil contemporâneo, o que só é possível com a compreensão dos processos históricos de construções das imagens e discursos acerca dos índios, principalmente das ideias sobre a formação de um Estado nacional a partir do Século XIX.

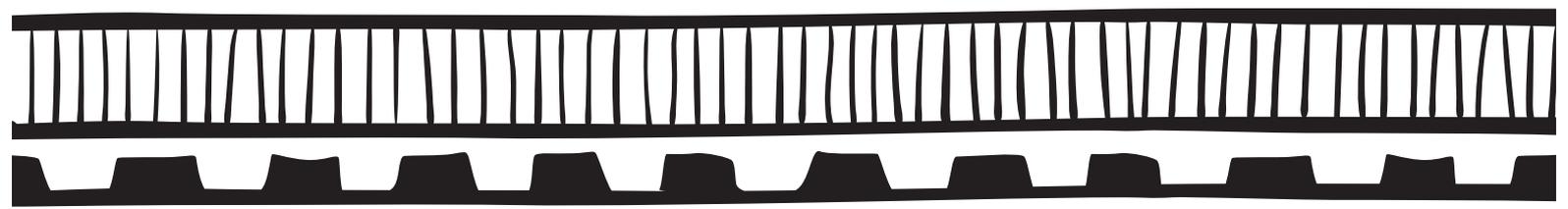
87 A ideia do “povo brasileiro” enquanto uma unidade forjada ao longo da História do Brasil, estar presente em RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1995. Onde o autor defendeu o amálgama, a fusão das raças que formaram o Brasil, o povo brasileiro, e conseqüentemente o desaparecimento dos indígenas.

88 SILVA, Edson. Os povos indígenas e o ensino: reconhecendo as sociodiversidades nos currículos com a Lei 11.645/2008. In: *Práticas pedagógicas na Educação Básica: múltiplas abordagens*. Recife, EDUFPE, 2012, p.75-87

89 HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

SUGESTÕES DIDÁTICAS:

- a) explorar mapas disponíveis na Internet com localizações de povos indígenas no Brasil contemporâneo;
- b) pesquisar na Internet fotografias de povos indígenas atualmente no Brasil;
- c) pesquisar no site do CIMI (www.cimi.org.br) informações sobre os povos indígenas no Brasil atual;
- d) exibir e discutir o documentário *Pisa ligeiro*, disponível na Internet;
selecionar e discutir trechos do livro *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, (disponível na Internet) do autor indígena Gersem Baniwa.



DIRIETOS DOS POVOS INDÍGENAS *VERSUS* DIREITOS HUMANOS LIBERAIS: CONFLITOS E PERSPECTIVAS

Humberto da Silva Miranda

1. Como falar de direitos dos povos indígenas no Brasil?

A História dos povos indígenas no Brasil é marcada por diferentes formas de violações do direito a dignidade humana, nos sentidos individual e coletivo. A escravidão, o patriarcalismo, o latifúndio, a devastação ambiental promovida pelo projeto colonizador, e outras formas de viver as relações sociais, políticas e econômicas contribuíram de forma expressiva para construção de práticas de desrespeito ao que convencionamos chamar de “direitos humanos”. Tais práticas se desdobraram em segregações, exclusões sociais e genocídios. Dessa forma, como entender os direitos os povos indígenas no cenário de desigualdades construídas historicamente?

Partimos da premissa que para pensar os direitos dos povos indígenas no Brasil é necessário construir dois movimentos. O primeiro se refere

ao debate da História desses povos no Brasil e o processo de colonização. O segundo movimento é buscar problematizar a própria concepção de “direitos humanos”, que fundamentaram as mais diferentes legislações e políticas em relação aos povos indígenas no Brasil.

O primeiro movimento se refere à História de mobilizações pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, que foi fortemente marcada pelos conflitos pela posse de terra e por legislações construídas a partir dos interesses das elites latifundiárias. Do Brasil Colônia até os dias atuais, essa História vem sendo contada a partir dos conflitos, que se manifestam em legislações e políticas públicas, que na maioria das vezes estão longe de garantir dignidade humana dos povos indígenas.

Ao longo da história, as leis não respeitaram as formas de viver e fazer dos povos indígenas e reforçaram ainda mais as imagens e representações estigmatizadas do “índio selvagem”, do “índio incivilizado”, do “índio preguiçoso”. Os direitos desses índios não representavam os interesses do projeto de sociedade construída por nossas elites econômicas, que por sua vez, definiam as legislações e políticas sociais no Brasil. Mas, é importante (re) pensar essa forma de praticar as legislações e políticas, como afirma Cunha:

As populações indígenas têm direitos a seus territórios por motivos históricos, que foram reconhecidos ao longo dos séculos. Mas esses direitos não devem ser pensados como um óbice para o resto do país: ao contrário, são pré-requisitos da preservação de uma riqueza ainda inestimada mas crucial. O que se deve procurar, no interesse de todos, é dar condições para que essa riqueza não se perca. Fazendo assim coincidir os direitos dos índios com os interesses da sociedade brasileira.

A Constituição Federal da República Brasileira de 1988 é considerada um marco histórico na luta pelos direitos dos povos indígenas. A partir desta Carta Magna, que foi construída a partir da perspectiva do Estado Democrático de Direito, foi garantido, além da soberania e do pluralismo

político, os princípios da cidadania e da dignidade humana. Para Andrei Koener, esses “fundamentos se desdobram nos objetivos fundamentais da República, que são a construção de uma sociedade livre, justa e solidária; a garantia do desenvolvimento nacional, a erradicação da pobreza e a marginalização e redução das desigualdades sociais e regionais”.⁹⁰

Mesmo marcada por algumas conquistas, como a própria Constituição da República Federativa de 1988 e o reconhecimento oficial por parte do Estado brasileiro da *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas*, o país ainda reconhece o ultrapassado *Estatuto do Índio* como referência legal para efetivação das ações políticas. Este documento foi produzido no período da Ditadura Civil-Militar de 1964, trazendo consigo uma forma de pensar a questão indígena a partir da perspectiva etnocêntrica.

Desse modo, é de fundamental importância (re) pensar a ideia de que o sistema de justiça, o próprio *Estatuto do Índio*, que se encontram distantes dos interesses políticos dos povos indígenas. Como nos fala o sociólogo francês Pierre Bourdieu, no Ocidente, as leis são frutos de interesses e de conflitos de diferentes grupos, dos interesses dos homens, que estabelecem os normativos de acordo com o cenário político, econômico e social.⁹¹ Daí a importância de construir alternativas legislativas e políticas públicas pautadas nos interesses dos povos indígenas.

A Constituição dedica o seu Capítulo VIII exclusivamente para “os índios”, reconhecendo no Artigo 231 “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Podemos afirmar que foi a partir da Constituição Federal de 1988 que a perspectiva dos direitos humanos passou a ser referendada.

Acreditamos que uma das formas de garantir a efetividade dos direitos dos povos indígenas será a efetivação participação protagonista dos

90 KOENER, Andrei. A Cidadania e o Artigo 5º da Constituição de 1988. IN: SCHILLING, Flávia. Direitos Humanos e Educação: outras palavras, outras práticas. São Paulo: Cortez, 2005, p. 73.

91 BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1982.

povos indígenas pertencentes às diferentes etnias. Assim, teremos a possibilidade de se construir uma “outra” História dos povos indígenas no Brasil. De acordo com Boaventura de Souza Santos, a História dos povos indígenas foi marcada pela violência, vejamos:

A violência contra os povos indígenas remete para a segunda dimensão do impacto que o desenvolvimento assente no agronegócio e na exploração dos recursos naturais está a causar noutro direito humanos coletivo, o direito à autodeterminação dos povos indígenas consagrado em vários instrumentos de direito internacional, nomeadamente a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas Sobre os Povos Indígenas e Tribais, de 2007 (SANTOS, 2013, p.102)

Seguindo nosso objetivo inicial, vamos ao segundo movimento que pretende problematizar o que entendemos a construção do chamado “direitos humanos” e como essa ideia dialoga com os direitos dos povos indígenas.

A cultura dos direitos humanos a partir de uma temporalidade e espacialidade. Temporalidade por estar interligada ao humanismo iluminista que influenciou as revoluções liberais, que demarcam o período contemporâneo. Espacialidade por ser uma “invenção” da sociedade Ocidental, mais notadamente a Europa e os Estados Unidos, que através de suas revoluções – Americana de 1776 e Francesa de 1789 – buscaram materializar os “direitos dos homens e dos cidadãos (HANT, 2009)

Ela emerge das práticas políticas, de pessoas que se organizam de forma individual e coletiva, nos processos de mobilizações em defesa do reconhecimento e garantia da dignidade humana. Mas, a ideia que temos de direitos humanos está relacionada a *Declaração dos Direitos Humanos* de 1948. A historiografia tradicional tem apontado que a concepção dos direitos humanos contemporânea está relacionada ao cenário do Pós-Guerra, mais notadamente a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas - ONU, em 1948.

Este documento materializa uma mobilização dos países do Ocidente, que vivenciaram as mais diferentes violências que afrontavam diretamente o respeito da dignidade humana. A dignidade humana está relacionada aos “direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. A dignidade humana se encontra “na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e se declaram resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla”.

Nesse cenário, os direitos humanos passaram a ser amplamente divulgados na sociedade Ocidental, tendo como referência a luta contra o nazi-fascismo vivenciado na Europa, na primeira metade do século XX. Mas, como podemos relacionar a concepção de direitos humanos presente na Declaração com a questão dos direitos dos povos indígenas? Até que ponto as questões construídas nos contextos do pós-guerra atendem as questões da dignidade humana dos diferentes povos indígenas brasileiros?

A historiografia contemporânea e os estudos produzidos pela pelas ciências sociais, apontam que a concepção construída no cenário do pós-guerra. Acreditamos que é importante pensar os direitos humanos a partir de outra perspectiva.

A promulgação de uma lei não se trata necessariamente da promoção da justiça entre os diferentes grupos sociais. Para quem servem as leis? Para quem elas foram construídas? Não é difícil afirmar que no Brasil, a partir do cenário de desigualdades e contradições políticas e econômicas, as leis não garantiram os direitos dos povos indígenas. De acordo com os estudos da antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha, historicamente, as legislações produzidas no Brasil negam a identidade indígena. Segundo a pesquisadora, as mudanças mais acentuadas são registradas na Constituição da República Federativa do Brasil de 1934 e mais notadamente em 1988, onde direitos dos povos indígenas passaram a ser reconhecimento como direitos fundamentais.⁹²

92 CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: História, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

A Constituição dedica o seu Capítulo VIII exclusivamente para “os índios”, reconhecendo no Artigo 231 “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Para Constituição, “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”, afirma o Artigo 232.

BOX 1

Observe como a Constituição Federal de 1988 buscou garantir os direitos dos povos indígenas. Os artigos abaixo representam novas formas constitucionais de entender os direitos dos povos, a partir da perspectiva do Estado Democrático de Direitos.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse

da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

2. (Re) Pensando os Direitos Humanos Liberais e a luta pela dignidade humana dos povos indígenas...

“Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.” Artigo 1 – Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nações Unidas, 10 de dezembro de 1948.

Podemos afirmar que foi a partir da Constituição Federal de 1988 que a perspectiva dos direitos humanos passou a ser referendada. Mas, como podemos entender os chamados “direitos Humanos”? Os direitos humanos são construções culturais e sociais. Eles emergem de pessoas que se organizam de forma individual e coletiva, na luta pelo reconhecimento e garantia da dignidade humana.

De acordo com a *Declaração dos Direitos Humanos* de 1948, a dignidade humana está relacionada aos “direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. A dignidade humana se encontra “na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e

se declaram resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla”.

Com a concepção de direitos humanos, amplamente difundida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas - ONU, em 1948, os direitos humanos passaram a ser amplamente divulgados na sociedade Ocidental, tendo como referência a luta contra o nazi-fascismo vivenciado na Europa, na primeira metade do século XX.

Uma história marcada pelos interesses políticos, sociais e econômicos, que muitas vezes foi pensada através da perspectiva liberal, atendendo os interesses das elites burguesas. Comumente ao falarmos desses direitos recorremos à Revolução Americana e a sua Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) ou à Revolução Francesa e sua Declaração dos Direitos do Homem (1789), que são considerados os marcos históricos, que materializaram a ideia de que *“que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes são vida, liberdade e busca da felicidade”* ou a “liberdade, fraternidade e igualdade” são princípios que devem ser universalizados. Para além do “mito de origem”, a tradição ocidental tem tomado tais experiências como referências a ser seguidas.⁹³

Saúde, educação, moradia... Direitos fundamentais. Direitos Humanos. Tais direitos estão intrinsecamente relacionado à dignidade humana, ao direito de todos e todas viverem dignamente. Segundo a historiadora Carlota Boto,

A ideia de direitos humanos, deriva do conceito histórico de humanidade, contempla uma dimensão de totalidade histórica, sendo, portanto, de cariz mais valoroso, mais democrático, mais generoso, mais amplo e mais fraterno. Sem a significação de

93 RUIZ, Jefferson Lee de Souza. Direitos Humanos e concepções contemporâneas. São Paulo Cortez, 2014.

humanidade perder-se-iam referências imprescindíveis à própria defesa da condição humana. Por outro lado, a postulação da universidade requereria colocar o direito à prova, mediante a justificativa do diálogo essencial à comunicação entre as culturas.⁹⁴

Desse modo, os direitos humanos devem ser reconhecidos para além do caráter jurídico, mas, sobretudo por uma questão ética e política. São direitos construídos a partir de uma luta de pessoas e grupos sociais, que podem ser institucionalizados a partir de decretos, tratados, convenções e leis. Contudo, é importante problematizar historicamente como os direitos humanos vem sendo concebidos e até que ponto eles tem respeitado a sociodiversidade.

3. (Re) Construindo conceitos

Pode-se entender que a luta pelos direitos humanos é a luta pela dignidade humana. De acordo com Norberto Bobbio, tais direitos “são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda a parte e em igual medida) reconhecidos”. Já para a historiadora norte-americana Lynn Hunt,

Os direitos humanos não são apenas uma doutrina formulada em documentos: baseiam-se numa disposição em relação às outras pessoas e como elas distinguem o certo e o errado no mundo secular. As ideias filosóficas, as tradições legais e a política revolucionária precisam ter esse tipo de ponto de referência emocional

94 BOTO, Carlota. A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos. IN: SCHILLING, Flávia. Direitos Humanos e Educação: outras palavras, outras práticas. São Paulo: Cortez, 2005, p. 108.

interior para que os direitos humanos fossem verdadeiramente ‘autoevidentes’. (HUNT, 2009, p. 25)

É nesse sentido, que o sociólogo português Boaventura de Souza Santos nos chama atenção para as diferentes formas de conceber os direitos humanos, levando-nos a perceber que tais direitos foram construídos a partir da ótica liberal ou contra-hegemônica. De acordo com Santos:

A busca de uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos deve começar por uma hermenêutica da suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculadas a matriz liberal e ocidental. (SANTOS, 2013, p. 43).

A partir dessa perspectiva, podemos pensar os direitos humanos de diferentes formas, o que se desdobra diretamente nas nossas práticas cotidianas, nas relações institucionais, na construção dos projetos e programas e, o que consideramos mais importante, na forma que podemos construir nossa relação com o “outro”.

4. Direitos dos povos indígenas no contexto da escola: desafios e possibilidades

Como podemos observar a História dos povos indígenas é fortemente marcada pelo processo de colonização europeia. De acordo com Bobbio, a própria “sujeição dos povos ao domínio estrangeiro é uma negação dos direitos fundamentais”, permitindo-nos afirmar que a história dos povos indígenas no Brasil é a história de negação de direitos (BOBBIO, 2004).

No Brasil, a questão dos direitos humanos passou a ser pautada de forma mais sistemática a partir da década de 1980. De acordo com Helenice Braun, “reconhece-se que os direitos fundamentais tratam

sempre dos direitos humanos no aspecto em que seu titular é sempre o ser humano, mesmo que representado por entes coletivos, no caso de grupos, povos e estados”.⁹⁵

Podemos afirmar que o processo de redemocratização vivido na década de 1980 foi marcado pela retomada do debate dos direitos humanos, principalmente, a partir da rearticulação dos movimentos sociais, que buscaram das mais diferentes formas reerguer as bandeiras de luta pelos direitos das mulheres, dos trabalhadores, dos negros, das crianças e dos adolescentes. Foi nesse cenário político e social que a luta pelos direitos indígenas foi rearticulado.

O Programa Nacional de Direitos Humanos, que nos dias de hoje se encontra na terceira edição, representa a materialização do movimento do Estado brasileiro em sistematizar através de um planejamento estratégico, os objetivos e metas que os diferentes setores e esferas públicas devem pensar e agir no contexto da elaboração das legislações e políticas governamentais. O Programa traz consigo uma concepção de direitos liberais, mas que abre a possibilidade para pensar a sociedade a partir de uma perspectiva humanista, contribuindo com os movimentos sociais no sentido de procurar romper com a lógica do bem-estar, do assistencialismo, do autoritarismo e de outras práticas construídas no decorrer da história do Brasil.

Agora é importante pensar se esses direitos humanos institucionalizados estão voltados para que pessoas e/ou grupos sociais? Será que a forma como estamos pensando e praticando os direitos humanos tem contribuído para uma sociedade mais justa, fraterna e democrática? Não podemos falar de direitos humanos sem reconhecer que ainda vivemos no país marcado por desigualdades sociais. Um país marcado por diferentes de violação de direitos sociais e econômicos. Não podemos pensar os direitos humanos distante do debate sobre as políticas de reparação, de inclusão e que gerem a equidade social. Desse modo, modo é importante aprofundar o debate dos conceitos de direitos humanos para (re)pensarmos nossas práticas.

95 BRAUN, Helenice. O Brasil e os direitos humanos: a incorporação dos tratados em questão. IJUÍ: Editora Unijuí, 2001, p.97.

Vivemos no país marcado por diferentes contradições em relação ao processo de reconhecimento e garantia dos direitos dos povos indígenas. Falar em direitos dos povos indígenas nos faz analisar como historicamente as legislações políticas tem lidado a sociodiversidade, fazendo valer a universalização dos direitos sem comprometer o respeito as singulares, e como a escola pode ser um espaço de construção de respeito as diferenças e combate as mais diferentes formas de violência.

Nos dias de hoje vivemos em um contexto político marcado pelo fortalecimento dos movimentos sociais, que a partir de diferentes formas, questionaram as legislações e políticas construídas a partir da perspectiva etnocêntrica. O Estatuto do Índio, por exemplo, mesmo em vigor, sofre críticas desses movimentos, que buscaram construir uma pauta de reivindicações onde os próprios indígenas o movimento. A *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas* representa um importante documento que representa uma outra forma de pensar os direitos desses povos. De acordo com o seu primeiro Artigo:

Os indígenas têm direito, como povos ou como pessoas, ao desfrute pleno de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, pela Declaração Universal de Direitos Humanos e o direito internacional relativo aos direitos humanos.

Esse documento, que foi construído por representantes dos povos indígenas e de governos, simboliza um importante instrumento para os movimentos sociais indígenas, por construir parâmetros para construção de legislações e políticas que respeitam a igualdade de direitos, o combate as diferentes formas de discriminação e a autodeterminação dos povos. Um dos pontos mais importantes da Declaração é o direito à reparação pelo fruto de suas propriedades e pela manutenção e valorização das diferenças culturais.

Ao analisarmos o discurso da Declaração percebemos a importância da transformação das legislações e políticas construídas no Brasil. Desse

modo, é importante o respeito as mobilizações construídas pelos movimentos sociais que buscam garantir a transformação política em relação aos direitos dos povos indígenas, elaboradas a partir das reivindicações dos próprios indígenas. Este trabalho não é simples, haja vista a cultura etnocêntrica e os interesses políticos e econômicos de setores da sociedade brasileira. Acreditamos que uma das possibilidades de mudança pode acontecer através da educação, tendo a educação escolar uma importante contribuição nesse processo.

Mas, como a escola pode contribuir com o respeito aos direitos dos povos indígenas? O primeiro desafio é repensar a ideia de escola, abandonando o conceito tradicional de espaço de reprodução de conhecimento e percebendo como possibilidade de compartilhamento de saberes e de respeito à diversidade. A escola deve ser um território dos direitos humanos contra hegemônicos, um lugar que as diferenças são respeitadas e as mais desigualdades são combatidas. O *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos* defende que:

Não é apenas na escola que se produz e reproduz o conhecimento, mas é nela que esse saber aparece sistematizado e codificado. Ela é um espaço social privilegiado onde se definem a ação institucional pedagógica e a prática e vivência dos direitos humanos. Nas sociedades contemporâneas, a escola é local de estruturação de concepções de mundo e de consciência social, de circulação e de consolidação de valores, de promoção da diversidade cultural, da formação para a cidadania, de constituição de sujeitos sociais e de desenvolvimento de práticas pedagógicas.

Nesta perspectiva, a escola passa a praticar outras formas de concebe a educação e de ensino comprometidos com os respeito à pluralidade e sociodiversidade, logo, outras formas das relações pessoais, de avaliação, de gestão, reconhecendo as diferenças sociais, culturais, econômicas e políticas. Para que tal perspectiva seja vivenciada é preciso abolir as pedagogias

tradicionais construídas sob a lógica doutrinatória e disciplinar. Ao romper com tal perspectiva:

A educação em direitos humanos deve abarcar questões concernentes aos campos da educação formal, à escola, aos procedimentos pedagógicos, às agendas e instrumentos que possibilitem uma ação pedagógica conscientizadora e libertadora, voltada para o respeito e valorização da diversidade, aos conceitos de sustentabilidade e de formação da cidadania ativa.

Desse modo, a escola deve ser um espaço onde o respeito aos direitos dos povos indígenas sejam vivenciados.

BOX 2

Aprofunde o debate sobre a Declaração dos Povos Indígenas, buscando problematizar na sala de aula diferentes formas de pensar o reconhecimento da autodeterminação dos povos e o direito de viver a sociodiversidade. Destacamos alguns artigos que se confrontam diretamente aos princípios do Estatuto do Índio.

Artigo 3

Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 4

Os povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao auto-governo nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas.

Artigo 5

Os povos indígenas têm direito a conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais,

mantendo por sua vez, seus direitos em participar plenamente, se o desejam, na vida política, econômica, social e cultural do Estado.

Artigo 9

Os povos e as pessoas indígenas têm direito em pertencer a uma comunidade ou nação indígenas, em conformidade com as tradições e costumes da comunidade, ou nação de que se trate. Não pode resultar nenhuma discriminação de nenhum tipo do exercício desse direito.

Artigo 10

Os povos indígenas não serão retirados pela força de suas terras ou territórios. Não se procederá a nenhuma remoção sem o consentimento livre, prévio e informado, dos povos indígenas interessados, nem sem um acordo prévio sobre uma indenização justa e equitativa e, sempre que possível, à opção do regresso.

5. E o lugar das indígenas crianças?

A pergunta acima é fundamental para o nosso debate, haja vista que no cenário onde a questão dos direitos dos povos indígenas é subjugada, o tema da “indígena criança” se torna invisibilizado. Além de etnocêntrica, a nossa forma de pensar os direitos é adultocêntrica e essa cultura é reproduzida de forma sistemática nas práticas educacionais.

Em 13 de julho de 1990, o governo brasileiro promulgou o Estatuto da Criança e do Adolescente, que teve como princípio da chamada Doutrina da Proteção Integral, passando a reconhecer meninos e meninas, do zero aos 18 anos de idade, como sujeitos de direitos. Passados 25 anos de sua promulgação, setores da sociedade civil discutem a possibilidade de alteração do Estatuto, na busca de contemplar as diferentes infâncias, haja vista que a legislação não se volta para as particularidades das crianças indígenas, por exemplo.

É importante perceber que cada sociedade, cada povo, constrói um sentimento diverso sobre suas crianças. É possível afirmar, inclusive, que cada povo indígena concebe suas crianças de forma diferente. Daí

a importância dos profissionais da educação se comprometer, de forma política e ética, na construção de uma cultura de respeito à pluralidade, atentando para as diferentes formas cotidianas de viver a infância, respeitando de forma efetiva a cultura dos povos tradicionais. Como nos fala Assis Oliveira

A questão agora está em perceber que as especificações de direitos geraram novas universalidades, ou seja, formas de tratar juridicamente as especificidades sem transversalizar os marcadores sociais da diferença (classe, raça, gênero, etnia, religião, entre outros), em especial o marcador étnico indígena, e, com isso, desconsiderando as especificidades das especificidades, que sem qualquer, que sem qualquer possibilidade de inclusão normativa viram suas identidades culturais serem descaracterizadas pelos ‘novos direitos’ que deveriam protegê-las e promovê-las.⁹⁶

Desse modo, é de fundamental importância que os profissionais da educação percebam as “especificidades das especificidades”, reconhecendo a infância no plural. Para que tal perspectiva seja efetiva é necessário desconstruir o olhar etnocêntrico e homogeneizador do conceito de criança construído historicamente.

Não podemos conceber a infância a partir de um modelo. Logo, não há como estabelecer padrões culturais que determinam o “ser criança”. Ao desconstruir tais padrões, a proposta é fazer construir processos educativos onde as crianças oriundas dos povos tradicionais sejam respeitadas e promovidas a partir de sua peculiaridade, respeitando o que nela tem de diferente, para que seja garantida a igualdade de direitos.

96 OLIVEIRA, Assis da Costa. *Indígenas crianças, crianças indígenas: perspectivas para construção da Doutrina da Proteção Plural*. Curitiba: Juruá, 2014. P. 37

Nem sempre é fácil desconstruir os padrões estabelecidos historicamente por nossa sociedade. Aprendemos ao longo de nossas vidas que existe uma infância ideal, uma infância civilizada, “robusta”. Contudo, a partir de uma lógica de direitos humanos contra hegemônica, que respeita a sociodiversidade, é necessário mudar as nossas concepções, para que se efetive “outra” cultura do respeito no nosso convívio social. Essa nova cultura pode ser iniciada na escola, na sala de aula, para que a partir de então, possa transcender seus muros.

Desse modo, como afirma Oliveira, é importante pensar as “indígenas crianças” a partir da doutrina da “proteção plural”, fazendo-nos repensar as próprias teorias tradicionais de desenvolvimento infantil e as pedagogias disciplinares. É importante questionar a lógica liberal de direitos humanos e investir nas práticas contra hegemônicas, construindo assim o direito a igualdade, respeitando a sociodiversidade.

Referências

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOTO, Carlota. **A educação escolar como direito humano de três gerações: identidades e universalismos**. IN: SCHILLING, Flávia. *Direitos Humanos e Educação: outras palavras, outras práticas*. São Paulo: Cortez, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1982.

BRASIL. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2009.

BRAUN, Helenice. **O Brasil e os direitos humanos: a incorporação dos tratados em questão**. IJUÍ: Editora Unijuí, 2001.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

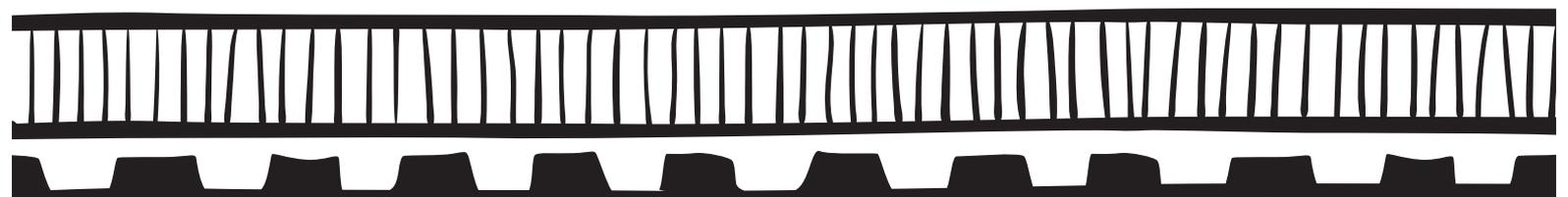
KOENER, Andrei. **A Cidadania e o Artigo 5º da Constituição de 1988**. IN: SCHILLING, Flávia. **Direitos Humanos e Educação: outras palavras, outras práticas**. São Paulo: Cortez, 2005, p. 73.

OLIVEIRA, Assis da Costa. **Indígenas crianças, crianças indígenas: perspectivas para construção da Doutrina da Proteção Plural**. Curitiba: Juruá, 2014.

Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nações Unidas, 13 de setembro de 2007.

RUIZ, Jefferson Lee de Souza. **Direitos Humanos e concepções contemporâneas**. São Paulo Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Editora Cortez, 2013.



IDENTIDADES, DIFERENÇAS E DIVERSIDADE: ENTRE DISCURSOS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS

Marta Margarida de Andrade Lima

Se os povos indígenas empreendem esforços para concretizar o diálogo intercultural, nos levam a pensar que se a proposta educacional é conviver e efetuar trocas com as sociedades indígenas, a escola terá que fazer um esforço para conhecer esses povos, sua história e sua cultura e, mais especialmente, afirmar uma presença que supere a invisibilidade histórica que se estende até o presente.

(BERGAMASCHI, GOMES, 2012)

As palavras destacadas na epígrafe deste texto propõem aos alunos/professores trilharem um caminho de reflexão entorno das questões mobilizadas nas aulas de história quando são abordadas temáticas relacionadas às histórias e culturas indígenas. A intenção é contribuir para a construção de práticas pedagógicas atentas às exigências da legislação

educacional, mas, sobretudo, às demandas sócio-históricas e educacionais que exigem da escola atitudes mais contundentes e sistemáticas quanto ao (re) conhecimento da diversidade étnica constituinte da nossa sociedade, para além da ideia da valorização e preservação de elementos que caracterizam suas diferenças.

Para tanto, é fundamental olhar com atenção o que ocorre no cotidiano da escola no sentido de compreender as possibilidades e os entraves na concretização de um projeto de educação intercultural a fim de uma atuação pautada pela transformação das condições de sua realização.

Nesse sentido, este texto propõe discutir como os conceitos de igualdade, desigualdade, diferença, identidade, diversidade, alteridade, interculturalidade são instituídos e instituintes de discursos e práticas sociais e educacionais.

Convive-se diariamente com uma dinâmica intensa de trocas simbólicas expressas pelo compartilhamento de saberes classificados como tradicionais ou modernos, na escola ou fora dela; pelo consumo de bens que não sabemos mais de onde se originam; pela circulação de idiomas e costumes de diferentes lugares, enfim, modos de viver diversos e tudo isso passa a fazer parte da forma como nos olhamos, ou melhor, da forma como nos entreolhamos.

A multiplicidade de significados que comportam essas experiências termina por tornar claro que para ocorrer o diálogo entre diferentes grupos na perspectiva da construção de uma sociedade mais plural e digna em humanidade, não é satisfatório apenas se dispor ao diálogo e sim, pensar nas formas e na base em que esse diálogo acontece.

Assim, a reflexão constante, aberta e sistemática, ao mesmo tempo em que sensível e questionadora coloca-se como condição para a construção de um quadro compreensível sobre as problemáticas enfrentadas na escola, em especial nas aulas de História, quando se trata de questões relacionadas à pluralidade das etnias indígenas e à diversidade constituintes de suas experiências histórico-culturais.

Pensar a diversidade constituinte de “todos nós”, um “nós” que não reivindica uma igualdade homogeneizante tampouco uma diferença plástica e isolada, consiste em entendimentos profícuos e propositivos que

construam práticas educativas plurais, sem transpor-se para o campo da dicotomia e polarização.⁹⁷

Nesse sentido, torna-se necessário o exercício do diálogo entre os diferentes campos do conhecimento que permita apurar nossa capacidade de elaborar as respostas possíveis para as problemáticas educacionais vivenciadas nas escolas.

Por outro lado, para além do aporte conceitual que nos possibilita analisar tais problemáticas e estabelecer relações entre mudanças e permanências vivenciadas em variados contextos educacionais, exige-se também outra postura metodológica: buscar uma leitura positiva da escola.

Para Charlot (2005) é comum as pesquisas no âmbito educacional explicarem as problemáticas investigadas, sobretudo as do cotidiano escolar, a partir da falta, ou seja, do que elas não apresentam ou daquilo que na realidade não foi encontrado. Do ponto de vista epistemológico, considera que tal explicação não contribui para a compreensão do problema, uma vez que é construída sobre o que não existe. Desse modo, a “falta de” constitui-se em “causa de” tal coisa não existir não havendo explicação sobre o que acontece, como e por que acontece e sobre quais desdobramentos precisamos verter nossa atenção. A esse tipo de raciocínio explicativo, o autor dá o nome de *leitura negativa* e propõe uma inversão baseada em uma *leitura positiva*, ao tomar por objetivo explicar o que acontece e não o que falta.

Olhar para o que acontece foi, por exemplo, a proposta da investigação desenvolvida por Bergamaschi e Gomes (2012) em duas escolas do Ensino Fundamental em Porto Alegre, sobre as possibilidades de construção do diálogo intercultural. Na Introdução do texto as autoras ponderam

97 Para o pensador argentino Nestor Canclini, “de um mundo multicultural – justaposição de etnias ou grupos de uma cidade ou nação – passamos a outro, intercultural e globalizado. Sob concepções multiculturais, admite-se a diversidade de culturas, sublinhando sua diferença e propondo políticas relativas de respeito, que frequentemente reforçam a segregação. Em contrapartida, a interculturalidade remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. Ambos os termos implicam dois modos de produção do social: multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo; interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, de conflito e empréstimos recíprocos” (2009, p.17)

Uma prática que vem se afirmando a cada dia nas sociedades indígenas é a educação escolar, instituição imposta pela colonização, tanto no período colonial como a implementada a partir do Estado brasileiro, mais especificamente a partir da criação do Serviço de Proteção ao Índio e a Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILT – no início do século XX, iniciativa que visava integrar os povos indígenas à sociedade nacional. No entanto, a escola também foi apropriada por cada grupo de acordo com suas possibilidades e conveniências, resignificada mais intensamente a partir da Constituição Federal de 1988. (p. 54-55)

Para Candau⁹⁸, “não há educação que não esteja imersa nos processos culturais do contexto em que se situa. Neste sentido, não é possível conceber uma experiência pedagógica “desculturizada”, isto é, desvinculada totalmente, das questões culturais da sociedade” (MOREIRA, CANDAU, 2008, p. 13).

A escola é um espaço privilegiado para as variadas manifestações de diferentes grupos, para onde convergem normas, valores, tradições, rebeldias, resistências e novas expectativas, bem como dela procedem resignificações, indignações, comportamentos e reelaborações que são possíveis graças à convivência entre as diferenças postas em jogo. São relações de gênero, de etnias, de escolhas religiosas, estéticas que reconfiguram os espaços e as relações de poder pondo em emergência questionamentos

98 Vera Maria Candau é pesquisadora do GECEC - Grupo de Estudos sobre Cotidiano, Educação e Cultura(s), do Departamento de Educação da PUC-Rio. Nas pesquisas desenvolvidas nos últimos anos, vem se dedicando às relações entre educação e cultura, com foco nas questões relativas à articulação dos conceitos de diferença e igualdade no interior do cotidiano escolar. Tem defendido a proposta de uma educação intercultural por entendê-la como uma forma de negociação cultural que reconhece o “outro” pelo diálogo nas diferenças e enfrenta os conflitos causados pela assimetria das relações de poder

acerca da capacidade humana de criar formas de vida menos desigual e, portanto, mais digna.

Como afirma a autora, “as relações culturais não são relações idílicas, não são relações românticas, elas estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e discriminação de determinado grupo” (2008, p.23).

Vejam os um exercício importante de reflexão a partir de questões postas tanto à formação inicial e continuada de professores quanto à sua atuação no dia-a-dia das escolas.

1. O que nos mobiliza ante um projeto de educação intercultural?
2. Que universo conceitual é preciso lançar mão para o desenvolvimento de uma proposta pedagógica que aponte na direção de um diálogo intercultural, seja em escolas indígenas ou não-indígenas?
3. Como docente o que significa perscrutar as experiências escolares para ir além do olhar da falta?

É sabido que no contexto das sociedades globalizadas, os contatos econômicos e culturais passaram a ser a “pedra de toque” das relações estabelecidas entre as regiões mais distantes do planeta e que a emergência das problemáticas em torno das diferenças e desigualdades trouxeram à tona questionamentos sobre a potencial condição das instituições modernas, como a escola, em lidarem com a diversidade e a intensidade dos conflitos vivenciados.

O reconhecimento das diferenças é propalado, muitas vezes, por discursos homogeneizantes que projetam um suposto equilíbrio e desejo de integração das relações sociais a partir de um padrão cultural assentado na tradição ocidental eurocêntrica.

Afirmar sobre a diversidade humana e conhecer as diferenças entre grupos construídas ao longo do tempo, nada tem de novo e faz parte do repertório de conhecimentos adquiridos por todos nós, na escola e fora dela.

No entanto, compreender que as marcas dessas diferenças foram construídas, predominantemente, a partir do binômio dominação/

hegemonia através de práticas sociais que invisibiliza o outro pelo silenciamento e controle do tipo de inclusão concedida, pode resultar na busca de saídas desse modelo de sociedade a partir de outros entendimentos acerca da diferença e da igualdade. É por esse viés que as sociedades reconstróem as bases dos embates socioculturais e político-econômicos engendrando novas possibilidades de existência baseadas na relação de alteridade e na construção da igualdade e da dignidade humanas tomadas pelo o que é diverso em sua historicidade. Como propõe Santos⁹⁹ (2003, p.56)

(...) temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

Neste cenário, intrinsicamente vinculada às questões até aqui apontadas destaca-se o que se está a chamar de identidade. Para Hall¹⁰⁰, (2006, p. 13), “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. A superação da concepção de identidade como mesmidade, acompanhada da ideia de essencialidade, daquilo que nos torna comum, exige a compreensão de que os processos de construção e reconstrução de identidades estão em aberto, são históricos, produzidos no tempo em meio

99 Boaventura de Sousa Santos nasceu em Coimbra, a 15 de Novembro de 1940. É Doutorado em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale (1973). É Diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e. Temas de pesquisa: Sociologia do direito, globalização, Epistemologia interculturalidade, teoria pós-colonial, democracia, direitos humanos e movimentos sociais.

100 Stuart Hall (1932-2014), sociólogo jamaicano que viveu e trabalhou na Inglaterra. Alguns de seus escritos mais importantes: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais; Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais; A identidade cultural na pós-modernidade; e Da diáspora: identidade e mediações culturais.

às tradições herdadas e as condições postas pelo presente, na perspectiva da produção de novas formas de identificação dos sujeitos.

Para Silva (2009) falar de identidade é também falar em diferença dada a sua relação de interdependência. Afirmamos nossa identidade diante do que nos surge como diferente. O autor considera que se existisse um mundo totalmente homogêneo, no qual todos compartilhassem a mesma identidade, reafirmá-la não faria sentido.

A identidade e a diferença têm de ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais (SILVA, 2009, p. 76).

Desse modo, as identidades culturais não são entidades representativas de um tipo de homem, cidadão universal, uma vez que se transformam pelos intercâmbios experienciados entre os contextos locais, nacionais e mundiais. A hibridização cultural na qual todos estão envoltos solapa a forma de produção social baseada na classificação e hierarquização dos elementos constitutivos dos processos identitários, dentre eles, os artísticos, os linguísticos e os religiosos.

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente (HALL, 2006, p. 12-13).

No que diz respeito aos processos formativos, em especial, aquele vivenciado na escola, chama-se a atenção para o trabalho que assume a compreensão das criações identitárias a partir da relação de alteridade e das estratégias pedagógicas que contribuem para explorar situações e

práticas de discriminação que definem os sujeitos a partir de características arbitrárias como normais, obedientes, inteligentes, competentes, habilitados, entre outros.

A diversidade expressa nas diferenças entre as crianças, jovens e adultos que convivem na escola, desafia professores e demais agentes educacionais a pensar os discursos e as práticas relativos aos significados impressos nos currículos, nos materiais didáticos, nos planejamentos de ensino e nos seus usos em sala de aula, enquanto elementos instituintes de um projeto de educação que trabalhe, de fato, a partir e com as diferentes identidades.

No contexto educacional brasileiro a partir da última década do século XX, especialmente após a divulgação, em grande escala, dos Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1998), o termo *pluralidade cultural* é recorrente nos discursos educacionais enquanto elemento orientador de práticas educativas mais amplas, abertas e justas de acordo com uma proposta de educação atenta à diversidade étnica da sociedade brasileira.

Apresentado como tema transversal a ser trabalhado em todas as disciplinas do currículo escolar de forma interdisciplinar e articulado às problemáticas destacadas por cada contexto, o referido termo – *pluralidade cultural* – traz consigo a urgência de questionamentos sobre os modos como a sociedade lida com as diferenças. No documento argumenta-se que a história escolar brasileira trilhou caminhos de discriminação e exclusão. Uma história pautada pelo objetivo de se construir uma Nação integrada e harmônica, rica por suas diferenças, mas assentada no mito da “democracia racial”. Uma sociedade e, sua escola, que padronizam, homogeneízam, omitem e silenciam diante do traço fundamental que lhes constitui: a diversidade.

Conforme o texto é necessário um alerta:

Ao tratar este assunto, é importante distinguir diversidade cultural, a que o tema se refere, de desigualdade social. As culturas são produzidas pelos grupos sociais ao longo das suas histórias, na construção de suas formas de subsistência, na organização da vida social e política, nas suas relações com o meio e com

outros grupos, na produção de conhecimentos etc. A diferença entre culturas é fruto da singularidade desses processos em cada grupo social. A desigualdade social é uma diferença de outra natureza: é produzida na relação de dominação e exploração socioeconômica e política. Quando se propõe o conhecimento e a valorização da pluralidade cultural brasileira, não se pretende deixar de lado essa questão. (BRASIL, 1998, p. 121)

O reconhecimento da diversidade que marca a formação social e cultural brasileira é apontado pelo documento como um caminho posto, mas ainda pouco explorado. E a escola é entendida como o espaço privilegiado uma vez que “Nela convivem crianças de origens sociais e culturais diversas, ensinam-se as regras do espaço público para o convívio democrático com a diferença”. (BRASIL, 1998, p. 21). Assim, para que essa caminhada se efetive torna-se cada vez mais premente questionarmos em que medida a escola se configura como um espaço de troca, de diálogo e de produção de conhecimentos assentados na perspectiva da pluralidade e do reconhecimento da diversidade instituídas pelas diferenças que adentram e convivem na escola.

Mais recentemente outro documento curricular – os Parâmetros Curriculares da Educação Básica de Pernambuco – elaborado “para orientar o processo de ensino e aprendizagem e as práticas pedagógicas em sala de aula” (2012, p.13), apresenta a escola e a sala de aula como um sistema de ensino complexo, onde se convive com o desafio de saber lidar com a diversidade. Afirmo o reconhecimento das diferenças e da alteridade como ponto de partida para o fortalecimento das identidades, compreendidas como algo não definitivo, mas como um processo, um movimento de construções e reconstruções (p. 43).

Como lugar de formação de pessoas a conviverem numa sociedade que se deseja cada vez mais democrática, plural, justa e solidária, a escola é reiterada como um

(...) espaço por excelência de promoção de aprendizagens, o que conduz necessariamente a uma educação

de qualidade que, neste caso, pretende contemplar a diversidade e a pluralidade da população de nossas escolas, reconhecendo, aceitando e valorizando as diferenças entre os estudantes, tornando-os protagonistas de seu percurso educacional. (PERNAMBUCO, 2012, p. 54)

Observa-se assim, que as noções de pluralidade cultural, diferença, diversidade e alteridade há algum tempo estão presentes no cenário e discursos educacionais brasileiro e pernambucano. Ora como discursos acadêmicos elaborados a partir de diferentes aportes teóricos para explicarem os fenômenos educativos, ora expressando os embates e direcionamentos da agenda política educacional, ora compondo orientações curriculares destinadas à organização do trabalho pedagógico nas escolas, inclusive no que diz respeito à seleção de conteúdos a ser ensinados e à produção de materiais didáticos. E todas essas elaborações surgem como resultados das demandas sociais que adentram a escola, ou melhor, que são constituintes do seu papel no que diz respeito à formação dos sujeitos e da sociedade que se deseja.

Referências

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana Barth. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. *In Currículo sem Fronteiras*, v.12, n.1, pp. 53-69, Jan./Abr. 2012.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Pluralidade Cultural**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CANCLINI, Nestor. **Diferentes, desiguais e desconectados** – mapas da interculturalidade. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. **Multiculturalismo:** diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHARLOT, Bernard. **Relação com o Saber, Formação dos Professores e Globalização:** questões para a educação hoje. Porto Alegre: Artmed, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 3. ed. São Paulo: DP&A, 1999.

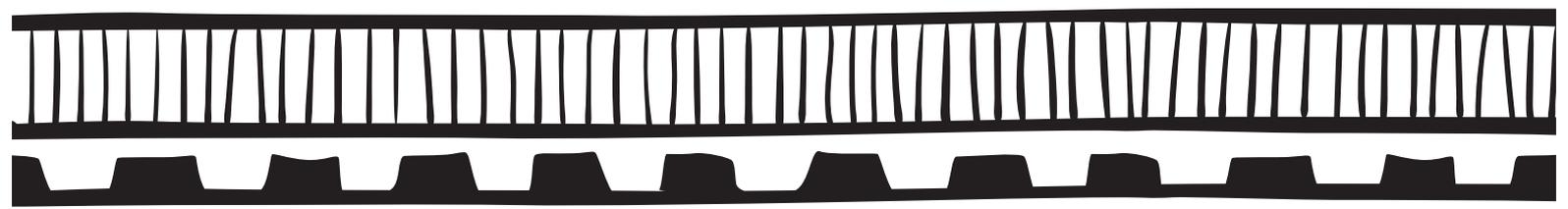
_____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa da identidade? *In* SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 103-133.

PERNAMBUCO. **Parâmetros para a Educação Básica do Estado de Pernambuco:** Parâmetros Curriculares. Recife: SE, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In* SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 73-102.



MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS: UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA TEMÁTICA INDÍGENA¹⁰¹

Alexandre Oliveira Gomes

Apresentação

Este texto tem por objetivo introduzir os professores que atuam na Educação Básica e cursam a Especialização em História e Culturas dos Povos Indígenas na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), vinculada a SECADI/RENAFORM, nos estudos e pesquisas sobre a temática indígena na sala de aula, aprofundando conteúdos fundamentais, propondo estratégias metodológicas e abordando as noções de memória, cultura e patrimônio, à luz da diversidade da presença indígena no Brasil. Objetiva também auxiliá-los na implementação de estratégias didáticas que possibilitem um tratamento adequado para a temática indígena, em

101 Agradecemos ao professor e historiador Edson Silva (UFPE), pela leitura e sugestões que enriqueceram este texto.

atenção aos requisitos da Lei 11.646/2008, que tornou obrigatório o ensino das temáticas indígena e afro-brasileira na Educação Básica.

Sugerindo atividades de estudo com atividades práticas de pesquisa, as questões tratadas seguirão alguns questionamentos básicos, que servirão de eixos para o aprofundamento do processo de reflexão por parte de docentes acerca das possibilidades de tratamento da temática indígena em sala de aula, incentivando o desenvolvimento de novas metodologias, atividades e estratégias didáticas que auxiliem a desconstrução de uma imagem genérica das populações indígenas, ao mesmo tempo em que aproximem a comunidade escolar da realidade destas populações nos locais (regiões/ estados/municípios/cidades/localidades) onde habitam.

O texto está estruturado em duas partes. A primeira, *Memórias e história indígena*, está subdividida em dois tópicos, 1.1 “*Minha bisavó foi pega na mata à dente de cachorro*” e 1.2 *Patrimônio cultural e história indígena: “Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”*. A parte 2, intitulada *A temática indígena e as políticas patrimoniais*, não contém subdivisões. Em cada uma delas, ao mesmo tempo em que apresentaremos uma discussão conceitual, indicaremos subsídios que possibilitem um aprofundamento dos assuntos tratados, fazendo referências a textos, livros, vídeos, legislação e documentos, para que cada professor possa adaptar as sugestões e reflexões desenvolvidas às realidades de seus contextos escolares.

1. Memórias e história indígena

1.1 “*Minha bisavó foi pega na mata a dente de cachorro*”

Quem nunca ouviu essa expressão?

Nossas lembranças também são patrimônio, herança que pode ser apropriada e reconstruída de diversas maneiras durante nossas vidas. Mas, o que é patrimônio? Seriam as memórias, patrimônio? A memória social é resultado dos modos como selecionamos e reconstruímos, por meio dos atos de lembrar e esquecer, o que será rememorado ao longo das gerações.

As memórias enquanto campo de pesquisas é muito valorizada pelos cientistas sociais, que buscam em seus estudos compreender a relação entre os contextos e processos de rememoração com aspectos culturais, hábitos, costumes e crenças de determinado grupo. Antes de introduzirmos informações sobre algumas funções da memória, vejamos algumas definições do que é memória. Numa pesquisa na internet, encontramos a seguinte definição:

A memória (do latim *memoria*) é a faculdade psíquica através da qual se consegue reter e (re) lembrar o passado. A palavra também permite referir-se à lembrança/recordação que se tem de algo que já tenha ocorrido, e à exposição de factos, dados ou motivos que dizem respeito a um determinado assunto (<http://conceito.de/memoria>).

Ou esta, segundo a definição do Dicionário Michaelis:

1 Faculdade de conservar ou readquirir ideias ou imagens. 2 Lembrança, reminiscência: Memória do passado. 3 Celebridade, nome, reputação: Deixou boa memória. 4 Monumento para comemorar os feitos de alguma pessoa ilustre, ou algum sucesso notável. 5 Apontamento para lembrança (<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=mem%F3ria>).

Desse modo, em linhas gerais, podemos considerar que memória é um modo de lembrar algo. A memória é uma capacidade psíquica intrínseca ao ser humano: todos nos lembramos de determinados fatos vivenciados ao longo da vida e produzimos narrativas sobre eles; todos produzimos memórias enquanto indivíduos e, ao interagirmos com outros sujeitos e transmitirmos nossas memórias, produzimos novas memórias, enquanto

coletividade formadas pelos conjuntos dos grupos sociais em interação ao longo do tempo e em determinados contextos espaciais.

A dita “memória individual” é constituída em muitos níveis: involuntários, voluntários, perceptivos, afetivos, etc. Assim, uma memória construída em nível individual é fruto de um trabalho de seleção e organização, uma vez que é impossível se ter uma memória totalizante de todos os eventos em todos os tempos e espacialidades.

A natureza das memórias produzidas varia com o lugar de fala de quem as produz, ou seja, depende da posição que ocupam os indivíduos ou os grupos na sociedade, variando conforme recortes múltiplos, como gênero, classe, etnia, faixa etária, religião, etc. Essa diversidade de memórias subjacentes aos processos de rememorações geram disputas que originam conflitos. Podemos pensar, ainda, que são justamente os conflitos sociais que geram as disputas entre memórias diferentes, que refletem também as relações entre os diversos grupos sociais no presente. Essas disputas entre as diferentes memórias é facilmente notável nas relações entre as notícias veiculadas na grande mídia e as versões dadas pelos movimentos sociais.

Por exemplo, ao tratarem de um determinado fato, como uma ocupação de grandes propriedades rurais ou confronto com a Polícia Militar em manifestações de rua, os discursos e a forma de apresentar os fatos utilizam terminologias que podem variar entre as criminalizações e as justificativas, de acordo com as diferentes visões sobre os processos sociais, que também representam os interesses de quem organiza a narrativa. Esses discursos concorrentes são um solo fértil para o cientista social que deseja estudar os processos históricos, suas dinâmicas, seus atores, seus desdobramentos e os modos como são lembrados - isto é, a construção social da memória. As memórias conflitantes precisam ser levadas em consideração nas análises dos processos históricos, à fim de compreender suas dinâmicas. Um exemplo clássico disso é o fato chamado, em muitos livros didáticos de História, de “descobrimento do Brasil”. Como descobrir um lugar onde centenas de sociedades habitavam? Como descobrir um lugar que só ganharia este nome após a chegada daqueles que alegaram a “descoberta”? E para os povos, erroneamente chamados de “indígenas”, que aqui habitavam, houve

um “descobrimento”? E qual seria a versão das memórias indígenas para o chamado “descobrimento”?

Assim, em todas as instâncias, a construção social da memória e os processos de rememorações atendem aos interesses, sejam estes pessoais, afetivos, políticos ou econômicos. Portanto, a memória também é um campo de conflitos entre as diferentes visões acerca do passado. Essa compreensão é fundamental para interpretar os trabalhos de memória empreendidos pelos variados atores e grupos sociais. As ações de salvaguarda, promoção, patrimonialização, tombamento, musealização, divulgação e digitalização de acervos, por exemplo, atendem diretamente aos interesses de produção de memórias. É preciso considerar que as memórias de algo que ocorreu no passado, quando acionadas, atendem sempre as demandas do presente (leia-se, no momento em que as memórias são acionadas), não sendo reelaboradas tais e quais aconteceram, mas segundo os interesses de quem a organiza e dá sentido em outra temporalidade. Assim, seus silenciamentos e/ou negações e, portanto, suas rememorações e promoções, também estão ligadas às dinâmicas e relações entre os grupos sociais e indivíduos na atualidade.

Tomemos como outro exemplo significativo, o caso da Ditadura Civil Militar no Brasil e seus arquivos documentais: muitos deles sequer foram localizados, não se sabe se foram completamente destruídos, apesar dos esforços do Estado em investigar sobre o que pode ter acontecido, por meio da atuação da Comissão Nacional da Verdade¹⁰². Ocorre aqui um claro trabalho de memórias, de ocultação de uma memória em detrimento

102 “A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12.528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. (...) Em dezembro de 2013, o mandato da CNV foi prorrogado até dezembro de 2014 pela medida provisória nº 632”. A Comissão atuou vinculada à Casa Civil da Presidência da República, foi integrada por sete membros da sociedade civil, sendo estruturada através da criação de grupos de trabalho e subcomissões temáticas, reunindo uma grande equipe de pesquisadores e colaboradores. Atuou durante dois anos e sete meses, entregando seu relatório final em 10 de dezembro de 2014. Informações disponíveis via: <http://www.cnv.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>. Acessado em 07/12/2015.

de outras, assim como um movimento atual de revisão deste passado, à luz da pesquisa em fontes históricas e suas publicizações para amplos setores interessados da sociedade brasileira. Estamos a falar de memórias em disputas. E essas disputas atendem a níveis interpessoais dos sujeitos que a (re)elaboram, os níveis de memórias traumáticas, de memórias que auxiliam na busca por justiça, de memórias históricas que compõem as biografias dos sujeitos, etc. E existem também os níveis que excedem o pessoal e passam a articular em grupos/coletividades sujeitos que possuem interesses comuns sobre um episódio, fato, momento ou processo histórico, e dele desejam produzir uma memória que atenda a interesses do grupo, que geralmente estão alicerçados em uma dinâmica político-social.

As memórias devem ser entendidas como um fenômeno coletivo e social, mesmo a individual, e submetido às flutuações e dinâmicas constantes. Grupos que estiveram em posições antagônicas no passado podem se unir no presente em torno da produção de uma memória, e vice-versa. Para um aprofundamento deste entendimento, recomendamos o documentário *Memória para uso diário*, produzido pelo grupo Tortura Nunca Mais¹⁰³.

Segundo Michel Pollak, um dos mais importantes teóricos sobre as questões relativas às memórias, os aspectos constitutivos da memória individual ou coletiva são, em primeiro lugar, os acontecimentos vividos e, em segundo, os acontecimentos vividos por tabela, ou seja, vividos por alguns sujeitos do grupo, diretamente, e transmitidos aos demais que, ao compartilharem destas memórias desenvolvem seu pertencimento a uma “comunidade de memória”¹⁰⁴. Nas memórias sobre migrações, por exemplo, é comum ouvir relatos dos processos com riqueza de detalhes, ainda que esse processo tenha sido vivido pelos pais ou avós de quem os narra, ou

103 *Memória para uso diário*, de Beth Formaggini (Brasil, 2007, 80'). Documentário disponível via: <https://www.youtube.com/watch?v=Ys4781EYPBU>. Acessado em: 14/12/2015.

104 Segundo o historiador Peter Burke, “Em vista da multiplicidade de identidades sociais, e da coexistência de memórias concorrentes, as memórias alternativas, é proveitoso pensar em termos pluralistas sobre os usos das memórias por diferentes grupos sociais, que talvez tenham diferentes visões do que é importante ou ‘digno de memória’ (...) talvez fosse útil pensar em termos de ‘comunidades de memória’ em uma determinada sociedade” (Burke, 2006, p. 84).

seja, tenham sido resultado de memórias compartilhadas por quem só teve acesso às narrativas, às lembranças do ocorrido, “uma memória quase que herdada” (POLLAK, 1989)¹⁰⁵.

Outro importante teórico da memória, Maurice Halbwachs escreveu em 1925 “Os quadros sociais da memória” (*Les cadres sociaux de la mémoire*, em francês), apontando que a memória se ancora em um passado vivido e, a partir disso, produz narrativas sobre esse passado. Halbwachs defendeu que as memórias de um indivíduo são sempre resultado das memórias do grupo ao qual pertence; que a memória é um fenômeno coletivo que forma o individual e, por sua vez, a memória individual é um ponto de vista acerca da memória do grupo, ou seja, da memória coletiva. Para Halbwachs, a memória coletiva trata-se de uma memória comum a um grupo, sobre determinado fato, resultado da interação entre os membros do grupo. Os aspectos da subjetividade de cada um/a são sempre inspirados pelo grupo. Essa memória comum é fundamental para a coerência dos grupos, uma vez que partilhar os mesmos valores é vital para a coesão social e a identificação coletiva dos grupos sociais. Na obra “A memória coletiva” (*La mémoire collective*, em francês) publicada em 1950, Halbwachs sistematizou seu pensamento, baseado numa perspectiva sociológica.

As memórias, ao mesmo tempo em que nos modela, são por nós modeladas. Isso resume uma relação dialética entre memória e identidade, que se nutrem mutuamente. Essa compreensão é vital para se analisar os trabalhos de memória, ou seja, seus enquadramentos. Entende-se por enquadramento de memórias o trabalho de recalcamento, exclusão, rememoração, seleção e disseminação de uma memória a partir da perspectiva que interessa a quem enquadra essa memória. A palavra enquadramento remete à técnica fotográfica que prima seu foco em um objeto a partir de um ângulo que permita excluir aquilo que não se quer na fotografia,

105 Para um aprofundamento sobre o pensamento de Michel Pollack a respeito da memória, consultar os textos: “Memória, silêncio e esquecimento” (Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>) e “Memória e identidade social” (Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>), ambos publicados na revista Estudos Históricos, da Fundação Getúlio Vargas.

ou seja, seleção de um objeto a ser destacado em detrimento de outros (POLLACK, 1992)

O conhecido Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, é um célebre exemplo de enquadramento fotográfico, e, principalmente de enquadramento de memórias. Embora o movimento chamado Cangaço não tenha se resumido à sua figura, é comum fazermos essa associação direta. Nesse caso, não predominam as funções psíquicas da memória, mas sim, suas funções sociais. Não pensamos em Lampião como *o Rei do Cangaço* à toa. Ocorre, portanto, um claro trabalho de enquadramento de memória produzido, em grande medida, pelo próprio Lampião. São inúmeros os registros iconográficos e audiovisuais produzidos sobre Lampião e seu bando, facilmente acessíveis na internet, nos quais são retratados “espontaneamente” em seu cotidiano¹⁰⁶.

Colocamos aspas na palavra espontaneamente, pois estes vídeos possibilitam perceber que durante as cenas nos quais aparecem supostos embates, os cangaceiros estão sorrindo para a câmera. Mais que as falhas técnicas, nos interessam perceber as intenções por traz da produção desse e de muitos outros registros iconográficos que retratam Lampião e seu bando. O “Rei do Cangaço” mantinha uma ligação direta com fotógrafos e jornalistas da época, o que lhe rendeu imagens que o retrataram como um sujeito valente, corajoso, heroico. Essas memórias ajudaram a produzir imagens e representações sobre o Cangaço, a partir da figura de Lampião, um exemplo de como memórias e identificação caminham juntas.

Apesar do desgaste do termo, devido à sua conceituação estática e monolítica, Isac Chiva definiu a identidade como “a capacidade que cada um tem de permanecer consciente de sua vida através das mudanças, crises, e rupturas”, ou seja, a identidade está ligada a processos memoriais. Podemos dizer que a identidade é o que permanece apesar das rupturas, algo que pesa mais que episódios factuais, a identidade é o que liga

106 Na internet encontramos diversos vídeos feitos a partir de registros audiovisuais de Lampião e seu bando, dos quais destacamos: “O estranho mundos dos cangaceiros” (Disponível via: <https://youtu.be/j2JNhBaFNXs> . Acessado em: 14/12/2015); e “14 minutos de Lampião” (Disponível via: <https://www.youtube.com/watch?v=O33Flqcp5B4> . Acessado em: 14/12/2015).

os distintos elementos que compõe as trajetórias dos sujeitos. (CANDAU, 2012, p. 16).

Essa dimensão da identidade como elemento de coesão pode ser expandida para uma compreensão das políticas de patrimônio desenhadas pelo Estado brasileiro a partir do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/SPHAN. Na década de 1920, as categorias de preservação e tombamento atendiam a interesses de “formação” de uma identidade nacional em consonância com os valores da República. Forjar uma identidade nacional significava unir os mais distintos sujeitos (no caso brasileiro, negros, índios e imigrantes), em torno de um ideal comum: a ordem e o progresso, fazendo da identidade nacional um elo coesivo para toda a nação. Mas qual seria o papel dos sujeitos e coletividades indígenas nessa representação da história da nação brasileira?

O presente, momento em que ocorrem os processos de rememoração, seria uma espécie de ponte entre passado (o que aconteceu) e futuro (o que vai acontecer). As referências à presença de antepassados indígenas é uma das mais difundidas tradições orais¹⁰⁷ entre muitos grupos sociais da população brasileira. Isso não significa dizer que todos os que são – e se consideram – descendentes de povos que aqui estavam antes da chegada dos europeus no século XVI, se assumam como indígenas nos dias de hoje. Apesar de existentes entre variados grupos da sociedade brasileira, as referências aos antepassados indígenas evidenciam o pertencimento a um povo específico apenas quando ocorre o auto-reconhecimento. Ou seja, a afirmação de uma identificação étnica diferenciada por um grupo ou comunidade, que é reconhecida também pelos grupos sociais com os quais esta se relaciona.

No entanto, o terreno das relações interétnicas e dos processos de (auto)reconhecimento e de atribuição de identidades étnicas diferenciadas, ainda é cercado de polêmicas conceituais e conflitos políticos, tendo em

107 Segundo o antropólogo Jan Vansina, podemos entender tradições orais como “elocução-chave”, que estabelecem meios para a “preservação da sabedoria dos ancestrais”, constituindo-se como “um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra”, suas “características peculiares são o verbalismo e sua maneira de transmissão” (oral) (2010, p.140).

vista, principalmente, os direitos conquistados pelas populações indígenas na Constituição Federal de 1988, em especial, àqueles referentes à demarcação de territórios de ocupação tradicional; e os direitos às consultas prévias e à auto-identificação enquanto critérios para o reconhecimento, instituídos no plano internacional pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (“Sobre povos indígenas e Tribais”, de 1989) e ratificada pelo Estado brasileiro em 2003, com o Decreto 5051, de 19 de abril de 2004.

Outra história bem comum de escutarmos em muitos lugares do Brasil – nos referimos, em especial, à Região Nordeste – é a referência de que determinadas famílias ou pessoas são indígenas, mas que isto é (ou foi) proibido de ser falado. “Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto” (POLLACK, 1989, p.6). Isto pode ser considerado com o que Michel Pollack, denominou de “memórias subterrâneas” ou “memórias marginalizadas”. Segundo esse autor,

O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não-dito” à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização. Para que emerja nos discursos políticos um fundo comum de referências que possam constituir uma memória nacional, um intenso trabalho de organização é indispensável para superar a simples “montagem” ideológica, por definição precária e frágil (POLLACK, 1989, p.7).

Essas narrativas, que existem em vários lugares, seja entre grupos sociais auto-identificados como indígenas ou não e muitas vezes se

transmitiu em âmbito doméstico e familiar. Mas, por que se foi (ou ainda se é) proibido de falar sobre uma ascendência indígena? O que isto tem a ver com nossa história, memórias e patrimônio cultural? E quando, no caso da Região Nordeste do Brasil, essas memórias foram reinterpretadas enquanto importantes aspectos de afirmação étnica pelos povos indígenas????

1.2 Patrimônio cultural e história indígena: “Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”

Este território, que atualmente denominamos de Brasil, era habitado antes da invasão colonizadora europeia por centenas de povos indígenas distintos, que se espalhavam também por todo o Continente que, posteriormente, ficou conhecido como América. “Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu” (CUNHA, 1992, p. 11). Embora não exista um consenso em relação à população indígena em 1492, quando o navegador Cristóvão Colombo, italiano (genovês) a serviço da Espanha, chegou às costas do atual México, segundo estudiosos estes números variam entre 8,4 a 112,55 milhões, segundo quadro comparativo organizado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1992, p.14).

Pindorama – um das denominações indígenas para esta terra – chamada pelos portugueses de Terra (ou Ilha, como consta na Carta de Pero Vaz de Caminha) de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e, somente depois, de Brasil, algumas estimativas para a população indígena no século XVI afirmam 1 milhão de habitantes (Cunha, 1992, p.14). Estas populações, que habitavam de Norte ao Sul e de Leste a Oeste, subdividiam-se em centenas de grupos, que foram anos mais tarde agrupados por pesquisadores em grandes famílias linguístico-culturais para finalidades de estudo. Dentre estas, destacamos os Tupi-Guarani, os Macro-Jê, os Karib e os Aruak.

Algumas destas populações, identificadas desde o início da colonização por falarem línguas semelhantes e estabelecerem fortes vínculos genealógicos e ritualísticos entre si, estavam localizadas no litoral desde o século XVI, estabelecendo complexas relações sociohistóricas

com portugueses, holandeses e franceses. Os povos do chamado tronco linguístico-cultural Tupi-Guarani, habitantes do Norte ao Sul do atual Brasil, possuíam um complexo sociocultural que envolvia guerra e festas. Eram denominados Tupinambá, Tupiniquin, Potiguara, Caeté, Tupinaé, Tabajara, dentre outros.

No interior do território, viviam os povos a quem os Tupis e portugueses chamavam *tapuias* (índios de língua travada), cujas mais conhecidos na história da Região Nordeste foram os Kariri e Tarairiú. Estes dois grandes grupos foram dos mais bem documentados do período colonial no Sertão, impondo forte resistência à ocupação pastoril das ribeiras dos grandes rios, como o Açu, o Jaguaribe (ambos entre o Rio-Grande do Norte e o Ceará) e o São Francisco (de Minas Gerais à Sergipe e Alagoas, passando pela Bahia e Pernambuco), entre os séculos XVII e XVIII. Eram povos do tronco linguístico Macro-jê (PUNTONI, 2002; POMPA, 2003).

Importantes informações históricas acerca dos grupos Tarairiú podem ser obtidas em fontes de origem holandesa, a quem se aliaram em muitas ocasiões¹⁰⁸. Faziam parte de um grande e diversificado conjunto de povos habitantes no Sertão no século XVIII, cujo um dos mais importantes registros remonta a Canindé, líder indígena dos Janduí (Tarairiú) que na segunda metade do século XVIII fez um tratado de paz com o Rei de Portugal, em 1692. Os Janduí habitavam uma grande área no Sertão, divididos em vários subgrupos que impuseram forte resistência ao estabelecimento das fazendas de gado e ao avanço da ocupação lusitana o que se expressou em confrontos violentos que se acirraram durante fins do século XVII e início do século XVIII¹⁰⁹.

108 Ver, principalmente, as obras dos cronistas Gaspar Barléus (*História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício conde de Nassau*, de 1647) e Roulox Baro (*Relação da viagem ao país dos tapuias*, de 1647), e as pinturas de Albert Eckhout e Frans Post.

109 Os Tarairiú foram protagonistas da chamada “Guerra dos bárbaros”. O historiador Pedro Puntoni compreendeu esta guerra como uma série de focos de resistência que se expressaram em vários conflitos dispersos contra a invasão e ocupação efetiva no Sertão pelas fazendas e currais de gado, ao longo dos principais rios e povoações. Um dos mais ativos grupos foram os

A imensa diversidade entre estes vários povos, fossem chamado tupi ou *tapuia*, resultava de diferentes culturas, histórias e modos distintos de adaptações e transformações aos/nos ecossistemas em que habitavam. Alguns se deslocavam com frequência, outros, viviam mais sedentários em suas aldeias. Alguns, praticavam a agricultura, outros, apenas a coleta. Alguns eram exímios pescadores, outros, sobreviviam da caça. Produziam ferramentas de pedras e, muitos deles, artefatos de cerâmica, origem de muitos objetos arqueológicos que são encontrados em todo território brasileiro. Estes objetos também constituem, assim como as tradições orais, importantes documentos para a história e o patrimônio sociocultural das populações indígenas no Brasil¹¹⁰.

Alguns destes objetos arqueológicos encontram-se atualmente expostos em acervos de instituições museológicas de vinculação municipal, estadual, federal ou, mesmo, de âmbito particular¹¹¹. Mas, o que podem

Janduí, que habitantes em uma grande área no Sertão, divididos em vários subgrupos que impuseram forte resistência ao avanço da ocupação lusitana através da empresa pastoril no interior brasileiro. Os Janduí eram “(...) naturais do sertão de fora, principalmente nas capitâneas do Rio Grande e Ceará, estavam divididos em diversas nações, em disputa entre si, que levavam o nome de seus chefes (ou ‘reis’), como os janduís, canindés, paiacus, jenipapoaçus, icós, caborés, capela etc” (PUNTONI, 2002, p. 81-82). Entre 1630 e 1654, foram “(...) aliados incondicionais dos holandeses”, por conta disso, “(...) se viram desamparados após a expulsão daqueles em 1654” (Puntoni, 2002, p. 86-87). O principal dos Janduís (Joã-Duim, Jandowins), o Principal Canindé, liderou o grupo no final do século XVII, firmando um acordo com o Rei de Portugal, em 10 de abril de 1692. O “Assento de pazes” tinha por objetivo estabelecer “uma paz perpétua para viver esta nação e a portuguesa como amigos”. Os Janduí, segundo o tratado, eram “(...) a nação mais valorosa e pertinaz na sua defesa e ódio dos portugueses (...), os mais atrozes” (PUNTONI, 2002, p. 301). Podemos nos perguntar quem eram os “bárbaros” nessa história: os diferentes povos que se defendiam os seus territórios ou europeus que, em busca de terras e riquezas, sob o signo da religiosidade cristã, buscavam a expansão de seus impérios coloniais?

110 Podemos considerar que artefatos arqueológicos são objetos feitos ou transformados por grupos humanos e que, por conta disso, são testemunhos de sua existência e ação. Na sua cidade/região, existem registros da existência de artefatos arqueológicos? Onde foram encontrados? Onde estão atualmente? A quem é referida a sua fabricação?

111 Entre os primeiros museus de caráter nacional criados no Brasil, destacamos o Museu Nacional (RJ, 1818), o Museu Paulista ou do Ipiranga(SP, 1895), o Museu Paraense Emilio Goeldi (PA, 1866) e o Museu Histórico Nacional (RJ, 1922). A partir de meados do século XX,

nos ensinar, sobre nosso passado? Podem ser utilizados como material didático para tratar a temática indígena em âmbito escolar? Outros destes objetos arqueológicos continuam sendo encontrados em diversas localidades, quando cavamos poços profundos ou revolvemos as terras para cultivar roçados. Quem nunca ouviu falar das *pedras de corisco*?¹¹²

Além dos objetos arqueológicos, existem os registros rupestres (pinturas e gravuras), que abundam em todo território brasileiro. Segundo a arqueóloga Anne-Marie Pessis, o registro rupestre pode ser considerado “(...) um meio de comunicação, uma pré-escrita, ignorando-o como arte, embora não exclua que pode ser estudado também no contexto das ideias estéticas” (MARTIN, 2008, p.230)¹¹³. Na Região Nordeste, segundo a

começaram a ser criados museus estaduais, que possuíam como missão erigir uma história dos estados em consonância com um projeto de história nacional inaugurado ainda no século XIX, que tinha nos Institutos Históricos, Geográficos e Antropológicos provinciais seu principal baluarte. Todos estes museus abrigam, até hoje, grandes coleções de objetos arqueológicos que foram encontrados em suas regiões. Fenômeno mais recente, mas não menos importante, foi a criação de museus municipais de caráter local, durante o século XX. Quais os museus existentes em suas cidades/estados? Como as populações indígenas são apresentadas? Sobre esta temática, consulte o livro *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, da Lília Moritz Schwarcz.

112 Segundo a crença popular muito difundida no sertão brasileiro, com algumas variações, as “pedras de corisco” ou, simplesmente, “coriscos”, se originam de um raio vindo do céu, durante fortes chuvas e trovoadas. A pedra fica enterrada sete metros abaixo do solo. Ao término de sete anos, estará próxima à superfície. As chamadas pedras de corisco são ferramentas em pedra polida que foram produzidas pelos antigos habitantes destas terras para suas atividades cotidianas: machados, pesos de pesca, pilões, enxós, fusos, entre tantos outros, de funções, materiais e técnicas de produção variadas.

113 Segundo Martin, “A discussão do valor como ‘arte’ dos registros rupestres tem sido objeto de polêmicas entre arqueólogos e historiadores da arte. Essa discussão dificilmente pode acabar, pela razão muito simples de que ambos procuram respostas diferentes às mensagens que as pinturas e as gravuras rupestres proporcionam. O arqueólogo não pode ignorar os registros rupestres na sua dimensão estética, considerando-se a habilidade manual e o poder de abstração e de invenção que levaram o homem a usar recursos técnicos e operativos nas representações pictóricas pré-históricas. Por muito que o arqueólogo queira inibir-se da valorização estética do registro rupestre, procurando utilizá-lo apenas como uma parte do contexto arqueológico, como ser humano sensível aos estímulos estéticos do seu entorno, valorizará também o seu conteúdo ‘artístico’” (MARTIN, 2008, p.231). Existem registros rupestres em seu município/

arqueóloga Gabriela Martin, os registros rupestres podem ser divididos de acordo com tradições, subtradições e estilos, sendo as principais a Nordeste e a Agreste.

Muitos artefatos arqueológicos e os registros rupestres são importantes testemunhos da existência das populações pré-colombianas, ou seja, dos povos e grupos habitantes onde atualmente denominamos Brasil e América, em período anterior à chegada dos colonizadores europeus. Estas populações possuíam rituais, costumes, línguas, religiosidades e modos de vida variados, que configuravam a forma como percebiam o mundo, a sua cosmovisão. Muitos destes conhecimentos foram incorporados pela população brasileira e estão presentes, por exemplo, nos saberes, tradições e costumes das populações rurais e sertanejas (herdeiros de conhecimentos seculares, ancorados na observação da Natureza, dos bichos, das plantas, do solo etc.), bem como na crença em seres míticos, como a Caipora, a Mãe-d'água, encantados de lagoas, rios, mares, montanhas, cachoeiras, dentre tantas outras heranças, reconhecidas ou não, a que a sociedade brasileira deve às populações indígenas.

Quando os europeus aportaram nestas terras, estes povos viviam uma milenar história de contatos entre si e com a terra em que habitavam. Tinham existências tão antigas quanto às dos europeus, constituindo, nas palavras do etnólogo francês Claude Lévi-Strauss, “uma outra humanidade”, tão semelhante quanto diferente daquela dos invasores.

Novos tempos se iniciaram a partir de 1500. Se, na visão dos europeus, o que ocorreu foi descoberta e conquista, na dos povos indígenas foi invasão e resistências.

O Nordeste brasileiro, região de mais antiga invasão e ocupação colonial, foi onde ocorreu de forma mais prolongada e permanente a relação entre europeus e populações indígenas no Brasil. Um fato inquestionável é a presença secular destas populações até os dias atuais, o que ocorreu por conta das diversas estratégias de resistências que impuseram durante esta

estado/região? Onde estão? O que são? A quem a população local atribui estes registros e quais histórias contam sobre esses registros?

história de contato intercultural, desde os conflitos bélicos, as fugas e as migrações, a evangelização nos aldeamentos e/ou o ocultamento da ascendência indígena – mesmo que esta ainda fosse compartilhada em âmbito familiar. Por conta deste contato contínuo, historicamente conflituoso, violento e que dura mais de 500 anos, estas populações passaram por intensos processos de depopulação e miscigenação que proporcionaram, em meados do século XIX, o surgimento de um discurso sobre a extinção que alegava o desaparecimento destes povos, sob os argumentos continuamente repetidos nos discursos de autoridades provinciais, que estavam dispersos na “massa da população civilizada”.

No fim do século XVII, aumentou o ritmo de ocupação dos rios do Sertão com a doação de sesmarias pela Coroa portuguesa e a introdução da pecuária (criação de gado) em vastas extensões territoriais. Cada palmo de terra, de cada beira de rio, era disputado a ferro e fogo, como parte da formação da violenta sociedade colonial, na qual a morte era algo constante. Uma nova etapa na organização dos aldeamentos missionários, no Sertão pós-Guerra dos Bárbaros, que ocorreu entre fins do século XVII e início do século XVIII, trouxe para estes espaços populações que tinham em suas memórias coletivas violentas trajetórias bélicas de sucessivas guerras e migrações forçadas.

Em 1759, com a implementação do chamado Diretório Pombalino¹¹⁴, por meio do qual os principais aldeamentos missionários foram transformados em vilas de índios, a miscigenação intencional passou a ser crescente e estrategicamente estimulada enquanto política indigenista do Estado colonial português. Os antigos aldeamentos, que eram comandados por diversas ordens missionárias (Jesuítas, Oratorianos, Capuchinhos, Beneditinos, etc.) foram importantes espaços para a compreensão da his-

114 O Diretório Pombalino foi a denominação com a qual focaram conhecidas o conjunto de leis implementadas pelo primeiro-ministro português Marquês de Pombal, que visavam a integração dos índios na população “brasileira”, com o objetivo de acelerar uma suposta assimilação. Entre estas medidas estavam: o estímulo ao casamento de portugueses com índias, proibição de falar as línguas indígenas, proibição da poligamia e a obrigatoriedade do uso de roupas, entre várias outras. Os índios passaram a ser considerados súditos do Rei de Portugal.

tória e do patrimônio sociocultural dos povos indígenas no Brasil. Estas localidades, que originaram muitas povoações, municípios e cidades brasileiras, contam com forte presença indígena em seus arredores, constituindo até a atualidade importantes lugares de memórias, espaços referenciais para a identificação destas populações, que possuem um significativo patrimônio remontando à presença indígena, sejam suas edificações (como as igrejas católicas e as casas do entorno), sejam nas práticas socioculturais de seus moradores.

As referências de inúmeros vocábulos em língua indígena, tupi ou não, falados pela população brasileira são representativos do modo como estes povos apreenderam e conheceram os diversos lugares onde habitavam. A existência de topônimos, acidentes geográficos e vocábulos (zoológicos, fitológicos, etc.) de origem indígena é testemunho da antiguidade da presença indígena em variados pontos do território nacional. Entre os antigos vocábulos registrados no Nordeste do Brasil, para a denominação de animais, temos: punaré, acarí, acauan, anum, apará, araponga, arara, araúna, arerê, bacurau, baiacu, beijupirá, boipeba, caboré, cabuçú, caetitu, cancan, cangati, caninana, canindé, capivara, cará, carão, carcará, caruara, cuandú, cururu; entre plantas, aguapé, andá-açú, andiroba, aninga, araçá, arapiraca, aroeira, atta, bacuri, batiputá, braúna, buriti, cajá, caju, camará, capim, carapinima, carnaúba, caúaçú, cipó; **entre os alimentos:** amendoim, beijú, cambica, cariman; **bebidas**, como cauim e mocoioró, e **seres míticos**, como a caipora, cuja existência é bem difundida em populações indígenas, rurais e sertanejas em diversos locais¹¹⁵.

Festividades de fundo ou motivação indígenas estão presentes em todo Nordeste, ressoando na presença do índio como personagem em

115 Ser da mitologia dos chamados povos Tupi-Guarani e extensamente conhecido desde os relatos do Padre José de Anchieta (1560), geralmente a Caipora é representada por um pequeno negrinho. Um ser encantado que habita e protege as matas e os bichos, Caipora significa, em tupi, morador do mato (do tupi, caa + pora). Deve ser agraciada com fumo. Muitos relatos afirmam que pode pregar peças, açoitar, ensurdecer, bater, colocar paus em todos os orifícios ou derrubar quem ousar desafiá-la. Pode se manifestar por meio de um assobio ensurdecedor, ao qual não se deve responder. A Caipora é uma presença constante nas histórias de caçadores.

diversas brincadeiras populares, como nos reisados, bois, papangús, caboclinhos, etc.

No entanto, foi a dança ritual do Toré eleita, ao longo do século XX, no grande sinal distintivo por excelência dos povos indígenas no Nordeste, assumindo particularidades em cada lugar. Embora identificado em diversas partes no atual Nordeste, foi introduzido entre muitos povos indígenas durante os processos de mobilizações política visando o reconhecimento, por meio da interação com outros grupos étnicos (e) em diálogo com o Estado. Adquiriu significados distintos em cada povo onde floresceu, a partir das religiosidades, tradições e rituais locais, sendo ressignificado de acordo com os contextos locais. Mesmo com essa diversidade, o Toré ocupa a posição de símbolo-mor para a afirmação sociopolítica e identificação de fronteiras étnicas entre grupos indígenas e populações regionais. Sinal diacrítico por excelência, o Toré, portanto, apesar de assumir as especificidades em cada lugar, permanece praticamente, como símbolo maior de afirmação e identificação étnica, definidor de fronteiras entre índios e não-índios.

Uma narrativa que se destaca nas tradições orais na Região Nordeste, principalmente entre as populações indígenas, é a que relata as memórias das migrações forçadas provocadas por violentas perseguições, vivenciadas pelos seus antepassados até os locais onde habitam atualmente. Estas migrações, provocadas por motivações variadas, também foram estimuladas por vínculos genealógicos, ritualísticos, por conta das estiagens periódicas e/ou por questões de alimentação sazonal. Existem importantes lugares de referências para as memórias de diversos grupos indígenas relacionados a estes fluxos populacionais. Lugares sagrados, a exemplo de furnas (cavernas, como entre os Kapinawá/PE e os Potiguara/CE), cachoeiras (entre os Pankararu/PE), montanhas (como entre os Xukuru/PE), igrejas (como entre os Tremembé/CE), dentre tantos outros que configuram importantes patrimônios para estes povos. As furnas, muitas vezes, rememoram massacres de antepassados, ao mesmo tempo em que podem ser sítios arqueológicos importantes para a compreensão da presença pré-colombiana nestes lugares.

Entre muitos povos indígenas na Região Nordeste, as antigas igrejas dos aldeamentos aparecem como um importante símbolo de pertencimento

ao território e de identificação de uma memória coletiva. Ao mesmo tempo em que contemporaneamente são significativos marcos referenciais para nomear a *terra da santa*, como se referem os indígenas ao espaço de uma légua em quadro em torno do templo cristão, sede dos antigos aldeamentos e das terras que foram doadas, como relataram os seus antepassados.

No atual Nordeste – parte das antigas “províncias do Norte”, a partir da segunda metade do século XIX, os discursos políticos provindos principalmente das Assembleias Provinciais afirmavam que não havia mais índios na região ou que estes estavam “dispersos na massa da população civilizada”. Esta época foi marcada por intensos protestos dos indígenas por conta dos esbulhos (invasões) de suas terras dos antigos aldeamentos. Os índios da várias províncias protestaram recorrendo, até mesmo, ao Ministério da Fazenda do Império e ao próprio Imperador Dom Pedro II, quando lideranças viajaram ao Rio de Janeiro (SILVA, 1992; SILVA JR, 2007) para se manifestarem contra as Tesourarias das Províncias e denunciando deputados por terem decretado suas terras como *devolutas*, incorporando-as aos chamados *próprios nacionaes* (terras públicas), para depois arrendá-las a particulares. Neste momento, meados do século XIX, foi retomado o termo *caboclo*, usado no início da colonização portuguesa para identificar o mestiço de origem indígena. E com este discurso de *miscigenação e dispersão* se legitimou a negação dos direitos indígenas, principalmente às terras que ocupavam, sendo confiscadas, invadidas e arrendadas. Estas memórias e os relatos da resistência aos esbulhos territoriais são encontrados ainda no século XX entre as primeiras populações indígenas reconhecidas na Região Nordeste do Brasil pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), como os Fulni-ô¹¹⁶ habitantes em Águas Belas/PE, os Pankararu no Brejo dos Padres (Tacaratu/PE) e os Potiguara na Baía da Traição/PB.

116 Acerca dos etnônimos dos povos indígenas, escrevemos com a inicial maiúscula e no singular, quando nos referirmos à uma coletividade indígena. E grafamos em minúsculo e no plural, quando citamos indivíduos indígenas. Regra essa que está de acordo com a “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA, em 14/11/1953, publicada na Revista de Antropologia (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, p. 150-152) e aceita nos estudos acadêmicos sobre a temática indígena.

Na década de 1920 iniciaram-se os processos de reconhecimento étnico pelo Estado brasileiro no atual Nordeste, por parte do SPI¹¹⁷. Carlos Estevão de Oliveira, antropólogo e folclorista pernambucano, teve uma importante atuação no reconhecimento dos grupos indígenas do Nordeste na década de 1930. Em 1931, publicou um artigo em que destacava os Fulni-ô em Águas Belas (PE). Em 1935, visitou os Pankararu de Brejo dos Padres, em consequência do seu reconhecimento oficial pelo SPI (ARRUTI, 2004, p. 238). A relação entre estes dois povos remete a vínculos ritualísticos anteriores, que se estreitaram na década de 1920, quando os Fulni-ô foram o primeiro povo indígena a obter reconhecimento oficial no Nordeste, sendo instalado um Posto Indígena (PI) em seu território (ARRUTI, 2004, p. 239).

Na palestra publicada como artigo, intitulado “O ossuário da ‘Gruta do Padre’, em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste”, Carlos Estevão discorreu sobre suas pesquisas arqueológicas e etnográficas na região do rio São Francisco, nos estados de Pernambuco, Bahia e Alagoas, entre 1935 e 1937. Pretendendo mostrar “não só a vastidão de um precioso campo a explorar, como, também, quanto são merecedores

117 O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado, a 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional (Oliveira, 1947). O projeto do SPI instituía a assistência leiga, procurando afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo a diretriz republicana de separação Igreja-Estado. A idéia de transitoriedade do índio (Oliveira, 1985) orientava esse projeto: a política indigenista adotada iria civilizá-lo, transformaria o índio num trabalhador nacional. Para isso, seriam empregados métodos e técnicas educacionais controlando esse processo, baseado em mecanismos de nacionalização dos povos indígenas. Os regulamentos e regimentos do SPI estiveram voltados para o controle dos processos econômicos envolvendo os índios, estabelecendo uma tipologia para disciplinar as atividades a serem desenvolvidas nas áreas. Era uma classificação que definia o modo de proceder e as intervenções a serem adotadas, disciplinando a expansão da cidadania. A origem do SPI estava nas redes sociais que ligavam os integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), Apostolado Positivista no Brasil e Museu Nacional, pois o MAIC previu desde a sua criação a instituição de uma agência de civilização dos índios” (Informação disponível via: <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi> . Acessado em: 15/12/2015).

de proteção os remanescentes indígenas existentes nos sertões nordestinos”. Seus interesses de pesquisas conviviam com uma postura protecionista, e com este propósito visitou os “remanescentes indígenas ainda existentes na região” (OLIVEIRA, 1943, p.154-156).

Em 1935, Carlos Estevão esteve no Brejo dos Padres, entre os Pankararu (PE), retornando em fevereiro de 1937, quando descobriu o ossuário da “Gruta do Padre”, em Petrolândia (PE), na margem esquerda do rio São Francisco¹¹⁸. De lá, seguiu para Porto Real do Colégio (AL), onde em abril identificou os indígenas Natú, Chocó, Carapotó, Prakió e Naconã; chegou em Palmeira dos Índios (AL) ainda abril, onde teve contato “Chucurus-caririzeiros”; por fim, foi para Águas Belas (19 de abril), ao encontro dos Fulni-ô. Na palestra, no Instituto Histórico de Pernambuco e, posteriormente, no Museu Nacional (RJ), enfatizou o “sofrimento” dos “descendentes” de indígenas, apelando aos membros daquelas instituições para “amparem e protejam os remanescentes indígenas que (...) existam” em Sergipe, Bahia, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (OLIVEIRA, 1943, p. 156-170).

No mesmo ano daquela palestra (1937), o Ministério da Guerra, a que o SPI estava subordinado, envia ao local um funcionário para uma primeira avaliação. Os trabalhos não teriam continuidade até três anos mais tarde, (...), quando o órgão instalou um Posto Indígena no Brejo dos Padres. Assim que soube da decisão, lembram os Pankararu, ‘o prof. Carlos’ voltou à aldeia para dar pessoalmente a notícia, fazendo festa, abraçando a

118 Carlos Estêvão foi um dos precursores da pesquisa arqueológica na Amazônia, Bahia e Pernambuco. Segundo a arqueóloga Gabriela Martin, “A pequena Gruta do Padre, sobre a cachoeira de Itaparica, foi um sítio pré-histórico privilegiado pela sua situação e condições de habitabilidade, o que lhe assegurou ocupação, na pré-história, durante mais de 5 mil anos. Hoje se encontra sob as águas do lago Itaparica, que inunda 834 quilômetros quadrados no vale do rio São Francisco”. Escavado em parte por Estêvão, a Gruta do Padre foi considerada uma “das mais importantes jazidas arqueológicas do Nordeste” (MARTIN, 2008, p. 38).

todos em grande alegria e comunicando que seus problemas estavam resolvidos (ARRUTI, 2004, p. 240).

Na mesma época, por meio da mediação de Carlos Estevão, os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios (AL) também iniciaram um processo de mobilizações visando reconhecimento pelo SPI, mas apenas em 1952 foi instalado um PI onde habitavam. Por intermédio dos Pankararu, vários outros grupos, como os Kambiwá (PE), iniciaram mobilizações para o reconhecimento oficial. Em 1944, um Posto do SPI foi criado em Porto Real do Colégio (AL) para atender aos “remanescentes” Kariri que, juntando-se aos Xocó de Porto da Folha (SE), formariam os Kariri-Xocó.

(...) a presença do órgão indigenista permite que antigas queixas e conflitos fundiários de comunidades descendentes de aldeamentos indígenas extintos desde os anos 1870 convertam-se sucessivamente, por meio de um circuito tradicional de relacionamentos intergrupais, em uma série de emergências étnicas entre 1935 e 1944 (ARRUTI, 2004, p. 241).

Carlos Estevão de Oliveira, juntamente com o Padre Alfredo Dâmaso, tiveram um papel fundamental como mediadores dos contatos entre os “remanescentes” e o SPI. Provavelmente, nesta época Carlos Estevão procedia à coleta de objetos para a formação de coleções etnográficas. A partir daí, os Pankararu tiveram um papel estratégico no processo de mobilizações para o reconhecimento que Maurício Arruti denominou de “autonomização da mediação indígena”, ao possibilitarem o estabelecimento de uma rede de circulação de informações que propiciou a visibilidade de várias etnias, como os Tuxá (PE), os Truká (BA) e os Atikum (PE) (ARRUTI, 2004, p. 241).

Os objetos que Carlos Estevão acumulou em vida formaram sua coleção particular, que configura atualmente a Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira (CECEO), acervo do Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). Desde que morreu (1946), a coleção vinha sendo guardada pela

filha, Lígia Estevão, sendo posteriormente depositada no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE). Esta coleção foi recentemente inventariada a partir de um projeto desenvolvido pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade/NEPE da UFPE e revelou valiosos objetos e registros fotográficos, além de documentos até então desconhecidos. Neste projeto, foi identificado o acervo e organizada a documentação museológica¹¹⁹.

Assim como esta coleção de objetos etnográficos, composta por meio das relações entre povos indígenas e pesquisadores, existem várias outras coleções espalhadas em museus estaduais, municipais e particulares no Brasil, que constituem importantes documentos para a história e a memória dos povos indígenas. Acervos que podem ser utilizados, desde que conhecidos e inseridos metodologicamente como recursos didáticos para o estudo sobre a temática indígena na sala de aula e/ou em visitas escolares às instituições museológicas detentoras destas coleções¹²⁰.

119 O Núcleo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade (NEPE), é um grupo de pesquisas vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. A CECEO possui cerca de 3 mil peças de 54 povos, coletadas entre 1908 e 1946. O objetivo geral do projeto foi “Realizar um diagnóstico técnico da CECEO do Museu do Estado de Pernambuco visando a criação de um espaço de pesquisa no âmbito dos estudos do patrimônio e objetos de coleções etnográficas”. Informação disponível via: <https://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php> . Acessado em: 07/12/2015. As fotografias dos povos indígenas estão disponíveis via: <https://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php> .

120 Todos os estados do Nordeste do Brasil possuem ricas coleções de objetos etnográficos e arqueológicos. Dentre estas instituições, destacamos algumas:

Maranhão – Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão (Rua do Giz, 59 - Praia Grande, São Luís/MA, site: http://www.cultura.ma.gov.br/portal/sede/index.php?page=noticia_extend&loc=cphna&id=22 ; fone: (98) 3218 9906/3218 99 08);

Piauí – Fundação Museu do Homem Americano/FUNDHAM (Cco Cultural Sérgio Mota - Museu, São Raimundo Nonato, site: <http://www.fumdham.org.br/> ; email: contato@fumdham.org.br; fone: (89) 3582-1293);

Ceará – Museu do Ceará (Rua São Paulo, 51, Centro, site: <http://www.secult.ce.gov.br/index.php/equipamentos-culturais/museu-do-ceara> ; email: musce@secult.ce.gov.br; fone: 85 3101-2610);

Rio Grande do Norte - Museu Câmara Cascudo/UFRN (Av. Hermes da Fonseca, 1398 - Tirol, Natal/RN, site: <http://mcc.ufrn.br/> ; email: educativo.mccufrn@gmail.com; fone: 84 3342-4912/3342-4914).

Se desde as primeiras décadas do século XX iniciou um processo de reconhecimento dos povos indígenas nos estados de Pernambuco, Bahia, Alagoas, Sergipe e Paraíba, no Ceará, outras mobilizações das populações indígenas aconteceram apenas a partir dos anos de 1980, quando ocorreu à emergência de coletividades que se reivindicavam enquanto etnias indígenas exigindo o reconhecimento público dos direitos sociais conquistados a partir da Constituição de 1988, principalmente a demarcação de territórios ocupados tradicionalmente. Com a organização política dos Tapeba (Caucaia) e dos Tremembé de Almofala (Itarema), inicialmente, e dos Pitaguary (Maracanaú) e Jenipapo-Kanindé (Aquiraz), posteriormente, o Estado brasileiro, por meio da Fundação Nacional do Índio – Funai - passou a reconhecer a presença indígena no Ceará.

Por que será que quem nasce no Rio Grande do Norte é chamado de potiguar? A expressão não é usada a toa, pois este território foi amplamente habitado pelos Potiguaras – um grupo tupi, ao longo dos últimos cinco séculos. Nos dois últimos estados do Nordeste onde a presença indígena era silenciada até bem pouco tempo, os processos de mobilizações para o reconhecimento étnico são cada vez mais visibilidades. No estado do Rio

Paraíba – Museu do Índio (Sítio Santo Antônio, S/N, Convento Ipuarana, Lagoa Seca/PB, site: <https://www.facebook.com/museudoindiologoasecapb/> ; fone: 83 3366-1204)

Pernambuco – Fundação Joaquim Nabuco/Museu do Homem do Nordeste (FUNDAJ/MUHNE) (Av. Dezessete de Agosto, 2187 - Casa Forte – Recife/PE, site: <http://www.fundaj.gov.br/>; email: museudohomemdonordeste@fundaj.gov.br; fone: 81 3073 6340); e Museu do Estado de Pernambuco (Av. Rui Barbosa, 960 - Graças, Recife/PE, site: <http://www.cultura.pe.gov.br/pagina/espacosculturais/museu-do-estado-de-pernambuco-mepe/> ; email: museudohomemdonordeste@fundaj.gov.br; fone: (81) 3073 6340).

Alagoas – Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore/UFAL (Av. da Paz - Centro, Maceió/AL, site: <http://www.ufal.edu.br/extensao/equipamentos-culturais/museus/museu-theo-brandao> ; email: museutheobrandao@gmail.com; fone: 82 3214-1711);

Sergipe – Memorial de Sergipe (Av. Beira Mar, 626 – Bairro 13 de Julho, 49020-010 Aracaju/SE; site: <http://ww3.unit.br/memorialdesergipe/sobre-o-memorial/> ; email: memorial-unit@infonet.com.br; fone: 79 3302-8398);

Bahia - Museu de Arqueologia e Etnologia/UFBA (Terreiro de Jesus, s/n, Prédio da Faculdade de Medicina, Pelourinho, Salvador/BA, site: <http://www.mae.ufba.br/> ; email: mae@ufba.br; fone: 71 3283-5533).

Grande do Norte este processo ocorreu no limiar no entre os séculos XX e XXI e, no Piauí, ainda mais recentemente.

Entre os indígenas no estado do Rio Grande do Norte, destacam-se: a comunidade de Sagi, em Baía Formosa (formada por descendentes de Potiguaras migrantes da Baía da Traição/PB); os Mendonça do Amarelão (em Natal e na zona rural da cidade de João Câmara), os Eleutério da comunidade Catu (Canguaretama e Goianinha), as comunidades Banguê, Trapiá e Caboclos, em Assu; e, na cidade de Apodi, existem notícias do processo de organização dos Paiacus. Por volta de 2005, estas comunidades passaram a se organizar para atuar conjuntamente com o objetivo de obterem o reconhecimento étnico e o acesso aos direitos indígenas, realizando e participando de atividades que propiciaram visibilidades para suas demandas¹²¹.

O caso do Piauí é relevante porque, dentre outros fatores, foi uma das últimas regiões com grande impacto da ação colonizadora (embora os primeiros contatos de invasores e sociedades indígenas tenham ocorrido ainda no século XVI), e uma das primeiras províncias onde foi afirmada a inexistência de indígenas em seu território.

Embora existam indícios da presença de indígenas em todo o território piauiense – como atestam diversos relatos de cronistas sobre a presença dos Tremembés em diversos pontos do litoral, e também da grande quantidade de inscrições rupestres nas formações rochosas desde o Norte e Centro do Estado até o Sul, o que ocasionou o surgimento da FUNDHAM – Fundação Museu do Homem Americano, em São Raimundo Nonato (região Sudeste). A existência contemporânea de indígenas ainda é alvo de polêmicas, tendo em vista a visão genérica que predomina entre o senso comum, baseada em visões estereotipadas sobre os indígenas. Nos últimos anos no Piauí surgiram reivindicações de direitos específicos por organizações indígenas junto ao Ministério Público Federal. Destaca-se a reivindicação da Associação Indígena Itacoatiara de Piri-piri e o ressurgimento de

121 Informações disponíveis via: <http://jullyetthbezerra-indigena.blogspot.com.br/>; <http://pib.socioambiental.org/c/noticias?id=11626>. Acessados em: 11/12/2015.

grupos étnicos indígenas na região da Serra Grande (Ibiapaba), no município de Queimada Nova, região Sudeste do Estado.

No Piauí, atualmente existem quatro reivindicações por reconhecimento étnico, na região Norte e no Sudeste do Estado. Destaca-se as mobilizações dos Cariris da Serra Grande (Queimada Nova), dos Codó Cabeludo (Brasileira e Pedro II) e dos Tabajara de Piripiri (Piripiri), organizados na Associação Itacoatiara, fundada em 2005¹²².

Em todos estes processos de afirmação étnica, ao longo do século XX – sejam os mais antigos (como entre os Fulni-ô e os Pankararu), sejam os mais recentes (como os indígenas do Rio Grande e do Piauí), a memória social transmitida pelas mais antigas gerações e atualizada pelas mais novas - em âmbito doméstico/familiar ou nas relações sociais conflituosas com grupos locais antagônicos – formou o substrato que potencializou o pertencimento e a continuidade com um passado indígena, atualizado em um presente em que se quer afirmar a indianidade.

Segundo João Pacheco de Oliveira, “Na década de 1950, a relação de povos indígenas no Nordeste incluía dez etnias, quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23” (OLIVEIRA, 2004, p.13). Este processo de mobilizações sociopolíticas em torno da identidade étnica foi denominado por alguns estudiosos de “etnogênese” ou “emergência étnica”, abrangendo “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias reconhecidas” (OLIVEIRA, 2004, p. 20). O antropólogo argentino Miguel Bartolomé considerou que o termo etnogênese foi utilizado

(...) para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações

122 Agradecemos ao antropólogo e professor da Universidade Federal do Piauí/UFPI, Hélder de Sousa, pelas informações sobre a atual situação dos grupos étnicos no Estado no Piauí.

distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39).

Entretanto, o uso do termo não é consenso na antropologia brasileira, muito menos os casos em que foi utilizado. João Pacheco de Oliveira usou o termo “ressurgimento das identidades étnicas” (OLIVEIRA, 2004), enquanto Edwin Reesink preferiu a expressão “reemergência” ou “ressurgência”, ao considerar a existência de uma emergência historicamente anterior (REESINK, 2000, p. 394-395). Compreende-se que o processo de mobilizações de grupos sociais reivindicando uma identidade étnica e direitos diferenciados evidencia uma tendência à etnicização da política, ou seja, à politização das identificações étnicas (GOMES, 2012, p. 65-66).

Mais de 40 povos indígenas reunidos em maio de 2003, em Olinda (PE), no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, rejeitaram ambas as designações para seus movimentos, afirmando que: “Não somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes”. Atualmente, estimam-se em cerca de os 60 povos, segundo dados da ANAÍ/BA¹²³, em progressivo aumento, tendo em vista a vitalidade dos processos de emergência étnica na Região Nordeste.

123 A Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), a exemplo de inúmeras entidades indigenistas brasileiras, foi criada no contexto de mobilizações dos povos indígenas no Brasil, no final da década de 1970. A ANAÍ, é uma “(...) organização não-governamental com sede em Salvador, Bahia, dedicada à defesa e à promoção dos direitos dos povos indígenas, de sua autodeterminação e valores culturais, e, de modo mais amplo, ao reconhecimento e ao respeito à sociodiversidade e à diversidade cultural do Brasil. Com estes objetivos dispomos, neste ‘site’, informações sobre o trabalho desenvolvido pela instituição, sobre os povos indígenas com que trabalhamos na região Nordeste - Leste do país, e sobre a política indigenista no Brasil e no mundo. Ao ser criada em 1979, a Anaí integrou um movimento da sociedade civil pela proposição de um novo indigenismo - ou seja, novas bases políticas de relacionamento entre a sociedade

As pesquisas antropológicas sobre os povos indígenas na Região Nordeste do Brasil possuem relativamente uma longa trajetória. Iremos mais longe se remontarmos aos pioneiros estudos efetuados a partir das décadas de 1920/1930 por intelectuais como Carlos Estevão de Oliveira, Estevão Pinto, Thomaz Pompeu Sobrinho, entre outros, que realizaram precursores trabalhos de campo entre populações indígenas. Foi no início da década de 1970, com a produção dos pesquisadores vinculados ao PINEB, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), um dos

e o Estado brasileiros e os povos indígenas no país - capaz de superar os paradigmas da tutela estatal e, acima de tudo, da assimilação desses povos a contingentes etnicamente indiferenciados da sociedade brasileira. Esse movimento integrava uma articulação política mais ampla em prol da redemocratização do país e, com ela, da afirmação dos valores do pluralismo e da diversidade culturais em contraposição à imposição dos valores de uma pretensa “unidade nacional” calcada na subjugação dos diferentes segmentos étnicos e culturais que compõem a sociedade brasileira, muito próprios de toda a sua formação colonial e autoritária, assim como do regime de exceção então no poder. Com sede na Bahia e dedicada ao acompanhamento mais próximo das lutas dos povos indígenas em sua região, a Anai logo se deu conta de que a experiência histórica desses povos é exemplar na afirmação daquela diversidade e da sua persistência. Com efeito, o território dos dez estados no Nordeste - Leste do Brasil (do Piauí a Minas Gerais e Espírito Santo), foco do nosso interesse, corresponde à área de mais antiga colonização no Brasil (séculos XVI e XVII), sobre cujos povos indígenas mais pesadamente se abateram tanto o ímpeto genocida dos primórdios desse processo colonial quanto, ao longo dos séculos seguintes, as mais variadas formas de desautorização legal e política de suas identidades indígenas, por força das compulsões culturais e dos processos de “integração” forçada a que foram submetidos. De fato, ao iniciarmos o nosso trabalho no final da década de 1970, havia em toda essa região 14 povos indígenas reconhecidos, com uma população de no máximo 15 mil indivíduos, que muitos especialistas criam em franco e inexorável declínio. Passadas três décadas, há hoje, nos estados do Nordeste - Leste do Brasil, mais de 60 diferentes grupos étnicos indígenas, com uma população superior a 200 mil pessoas, resultado, nesse período, de vigorosos processos de afirmação étnica e, mais que isso, de intensas lutas pelo reconhecimento, defesa e garantia de seus direitos, em especial à posse dos seus territórios tradicionais. A Anai entende que essas lutas fazem parte e são exemplo marcante das lutas de amplos segmentos da sociedade brasileira pela afirmação e defesa de sua diversidade sociocultural e dos direitos que lhes assistem de modos específicos. É justamente o exemplo da experiência histórica singular dos povos indígenas do Nordeste - Leste do Brasil enquanto signo de afirmação radical da diversidade sociocultural brasileira e de sua persistência e renovação constantes que a Anai busca testemunhar e divulgar com o seu trabalho”. Informação disponível via: <http://www.anai.org.br/> . Acessado em: 08/12/2015.

momentos cruciais no fortalecimento de um projeto de etnologia indígena no Nordeste¹²⁴.

De grupos sociais impossibilitados de serem compreendidos (pois inexistentes, de acordo com uma perspectiva teórica culturalista), estas populações foram tornadas objeto de interesse de antropólogos e historiadores, na esteira de suas mobilizações por reconhecimento, durante o século XX. Este interesse, crescente na Antropologia, que resultou também na constituição da chamada “nova história indígena”, provocou a necessidade de uma reescrita da história, tendo em vista o diálogo teórico-conceitual com a Antropologia, as novas leituras de antigas fontes, a identificação de novos acervos documentais e, principalmente, a presença indígena contínua como protagonista de suas trajetórias históricas, e não um mero agente subsidiário, como na história oficial de datas, fatos e heróis glorificados em marcos cívicos e comemorativos vinculados à história apologética do estado como história da nação.

A importante produção antropológica efetuada a partir da segunda metade da década de 1980, no âmbito do projeto de pesquisa PETI¹²⁵, do

124 Sob a liderança inicial do antropólogo Pedro Agostinho da Silva e de Maria do Rosário de Carvalho, o PINEB constitui um dos mais longevos e consolidados núcleos de pesquisas sobre antropologia indígena no Brasil, agregando e formando várias gerações de antropólogos e indigenistas durante mais de quarenta anos, cuja produção amadureceu junto com as transformações da teoria antropológica. “O PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro - é um programa de pesquisas radicado no Departamento de Antropologia e Etnologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia-UFBA, tendo-se iniciado com trabalho de campo entre os Pataxó de Barra Velha (Mun. de Porto Seguro, BA), numa viagem de reconhecimento que congregou professores (de Antropologia e de História) e alunos de graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. A equipe desembarcou de sua canoa, na praia fronteira ao Monte Pascoal, em 8 de dezembro de 1971, sob a orientação do professor Pedro Agostinho da Silva. Esta data é tomada como a do principiar do Programa”. Disponível via: <http://www.pineb.ffch.ufba.br/index.php>. Acessado em: 13/03/2015.

125 Segundo o site do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), vinculado ao setor de Etnologia e Etnografia do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ, “O Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil – PETI foi desenvolvido entre 1984 e 1992 no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, sob

Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, considerada pela diversidade regional e por acompanhar etnograficamente os processos de emergência étnica entre vários “índios do Nordeste” – termo pelo qual a temática passou a ser conhecida na antropologia brasileira – a produção acadêmica de muitos outros locais na região tiveram uma importância fundamental.

Estas pesquisas assemelham-se quanto ao amadurecimento do conhecimento antropológico sobre a temática indígena – que demanda, também, uma reescrita da história do “desaparecimento” – e no apoio às mobilizações sociopolíticas que então se multiplicavam entre diversas populações, em um fenômeno que ficou mais conhecido na literatura especializada como “emergência étnica” ou “etnogênese” – embora não falem críticas ao termo e à sua utilização. Além dos trabalhos pioneiros na Bahia, destacamos as pesquisas efetuadas no estado do Ceará a partir do início da década de 1990, coordenadas pela antropóloga Maria Silvy Porto Alegre, da Universidade Federal do Ceará (OLIVEIRA JR., 1998; SOUZA, 2002;

a coordenação do antropólogo e professor João Pacheco de Oliveira, com financiamento da Fundação Ford. Ao longo deste período, estabeleceu trabalhos conjuntos com uma extensa rede de pesquisadores e com instituições como o programa Povos Indígenas do Brasil, do Centro de Documentação Indígena – CEDI, voltando-se para a organização de uma base de dados que fornecesse elementos sobre a situação jurídica e de fato das terras indígenas no Brasil. O projeto propunha-se a realizar um monitoramento independente do processo de criação e reconhecimento de terras indígenas, tendo resultado de seu desenvolvimento um grande número de teses, dissertações, publicações de diversos formatos, seminários e comunicações variadas sobre indigenismo, políticas governamentais, processos de etnogênese e movimentos indígenas. Além da preocupação de compulsar a documentação oficial produzida acerca das diferentes políticas governamentais voltadas para a regularização e o uso das terras dos índios, o banco de dados também buscou fortalecer a discussão em torno da problemática indígena de um modo geral, reunindo para este fim 8.175 documentos, com área de abrangência relativa a todo o território brasileiro. Além de documentos oficiais, o banco contém o registro e descrição de trabalhos acadêmicos ligados à temática indígena produzidos em universidades e centros de pesquisa, bem como notícias veiculadas na imprensa sobre o assunto, abrangendo basicamente a década de 1980 e os debates travados em torno da elaboração da Constituição de 1988” (Disponível via: <http://laced.etc.br/site/acervo/bancos-de-dados/acervo-peti/> . Acessado em: 08/06/2015).

PINHEIRO, 2002; BEZERRA, 2000), também com o aporte teórico das modernas teorias sobre etnicidade.

Estas populações, ao afirmarem-se como grupos étnicos distintos, desafiaram a história oficial, reconstruindo os caminhos das memórias a partir da compreensão de intensos processos de violências, opressões e conflitos que vivenciaram em suas trajetórias. Seu patrimônio são as suas lembranças, seus objetos, lugares, histórias e mitos, que materializam as memórias de seus antepassados e dão sentido à existência de um pertencimento a uma trajetória histórica coletiva.

Pesquisar sobre o patrimônio cultural e a história indígena é entender as memórias das ações e processos de resistências, que se efetivou tanto na História do Brasil, em especial do Nordeste, quanto no reconhecimento de uma herança indígena e da presença de povos que se afirmam como etnicamente distintos e herdeiros de uma longa trajetória, que remonta às populações que estavam nestas terras antes de 1500. Se, em determinado momento na trajetória histórica destes povos, foi estratégico negar ou ocultar a identificação étnica, percebemos que, na contemporaneidade, a memória tornou-se manancial infinito para o fortalecimento dos sentimentos de pertencimento e um fator crucial para a afirmação étnica nos processos de etnogênese.

Minha bisavó foi pega na mata a dente de cachorro.

Quem sempre ouviu essa história?!

SUGESTÕES DIDÁTICAS

Identifique as populações indígenas em seu estado/município/cidade: onde estão, quem são e como vivem? Para isso, recorra a mapeamentos e núcleos de pesquisa, instituições públicas, museus, arquivos etc. existentes. A partir destas informações, escolha um destes povos/grupos e realize as seguintes atividades:

1. Recolha e compartilhe relatos orais que os mais antigos deste povo/comunidade contam sobre o passado;
2. Identifique, registre e descreva os significados dos lugares importantes para este povo/comunidade;

3. Mapeie e registre os locais onde são encontrados achados arqueológicos no território em que este povo/comunidade habita;
4. Identifique, registre e descreva os objetos que são considerados importantes para as memórias deste povo/comunidade;
5. Registre e descreva as manifestações, festividades, rituais ou saberes que se destacam no dia-a-dia deste povo/comunidade.

2. A temática indígena e as políticas patrimoniais

O Decreto-lei 25/1937, que “Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional”, foi a primeira medida legal do período republicano que estabeleceu marcos, conceitos e modos de preservação do patrimônio no Brasil. Trazendo, no bojo de sua definição, uma concepção elitista de patrimônio histórico-artístico, associando-o às noções de monumentalidade, memorabilidade, notabilidade e excepcionalidade. Este Decreto foi instituído no âmbito do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), embrião do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)¹²⁶.

Esta lei definiu o que passou ser entendido legalmente como patrimônio no Brasil, em um texto que norteou as políticas de reconhecimento estatais até, pelo menos, a promulgação da Constituição Federal de 1988, que estabeleceu novos parâmetros para o reconhecimento, a valorização e a proteção do patrimônio. Segundo o Artigo 1º- do Capítulo I.

126 Segundo Maria Cecília Londres Fonseca, o SPHAN, embrião do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN),(...) começou a funcionar experimentalmente em 1936, já sob a direção de Rodrigo M.F. de Andrade. Com a lei nº-378, de 13 de janeiro de 1937, o SPHAN passou a integrar oficialmente a estrutura do MES e foi criado o conselho consultivo. O SPHAN se estruturou em duas divisões técnicas: a Divisão de Estudos e Tombamento (DET), a que estavam submetidas a Seção de Arte, a Seção de História e também o Arquivo Central e a Divisão de Conservação e Restauração (DCR). A instituição era representada regionalmente em distritos e tinha sob sua responsabilidade os museus regionais, que foram sendo criados a partir de 1938” (FONSECA, 2009, p.97).

Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o **conjunto de bens móveis e imóveis** existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua **vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer pelo seu excepcional** valor arqueológico ou etnográfico, histórico ou artístico.

Uma das principais contribuições deste Decreto foi a instituição do “tombamento” como forma de proteção legal do patrimônio. Mas qual é a concepção de tombamento do Decreto 25/37?

Segundo uma definição consensual entre os órgãos de preservação executores das políticas públicas de patrimônio, compreende-se por tombamento “(...) um ato administrativo realizado pelo poder público com o objetivo de preservar, através da aplicação de legislação específica, bens de valor histórico, cultural, arquitetônico e ambiental para a população, impedindo que venham a ser destruídos ou descaracterizados”¹²⁷. Equiparam-se, sujeitos também ao “tombamento”, os monumentos naturais, sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela “feição notável” (Par. 2º-)¹²⁸.

Apesar deste escopo ampliado em relação valor dos bens que poderiam ser protegidos através do “tombamento” (“bens de valor histórico, cultural, arquitetônico e ambiental”), na prática os processos de

127 Essa definição, *ipsi literis*, está presente em nas conceituações de vários órgão estaduais e municipais responsáveis pelas políticas públicas patrimoniais. Informação disponível via: <http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=4> . Acessado em: 08/12/2015.

128 Segundo o site do IPHAN, “A palavra tombo, significando registro, começou a ser empregada pelo Arquivo Nacional Português, fundado por Dom Fernando, em 1375, e originalmente instalado em uma das torres da muralha que protegia a cidade de Lisboa. Com o passar do tempo, o local passou a ser chamado de Torre do Tombo. Ali eram guardados os livros de registros especiais ou livros do tombo. No Brasil, como uma deferência, o Decreto-Lei adotou tais expressões, de maneira que todo o bem material passível de acautelamento por meio do ato administrativo do tombamento deve ser inscrito no Livro do Tombo correspondente”. Informação disponível via: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126> . Acessado em: 01/12/2015.

patrimonialização¹²⁹ efetuados pelo Estado brasileiro privilegiaram des-tacadamente bens culturais arquitetônicos provenientes de construções, monumentos e edificações vinculadas a determinados períodos da história (notadamente, a colônia) e a estilos (como o Barroco, por exemplo) eleitos ao patamar de representativos da nação brasileira. Para termos uma noção, o tombamento,

Aplicado aos bens de natureza material desde 1937, em 2014 atingiu o total de 1113 bens materiais tombados pelo Iphan, incluindo monumentos, conjuntos urbanos e paisagísticos, coleções e objetos de arte. Nesse universo, é importante ressaltar o significativo número de conjuntos urbanos – 78 bens – que resulta em aproximadamente 70 mil imóveis tombados pelo Iphan¹³⁰.

Segundo o Artigo 17 do Decreto 25/37, “As coisas tombadas não poderão, em caso nenhum, ser destruídas, demolidas ou mutiladas, nem, sem prévia autorização do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ser reparadas, pintadas ou restauradas (...)”. Como reparar ou pintar bens culturais de natureza ambiental ou imaterial? Oficialmente, os bens culturais protegidos através do tombamento, “(...) serão considerados parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional depois de inscritos num dos quatro livros de tombo” (Par. 1º-), que seriam os seguintes:

1º-) Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (“coisas pertencentes às categorias de Arte Arqueológica, Etnográfica, ameríndia e popular”);

129 Segundo definição da museóloga portuguesa Lorena Sancho Querol: “(...) la patrimonialización podría ser definida como una selección valorizada que implica un proceso de activación simbólica del valor patrimonial de una determinada manifestación cultural, en función de su carácter representativo con relación a la identidad de un colectivo” (QUEROL, 2011, p. 320).

130 Informação disponível via: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126> . Acessado em: 02/12/2015).

- 2º-) Histórico (“as coisas de interesse histórico e as obras de arte histórica”);
- 3º-) Belas-Artes (“as coisas de arte erudita nacional ou estrangeira”);
- 4º-) Artes Aplicadas (“artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras”)
(Art. 4º-).

É importante questionar, portanto, que bens foram privilegiados através do tombamento? Sobressaíram-se igrejas, fortes, casarões e sítios arquitetônicos urbanos, exemplares de um patrimônio arquitetônico/edificado vinculado, em sua grande parte, à ação colonizadora europeia e/ou das elites político-econômicas brasileiras. Como exemplos de bens tombados a nível federal, destacaram-se as igrejas católicas romanas, os sítios urbanos coloniais e as fortalezas militares, existentes em grande número nos mais antigos povoados que floresceram sob a égide da dominação colonial ao longo de mais de três séculos. Nesse sentido, vale a pena questionar, parafraseando o dramaturgo alemão Bertold Brecht em seu clássico poema “Perguntas de um operário letrado”:

Quem construiu Tebas, a das sete portas? Nos livros
vem o nome dos reis.

Mas foram os reis que transportaram as pedras?

Babilônia, tantas vezes destruída. Quem outras tantas
a reconstruiu?

Em que casas da Lima dourada moravam seus
obreiros?

No dia em que ficou pronta a Muralha da China para
onde foram os seus pedreiros?

A grande Roma está cheia de arcos de triunfo. Quem
os ergueu?

Sobre quem triunfaram os Césares?

A tão cantada Bizâncio só tinha palácios para os seus
habitantes?

Até a legendária Atlântida na noite em que o mar a
engoliu

Viu afogados gritar por seus escravos.
O jovem Alexandre conquistou as Índias. Sozinho?
César venceu os gauleses. Nem sequer tinha um cozinheiro ao seu serviço?
Quando a sua armada se afundou Filipe de Espanha chorou.
E ninguém mais?
Frederico II ganhou a guerra dos sete anos. Quem mais a ganhou?
Em cada página uma vitória. Quem cozinhava os festins?
Em cada década um grande homem. Quem pagava as despesas?
Tantas histórias. Quantas perguntas

Que noções de pertencimento foram construídas por meio do tombamento e preservação destes conjuntos de bens culturais? Até que ponto representam a diversidade de grupos e sujeitos sociopolíticos na História do Brasil e na sociedade brasileira? Estas são perguntas importantes, quando entendemos que o patrimônio – e, conseqüentemente, as políticas públicas patrimoniais, são campos de disputas e conflitos nos quais diferentes visões e representações do passado colocam em questão como entendemos nosso país e os diferentes projetos de nação existentes¹³¹.

E como o tombamento, mecanismo fortemente direcionado aos aspectos materiais do patrimônio, poderia contemplar as expressões das populações indígenas, em sua diversidade sociocultural de línguas e cosmologias? Enquanto valores norteadores da preservação por tombamento, também podemos questionar, nesta concepção que traz consigo

131 Aprofundando a questão: pesquisar no IPHAN e nos órgãos de preservação do patrimônio estaduais/locais de suas regiões, quais foram os bens culturais tombados e/ou preservados por meio de tombamento durante o século XX. Quais suas histórias? A que grupos sociais estão vinculados e/ou representam? Quais as justificativas para o seu tombamento e quais os valores atribuídos que legitimam estas escolhas?

pressupostos do que deve ser considerado enquanto herança cultural da chamada nação brasileira, o que seriam: fatos memoráveis (e quem os definiria?), monumentalidade (e para quem?), excepcionalidade (para o quê?) e “feição notável” (em relação a o quê?). As atribuições de valor construídas pelas políticas de patrimônio, portanto, constroem sentidos sobre as noções de pertencimento, as representações de um passado nacional e, conseqüentemente, são questões centrais para o ensino de história e cultura dos povos indígenas.

Importantes avanços conceituais e legais em relação às políticas de preservação patrimonial, tendo em vista o reconhecimento da diversidade cultural pelo Estado brasileiro, vieram apenas com a Constituição Federal de 1988, por meio das intensas mobilizações do movimento indígena, de antropólogos e de entidades indigenistas, em especial nos artigos 231 (Dos Índios), 215 e 216 (Da Cultura). Além da referência à pluralidade de grupos sociais “formadores” da sociedade brasileira, a chamada “Constituição Cidadã” trouxe uma nova concepção de patrimônio, a partir de então seguido do adjetivo “cultural” e, não mais, “histórico-artístico”, como no Decreto-Lei de 1937. Segundo o parágrafo 1º- do Artigo 215: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Por meio do Artigo 216 foi aberto um caminho não apenas para o reconhecimento da diversidade sociocultural, mas também para a ampliação das tipologias de patrimônio passíveis de serem considerado patrimônio cultural da chamada nação brasileira. Segundo este,

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade Brasileira, nos quais se incluem:

I – As formas de expressão;

II – Os modos de criar, fazer e viver;

III – As criações científicas, artísticas e tecnológicas;

- IV – As obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V – Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Além de uma ampliação para o reconhecimento de diversos grupos sociais enquanto “formadores” da sociedade brasileira e da instituição da noção de patrimônio fundada numa concepção antropológica de cultura¹³², a Constituição de 1988 ainda trouxe, no Parágrafo 1º- do Artigo 216, a possibilidade de planejar e executar a preservação do patrimônio por meio de parcerias diversas entre Estado considerando o protagonismo da sociedade civil, ao afirmar que “O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”.

Portanto, entre as inovações e avanços da Constituição Federal de 1988, podemos destacar: a prioridade para a diversidade sociocultural enquanto marco legal; o estabelecimento de uma proteção especial às manifestações das expressões socioculturais indígenas; a definição de aspectos intangíveis (“imateriais”) do patrimônio, vinculados às heranças dos diferentes grupos “formadores da nação” e o estabelecimento de formas

132 A concepção antropológica de cultura, relacionada diretamente às contribuições conceituais da antropologia, refere-se ao reconhecimento das diferentes lógicas e sentidos inerentes aos modos de vida das diversas sociedades no tempo e no espaço, pautados no relativismo como princípio metodológico e voltados para a percepção da alteridade, a partir da qual não existem hierarquias entre as diferentes cosmologias/visões de mundo, mas cada uma delas carrega seus sentidos e, por meio das interações e contatos umas com as outras, sujeitam-se à dinâmica e a historicidade enquanto características fundamentais e comuns. Para aprofundamento da questão, consultar: “Cultura: um conceito antropológico”, de Roque de Barros Laraia; “A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito”, de Adam Kuper; “Aprender Antropologia”, de François Laplantine; e “História da Antropologia”, de Thomas Erikssen e Finn Nielsen.

de proteção para além do tombamento, com a participação ativa da população em todas as etapas do processo.

Paralelamente a estas modificações na arena das políticas de patrimônio, o Artigo 231 - Dos Índios, trouxe a proposição de um novo modelo de relacionamento entre populações indígenas, o Estado e chamada sociedade nacional, tendo em vista o direito originário ao território e a superação dos paradigmas do assimilacionismo (incorporação das populações indígenas à sociedade circundante) e da tutela (populações indígenas como incapazes frente ao Estado e demais grupos sociais), como marcos fundantes das políticas indigenistas. Segundo o citado Artigo, “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Ao lado desta definição, a Constituição conceituou o que seria considerado, a partir de então, como “terra tradicionalmente ocupada”. Segundo o § 1º,

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Entretanto, mesmo com estas inovações jurídico-legais, outra complexa questão passou a ser, crescentemente, alvo cada vez maior da atenção dos profissionais, gestores e pesquisadores da área de patrimônio cultural no Brasil: como especificar mecanismos mais eficazes para a proteção dos aspectos intangíveis ou imateriais do patrimônio cultural? A solução encontrada foi instituída através do Decreto 3551/2000, que instituiu o registro dos bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e criou o programa nacional de patrimônio imaterial.

A partir daí, a preservação seria instituída por meio do mecanismo do registro dos bens de natureza imaterial, realizado mediante sua inserção em um dos quatro livros de tomo então criados, que foram:

- I – Livro de registro dos Saberes (“conhecimentos e modos de fazer”);
- II – Livro de Registro de Celebrações (“rituais, festas”);
- III – Livro de Registro de Formas de expressão; (“manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”);
- IV – Livro de Registro de Lugares (“mercados, feiras, santuários, praças” e espaços que “concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”) (Art. 1º-, Par. 1º-).

Dentre os critérios para registro, conforme o Parágrafo 2º- do Decreto 3551, estão as “referências” relacionadas à “(...) continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira (...)”. Entre 2000 e 2014, algumas referências socioculturais de populações indígenas foram registradas como patrimônio da “nação brasileira”, passando a gozar de proteção especial tendo em vista sua relevância para o reconhecimento da diversidade, expressas na implementação de planos de salvaguarda¹³³. Foram elas:

Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi (AP) – Livro de Registro das Formas de Expressão/2002.

“A Arte Kusiwa é um sistema de representação gráfico próprio dos povos indígenas Wajãpi, do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Como Patrimônio Imaterial, a Arte Kusiwa foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2002. A Terra Indígena Wajãpi – demarcada e homologada em 1996 – é uma área de preservação, onde vivem cerca de 1.100 indígenas, em 48 aldeias. A arte gráfica Kusiwa está vinculada à organização social, com uso adequado da terra indígena e o conhecimento tradicional. Os indígenas

133 Para o registro de cada umas destas expressões culturais são realizados estudos antropológicos que fundamentam e sistematizam a importância das mesmas ao ponto de serem consideradas patrimônio cultural brasileiro. Estes materiais, compostos de dossiês, vídeos e outras formas de registro, estão disponíveis no site do IPHAN para acesso público, constituindo importantes materiais didáticos para o ensino da temática indígena em sala de aula. Informações disponíveis via: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/606> . Acessado em: 14/12/2015.

usam composições de padrões kusiwa nas costas, outros na face, outros nos braços.”

Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri (AM) – Livro de Registro dos Lugares/2006

“A Cachoeira de Iauaretê, ou Cachoeira da Onça – Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri – corresponde a um lugar de referência fundamental para os povos indígenas que habitam a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri, reunidos em dez comunidades, multiculturais na maioria, compostas pelas etnias de filiação linguística Tukano Oriental, Aruaque e Maku. Sua inscrição no Livro de Registro dos Lugares foi realizada em 2006. Localizada na região do Alto Rio Negro, distrito de Iauaretê, município de São Gabriel da Cachoeira, ela corresponde a um lugar de referência fundamental para os povos indígenas que habitam a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri”.

Ritual Yaokwa do povo indígena Enawene Nawe (MT) – 2010/ Livro de Registro das Celebrações

“O Ritual Yaokwa é a mais longa e importante celebração realizada por este povo indígena, que habita uma única aldeia localizada na região noroeste do estado do Mato Grosso. Parte fundamental do Yaokwa ocorre quando se dá a saída dos homens para a realização da pesca coletiva de barragem. Essa prática constitui-se em traço diacrítico do complexo sócio-cosmológico Enawene Nawe e é considerada o ponto alto do ritual e o grande emblema da etnia. Inscrito no Livro de Registro de Celebrações, em 2010, esse ritual é considerado a principal cerimônia do complexo calendário ritual dos Enawene Nawe, povo indígena de língua Aruak.”

Saberes/práticas associados aos modos de fazer bonecas Karajá (GO) – 2012/Livro de Registro de Saberes; e Tixòkò: expressão artística e cosmológica do povo Karajá (GO) – 2012/Livro de Formas de expressão

“Mais do que objetos meramente lúdicos, as ritxòkò são consideradas representações culturais que comportam significados sociais profundos, reproduzindo o ordenamento sociocultural e familiar dos Karajá. Com

motivos mitológicos, de rituais, da vida cotidiana e da fauna, as bonecas karajá são importantes instrumentos de socialização das crianças que se vêem nesses objetos e aprendem a ser Karajá, bem como os ensinamentos, as técnicas e saberes associados à sua confecção e usos. Por representarem cenas do cotidiano e dos ciclos rituais, elas portam e articulam sistemas de significação da cultura Karajá e, dessa forma, são também lócus de produção e comunicação dos seus valores. A confecção dessas figuras de cerâmica, denominadas na língua nativa de ritxòkò (na ala feminina) e/ou ritxòò (na ala masculina), é uma atividade exclusiva das mulheres e envolve técnicas e modos de fazer considerados tradicionais e transmitidos de geração em geração. A Ritxòkò – Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, em 2012”. Também foi registrado os Saberes e Práticas Associados ao Modo de Fazer Bonecas Karajá. O processo de confecção envolve o uso de três matérias-primas básicas: a argila ou o barro – suù, que é a matéria-prima principal; a cinza – que funciona como antiplástico; a água utilizada para umedecer a mistura proveniente do barro e da cinza.

Tava: Lugar de referência para o povo Guarani – 2014/ Livro de Registro dos Lugares

“Enquanto patrimônio cultural, a Tava converge significados e sentidos atribuídos pelo povo indígena Guarani-Mbyá ao sítio histórico que abriga os remanescentes da antiga Redução Jesuítico-Guarani de São Miguel Arcanjo. Para o povo Guarani, a Tava é de suma importância por ser o local onde viveram seus antepassados. É também um lugar de referência por ser um espaço vivo que articula concepções relativas ao bem-viver, integra narrativas sobre a trajetória deste povo e é diariamente vivenciada como lugar de atividades diversas e de aprendizado para os jovens. Estar na Tava aciona dimensões estruturantes e afetivas na vida social e na memória dos Guarani-Mbyá, promovendo sentimentos de pertencimento e identidade. O local foi inscrito no Livro de Registro dos Lugares, em 2014”.

Línguas Asurini do Trocará (PA) e Guarani Mbya – Registradas em 2014 no Inventário Nacional da diversidade Linguística (INDL)

“No ano de 2014, as línguas Asurini do Trocará e Guarani Mbya foram as primeiras línguas de tronco indígena reconhecidas como Referência Cultural Brasileira pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e que agora passam a fazer parte do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), conforme dispõe o Decreto 7387/2010. Asurini do Trocará ou Asurini do Tocantins é a língua falada pelo povo indígena Asurini, que vivem as margens do Rio Tocantins, no município de Tucuruí (PA). A língua pertence à família linguística Tupi-Guarani. Guarani Mbya é uma das três variedades modernas da Língua Guarani, juntamente com o Nhandeva ou Ava Guarani e o Kaiowa. A língua Guarani Mbya é uma das línguas indígenas faladas no Brasil, ocupando uma grande faixa do litoral que vai do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul, além da fronteira entre Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. Os Guarani representam uma das maiores populações indígenas do Brasil. Estão distribuídos por diversas comunidades.”¹³⁴

Algumas considerações

Entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e saber-fazer – assim como os instrumentos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como fazendo parte do seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial transmitido de geração em geração é recriado permanentemente pelas comunidades e grupos em função de seu meio, de sua interação com a natureza e de sua história, e lhes confere um sentido de identidade

134 Informações sobre os bens culturais imateriais registrados como patrimônio cultural brasileiro disponíveis via: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1905/bens-culturais-indigenas-enriquecem-o-patrimonio-brasileiro> . Acessado em: 14/12/2015.

e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana – Artigo 2º-, Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (UNESCO, 2003)

Neste texto, acompanhamos um pouco das trajetórias das populações indígenas na História do Brasil, principalmente a partir da Região Nordeste, compreendendo que as memórias – em sua diversidade – constitui patrimônio de imenso valor para a existência e afirmação destes povos atualmente. Vimos que o patrimônio cultural como campo de pesquisa e ensino – em suas interfaces com a temática indígena – constitui uma fonte inesgotável para a construção de estratégias, didáticas e metodologias para o ensino básico, em seus vários níveis.

Um dos principais desafios atuais para os professores que desejam tratar adequadamente da temática indígena em sala de aula, talvez seja mesmo desconstruir estereótipos fundados em visões preconcebidas sobre os povos indígenas. A vivência com estas populações no presente, em seu cotidiano, concomitante a leituras direcionadas, filmes, pesquisas temáticas, visitas a museus e exposições, entre outras estratégias planejadas para serem desenvolvidas dentro e fora de salas, podem se tornar maneiras eficazes não só superar os desconhecimentos – que geram os preconceitos – mas de reconstruir junto à estas gerações em processo de escolarização e socialização, novos modos de relacionamento com os povos indígenas e, mais amplamente, com as diferenças em suas relações socioculturais (de gênero, etário, religião, classe, etc.).

Uma concepção estática de cultura, que fundamenta estes estereótipos, devem ser substituídas por visões dinâmicas e historicizadas, nas qual as culturas (no plural), que mudam no tempo (se transformam), também variam internamente, modelando e sendo modeladas por sujeitos em suas relações socioculturais; ou seja, são sociedades que se comunicam umas com outras e fazem intercâmbios diversos por meio destas interações. Ao acompanharmos as transformações da noção de patrimônio na História, desde a antiguidade europeia (da qual herdamos a palavra, derivada do latim *pater*, aquilo que se herda do pai), até a emergência de que

é preciso reconhecer os aspectos “intangíveis”, entendemos que estamos falando sobre processos de atribuição de sentidos e valores às diferenças. A partir de quais elementos as diferentes expressões socioculturais humanas constituem seus mecanismos próprios de valorização, aprendizagens e socializações daquilo que lhes é importante, significativo; isto é, como atribuem valores?

Por isso, para reconhecer a diversidade sociocultural é preciso cultivar a alteridade – esta capacidade de admitir os sentidos do outro e tentar compreendê-los – junto com nossos estudantes, no momento da aula, fora e após a aula, continuamente, no cotidiano das relações sociais, o que pode ser eficaz se conectado por meio de estratégias metodológicas de ensino para situações e contextos escolares.

A guisa de considerações finais, pontuamos alguns aspectos pouco tratadas, ou, que foram mesmo deixados de lado, como possibilidades de apontar outros caminhos para o aprofundamento nos diálogos sobre patrimônio, História/memórias e ensino/pesquisa sobre a temática indígena:

- A inseparabilidade entre os aspectos tangíveis e intangíveis do patrimônio cultural e as potencialidades para o ensino de currículos e disciplinas;
- A relação entre oralidades, memórias e patrimônio cultural entre os povos indígenas como fonte para a elaboração de subsídios didáticos para o ensino sobre a temática indígena;
- O papel da UNESCO no plano internacional e suas influências sobre os estados nacionais, no que se refere às políticas patrimoniais fundadas na diversidade. A nível mundial é a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial*, da UNESCO (2003), que define uma noção mais adequada de patrimônio cultural imaterial, originada da contribuição dos países asiáticos (Japão e Coréia) e fundada na ideia de socializações e aprendizagens, compatível com uma concepção antropológica de cultura;
- Com instituir formas eficazes de promoção e salvaguarda do patrimônio imaterial – que primam por sua atualização

- permanente – em meio às sociedades capitalistas cujos mercados avançam vorazmente sob pessoas, modos de vida e ecossistemas;
- Como utilizar-se do contato direto com esta diversidade – no nosso caso, com os povos indígenas – como estratégia metodológica para o ensino da temática indígena.

Referências

ARRUTI, João Maurício Andion. A árvore Pankararu. Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria: LACED, 2004, p. 231-280.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnogêneses: velhos e novos papéis no cenário cultural e político. In: **Mana: Estudos de Antropologia Social** (nº12, v.1). Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN), UFRJ, 2006, p. 39-68.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.9-24.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

GOMES, Alexandre Oliveira. **Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará**. Recife: UFPE, 2012 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

KUPER, Adam. **A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **“Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **O Ossuário da ‘Gruta do Padre’, em Itaparica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste (Separata do Boletim do Museu Nacional. Vol. XIV-XVII, 1938-1941)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria: LACED, 2004

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, 5 (10). Rio de Janeiro: FGV, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, 2 (3). Rio de Janeiro: FGV, 1989, p. 3-15.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: HUCITEC: Edusp: FAPESP, 2002.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. São Paulo: EDUSC, 2003.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia. In: LUCIANO, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, Jô Cardoso de; HOFFMANN, Maria Barroso. (Orgs.). **Olhares indígenas contemporâneos**. Brasília: CINEP, 2010, v. 1, p. 104-159.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Edson H. **O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada/PE**, Recife, UFPE, 1995 (Dissertação Mestrado em História).

SILVA JR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano**. Salvador, BA, UFBA, 2007 (Dissertação Mestrado em História).

QUEROL, Lorena Sancho. **El patrimonio cultural inmaterial y la Sociomuseología: estudio sobre inventarios**. Tesis doctoral en Museología, presentada en el Departamento de Museologia de la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa, y dirigida por el Dr. Canova Magalhães Moutinho. Lisboa, 2011.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África I. Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

Legislação

Decreto-Lei 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

Constituição da República Federativa do Brasil, 5 de outubro de 1988.

Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

Decreto 5051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº- 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República.

Convenções e Tratados Internacionais

Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, Sobre povos indígenas e Tribais, de 26 de junho de 1989.

Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial (UNESCO), de 17 de outubro de 2003.

Vídeos

Memória para uso diário, de Beth Formaggini (Brasil, 2007, 80')

O Estranho mundo dos Cangaceiros (Brasil, 5:42') (Edição de imagens)

14 minutos de Lampião (Brasil, 2012, 14:14') (Edição das imagens captadas por Benjamin Abrahão entre 1936/1937, feita especialmente para o livro *Iconografia do Cangaço*, da editora Terceiro Nome, remontagem de Ricardo Albuquerque a partir do material restaurado em 2007 pela Cinemateca Brasileira, acrescido de 4 minutos de imagens inéditas)

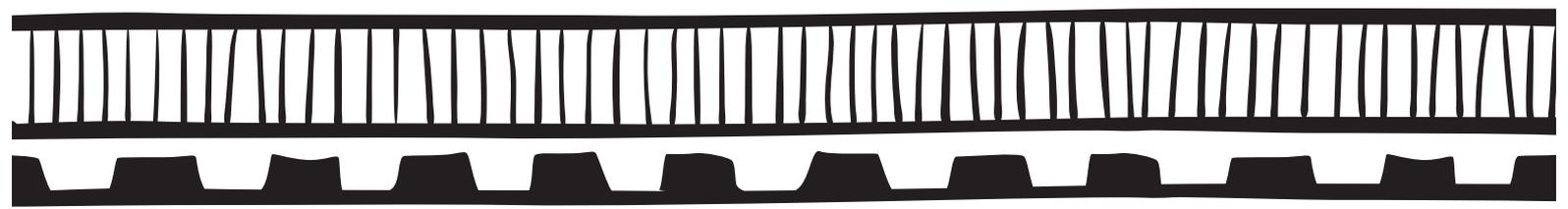
Poesia

Perguntas de um operário letrado, Bertold Brecht

Sites

<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=mem%F3ria>

<http://conceito.de/memoria>
<http://www.cnv.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>
<https://www.youtube.com/watch?v=Ys4781EYPBU>
<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>
<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>
<https://youtu.be/j2JNhBaFNXs>
<https://www.youtube.com/watch?v=O33Flqcp5B4>
https://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_de_Sudam%C3%A9rica#/media/File:SouthAmerican_families.png
<http://www.anai.org.br/>
<http://www.pineb.ffch.ufba.br/index.php>
<http://laced.etc.br/site/acervo/bancos-de-dados/acervo-peti/>
<http://www.patrimoniocultural.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=4>
<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>
<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/606>
<http://jullyetthbezerra-indigena.blogspot.com.br/>
<http://pib.socioambiental.org/c/noticias?id=11626>
<http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>
<https://www.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>
<https://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual.php>
http://www.cultura.ma.gov.br/portal/sede/index.php?page=noticia_extend&loc=cphna&id=22
<http://www.fumdham.org.br/>
<http://www.secult.ce.gov.br/index.php/equipamentos-culturais/museu-do-ceara>
<http://mcc.ufrn.br/>
<https://www.facebook.com/museudoindiologoasecapb/>
<http://www.fundaj.gov.br>
<http://www.cultura.pe.gov.br/pagina/espacosculturais/museu-do-estado-de-pernambuco-mepe/>
<http://www.ufal.edu.br/extensao/equipamentos-culturais/museus/museu-theo-brandao>
<http://ww3.unit.br/memorialdesergipe/sobre-o-memorial/>
<http://www.mae.ufba.br/>



ANTROPOLOGIA: DIVERSIDADE, ETNOCENTRISMO E DIVERSIDADE CULTURAL

Maria Emília Vasconcelos dos Santos

Apresentação

Neste material buscaremos estudar a história da constituição do campo disciplinar da Antropologia e a questão da diferença como elemento primordial dessa ciência. Nosso módulo trata dos conceitos de etnocentrismo, diversidade cultural, relativismo e parentesco com o objetivo de colaborar com a formação dos professores. Tais conceitos e debates teóricos devem ser repensados dentro da prática pedagógica a fim de promover o exercício da tolerância entre os indivíduos dentro do espaço escolar e fora dele. Quanto mais estudarmos o fenômeno da diversidade cultural nos daremos conta da multidimensionalidade da experiência humana e com isso manteremos uma postura reflexiva ante as nossas práticas contribuindo para a emergência de uma sociedade democrática. Nesse espaço são, ainda, disponibilizados momentos para reflexão das

questões propostas que permitam ao professor fazer análises acerca dos temas apresentados.

A Antropologia como disciplina científica tem como uma de suas preocupações principais refletir sobre a diversidade humana. A característica essencial da Antropologia no contexto atual é de pensar a variedade do homem e de observar o Outro¹³⁵ no mesmo patamar de quem lança esse olhar. De início as diferenças se operaram de maneira negativa, mas com o passar do tempo (alguns séculos) se acabou por promover um processo de abertura, ou seja, da busca do reconhecimento respeitoso e harmônico entre as culturas.

Para Mércio Gomes¹³⁶ o reconhecimento da diferença e o entendimento de outras culturas, fundamento do pensamento antropológico, é um exercício permanente por que é um princípio ético difícil de ser concretizado plenamente.

Tal fato não ocorreu de uma hora para outra e foi resultado de um processo que se desenrolou por volta de cinco séculos. Nesse período as questões que inquietavam os sujeitos era: Como lidar com a diferença? Como a explicar?

Laplantine¹³⁷ antropólogo francês apresenta uma divisão da história da antropologia para compreendermos como se dá o processo que vai da aversão a aceitação das diferenças entre os indivíduos e grupos sociais. Vejamos adiante como o estudioso dividiu historicamente o desenvolvimento do pensar antropológico.

135 A Antropologia na contemporaneidade procura identificar na sociedade a diferença, ou seja, as manifestações de alteridade.

136 GOMES, Mércio Pereira. Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura. 2 ed, 5ª. Reimpressão, São Paulo: Contexto, 2014

137 LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2000.

1. Breve histórico da Antropologia

A palavra Antropologia vem do grego *antrophos* = homem e *logos* = estudo, lógica. Pode ser entendido como o estudo do homem ou ainda lógica do homem. Apesar de serem acepções distintas acabam por convergir, pois, a antropologia é uma disciplina preocupada em estudar o homem e a lógica do homem. A etimologia da palavra é grega mas não foram eles os inventores da antropologia. Para eles quem não compartilhava do *ethos* grego era considerado bárbaro e precisava ser dominado e convertido.

O homem desde os tempos imemoriais refletiu sobre sua existência e sua relação com a sociedade. Mesmo antes que a cultura Ocidental se expandisse pelo mundo, as culturas locais estabeleciam contatos entre si. Essas aproximações por se darem em zonas limítrofes não resultaram em estranhamentos radicais. Somente a partir da relação com o outro mais remoto que se gerou o conhecimento antropológico.

Contudo vale lembrar, que não é meramente o contato que produz Antropologia. Não foi o contato somente, mas, o contato com o “outro”. Para que se começasse a falar em Antropologia foi necessário que se produzisse uma série de mudanças que levaram ao desenvolvimento de uma disciplina científica, mas será preciso esperar até a segunda metade do século XIX para que a Antropologia adquira a legitimidade experimentada por outras disciplinas científicas.

Laplantine aponta como um dos marcos iniciais da antropologia o século XV, período que ele denomina de pré-história da antropologia. Para o autor a gênese da reflexão antropológica é contemporânea a descoberta do Novo Mundo por conta da ampliação dos contatos. Com as grandes navegações espanhóis e portugueses, por exemplo, encontraram, além das terras, seus habitantes, os índios. O encontro com o outro foi marcado pelo estranhamento e pelo medo de lado a lado. Se fez necessário nesse momento que se pensasse sobre como cada um vivia no mundo. Assim, não faltaram pensadores que se puseram a ponderar a diferença entre os homens.

O homem necessita de esquemas classificatórios que deem sentido às suas experiências e percepções e que ordenem o mundo. Nessa ocasião

(século XV) a descoberta do outro, daquele que é estranho a nossa cultura e que precisa, ser conhecido e explicado. Mudanças significativas ocorreram na Europa a partir de meados do século XV quando se inicia um processo de abertura por conta também da expansão marítima e comercial. As notícias sobre os povos distantes eram produzidas por viajantes ou missionários. Nesse momento, delinearam-se duas ideologias concorrentes, a primeira se manifestava por uma recusa pelo estranho e a segunda, por uma fascinação.

A mentalidade vai se afastando paulatinamente das questões sagradas e transcendentais para explicar o mundo e vai convivendo com outras maneiras de responder as questões que se apresentam e passa a adotar uma perspectiva mais pragmática e centrada no homem.

Juristas, missionários, viajantes, filósofos, entre outros, darão diferentes explicações sobre estes termos e diferentes respostas para o encontro com a diferença. Não são ainda respostas científicas pois, estão bastante pautadas nas articulações ideológicas.

Sugestão de vídeo: **O Brasil no olhar dos viajantes**, TV Senado, 2013.

<https://www.youtube.com/watch?v=k-tb3oV8kkgg>

O documentário trata dos relatos estrangeiros das primeiras viagens feitas ao país, entre os séculos XVI e XIX, e a influência que tiveram na construção da imagem do Brasil no exterior e entre os próprios brasileiros. O filme resgata testemunhos de homens (os relatos de viagem) que viram um país ainda desconhecido, dito como primitivo e exótico e imprimiram em seus registros sobre os habitantes do Novo Mundo um olhar a partir da Europa.

De um modo geral, a diversidade das culturas aparece mais como uma aberração, mas que necessita de uma justificação. E a questão que se coloca nesse momento – É se aos habitantes do Novo Mundo pode ser conferido o estatuto de humano? O debate que se torna público tem duas ideologias concorrentes encabeçada pelo Dominicano Las Casas e o Jurista

Sepúlvera. Haverá durante todo o século XV até o início do século XVIII um debate que se desdobrará nos seguintes eixos:

- Inferioridade X Igualdade/superioridade do índio;
- Natureza X Cultura;
- Bom selvagem X Mau selvagem.
- Bom colonizador X Mau colonizador;
- Oposições = igualdade/desigualdade identidade/diferença

Bartolomé de Las Casas tinha sua fala pautada pelos princípios cristãos. E para ele os índios podiam se tornar cristãos porque nos seus relatos os nativos aparecem como bons, pacíficos, pacientes e tranquilos. Já para Sepúlvera sua inspiração vinha do livro Política de Aristóteles e segundo a leitura do jurista os espanhóis deveriam dominar os índios pela guerra justa. E de acordo com o princípio aristotélico havia a distinção entre os que nasceram senhores e os que nasceram servos/escravos, ou seja, há uma diferença de natureza entre os homens. Desse modo, a hierarquia é o estado natural da sociedade. E por essa lógica os índios que são insubmissos, praticam o canibalismo e ignoram a fé cristã devem ser submetidos pela força. A guerra contra os infiéis é justificada pois, abre caminho para a difusão da religião cristã e facilita o trabalho dos missionários.

Entre os séculos XV ao XVI (Renascimento) temos a primeira interrogação sobre a existência múltipla do homem. Mas, que ainda não pode ser considerada científica. Os índios eram definidos não pelo que eles realmente eram, mas pela falta de elementos ocidentais: eram considerados sem lei, sem moral, sem família e sem razão. Sabemos hoje que esses critérios são etnocêntricos, ou seja, o europeu olhava a cultura indígena e a comparava com a sua, portanto, via o índio permanentemente em falta e influenciados pela natureza (ora negativa, ora positiva). Ainda não se percebia que cada cultura tem a sua lógica própria. A única lógica possível na época era a ocidental, branca e da elite.

O índio ou o negro que apareceu dos discursos dos cronistas, missionários, botânicos entre outros personagens que ainda não tinham a formação antropológica produziram discursos em que os nativos aparecem como o bom selvagem e o mal selvagem, contudo, são representações do real e não o real. Esses registros são ficções construídas pelo observador o que o Laplantine chama de alteridade fantasmática que não tem muita relação com a realidade. Este outro que emerge era apenas um suporte do imaginário de seu produtor. Não é o outro considerado em si mesmo e para si mesmo. Laplantine diz que “mal se olha para o índio (ou qualquer outro nativo). Olha-se a si mesmo nele”.¹³⁸

O Renascimento introduziu e desenvolveu o antropocentrismo, a laicidade, o individualismo e o racionalismo. Com relação a vida social passou a concebê-la como uma realidade sobre a qual os homens atuavam.

Vai ser no século XVIII que vai haver a constituição de um projeto antropológico (e não sua realização) para a fundação de uma ciência centrada no homem. Somente no século XVIII se encontram as condições históricas, culturais e epistemológicas para a realização da antropologia.

O projeto antropológico do século XVIII tem 4 pontos principais:

- 1 – Construção de alguns conceitos e o homem é tomado como sujeito e objeto de conhecimento.
- 2 – Construção de saber de observação e não somente de reflexão. Os dados obtidos da observação e pela prática empírica/concreta passam a dar sustentação ao pensar antropológico.
- 3 – A problemática da diferença passa a ser tomada como elemento de reflexão e a busca por novas possibilidades de estar no mundo.
- 4 – A adoção do método indutivo onde se deve observar para depois concluir.

Esse saber esclarecido voltado para a etnologia, assim se chamará a disciplina em 1789, indicava que não basta observar é preciso fazer a

138 LAPLANTINE, François, Op. Cit., p.52.

observação qualificada. O observador deve apreender corretamente o seu objeto de pesquisa e possuir um certo número de competências como postulado pela Sociedade dos Observadores do Homem (1799-1805). Entre elas: o cientista deve ser ele próprio testemunha do fato que observa, o observador deve participar da existência dos grupos que observa e deve conhecer a língua dos nativos.

O pensamento antropológico é fruto do iluminismo, ou seja, de um momento em que novos valores vão guiar a vida social para sua modernização, no empenho para aumentar as pesquisas e a conquista dos avanços técnicos. As novas formas de pensar e agir aliavam-se à necessidade da burguesia libertar-se das amarras estabelecidas pelas monarquias absolutas, que não permitiam livre iniciativa, a liberdade de comércio e a livre concorrência de salários, preços e produtos.

As ideias de progresso, racionalismo e cientificismo exerceram fascínio sobre a mentalidade da época. A vida parecia submeter-se aos ditames do homem esclarecido. Preparava-se o caminho para o amplo progresso científico que aflorou no final do século XIX.

Os estudos antropológicos realizados ao longo do século XIX aspiravam a objetividade, mas não conseguiam empreendê-los em sua plenitude. A Antropologia serviu a outros interesses além dos científicos serviu como discurso de autoridade para a expansão do capitalismo europeu no resto do mundo baseando-se nas ideias evolucionistas.

Aplicando os princípios do pensamento evolucionista às sociedades humanas, os antropólogos procuravam descobrir os diferentes grupos sociais, classificá-los e ordená-los em uma linha continua que ia das sociedades mais primitivas e simples às mais evoluídas e complexas. De acordo com essa linha de pensamento, a humanidade seria composta por diferentes espécies humanas em diferentes etapas de desenvolvimento do processo evolutivo.

Os pesquisadores eruditos do século XX fizeram críticas ao evolucionismo e adotaram o funcionalismo para guiar do ponto de vista teórico suas análises. O funcionalismo compreendia que cada sociedade deveria ser estudada em sua totalidade integrada que é constituída de suas partes interdependentes.

Malinowski¹³⁹ e Boas¹⁴⁰ rompem com o método comparativo do evolucionismo e sistematizam princípios metodológicos específicos para a antropologia que deve ser fruto de um longo processo de investigação em que o pesquisador deixará o gabinete de trabalho para conviver com o grupo estudado. Se institui a observação participante, onde o antropólogo passa a fazer todas as etapas da pesquisa – a observação *in locu*, registro das informações e análise do material.

O investigador, penetrando na cultura pode desvendar seus significados guiados pelas informações das teorias acadêmicas, pela literatura específica sobre o tema pesquisado (para ser capaz de levantar problemas) e pelos relatos dos nativos.

Segundo Malinowski a tarefa do antropólogo deve estar regulada por princípios éticos e com objetivos científicos. O mesmo deve assegurar boas condições de pesquisa deve procurar vínculos mais sólidos com os nativos para poder observar os detalhes mais íntimos. Entre os princípios metodológicos específicos Malinowski chama a atenção para a compreensão por dentro, é preciso se impregnar das categorias, valores e das mentalidades nativas; a realização de um mergulho em profundidade, pois um único objeto de investigação pode fazer parecer todo o perfil de uma comunidade e deve observar como a sociedade funciona no momento em que é observada.

A etnografia se constitui como uma ferramenta do antropólogo onde o trabalho de campo e o relato direto sobre a coletividade estudada são registrados. Etnografia segundo Mariza Peirano são as monografias etnográficas que emitem lições de diversidade e são fruto de construção autoral. As monografias são também resultado do diálogo do etnógrafo

139 Bronislaw Malinowski era polonês e era doutor em física e matemática e em 1910 foi estudar antropologia na Inglaterra e foi aluno de Boas na América. Foi um dos pais da pesquisa de campo (apesar de Franz Boas ter isso a campo antes dele) e também foi um dos primeiros antropólogos a usar sistematicamente a fotografia em seus trabalhos.

140 Franz Boas era um alemão naturalizado americano que estudou física e geografia. Fez pesquisas sobre os Esquimós, Kwakiwilt e Chinook. Suas pesquisas eram conduzidas no plano microssociológico onde tudo deveria ser anotado com uma descrição muito minuciosa.

com seus interlocutores. Como nos lembra Malinowski¹⁴¹ a prática cultural e a linguagem não é dele é, principalmente, dos trobriandeses que chegou a nós pelo registro do pesquisador.¹⁴²

Malinowski foi o sistematizador do método da **observação participante**, que de 1914 a 1918 viveu entre os nativos das Ilhas Trobriand na Nova Guiné. Ele foi o primeiro a organizar e sintetizar uma visão que contemplasse as mentalidades nativas, rompendo com o mundo europeu. Malinowski focalizou na visão do nativo em carne e osso, em seus detalhes íntimos atentando para as atitudes e motivações do comportamento dos sujeitos inseridos em sua cultura. Segundo os princípios metodológicos por ele estabelecidos o antropólogo deveria conhecer a língua nativa, fazer uma observação intensa e sistemática, para poder realizar uma **descrição densa**, que possa reconstituir os principais aspectos da vida trobriandesa, desde os grandes eventos até os aspectos mais comezinhos do dia-a-dia. No século XX, através da pesquisa de campo, o antropólogo passa a fazer todas as etapas da pesquisa: a observação *in locu*, registro das informações no diário de campo e análise do material.

Apesar de ter a Antropologia se dedicado e definido como seu objeto privilegiado de investigações as sociedades chamadas “primitivas”, a abordagem antropológica, com um certo olhar que se constrói sobre o mundo, estende-se a todas as sociedades humanas, em suas diversas formas. No entanto, não podemos deixar de chamar a atenção para o fato de que as ferramentas metodológicas desenvolvidas pela Antropologia moderna estão ligadas à experiência de aproximação e conhecimento dos modelos de sociedade.

141 MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Editora Abril, 1984.

142 PEIRANO, Marisa. “A História que me orienta” In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (Orgs.). Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares. Recife: Ed. UFPE, 2014, p.27.

Do ponto de vista metodológico, esse conhecimento só foi possível através da observação direta dessas sociedades. Esse exercício de observação foi realizado em um longo período de tempo, por impregnação das formas culturais, na tentativa de compreendê-las em seus próprios termos, isto é, a partir de sua própria perspectiva e visão de mundo. A construção dos relatos etnográficos não tem como função apenas nos fazer conhecer novas formas culturais diferentes das nossas.

Tem também por objetivo de nos aproximar desses mundos e, assim, trazer-nos de volta ou causar o que Geertz chamou de transformamos o familiar em exótico, fazendo-nos estranhar nosso próprio modo de ser, tornando-nos mais conscientes de nossa cultura. Desta forma, podemos reconhecer que aquilo que acreditávamos ser natural em nós mesmos é, na verdade, cultural.

REFLITA sobre como eram vistas as sociedades não-europeias com as quais os colonizadores europeus entraram em contato a partir das grandes navegações? Elabore a sua resposta a partir dos conhecimentos trabalhados até aqui.

1.1 Diversidade

As culturas se diversificam ao longo dos tempos o que acabou por produzir uma variedade de práticas culturais. O fenômeno humano existe não como uma realidade una, nem como uma multiplicidade indefinida, mas como a síntese dialética do um com o múltiplo.

As culturas se diversificam sem que para isso tenha de ocorrer mudanças na espécie humana, embora, tenhamos diferenças fenotípicas, com algumas mudanças físicas e outras fisiológicas. Vertentes do pensamento antropológico indicam que as culturas se diversificaram por várias razões, por divisionismo, ou seja, pela separação de partes de uma cultura maior; pelo afastamento das outras, por rivalidade entre grupos, por separação permanente, pelo autoisolamento ou por pouco contato mútuo ou ainda pela adaptação a ambientes diversificados. Devemos entender que

cada cultura tem seu ritmo próprio de reprodução, de conservação e de mudança, uma dinâmica. Apesar de sabermos que existem algumas situações que produzem mudanças mais rápidas e intensas.

O processo de diversificação cultural vem se arrefecendo por conta do processo de homogeneização cultural, isto é, a adoção de usos e costumes entre culturas diferentes.

A globalização tem acelerado esse processo por conta da velocidade nas comunicações e dos meios de cooperação e intercâmbios realizados entre países no âmbito da economia e da cultura. Nesse novo momento um modo de existir das tradições culturais seriam superados por novos modos de ser, que pode ser denominada como uma cultura genérica.

VAMOS PENSAR: Qual a importância do conceito de diversidade cultural desenvolvido pela Antropologia?

1.2 Etnocentrismo

De uma maneira geral tendemos a considerar a nossa própria cultura como um dado natural e racional, pois, não conseguimos observar as nossas práticas com estranhamento. A percepção da diferença tende a acontecer quando somos confrontados com outras culturas. Há uma supervalorização do “eu” e acabamos por achar as ideias, os valores, a organização social e as técnicas das outras culturas – estranhas, risíveis, irracionais e até inferiores.

Avaliar outra cultura exclusivamente com base na nossa é uma visão conhecida como etnocentrismo. Esse tipo de postura implica em uma relação que nos cega a compreensão da cultura do outro. Segundo Everardo Rocha¹⁴³ o etnocentrismo no plano intelectual se apresenta como a dificuldade de pensar a diferença e no plano emocional faz emergir os sentimentos de medo, hostilidade, estranheza e intolerância.

143 ROCHA, Everardo. O que é etnocentrismo. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros passos, 124).

A dificuldade em encarar a diversidade humana leva a negação dos valores culturais alheios e a valorização do nosso próprio grupo. O que é considerado pelos antropólogos como uma atitude comum. Na história da convivência entre os povos temos conhecimento da percepção negativa de um povo diante do outro. Os gregos, por exemplo, intitulavam de bárbaros os povos que não viviam de acordo com seus valores ou modos de vida, ou seja, aqueles que não compartilhavam a cultura helênica.

Para alguns cientistas sociais o etnocentrismo apresenta um aspecto positivo, o da valorização do próprio grupo. Tal prática funciona como uma forma de preservar os valores de um determinado grupo a fim de manter as suas diferenças em relação aos outros. Sendo assim, os integrantes de uma coletividade passam a considerar que seu modo de vida é melhor e mais inteligente que os demais¹⁴⁴.

O etnocentrismo expressa uma postura hierárquica indicando que um grupo assume a posição de superioridade em relação a outro que na comparação ocupará a posição de subalternidade.

É pelas lentes de observação apreendidas pela cultura e incorporadas pelo processo de socialização que as pessoas hierarquizam, classificam, enquadram e reconhecem os demais membros de outra sociedade, quase sempre através de estereótipos.

A base do etnocentrismo é ideológica, pois, toma como parâmetro o gosto alimentar, a língua, o comportamento e as crenças religiosas. São elementos abstratos, ao contrário do racismo, que adota as características físicas ou biológicas para atribuir a superioridade ou inferioridade de um povo. O etnocentrismo faz uso da diferença para de acordo com Everardo Rocha passar discretamente que determinado grupo é melhor e superior; enquanto que nessa lógica o outro seria apontado como engraçado, absurdo, feio ou inteligível.

Quando a impossibilidade de respeito à diferença é levada ao extremo produz-se preconceitos, hostilidades, intolerância, equívocos,

144 MARCONI, M. A. & PRESOTTO, Z. M. N. Antropologia – uma introdução. São Paulo: Atlas, 1985, p. 52.

agressividades e xenofobia. A história contemporânea do Brasil nos apresenta atitudes que foram motivadas pelo etnocentrismo. O preconceito contra o nordestino por parte dos sudestinos, por exemplo, tem se manifestado de diferentes formas, mas sempre com um tom discriminador. São adotados nomes pejorativos para identificar os nordestinos que são chamados de “baianos” ou “paraíbas”, na análise de alguns eles seriam responsáveis pela miséria, aumento da criminalidade e violência das grandes capitais do Sudeste. Uma postura diferente é seguida em relação a outros grupos de imigrantes como os europeus que tem suas contribuições reconhecidas e são entendidos como um grupo que ajudou a construir a riqueza dessa região.

O etnocentrismo, como prática cultural, impede que vejamos o outro a partir de seu próprio ponto de vista, de forma coerente, e acaba criando distorções e imagens preconceituosas acerca do outro. Os elementos que compõem uma cultura, só tem sentido em função do conjunto; sua validade depende do contexto em que está inserido, de sua posição em meio aos outros níveis e conteúdos da cultura de que faz parte. Cada cultura proporciona a seus membros o sentido de ser e estar no mundo.

O esforço da antropologia em abordar o etnocentrismo é o de explicitar que toda e qualquer cultura, em qualquer momento histórico, é apenas mais uma possibilidade dentre tantas outras formas possíveis de estar no mundo.

1.3 Relativismo Cultural

O relativismo pressupõe a aceitação de que não há um centro, assim como não há um povo ou grupo privilegiado ou insubstituível, superior dentre os demais; e que algum tipo de relativização do “eu” e do outro seja possível de ser realizada.

O relativismo cultural é uma postura, uma visão de mundo, uma filosofia de vida com vista a superar o etnocentrismo. Nesse entendimento toda e qualquer cultura é coerente em si mesma quando vista de forma total e a partir de seus próprios pressupostos. O que permite também compreender

o mundo a partir de um olhar diferenciado, partindo tanto do diferente quanto de mim mesmo, sensibilizado pela experiência do contato.

A percepção que temos de nós mesmos é mudada quando estabelecemos relações com os outros; quando ao observar que os outros podem responder as mesmas demandas, mas de forma diferente, desse modo, nos indagamos sobre as nossas próprias práticas. Por exemplo, pensar o que há de “natural” em comer com garfo e faca? Ou em dormir em camas? É “natural” para nós, mas é para os membros de uma outra cultura?

A noção de relativismo cultural é resultado de muita pesquisa: surgiu depois que a Antropologia adotou como método a observação participante; quando passou a produzir registros que iam além da etnografia descritiva e comparativa e passou a compreender, isto é, de produzir conceitos, construir modelos que dessem conta da diversidade das sociedades e culturas.

A antropologia pode nos ensinar uma importante lição: nossa sociedade não é superior a qualquer outra, os homens se julgam sempre mais humanos do que os outros; mais fortes, inteligentes do que os outros, quaisquer que sejam as suas características assumem uma postura equivocada como mencionamos no tópico anterior. É preciso notar que o comportamento humano é algo plural, diverso, cada grupo humano desenvolve valores e padrões de acordo com a conveniência dos mesmos.

Rodrigues nos chama a atenção que relativizar é não transformar a diferença em hierarquia, dividir sujeitos e povos em superiores e inferiores ou em bons e maus, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por apresentar a variabilidade cultural humana¹⁴⁵. Por fim, a diferença não pode pressupor a desigualdade.

O relativismo, contudo, não pode ser reducionista e simplista. Sempre que houver atrocidades incompatíveis com a condição humana as diferenças culturais deverão ser discutidas e propostas mudanças.

O relativismo cultural entendido como uma postura de tolerância e respeito aos costumes e traços culturais de diferentes grupos é uma

145 RODRIGUES, José Carlos. Comunicação e cultura: princípios radicais. Niterói: Achiamè, 1989.

prática que era e é vista com bons olhos, pois, se recusa a interferir e a modificar costumes e tradições de um povo. Contudo, a neutralidade pode levar a consequências lamentáveis: ao limitar a avaliação crítica das ações humanas, ele nos desarma e incapacita para entrarmos numa reflexão que abra o espaço para a crítica intra e entre as culturas. Em outras palavras, deve existir lugar para a crítica e para a comunicação entre as culturas.

1.4 Parentesco

O parentesco é um objeto de análise primordial na antropologia, importante para sua constituição como uma disciplina científica, porque as sociedades tribais, que foram seus primeiros objetos de estudo, eram sociedades sem estado e organizavam pelo parentesco. As relações de parentesco firmavam ligações fundamentais nas sociedades tribais as quais regiam seus arranjos sociais.

Este sistema de organização social parte da premissa que as pessoas se reconhecem partilhando um vínculo em comum decorrente de um fato cultural e não biológico. Importante lembrar que foi a antropologia que, por meio de suas investigações em diferentes povos, possibilitou que fosse evidenciada a dimensão cultural das relações de parentesco, pois o que parecia natural e biológico em uma sociedade era encarado de maneira diversa em outra coletividade humana.

É fato que não se pode negar que as ligações entre as pessoas frequentemente podem ser descritas em termos genealógicos, mas também podem ser descritas de outras formas por meio de rituais de incorporação como o apadrinhamento. Contudo, estudos antropológicos demonstraram que a ideia de parentesco é particular, ou seja, pertencente ao mundo da cultura e deles se esperam comportamentos mais ou menos esperados para cada papel que as pessoas desempenham em sociedade.

O que se verifica, diante do exposto, é que as relações de parentesco são definidas independentemente das ligações biológicas, contrariando a concepção de parente tipicamente ligada à noção de família nuclear.

Segundo Mércio Gomes¹⁴⁶ o vínculo de parentesco é experimentando de maneira mais intensa a depender das funcionalidades que essa categoria tem na sociedade da qual faz parte. Por exemplo, em nossa sociedade os vínculos familiares sanguíneos (família nuclear) são valorizados, contudo, a família extensa que a depender da região brasileira pode incluir cunhados, família dos cunhados, primos de segundo grau, apadrinhamento e amizade de muitos anos, por vezes, estão firmados em laços mais sólidos que os constituídos pelo sangue.

O sistema de parentesco é considerado pelos antropólogos como estruturas formais, que resultam de três tipos de relações básicas: 1 – a descendência, que é a relação pai, mãe e filho 2 – a relação de consanguinidade, que é a relação entre irmãos e 3 – a relação de afinidade, que se dá através do casamento, a aliança. Essas seriam as três formas de relações básicas no estudo do parentesco. Para alguns autores essa seria a estrutura universal que encontraríamos em qualquer sociedade. A variabilidade dos grupos humanos está na forma que esses elementos são combinados.

Uma primeira questão que exprime a possibilidade de variação do parentesco é que os vínculos de filiação e descendência podem ser diversos. A filiação do pai e da mãe podem ser diferentes, elas podem não coincidir com a descendência, há sociedades onde se descende tanto do pai quanto da mãe, mas isso não é uma verdade para todas as sociedades. Há sociedades onde há descendência matrilinear, o pai não é parente. O filho está fora da linha de descendência do pai. O pai é marido da mãe, logo se diferencia filiação de descendência. Não se é necessariamente descendente do pai biológico. Isto porque a descendência não tem a ver com o vínculo de parentesco biológico entre pai e filho, mas com a definição social das regras de transmissão de direitos de uma geração a outra.

Pode-se dizer que se para a Antropologia existisse um grupo natural, este grupo seria a mãe e seus filhos, não a mãe, o pai e seus filhos. Porque o pai, a paternidade, é uma figura social, é uma figura construída

146 GOMES, Mércio Pereira. Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura. 2 ed, 5ª. Reimpressão, São Paulo: Contexto, 2014, p.74.

socialmente pelo casamento. Para a Antropologia o casamento está dissociado da satisfação das necessidades sexuais. O casamento existe para legitimar a prole, os filhos, para dizer qual é o lugar que aquele filho ocupa, qual é a posição da criança que vai nascer. O casamento existe para legitimar a relação com os filhos e não para legitimar a relação do homem com a mulher e as relações sexuais.

A noção de família é complexa que pode ser estudada por um viés dinâmico e cultural e que sofrerá mudança de percepção quando for referida em determinada classe social, área geográfica e em determinado momento histórico. O estudo e o uso desse conceito requer atenção especial por conta da tendência do senso comum de inflexibilizar e naturalizar o conceito de família, noção essa que é eminentemente histórico-cultural.

Os estudos de Lévi-Strauss marcaram uma inflexão no pensamento sobre o parentesco, porque a partir de suas formulações em *As estruturas Elementares do Parentesco*¹⁴⁷, o autor explicitou o caráter não natural da família, basicamente através da sua definição de átomo de parentesco. O átomo de parentesco é a unidade mais elementar do parentesco que coincide com a unidade biológica (pai, mãe e filho), mas não opera sozinha nessa relação, assim sendo, o autor introduz a dimensão cultural.

A unidade elementar do parentesco se separa da biologia e entre no espaço da cultura quando se reconhece que para formar uma família é necessário ter dois grupos. Pressupõe-se que um homem dê uma mulher a um outro homem que a recebe. Para Lévi-Strauss, é através da troca de mulheres que se dá a combinação dos elementos do parentesco. A constituição da família como fato cultural pressupõe a existência prévia de dois grupos que se casam fora de seu próprio grupo, dois grupos exógamos. Isso significa o reconhecimento de que o parentesco envolve relações além da relação da consanguinidade, ou seja, envolve relações de aliança e afinidade. Sendo assim, irrompe-se com a noção do caráter natural da família.

147 LEVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Editora Vozes, 1982 (1967). Lévi-Strauss chama de estruturas elementares aqueles elementos presentes nas mais diversas sociedades, como os laços de parentesco.

A família não tem origem, simplesmente, na biologia, na reprodução ela se constitui por meio da aliança firmada entre grupos.

Em linhas gerais a parentela é uma instituição que, segundo os antropólogos, não prioriza nem a ligação sanguínea e nem linhagens e se origina por outros meios como afinidade, reciprocidade, adoção, ou afetividade. Esse tipo de relação apesar de abstrata é bastante agregadora e reconhecida no Brasil.

O casamento, por exemplo, pode ser analisado como a doação de um filho ou filha e a recepção dessa pessoa gera a relação de reciprocidade entre as famílias. Dar e receber, como uma relação de reciprocidade presente entre famílias se estende também a parentela. Tal situação acaba por criar uma condição de dívida mútua entre os componentes do grupo que precisa ser equilibrada. Essas relações nem sempre são tênues por vezes carregam em si momentos de tensão, pois cada um dos envolvidos pode achar que está dando mais do que a outra parte¹⁴⁸.

As discussões sobre o parentesco para a Antropologia tiveram início com os estudos de Morgan no seu livro *A Sociedade Antiga*¹⁴⁹. Para ele toda sociedade tem seu sistema de parentesco que funciona em consonância com seu sistema político, com sua organização produtiva e de sua mentalidade religiosa. Morgan observou que as terminologias utilizadas para indicar relações de parentesco e seus usos representavam sistemas de relacionamento social que por sua vez, representariam estágios da evolução cultural do homem (selvageria – barbárie – civilização).

A geração de antropólogos que sucedeu os evolucionistas fez duras críticas ao esquema formulado por Morgan, mas, até recentemente suas ideias vêm sendo adotadas, com ressalvas, por parte dos antropólogos que reconhecem o seu legado.

A Antropologia se interessa pelo parentesco porque engloba elementos variados como a família, formas de casamento e terminologias de

148 FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. (Orgs). *Antropologia e Poder*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora da Unicamp, 2003, p. 99

149 MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Primitiva*. Lisboa: Presença, 1976, v. 1.

parentesco, formação de linhagens e clãs, formados por linhas de descendência materna, paterna, ou dupla, e tantos outros assuntos. A Antropologia procura compreender também por meio do estudo das relações de parentesco a organização das sociedades, notadamente, sem classes sociais, onde o parentesco é o principal componente organizativo da sociedade.

Referências

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. (Orgs). **Antropologia e Poder**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora da Unicamp, 2003.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem: filosofia da cultura**. 2 ed, 5ª. Reimpressão, São Paulo: Contexto, 2014.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

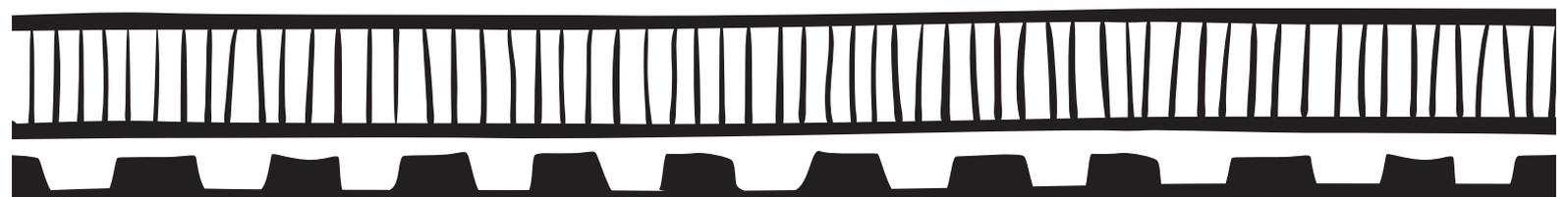
LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1984.

RODRIGUES, José Carlos. **Comunicação e cultura: princípios radicais**. Niterói: Achiamè, 1989.

SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (Orgs.). **Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares**. Recife: Ed. UFPE, 2014.

STADEN, Hans. **Viagens e Aventuras no Brasil**. 1557.



ANTROPOLOGIA INDÍGENA – TERRITORIALIZAÇÃO

Vânia Fialho

Hosana Celi Oliveira e Santos

1. Situação histórica e povos indígenas, no Brasil: recapitulando conceitos básicos

1.1 Estranhar e desnaturalizar para conhecer

A disciplina de Antropologia Indígena procura viabilizar que as questões que envolvem os povos indígenas possam ser compreendidas a partir do instrumental que a ciência antropológica nos disponibiliza.

Assim, começamos pela questão da alteridade. Essa palavra, pouco conhecida, tem enorme importância para nosso começo de conversa. Diante do desconhecido, um bom caminho é sempre consultar o dicionário. No dicionário Michaelis de língua portuguesa, encontramos:

Alteridade: al.te.ri.da.de . *sf* (*lat alter+dade*) Estado ou qualidade do que é outro, distinto, diferente.

Na filosofia, parece não ser muito diferente. Assim é definido Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico¹⁵⁰.

2.FILOSOFIA facto ou qualidade de uma coisa ser diferente de outra

A questão fundamental na ideia de alteridade é que nada é diferente por si só; há necessidade da relação estabelecida entre um e outro, para poder identificar o que é inerente àquele que não si mesmo.

O que parece ser redundante e pouco compreensível está nos querendo dizer que as diferenças só podem ser percebidas quando comparamos e, assim, ninguém é diferente por natureza; as diferenças são construídas nas relações sociais que atribuem, inclusive valores a essas diferenças.

Por exemplo: Uma pessoa sabe que é baixa porque tem alguém alto para comparar; ao mesmo tempo, em cada sociedade, existe a possibilidade de se atribuir valores à estatura alta ou baixa, considerando uma mais desejada e prestigiada que outra. Enfim, nos tornamos diferentes, alteros e não já nascemos assim. E essa noção é central para antropologia.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE

- a) Na oportunidade de visita à qualquer espaço público, como praça, festa, feira, etc., observe o comportamento das pessoas e faça uma lista, descrevendo aqueles que considerou estranhos. Numa coluna ao lado, após fazer uma reflexão, procure identificar o motivo do seu estranhamento. Reflita se o comportamento já vem definido biologicamente ou se se trata de um aprendizado que se relaciona em valores de geração, de local de origem ou outros.
- b) Explique com as suas palavras o que é alteridade, cultura e processo cultural.

150 Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2015. [consult. 2015-11-30 02:31:13]. Disponível na Internet: <http://www.infope-dia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/alteridade>

Essa breve conversa nos ajuda a refletir sobre como foi sendo construída, ao longo dos tempos, a ideia e a imagem dos povos indígenas.

Para tratar da questão indígena, priorizamos nesse texto o processo de construção da percepção do *Outro*, daquele que é diferente, como os indígenas, considerando os primeiros contatos entre os europeus e os povos nativos que habitavam as terras que hoje conhecemos como brasileiras.

1.2 Um mundo jamais visto antes

A percepção dos europeus, quando entraram em contato com os povos que habitavam as Américas, era a de um mundo jamais visto antes. O espanto com que o olhar do colonizador enfrenta as diferenças inscritas no corpo, nos costumes e na língua dos indígenas, marcou desde aquele período a percepção que vem sendo construída sobre os povos indígenas.

O exercício de “ver” o que é diferente de nós mesmo e de tudo aquilo que nos é familiar, é sempre envolto de percepções muito preconceituosas e etnocêntricas: o que é diferente da nossa sociedade assusta; os valores que não conhecemos são considerados irracionais e desprezíveis. Os contatos entre ameríndios e europeus, inaugurados no século XVI, são percebidos como um dos maiores encontros com a alteridade, ou seja, os eventos que se sucederam a partir dos primeiros contatos constituem um rico conjunto de episódios que nos ajudam a pensar sobre a nossa relação com o *Outro*, com o diferente.

É o olhar do “descobridor”, do missionário, da Corte, que funda a reflexão sobre o próprio

Etnocentrismo

é a ideia de que os valores de um determinado povo estão sendo os únicos considerados, são percebidos como o ponto de vista central, o correto. Tudo que é vivido ou pensado diferentemente é entendido como grotesco, absurdo, inferior.

pensamento europeu. É a visão de uma realidade que começara a ser enfrentada: a humanidade não é homogênea, “ela é composta de mundos, vizinhos segundo a aparência, mas na verdade estranhos um ao outros” (George Bataille, citado por Novaes, 1999:8). Não era fácil ir de encontro a um pensamento que, subordinando a diversidade à unidade, privilegiava um centro, uma origem e um fim únicos para toda a humanidade. Esse encontro com a alteridade fundou uma nova concepção a respeito do próprio mundo europeu e funda também uma concepção sobre os povos que encontraram.

Há vários relatos sobre os primeiros contatos com índios, toda uma literatura, uma iconografia de viagens que fornecem elementos que nos levam a entender que a figura do “índio” vai sendo construída a partir do mundo, dos valores, das concepções filosóficas e religiosas dos que o “olhavam”. A partir do olhar europeu que considerava sua própria cultura como superior e por isso achavam que podiam subjugar e oprimir as outras culturas.

Tais narrativas acabam por dar visibilidade às contradições inerentes à ideia de índio, que no século XVI correspondia, fundamentalmente, à imagem “dos grupos de língua Tupi. Como em contraponto, há a figura do Tapuia, ou seja, aqueles a quem os Tupi acusam de barbárie” (Carneiro da Cunha, 1990: 91).

No Nordeste os processos de ocupação territorial foram de dois tipos: a cana-de-açúcar, no litoral e a criação de gado, no interior. Não se levava em conta a relação dos índios com a terra. “As pastagens naturais mais acessíveis, a partir dos primeiros núcleos de povoamento, eram os sertões da Bahia e de Pernambuco, particularmente pobres de água e cobertos por uma vegetação ericada. (...)” (Ribeiro, 1986:50) Como estas foram as capitâneas que mais se desenvolveram, foi se criando a incompatibilidade entre o gado e o plantio de cana de açúcar. Foram se formando núcleos ao longo dos riachos, vaqueiros e rebanhos entraram sertão adentro. (Ribeiro, 1986:50) Constituindo a fronteira de expansão pastoril, ocupando todo o Nordeste, em menos de dois séculos, se tratando da “ocupação efetiva das terras”. O impacto entre índio e invasor foi violento. Os povos do tronco linguístico Tupi dominavam o litoral e no interior, nas regiões – agreste e sertão – habitavam diversos povos indígenas que foram chamados genericamente de Tapuias.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Você conhece ou já ouviu falar no mapa Etno-Histórico feito por Curt Nimuendajú a partir da diversidade linguística no Brasil? Pesquise sobre esse mapa e identifique a diversidade de povos indígenas.

O centro das discordâncias, nos sertões (...) “estava na posse da terra que o criador queria limpar dos ocupantes humanos para preencher de gado e o problema criado para o índio com a liquidação da caça que o privava de uma insubstituível fonte de subsistência”. Desde os meados do século XIX o índio era visto como obstáculo para o desenvolvimento, por conta da terra e é devido a isso que até hoje essa ideia persiste.

1.3 Entre o éden e a barbárie

O olhar que é direcionado aos índios, inicialmente, não é mergulhado no valor, na simbologia, no entendimento do *Outro*; dá-se, tendo os valores europeus como ponto de partida. A complexidade das formas de organização das sociedades que aqui já encontravam não foi evidenciada. Ao contrário, temos nos primeiros relatos a apresentação de homens e mulheres nus e **imberbes**, correspondendo a uma ideia de pureza e inocência complementada pela aparente candura e ingenuidade (a ideia do bom selvagem, como veremos mais adiante). Na própria carta de Pero Vaz de Caminha já é ressaltada a noção de que corresponderiam a uma “tabula rasa” na qual tudo poderiam imprimir, considerando que

Glossário

Imberbe: Sem barba

não domesticavam nem plantas nem animais, não tinham chefe ou principal, nem nenhuma idolatria ou adoração. Ainda era destacada entre os ameríndios a ausência de propriedade e, portanto de cobiça e herança, além de apresentarem significativa longevidade.

Por outro lado, a ideia de índios como “canibais” também é vulgarizada. A referência que o Padre Manoel da Nóbrega faz de que são os índios cães em se comerem e matarem, evoca, segundo Carneiro da Cunha (1990) a imagem de que estes seriam os mais cruéis e desumanos, habituados a comer carne humana do mesmo jeito que os europeus comem carne de carneiro, senão até com mais satisfação.

Esta noção perdurou por algum tempo, apesar da distinção entre antropofagia e canibalismo ser feita ainda no século XVI e que vai permitir a exaltação do índio brasileiro (Carneiro da Cunha, 1990:99). Os **Tupi** seriam sim antropófagos, e não canibais; a diferença básica se dá quando entendemos que canibais são gente que se alimenta da carne humana, enquanto a situação dos Tupi é diferente, pois comem seus inimigos por vingança ou para adquirir as forças dos guerreiros inimigos.

O conhecimento do Brasil, promovido pelos relatos dos cronistas e viajantes a partir da década de 50 do século XVI, é organizado em duas linhas divisórias: uma que passa entre autores ibéricos, ligados diretamente à colonização – missionários, administradores, moradores – e autores não ibéricos ligados ao escambo, para quem os índios são matéria de reflexão muito mais que de gestão; a outra que separa, nesse período de intensa luta religiosa, autores usados por protestantes de autores usados por católicos.

Elabore e preencha a tabela abaixo, referente a obras literárias/livros paradidáticos que você já leu e que, em algum momento, fazem referência a indígenas.

Obra	Autor	Ano	Característica do/da indígena ou do povo indígena

1.4 Construindo o preconceito

Algumas das **construções imagéticas** mais significativas são aquelas oriundas do olhar do holandês Albert Eckhout que esteve no Brasil entre os anos de 1637 e 1644 e que escolhemos para conduzir o leitor ao entendimento da concepção que se tem dos índios até os dias atuais.

A despeito das interpretações possíveis de serem feitas, na obra de Eckhout predominou no imaginário popular que ainda se pode perceber ao tratarmos dos índios nordestinos no início do século XXI.

A mulher Tupi é retratada por Eckhout inserida num espaço do colonizador, de intervenção do homem branco na natureza americana. No contexto apresentado no plano posterior desse quadro, pode-se observar uma casa de fazenda, um pomar e outros homens trabalhando. A tanga que a índia usa está longe das penas e das folhas que geralmente cobrem a genitália dos índios, assim também como os utensílios que ela porta nos remontam à ideia de trabalho, sempre demonstrando domesticação ou pacificação.

Ao contrário dos Tupi, o mestre holandês vai retratar o grupo Tapuia como canibal. Guardando ainda hábitos de nudez e o gosto pela guerra, mantendo-se afastados da área de colonização e habitando o Nordeste. A vegetação que compõe o ambiente em que está inserido o tapuia, apesar de não corresponder àquele realmente relacionado a esses índios, pois viviam no sertão, longe do mar, nas vizinhanças do Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão, simboliza uma natureza agressiva e

Escrevendo os nomes indígenas

Os etnônimos indígenas, de acordo com uma convenção dos antropólogos de 1950, são utilizados de maneira invariável. Primeiro, porque já estão se referindo a um coletivo e, segundo, porque pertencendo a uma outra estrutura linguística, ao incorporarmos à palavra outros afixos, poderemos estar modificando de maneira arbitrária seu significado.

Construções

Imagéticas

são ideias elaboradas, em determinado contexto sociocultural, na forma de imagens.

primitiva. Reforça, assim, o espaço tapuia livre de subserviência aos europeus, localizando-o além das fronteiras de expansão comercial.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Elabore um texto refletindo sobre o imaginário popular que se tem dos indígenas e procure argumentos para criticar a ideia associada a estes povos como bárbaro.

As telas de Eckhout, como as obras de tantos outros artistas que se preocuparam em retratar o *Novo Mundo*, fornecem ricos elementos de reflexão, mas que precisam ser contextualizados e atualizados para que a questão indígena não pareça cristalizada num tempo e num espaço que não se relaciona com as sociedades contemporâneas.

2. Mitos em torno da temática indígena e um olhar sobre a diversidade indígena no Brasil

2.1 O olhar sobre a realidade indígena na atualidade

Esta rápida passagem sobre como vem sendo constituída a ideia sobre o índio no **imaginário social** brasileiro pode nos levar a uma análise mais profunda a respeito das informações que chegam ao público, de modo geral, sobre a questão indígena e ainda faz com que possamos perceber como tem sido o papel dos educadores e do material utilizado na sala de aula no reforço de noções preconceituosas e estereotipadas.

A presença indígena no território nacional é sempre associada a um passado em que as sociedades indígenas foram aniquiladas e dizimadas. No entanto, na atualidade, vemos no caso do Nordeste, local dos primeiros embates entre os índios e os *Outros*, uma população indígena em crescimento e uma mobilização dessas etnias que tiveram de enfrentar violências, preconceitos e discriminação e que nos fazem pensar sobre esse determinismo catastrófico e sobre as noções que permeiam a nossa ideia do *Outro*, do Índio, que preponderam na nossa sociedade.

A ocupação desta região não foi um processo pacífico, mas de batalhas, nas quais os povos indígenas resistiram bravamente. A ocupação do interior não se fez só com gado e tropas de extermínio, mas também com padres e aldeias missionárias – os aldeamentos serviam para desocupar largas extensões de terras concentrando os índios em uma faixa mínima. Os Tapuia, aos quais Eckhout faz referências, como vimos anteriormente correspondem, à maioria dos índios nordestinos que resistiram ao projeto colonizador europeu e adentraram no sertão no intuito de se afastarem das frentes agropastoris. Assim, ou nos é passada a ideia de um índio selvagem e primitivo que não existe mais, ou persiste a noção de que o projeto civilizador foi efetivado e os índios foram incorporados à comunhão nacional, pois assimilaram de tal forma as especificidades culturais dos brancos ou foram diluídos através de um processo de miscigenação que, hoje, não haveria mais nenhum legítimo representante das etnias que habitaram o Nordeste brasileiro nos séculos passados.

No entanto, ao contrário do que essas assertivas nos impõem, vemo-nos diante de frequentes notícias veiculadas pelos diversos meios de comunicação: a população indígena no Nordeste tem aumentado substancialmente, seja em número de indivíduos, seja em número de grupos indígenas que passam a ser reconhecidos. Os índios ao longo dos séculos resistiram constantemente ao poder colonial imposto continuando a realizar seus rituais religiosos que foram proibidos pela Igreja e falando sua língua.

Os indígenas brasileiros guardam uma diversidade cultural muito rica e possuem singularidades que os diferenciam. Os dados mais recentes

Imaginário social

compreende um conjunto de ideias resultante da experiência coletiva de um grupo social

contabilizam no Brasil, segundo o Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2010, são 230 povos indígenas que falam cerca de 180 línguas distintas. De acordo com os dados do IBGE, o censo de 2010, somam aproximadamente 897 mil pessoas. Destes, 379.534 vivem em cidades e 517.383 em áreas rurais, com costumes, línguas, religiosidade e tipos físicos diferentes, veja no mapa abaixo. O censo de 2000 totalizou 734.270 indígenas, no território brasileiro, contrastando com os dados de 1990 que apontava uma população indígena estimada em 339.100.¹⁵¹

De maneira formal, a Constituição brasileira de 1988 tem afirmado que a nossa sociedade é pluriétnica. Porém, contraditoriamente, nossas ações não se efetivam no sentido de assumir essa diversidade e, com o **olhar etnocêntrico**, julgamos ser a sociedade brasileira um bloco homogêneo e livre de contradições.

Como então entender essa invisibilidade dos povos indígenas no cenário nacional e, principalmente, na região nordestina? O nosso entendimento é que convivemos com alguns mitos que impedem a nossa percepção de que a nossa sociedade, tal qual encontraram os europeus quando aqui chegaram, é muito mais **heterogênea** do que imaginamos. Os mitos que consideramos a pertinência em tratar no momento

2.1.1 Mito do índio exótico

Em alguns aspectos, associa-se à ideia do *bom selvagem* de Rousseau; um mito em que coloca a oposição entre natureza *vs* civilização; a partir do momento em que os índios se aproximam e começam a apreender e a lidar com os mecanismos que a sociedade envolvente, eles deixariam de ser índios, isto porque sua imagem se afasta daquilo que foi retratado pelos diversos cronistas, viajantes e artistas que, assim como De Bry, Hans Staden e Eckhout, alimentam nosso imaginário até os dias atuais.

151 Os dados populacionais devem ser usados com cautela, devido à utilização de critérios diferentes por parte das várias instituições de pesquisa na definição das categorias propostas.

A este mito também está associada a percepção da sociedade envolvente da “relativa capacidade do índio”. Visto como se não tivesse voz própria, nem condições de discernimento, o índio teria necessidade de ser tutelado e não poderia assumir sua cidadania; haveria sempre alguém mais capaz para definir o que seria o melhor para essas sociedades. Nessa perspectiva, o indígena é considerado ingênuo ou primitivo e violento, nunca é visto como um ser humano pleno que busca se afirmar na sociedade nacional como autônomo.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Procure os dados demográficos, do último censo, referente ao seu município de origem ou onde vive atualmente e observe se há presença indígena registrada.

Enquanto deixarmos que uma perspectiva etnocêntrica e eurocêntrica obscureça nosso olhar sobre a diversidade étnica e cultural da sociedade brasileira, nossos discursos e o material didático que produzimos para subsidiar nossa prática pedagógica produzirão uma ideologia preconceituosa e anti-democrática e negarão ao *Outro* a possibilidade de existência que contemple as suas (e as nossas) diferenças.

2.1.2 Mito do índio tutelado

Apesar dos avanços da Constituição de 1988, esta apresenta contradições que não têm sido superadas no plano das relações cotidianas. A Constituição de

Olhar etnocêntrico

se refere à forma preconceituosa de ver o mundo, quando ignoramos a diversidade étnica, racial, de classes, presente no cotidiano social.

Heterogênea

diversificada.

Tutelado

se refere à quem está submetido ao regime de tutela; A Tutela está relacionada a uma responsabilidade jurídica que se assume, representando civilmente e/ou administrando os bens, de alguém que é considerado incapaz.

1988 veio a constituir um divisor de águas no que se refere à política indigenista oficial levada a cabo pelo Estado brasileiro. Principalmente o Artigo 232 do Capítulo 8 da Constituição aponta para este avanço, quando afirma que os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses; as sociedades indígenas também deixaram de ser classificadas em diferentes estágios de aculturação e passam a ser plenamente capazes.

No fundo, este artigo constitucional trouxe à tona as contradições que se apresentam em relação ao reconhecimento da autonomia indígena por parte do Estado brasileiro, pois há a predominância de ideias no imaginário social da “relativa capacidade do índio”, que não tem voz própria e, por isso, seria necessário um ventríloquo, mais que um tutor, para fazer com que a vontade indígena tenha alguma ressonância.

Em alguns aspectos, associa-se à ideia do *bom selvagem* de Rousseau; um mito em que coloca a oposição entre natureza e civilização, entre natureza e cultura. Nessa perspectiva, a partir do momento em que os índios se aproximam e começam a apreender os mecanismos que a sociedade envolvente tem, ele deixaria de ser índio, pois esta imagem o afasta do “bom selvagem” que permeia o nosso imaginário e que, querendo ou não, conduz a nossa prática.

2.1.3 Mito do *espírito comunitário*

Aos índios também é negado o reconhecimento de constituírem sociedades como outras quaisquer. A relação com o “bom selvagem” de Rousseau e com um “estado paradisíaco inicial” leva ao reforço de uma perspectiva equivocada sobre as sociedades indígenas, como sendo sociedades sem antagonismo, harmônicas entre si e com a natureza.

Acrescenta-se aos elementos sobre os indígenas, já presentes no imaginário social, a ideia de que toda terra indígena é apropriada de forma comunal e isenta de conflitos e contradições e o mito que iriam desaparecer se integrando a sociedade nacional.

Há necessidade de que a história e as várias fontes documentais sejam submetidas a uma leitura crítica, exercício que deve estar sempre presente no cotidiano escolar; o que nos leva a indicar que não constituem um fim em si mesmo, mas que têm muito a nos dizer sobre a nossa intolerância e sobre a nossa incapacidade de nos percebermos num mundo plural.

2.2 Os povos da caatinga, do mangue e do mar

As colocações sobre a região amazônica são fundamentais para que possamos entender as mudanças do contexto indígena no Brasil nas décadas de 1980 e 1990. No entanto, ao destacarmos a região Nordeste, algumas especificidades precisam ser destacadas. O viés ecológico dos movimentos sociais da década de 90 enfatizou a situação da floresta amazônica e, conseqüentemente, a situação dos “povos das florestas”. Os grupos indígenas situados no Nordeste brasileiro ficam quase que inteiramente de fora da área de interesse das riquezas naturais; além disso, os indígenas nordestinos e suas formas de vida não correspondem àqueles idealizado pela mídia e presente no imaginário social.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Você já sabe o significado da palavra etnocentrismo, agora pesquise o significado de eurocêntrico e discuta qual a relação que a perspectiva etnocêntrica e eurocêntrica tem com os mitos apresentados.

Política indigenista

é aquela exercida pelo Estado em relação aos povos indígenas; Política indígena é aquela exercida pelos próprios indígenas.

O termo **aculturação** apesar de amplamente utilizado na linguagem coloquial para definir o processo de perdas e ganhos de características culturais na situação de contato entre povos diferentes, é bastante criticada na atualidade. O termo é considerado impreciso, pois acaba por homogeneizar situações muito diversas e não problematiza os fatores determinantes. Sua validade científica é questionada.

Do ponto de vista geográfico, podemos ver, no caso de Pernambuco, que os povos indígenas se encontram entre o agreste e o sertão. Na Bahia, no Ceará e na Paraíba, por exemplo, a população indígena também está presente na zona costeira, mantendo íntima relação com o mar.

A evolução da história da propriedade territorial no Brasil, a qual perpassa pelo menos quatro regimes, a saber: “*o das doações ou sesmarias, o das posses, o da ‘Lei de Terras de 1850’ (Lei 601, de 18 de setembro de 1850) e o republicano*” (Paula, 1944, p. 03), apresentou de forma muito homogênea a estrutura fundiária vigente no país. Nesta abordagem, a presença das sociedades indígenas não parece ser algo enfaticamente considerado, pois, assim, como a identidade dos próprios índios, suas terras têm o caráter residual: aquilo que sobrou do processo de dominação a que foram submetidos. Se na região Norte do Brasil, algumas discussões ainda são travadas em torno da dimensão das terras indígenas para garantir a sobrevivência física e cultural desses povos, no Nordeste a história parecia já demonstrar que em breve os “remanescentes” indígenas estariam com seus dias contados, posto que a descaracterização cultural os levaria a serem “assimilados” pela sociedade nacional.

Darcy Ribeiro (1970), por exemplo, fazendo uma projeção da população indígena para o final do século XX, afirmava o fim desses povos. Esta visão fatalística foi compartilhada com outros autores e, temos, como consequência, o afastamento da questão indígena como algo a ser pensado em termos de futuro e que efetivamente faz parte do cenário social, econômico e político brasileiros.

A preocupação econômica só se justificaria por se constatar que no subsolo de terras indígenas estaria grande parte da riqueza natural do Brasil, assim como as florestas comportariam uma grande diversidade biológica que poderia ser explorada pelos interesses nacionais mais amplos. Mais uma vez, o contexto indígena no Nordeste não apresenta nenhum desses interesses, logo, mais fácil seria desconsiderá-lo. Além do que, as terras indígenas são colocadas pelo senso comum como a antítese do “desenvolvimento”.

É também importante relacionar a ocupação do território brasileiro pelos povos indígenas com o campesinato.

Durante algumas décadas predominou a visão fatalística, já citada anteriormente, das sociedades indígenas. A influência do evolucionismo cultural norte-americano e do estruturalismo francês, como já bem salientou Oliveira (1999) marcaram uma perspectiva dos estudos etnológicos das populações indígenas sul-americanas que deixou suas marcas até os dias atuais. Tal perspectiva se baseia em “perdas” e “ausências” culturais. Uma percepção estreita de cultura, embasada numa visão simplista dos sinais diacríticos que vêm a conformar uma unidade étnica, está no âmago dos trabalhos de significativos e importantes nomes da antropologia brasileira, mas que, como quaisquer outras obras, devem ser contextualizadas, ou seja, devem ser entendidas como fazendo parte de um determinado momento histórico que contava com um arcabouço teórico específico.

Assim, Eduardo Galvão (1978) e Darcy Ribeiro (1970) são exemplares. O primeiro procura fazer uma classificação de áreas culturais indígenas do Brasil e se refere meio que descrente da consistência dessa região em relação às demais. Algumas de suas palavras “a maior parte (das etnias indignas do NE) vive integrada no meio regional, registrando considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua”.

Aculturação, mestiçagem, integração e remanescentes são alguns dos conceitos daquele período, mais precisamente, as décadas de 40 e 50. Darcy Ribeiro, por exemplo, utiliza palavras como: “resíduos da população indígena do Nordeste”, “magotes de índios desajustados”, referindo-se aos índios Potiguara da Paraíba (Ribeiro, 1970, p. 53; Oliveira, 1988).

Fatalístico

Que se antecipa com previsões trágicas.

Sinais diacríticos

São características, podendo ter caráter material ou imaterial, que marcam a diferença entre os grupos sociais.

Perspectiva Processual

é aquela que considera a dinâmica das relações sociais, considerando não só o tempo, mas outros fatores relacionados às disputas entre os grupos sociais.

Ainda sob a mesma perspectiva, alguns antropólogos consideram que passados os primórdios da colonização, as culturas indígenas “ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente”, verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por consequência, nas hipóteses mais avançadas. Além de um saudosismo romântico que não permite a esses estudiosos perceberem os grupos indígenas como contemporâneos, muitos ainda insistem em entender as sociedades indígenas como constituições à parte de um contexto mais abrangente, contexto este que Oliveira chama de “campo intersocietário” (Oliveira, 1988 e 1999).

Às vezes, tais posições equivocadas tendem a superestimar a atuação de agências presentes neste campo intersocietário, como, por exemplo, a de missionários ou do próprio órgão indigenista oficial, de subestimar a atuação do próprio pesquisador em campo (como se este pudesse ser um elemento neutro no processo) e de também subestimar o papel dos principais agentes desta história: os próprios índios. Beber na fonte da teoria da aculturação significa não perceber que as sociedades indígenas são sujeitas no processo de contato e de que são capazes de elaborar estratégias de sobrevivência que, muitas vezes, se confundem com o silêncio e com a ausência.

Ao nos distanciarmos dessas posições, é possível analisar a questão sob um outro prisma: o da etnicidade. Entendendo esta como um processo extremamente dinâmico que:

(...) supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores), e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas e que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça (Oliveira, 1999, p. 30).

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Pesquise sobre as correntes de pensamento denominadas evolucionismo cultural

O esforço para entender essa articulação das sociedades indígenas nas diversas escalas da organização social nos coloca diante de uma questão bastante instigante que é associar uma análise local, a partir das relações, das redes de poder e mobilização presentes no cotidiano de grupos sociais e a relação com essa reorganização dos espaços, das negociações que permitem a coexistência de diferentes visões de mundo num cenário mais amplo. Cabe, desta maneira, investigar as modalidades de incorporação econômica das sociedades indígenas à economia regional e nacional e as estratégias por eles encontradas para sobreviver. Em outras palavras, a aproximação da temática indígena exige de nós uma leitura interdisciplinar, contemplando aspectos históricos, mas também antropológicos, sociológicos e políticos.

3. Mobilização e dinâmicas territoriais

3.1 Situação Histórica e Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro

Como observamos, nos tópicos anteriores, a temática indígena nas escolas foram tratadas de forma inadequada nos livros didáticos, mas também nos planos/projetos políticos pedagógicos escolares, contribuindo para uma visão estereotipada, preconceituosa e discriminatória.

Para entendermos a importância da terra e a luta pela terra para os homens e mulheres indígenas do Nordeste é necessário que possamos compreender os contextos históricos que os povos indígenas viveram e a expropriação territorial que sofreram.

No caso do Nordeste, os alunos geralmente aprendem que os povos indígenas estavam em vias de extinção. Os povos sofreriam o processo de assimilação, incorporação e posterior extinção. Por um lado, os povos indígenas não são mais considerados por não corresponderem aos traços fenotípicos dessa visão estereotipada ou, de outro lado, são considerados como remanescentes, ou seja, colocados como subcategoria, como se fossem menos tradicionais como se fossem restos de povos autóctones e reificando a lógica de assimilação e extinção. Essa previsão aconteceria não só no Nordeste, mas em todo território nacional, tanto é que alguns estados

brasileiros decretaram que não existiam mais povos indígenas, como foi o caso do Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte.

Contrariando todas as lógicas e previsões apontadas para eles, os povos indígenas resistiram e fizeram o caminho inverso, um processo que chamamos de emergência étnica ou etnogênese.

Os povos indígenas, em especial no Nordeste, vêm num movimento de resistência étnica, em defesa de suas identidades culturais e de seus territórios, continuam a manter um forte sentimento étnico que os impulsionam a reivindicar os seus direitos, o direito à terra, a ter sua identidade respeitada, a poder praticar a sua religião e a pleitear políticas públicas. Contudo, em pleno século XXI, os povos indígenas ainda enfrentam violências, preconceitos e discriminação.

Como já foi mencionado, a ocupação desta região não foi um processo pacífico, mas de batalhas, nas quais os indígenas resistiram constantemente ao poder colonial imposto.

A ocupação do interior não se fez só com gado e tropas de extermínio, mas também com padres e aldeias missionárias – os aldeamentos serviam para desocupar largas extensões de terras concentrando os índios em uma faixa mínima. Foram proibidos de praticar seus rituais religiosos e de falar a sua língua. Entretanto, praticavam às escondidas. Em muitos momentos, o silenciamento dos povos indígenas foi a estratégia por eles encontrada para sobreviver às perseguições.

Atualmente, apesar de em sua maioria desconhecerem a sua língua materna e ter o português como forma de expressão, os povos indígenas no Nordeste ainda utilizam algumas palavras dos seus vocabulários, realizam seus rituais, possuem organizações e manifestam sinais de resistência e reelaboração cultural.

3.2 O significado da terra: Retomando as dinâmicas territoriais e entendendo as categorias territoriais

Para os povos indígenas, a terra representa mais do que uma propriedade privada e do que um meio de subsistência. A terra, para esses povos, é a

base social ligada às suas vivências e cosmologias. Consideram a terra como espaço sagrado e vital, pois é dela que provêm os alimentos físicos e espirituais, ou seja, da terra os indígenas plantam e colhem alimentos para sua nutrição, mas também é através dela que realizam seus rituais religiosos e que se ligam com a “natureza”.

O reconhecimento da presença indígena no Nordeste remonta ao início do século XX com a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910. A constituição de 1988 já encontrou um quadro propício para o reconhecimento das terras indígenas, devido à articulação dos povos indígenas, principalmente no processo constituinte. As demandas se intensificaram e, em 1995, podemos dizer que os grupos indígenas até então reconhecidos, estavam com o processo de regularização de seus territórios em andamento.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Na sua opinião, por que ainda hoje os povos indígenas enfrentam a violência, preconceito e discriminação?

Mesmo em diferentes níveis do processo administrativo e enfrentando dificuldades que iam desde entraves políticos e técnicos dentro da própria FUNAI e a criminalização das lideranças indígenas, existiam dados que possibilitavam a visualização das demandas desses grupos, incluindo a dimensão dos seus territórios, as estimativas orçamentárias para a indenização dos ocupantes não indígenas.

A presença dos povos indígenas nas diferentes regiões de Pernambuco, mas concentradamente

Emergência étnica ou etnogênese

Processo de afirmação da identidade étnica, no caso, a indígena, num contexto em que não se tem informação de sua existência na historiografia oficial recente.

Autóctone

Originário daquele local

no sertão do São Francisco, já colocava em questão a diversidade de formas de apropriação, ocupação e uso da terra, indicando que, mesmo no contexto indígena, não poderia ser definido um padrão que definisse essa relação. Porém, prevaleceu durante séculos a tentativa de negar essas diferentes territorialidades.

A lógica da ocupação territorial brasileira passou formalmente por diferentes fases, mas cabe aqui destacar o papel da Lei de Terras de 1850 que procurou afastar o sentido de concessão das sesmarias para o que se desenhava, então, como uma nova nação em potencial. Se essa lógica vinha passando as terras de forma desordenada para o patrimônio particular, caberia à Lei de Terras, por um lado, ocupar o papel mediador de transição do trabalho escravo para o trabalho livre no período em que se encerrava o tráfico e, por outro lado, tentar dar ao estado imperial o controle das terras devolutas.

A questão da terra motivou inúmeras formas de violência exercida fundamentalmente contra a população pobre do campo, os pequenos posseiros, agregados, negros e índios, gerando uma situação de permanente instabilidade no campo. Como afirma Silva (1996), destino particularmente trágico tiveram as populações indígenas próximas dos pólos de desenvolvimento, próximo aos locais considerados importantes para a construção do projeto de nação.

Na metade do século XIX, a condição para um posseiro tornar-se um proprietário era manter-se por longo tempo sobre as terras que pretendia legalizar. Tarefa só possível para os mais abastados que contavam com recursos próprios para contratação de jagunços, como também conseguiam manter relação favorável com as autoridades do estado.

Obviamente, o pequeno posseiro não conseguia garantir a vigilância sobre as terras públicas, tornando sua ocupação temporária e instável. Ficou este longe das garantias administrativas que poderiam colocá-lo num outro patamar de direitos. Cresceu, assim, a lógica do patrimonialismo, baseada em propriedade de grandes extensões, definindo uma política controlada pelo coronelismo.

A conformação fundiária brasileira se estabeleceu com base nesses princípios não sobrando brecha para outras formas de ocupação e de uso

da terra. O movimento social que se apoiava no regime de posse comum e na utilização dos pastos, presente em vários movimentos camponeses no século XVIII, era considerado expressão manifesta da decadência (MOTTA, 2009).

A região Nordeste, e aqui focalizamos nosso olhar sobre Pernambuco, foi tradicionalmente tratada pela lógica da decadência, da falta e do atraso; até os índios que na região vivem são considerados como “restos”, “sobejos” e sobre o rótulo de misturados enfrentam preconceitos de diferentes ordens.

A legislação dedicada aos povos indígenas, historicamente, apresentou aspectos dúbios, contraditórios; ora os protegendo, ora contribuindo para o seu extermínio.

Em pleno contexto da ditadura militar, em 1973, é instituído o Estatuto do Índio / Lei 6001, reafirmando o projeto assimilacionista a fim de promover o progresso do país. É reconhecida a obrigação do Governo da demarcação das terras indígenas. Cabe ao Estado iniciar proceder e concluir o processo.

Em 1988 a Constituição traz a ideia de diferença, o Estado democrático e pluriétnico.

E por fim em 1989 temos a Convenção 169 da OIT que traz o reconhecimento através da autodeclaração dos povos e comunidades tribais, da qual o Brasil é signatário desde 2003.

O novo contexto político, num clima democrático e afeito ao reconhecimento da diversidade sociocultural do país, contribuiu para a autoestima e o vigor da mobilização indígena. Esses movimentos deram continuidade à resistência que os indígenas vinham historicamente apresentando, principalmente em relação às investidas de fazendeiros e latifundiários para expropriá-los de seus territórios de ocupação tradicional.

Os processos de colonização e da constituição da formação da sociedade brasileira foram extremamente violentos: povos inteiros foram extintos, dizimação demográfica, tomada de terras; Os meios tradicionais de sobrevivência física e cultural foram prejudicados, além da tentativa de dissolução de identidades étnicas pela nova sociedade nacional em formação.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Pesquise o que significa

COSMOLOGIA

TERRAS DEVOLUTAS

Depois de tanto tempo passado, de tanta opressão, surge uma questão: Como identificar grupos de pessoas que são originários ou nativos desses lugares?

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), essa não é uma questão fácil de responder, pois tem a ver com reconhecimentos de direitos especiais, lutas por compensações de dívidas históricas, conflitos de interesses, não só quanto à posse de determinados territórios, mas também com relação à utilização de recursos naturais. “A questão da identificação situa-se, enfim, no campo da política”(…) “Documentos de épocas, países e instituições diferentes apresentam critérios também diferentes para identificar quem é indígena, baseados em ideias como *traços culturais, desenvolvimento econômico, entre outros*”. Ou seja, na atualidade:

“é indígena aquele grupo de pessoas que se identifica como coletividade distinta de outra e do conjunto da sociedade nacional por conta de seus vínculos históricos e/ou tradicionais com populações de origem pré-colombiana (antes que Cristóvão Colombo chegasse à América). Todo indivíduo que se reconhece como parte de um grupo com essas características e é pelo grupo reconhecido como tal pode ser considerado um índio/ indígena”.(Site do ISA: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas>)

3.2.1 Processo de garantia da terra

A constituição de 1988 garante aos indígenas o direito às suas terras tradicionalmente ocupadas, às que são permanentemente habitadas, bem como

às terras utilizadas para a produção e preservação física e cultural.

A regularização é uma das medidas administrativas da FUNAI, que tem como base em critérios sócio antropológicos e ambientais. Todavia, a sua homologação depende de decretos presidenciais. O processo de regularização leva em conta os aspectos fundiários, dimensionando a terra, deixando claro os limites da terra a serem estabelecidos, para isso a terra indígena é antes de tudo incluída no processo de qualificação, quando se caracteriza a relação que o povo indígena tem com o território em que vive.

Para entender como se dá todo o processo formal para o reconhecimento do território como indígena, é preciso conhecer as fases que o compõe. São elas:

- 1º Identificação e delimitação – identifica-se a terra que o grupo indígena ocupa tradicionalmente, mas isso não garante a posse da sua terra. Para a identificação, a FUNAI indica um Grupo de Trabalho – GT- composto de antropólogos, funcionários da FUNAI, geógrafos, ambientalistas, agrônomos, entre outros. Após ser aceito o laudo, o Ministério da Justiça declara a identificação e a delimitação – declaração de posse que define a área da Terra Indígena;
- 2º Demarcação – É o ato de pôr os marcos, picadas, etc. sinalizando a área, realizado por uma equipe topográfica, tendo como base a declaração dos limites do Ministério da Justiça;

Visitar o sítio do ISA

É uma boa oportunidade de conhecer a realidade dos povos indígenas no Brasil. Em especial, deve ser consultada a Enciclopédia dos Povos Indígenas, que está disponível no endereço:
<http://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>

Benfeitorias de boa fé

são aquelas que foram feitas pelas pessoas que viviam numa área, sem que tivessem conhecimento que se tratava de terra indígena e que também não caracterizou uma relação de exploração ou disputa com a comunidade indígena do seu entorno

- 3º Homologação – É decretada pelo Presidente da República;
- 4º Regularização – A terra é registrada em cartório de imóveis da região em que se situa e no Departamento de Patrimônio da União;
- 5º Indenização das benfeitorias – todos os imóveis incidentes na área que foi identificada como indígena são visitados, vistoriados e tudo que foi construído e plantado, desde que considerados de boa-fé.
- 6º Desintrusão, ou seja, retirada dos não índios.

Observando esses passos, parece simples, contudo a morosidade e as questões políticas do nosso país atrasam esses processos. A demarcação de terras indígenas é um drama que pode ser contado em capítulos, na longa história de omissão do Governo Federal.

Só para se ter uma ideia, em 1973, o Estatuto do Índio (Lei 6001) estabeleceu um prazo de cinco anos para que as terras indígenas fossem demarcadas. (Santos, 2009:59)

A Constituição de 1988 reafirmou esse prazo, apesar disso, em 2007, apenas 40,40% (343 áreas) das terras indígenas do País se encontravam com demarcação concluída, mas não completamente regularizadas, os outros 59,6 % (506 áreas) ainda aguardavam procedimentos administrativos.

Observando a tabela a baixo verificamos ainda que 43,58% (370 terras) do total, sequer tiveram seus limites declarados através de Portaria do Ministro da Justiça.

Situação Geral das Terras Indígenas no Brasil	Quantidade	%
- Registradas (Demarcação concluída e registrada no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço do Patrimônio da União)	343	40,40
- Homologadas (com decreto do Presidente da República e aguardando registro)	49	5,77
- Declaradas (com Portaria Declaratória do Ministro da Justiça, e aguardando demarcação)	52	6,12
- Identificadas (analisadas por Grupo Técnico da FUNAI e aguardando decisão do Ministro da Justiça)	19	2,24

- A identificar (incluídas na programação da FUNAI para identificação futura)	126	14,84
- Sem providências: sem previsão de identificação por parte da FUNAI	225	26,50
- Reservadas (demarcadas como “reservas indígenas” à época do SPI) ou Dominiais (de propriedade de comunidades indígenas)	35	4,12
Total	849	100,00

Fonte: Cimi. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3308&eid=245>. Acesso em dezembro/2007

Vencidos todos os prazos estabelecidos pela Constituição para a regularização e a desintrusão das terras indígenas, diante da lentidão do governo e em resposta ao descaso e à falta de vontade política para garantir os direitos sobre os territórios, os povos indígenas vão encontrando suas próprias formas para apressar o processo de demarcação. Os povos indígenas utilizam, entre outras estratégias, as “retomadas” de território para fazer valer os seus direitos. (SANTOS, 2009:59) Para Santos,

As retomadas constituem estratégias políticas de luta pela terra buscando o reconhecimento de terras indígenas e a sua posse definitiva. Constituem-se como estratégias de defesa dos seus territórios. É outro modo encontrado para garantir o reconhecimento dos “direitos territoriais” desse povo indígena, apontando novos caminhos para os movimentos indígenas na afirmação identitária, lutas por direitos e de garantia de seu território. Por isso, para se compreender a constituição de uma terra indígena e o processo político que a envolve, é necessário contextualizar historicamente sua origem, como essa terra foi reivindicada e como ela foi reafirmada. (SANTOS, 2009:62)

Dessa maneira, os povos indígenas não são seres ou sociedades do passado. São povos contemporâneos, do presente, que representam uma

parcela significativa da população brasileira e que por sua diversidade cultural, territorial, conhecimentos e valores, contribuíram na construção do Brasil (LUCIANO, 2006: 18).

3.3 Povos Indígenas de Pernambuco

Continuando a atualização e reflexão sobre os povos indígenas do Nordeste, agora mostraremos a diversidade indígena em Pernambuco. Você sabe quantos povos indígenas vivem em Pernambuco? Quais são os nomes desses povos? Onde vivem?

Segundo o IBGE, no Censo demográfico de 2010, contabilizou uma população de 53.284 pessoas, em Pernambuco (IBGE, 2010), distribuída em 11 povos indígenas: Atikum (municípios de Carnaubeira da Penha e Salgueiro), Fulni-ô (município de Águas Belas), Kambiwá (municípios de Ibimirim e Inajá), Kapinawá (municípios de Buíque, Tupanatinga e Ibimirim), Pankaiuká (município de Jatobá), Pankará (Pankará e Pankará de Itacuruba - município de Carnaubeira da Penha e Itacuruba), Pankararu (Pankararu e Entre Serras Pankararu - municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia), Pipipã (município de Floresta), Truká (municípios de Cabrobó e Orocó), Tuxá (município de Inajá) e Xukuru (Xukuru do Ororubá e Xukuru de Cimbres - municípios de Pesqueira, Porção, Alagoinhas, Pedras e Venturosa).

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Escolha um dos povos de Pernambuco, pesquise mais sobre ele e escreva uma carta para este povo falando o que aprendeu sobre eles.

3.4 Configurando a mobilização indígena no Nordeste brasileiro

O mês de abril demarca um período do ano que em a temática indígena subitamente emerge na mídia. As matérias que circulam falam de perdas, violências, fome – o caso Guarani-kaiowá está em destaque nos últimos

anos – ressaltando o processo de colonização que parece ter definido de maneira fatalística o destino dos povos indígenas.

Sem querer apresentar uma posição alheia a todo esse conjunto de problemas graves, e com a pretensão de voltar a temáticas das políticas públicas direcionadas para a população indígena mais adiante, a proposta desse texto é apontar um caminho alternativo: apesar de todas as mazelas e impossibilidades, intencionamos ressaltar a viabilidade, as potencialidades e a capacidade dos povos indígenas, que vêm assumindo significativa visibilidade no plano nacional.

O destaque que queremos dar é ao estado de Pernambuco, mas, para isso, é importante chamar a atenção que o os povos indígenas pernambucanos vivenciam está intimamente relacionado com a história de colonização da região Nordeste como um todo e também com a constatação que os povos citados na tabela do item anterior, são oriundos de relações de parentesco, religiosidade, alianças, que fazem com que possamos entender esses povos como formando uma significativa rede, que articula o agreste e o sertão e não obedecem, necessariamente, as divisões político-administrativas do Estado brasileiro.

Num contexto bastante amplo – o cenário brasileiro, que comporta cerca de 215 etnias indígenas diferentes – podemos visualizar processos de contato variados e decorrentes de distintos processos de territorialização. No transcorrer dos mesmos, é também possível identificar mecanismos e estratégias de sobrevivência dos indígenas que, se compreendidos a partir de uma concepção dinâmica de

Processo de territorialização

Podem ser entendidos como distintos processos de se relacionar com o espaço físico onde se vive, resultante de uma trajetória histórica, de instituições e costumes tradicionais, situados em contextos de disputas de forças e pressões adversas.

cultura, se afastam da perspectiva derrotista. Na atualidade, aqueles que pareciam ser apenas “sobejos” dos povos “autóctones” pré-colombianos vêm demonstrando sua capacidade construtiva de mobilização e passam a ocupar um espaço na nossa sociedade que vai muito além do mês de abril e de alguns capítulos dos livros didáticos que ainda teimam em tratá-los como elementos pretéritos da nossa história.

Até 1988, os povos indígenas viveram sob os princípios formais de uma política integracionista; esta previa a incorporação lenta e gradual dos indígenas à comunhão nacional. Com a nova Constituição, estamos diante de um outro contexto que extrapola a percepção legalista da pluralidade social. O reconhecimento formal da diversidade étnica e cultural impulsionou a mobilização de categorias específicas, como a indígena e nos coloca diante de uma nova realidade.

A partir dos Artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, os indígenas são considerados como atores juridicamente capazes para entrar em juízo, através de suas organizações, rompendo com o status a eles atribuído pelo Artigo 6º do Código Civil de 1916, que os colocava como portadores de capacidade civil relativa, constituindo uma segunda categoria de cidadãos.

Entre as últimas décadas de 80 e 90, é possível perceber uma mudança dos pleitos dos povos indígenas. A década de 80 foi marcada pela mobilização dos mesmos no sentido de garantir seus direitos territoriais. Na década seguinte, já aos auspícios da nova Constituição Federal, as reivindicações indígenas começaram a ser caracterizadas por demandas mais amplas, exigindo políticas públicas, que viabilizassem a gestão e o controle dos seus territórios, a sustentabilidade de suas populações, além da estruturação de um sistema educacional e de saúde diferenciados, afeitos às suas especificidades sócio-culturais.

Deste plano nacional, tentaremos agora nos concentrar na região Nordeste. Como já mencionado, mesmo considerando a situação indígena amazônica fundamental para que possamos entender as mudanças do contexto indígena no Brasil nas décadas de 80 e 90 passadas, há necessidade de se fazer um recorte, pois o viés ecológico dos movimentos sociais da década de 90 concentrou os interesses das políticas e agências ambientalistas e

instituições de fomento na floresta amazônica e nos povos das florestas.

Os grupos indígenas situados no Nordeste brasileiro ficavam quase que inteiramente de fora da área de interesse das referidas agências; além disso, o conjunto identitário dos índios nordestinos não corresponde àquele idealizado pela mídia e presente no imaginário social baseado em critérios fenotípicos ou de viés culturalista. Os *índios misturados*, categoria que tenta dar conta das peculiaridades dos processos de territorialização e de afirmação étnica dos indígenas nordestinos, são contemplados pelas ações de organismos governamentais e não-governamentais, pela sua direta relação com a pobreza no meio rural e não pela suas potencialidades organizativas e culturais.

Apesar do campo se apresentar inóspito ao acolhimento dos indígenas nordestinos como unidades étnicas diferenciadas, presenciamos também na década de noventa, uma intensa mobilização desses grupos que passam a se impor através de estratégias como: a) realização de uma série de conferências regionais e estaduais em que são produzidos documentos dando visibilidade aos indígenas nordestinos, inclusive requerendo para os grupos indígenas *resistentes* – como optaram por ser designados aqueles que vivenciam um processo recente de reconhecimento da sua condição étnica pela sociedade envolvente – o mesmo status que qualquer outro grupo indígena brasileiro; b) envolvimento de organizações indígenas nordestinas, como a APOINME -Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Leste, Minas Gerais e Espírito Santo com organizações indígenas de outras regiões do país; c)

Inóspito
que não apresenta
boas condições

constituição de associações indígenas como reflexo da autonomia concedida pela Constituição de 1988; e d) empenho na obtenção de recursos para promover projetos de *desenvolvimento* nas áreas indígenas.

A constituição de associações indígenas e os projetos recentemente vinculados a estas organizações têm tido um papel importante na conformação das relações entre índios e não-índios. É através das possibilidades de diálogo e da articulação para absorver recursos de variadas fontes que as sociedades indígenas nordestinas têm conseguido garantir um status que se opõe ao período anterior a 1988, quando os índios eram classificados de acordo com o seu “grau de contato” com a sociedade envolvente. O esforço para alcançar recursos destinados aos projetos de *desenvolvimento* está também relacionado à busca de afirmação das potencialidades econômicas e organizativas, por parte dos indígenas nordestinos. Mostrando-se capazes de gerenciar recursos e estabelecer prioridades, os índios defendem a sua capacidade de auto-sustentação e se colocam presentes no contexto de diálogo com sociedade envolvente.

As ações voltadas para o desenvolvimento de projetos econômicos locais, aliadas à formalização de associações indígenas que se proliferaram na década de 90, têm revelado uma nova forma de condução das políticas no plano das relações internas de cada sociedade indígena, assim como também têm apresentado um novo contorno de um campo amplo de relações que envolvem os mais diversos agentes (Estado – no âmbito federal, estadual e municipal –, organizações não-governamentais e agências de fomento). Trata-se, portanto, de um campo extremamente delicado, ficando difícil a afirmação de que os desdobramentos dessas novas formas de mobilização são apenas positivos. Ao coadunarmos dados do processo histórico experimentado pelos povos indígenas, identificamos que as relações desses com o Estado e com outras agências de contato foram estabelecidas a partir de um viés paternalista, assistencialista, que prevê relações de cooptação e de sujeição. Estes são aspectos essenciais para se perceber o grau de complexidade que se apresenta na discussão do caráter pluriétnico da sociedade brasileira.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Assistir o vídeo *Pisa Ligeiro*, de Bruno Pacheco, e fazer uma lista dos indígenas que apresentam fala no vídeo, colocando ao lado a organização da qual fazem parte ou representam. Em seguida, conduzir uma roda de conversa sobre a mobilização indígena no Brasil.

Mas voltando ao nosso recorte inicial, que objetiva ressaltar como a presença indígena vem se configurando no plano regional/nacional, é importante salientar ainda outras tensões e contradições que se apresentam nesse campo. Se, por um lado, vislumbramos o fortalecimento e maior articulação dos indígenas no Nordeste na busca de alcançar uma cidadania mais ampla, do outro, percebemos a intolerância da sociedade brasileira em reconhecer sua própria diversidade.

O reconhecimento dos povos indígenas no século XXI, é importante destacar, não deve se restringir à benevolência do aparato legal em admitir a existência de identidades étnicas diferenciadas, nem à bondade da sociedade nacional que insiste numa representação anacrônica de índio como primitivo e em vias de extinção. Trata-se da consolidação de espaços, por força da própria mobilização indígena, que assegurem aos índios sua voz ativa e seu papel de sujeito. As sociedades indígenas têm sido capazes de se apropriar dessa nova semântica das relações interculturais e a sua articulação, através das novas formas de mobilização que se dão no presente, está sendo capaz de, aos poucos, conduzir à sociedade brasileira a uma atitude mais reflexiva sobre a sua identidade.

Relações de cooptação e sujeição

Estão sendo entendidas como aquelas que desconsideram a capacidade de discernimento, no caso, dos indígenas, e se fundamentam em aliança feitas através de ofertas de cargos e privilégios.

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Brasília, Editora da UNB, 1972.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Imagens de Índios do Brasil: o século XVI”. **Estudos Avançados/USP**, 4, 19 : 91-110, 1990.

FIALHO, V. Diversidade e tolerância: a construção do nosso olhar sobre o *outro*. CNBB, 2001.

FIALHO, Vânia2011FIALHO, V. Povos Tradicionais no Sertão semiárido: uma leitura a partir do princípio da pluralidade. **Revista Coletiva**, v. 6, 2011.

FIALHO, Vânia2011FIALHO, Vânia. Tensões e dinâmicas territoriais: povos e comunidades tradicionais no contexto do desenvolvimento de Pernambuco. **Raizes** (UFPB), v. 31, p. 111, 2011.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas culturais indígenas do Brasil: 199/1959”. in E. Galvão, **Encontro de sociedades**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília, MEC, 1994.
LEAL, Caroline; ANDRADE; Lara Erendira. (Orgs.) **Guerreiras: a força da mulher indígena**. Olinda, Centro Luiz Freire, 2013.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC, LACED/Museo Nacional, 2006.

MOTTA, M. M. M. **Direito à terra no Brasil: agestão do conflito, 1795-1824**. São Paulo: Alameda, 2009.

NOVAES, Adauto. “A outra margem do ocidente”, *in* A. Novaes (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”, *in* J. P. Oliveira, **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999^a.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. **Revista Mana - estudos de antropologia social**, n.4/1, abril, pp. 47-78, 1998.

PAULA, José Maria de. **Terra dos Índios**. Boletim nº 01, SPI/Ministério da Agricultura; Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura, 1944.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: vozes, 5 ed., 1970.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: vozes, 5ª Ed, 1986.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira e. **Dinâmicas Sociais e Estratégias Territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada**. (Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco sob orientação da professora Vânia Fialho). Recife: UFPE, 2009.

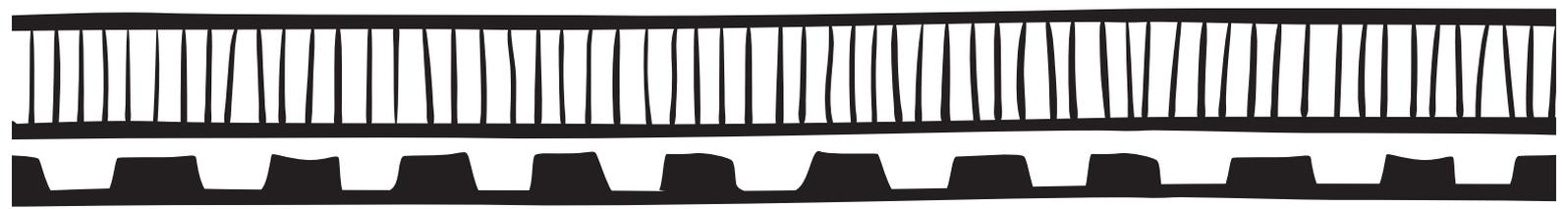
SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Em cima de medo, coragem: A dor e a luta da liderança Dona Zenilda e do seu povo Xukuru do Ororubá (PE)**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação do professor Marcos Ayala. João Pessoa: digitado, maio/2003

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, Mari/Unicef/Unesco, 1995.

_____. “Resistência indígena nos 500 anos de colonização”. In: BRANDÃO, Sylvana.(Org.). **Brasil 500 anos: reflexões**. Recife: Ed. da UFPE, 2000. pp. 99-129.

SILVA, Edson. **Povos Indígenas e ensino de História**. João Pessoa: digitado, 2001.

SILVA, L. O. **Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.



GUIA PARA ELABORAÇÃO DE UM PROJETO DE PESQUISA

Márcia Karina da Silva Luiz

1.1 Reflexão Introdutória: o conhecimento científico

Ao se falar em conhecimento científico, o primeiro passo consiste em diferenciá-lo de outros tipos de conhecimento existentes.

Desde a antiguidade, até aos nossos dias, um trabalhador do campo, mesmo iletrado, desprovido de outros conhecimentos, sabe o momento certo da sementeira, a época da colheita, a necessidade da utilização de adubos, as providências a serem tomadas para a defesa das plantações de ervas daninhas e pragas e o tipo de solo adequado para as diferentes culturas. Tem também conhecimento de que o cultivo do mesmo tipo, todos os anos, no mesmo local, exaure o solo. Já no período feudal, o sistema de cultivo era em faixas: duas cultivadas e uma terceira “em repouso”, alternando-as de ano para ano, nunca cultivando a mesma planta, dois anos seguidos, numa única faixa. O início da Revolução Agrícola não se prende ao aparecimento,

no século XVIII, de melhores arados, enxadas e outros tipos de maquinaria, mas à introdução, na segunda metade do século XVII, da cultura do nabo e do trevo, pois seu plantio evitava o desperdício de deixar a terra em repouso: seu cultivo “revitalizava” o solo, permitindo o uso constante. Hoje, a agricultura utiliza-se de sementes selecionadas por melhoramentos genéticos, de adubos químicos, de defensivos contra as pragas e tenta-se, até, o controle biológico dos insetos daninhos.

Distinguimos acima dois tipos de conhecimentos:

1º. **Vulgar ou popular**, representado no trecho que se refere ao trabalhador rural em tempos antigos, transmitido de geração para geração por meio da educação informal e baseado em imitação e experiência pessoal; portanto, empírico e desprovido de conhecimento pormenorizado sobre a composição do solo, das causas do desenvolvimento das plantas, da natureza das pragas, do ciclo reprodutivo dos insetos, etc.

2º. **Científico**, representado pela porção final do texto, onde o conhecimento é transmitido por intermédio de treinamento apropriado, sendo obtido de modo racional, conduzido por meio de procedimentos científicos. Visa explicar “por que” e “como” os fenômenos ocorrem, na tentativa de evidenciar os fatos que estão correlacionados, numa visão mais globalizante do que a relacionada com um simples fato - uma cultura específica, de trigo, por exemplo.

O conhecimento vulgar ou popular, às vezes denominada senso comum, não se distingue do conhecimento científico nem pela veracidade nem pela natureza do objeto conhecido: o que os diferencia é a forma, o modo ou o método e os instrumentos do “conhecer”. Saber que determinada planta necessita de certa quantidade de água e que, se não a receber de forma natural, deve ser irrigada, pode ser um conhecimento verdadeiro e comprovável, mas, nem por isso, científico. Para que isso ocorra, é necessário ir mais além: conhecer a natureza dos vegetais, sua composição, seu ciclo de desenvolvimento e as particularidades que distinguem uma espécie de outra. Dessa forma, dois aspectos tornam-se evidentes:

- a) A ciência não é o único caminho de acesso ao conhecimento e à verdade.
- b) Um mesmo objeto ou fenômeno - uma planta, um mineral, uma comunidade ou as relações entre chefes e subordinados - pode ser matéria de observação tanto para o cientista quanto para o homem comum; o que leva um ao *conhecimento científico* e outro ao *vulgar ou popular* é a forma de observação.

Para Bunge (1980) a descontinuidade radical existente entre a Ciência e o conhecimento popular, em numerosos aspectos (principalmente no que se refere ao método), não nos deve fazer ignorar certa continuidade em outros aspectos, principalmente quando limitamos o conceito de conhecimento vulgar ao “bom-senso”. Tanto o “bom-senso” quanto a Ciência almejam ser *racionais e objetivos*: “são críticos e aspiram à coerência (racionalidade) e procuram adaptar-se aos fatos em vez de permitir-se especulações sem controle (objetividade). Entretanto o ideal de racionalidade, compreendido como uma sistematização coerente de enunciados fundamentados e passíveis de verificação, é obtido muito mais por intermédio de teorias, que constituem o núcleo da Ciência, do que pelo conhecimento comum, entendido como uma acumulação de partes ou “peças” de informação frouxamente vinculadas. Por sua vez, o ideal de objetividade, isto é, a construção de imagens da realidade, verdadeiras e impessoais, não pode ser alcançado se não ultrapassar os estreitos limites da vida cotidiana, assim como da experiência particular; é necessário abandonar o ponto de vista antropocêntrico, para formular hipóteses sobre a existência de objetos e fenômenos além da própria percepção de nossos sentidos, submetê-los à verificação planejada e interpretada com o auxílio das teorias. Por esse motivo é que o senso comum, ou o “bom-senso”, não pode conseguir mais do que uma objetividade limitada, assim como é limitada a sua racionalidade, pois está estreitamente vinculado à percepção e à ação.

Vemos então que o conhecimento científico diferencia-se do popular muito mais no que se refere ao seu contexto metodológico do que propriamente ao seu conteúdo.

Cervo e Berviam (2002) apresentam quatro áreas de conhecimento:

- conhecimento popular
- conhecimento científico
- conhecimento filosófico
- conhecimento religioso

Esses conhecimentos podem ser sistematizados a partir de suas características específicas, conforme tabela abaixo:

Tabela 1: Características dos tipos de conhecimento

Conhecimento Popular	Conhecimento Científico	Conhecimento Filosófico	Conhecimento Religioso
Valorativo	Real (factual)	Valorativo	Valorativo
Reflexivo	Contingente	Racional	Inspiracional
Assistemático	Sistemático	Sistemático	Sistemático
Verificável	Verificável	Não verificável	Não verificável
Falível	Falível	Infalível	Infalível
Inexato	Aprox. Exato	Exato	Exato

Fonte: Oliveira (2003, p. 37).

1.2 Construindo Conceitos: o conceito de ciência

A palavra ciência pode ser assumida em duas acepções: em sentido amplo (*lato sensu*), ciência significa apenas conhecimento, como na expressão tomar ciência disto ou daquilo; em sentido estrito (*stricto sensu*), ciência não significa um conhecimento qualquer, e sim um conhecimento que não só apreende ou registra fatos, mas os demonstra pelas suas causas determinantes ou constitutivas.

Segundo Trujillo (1974), “a ciência é todo um conjunto de atitudes e atividades racionais dirigidas ao sistemático conhecimento com objeto limitado, capaz de ser submetido à verificação”.

As ciências possuem:

- a) **Objetivo ou finalidade:** Preocupação em distinguir a característica comum ou as leis gerais que regem determinados eventos.
- b) **Função:** Aperfeiçoamento, através do crescente acervo de conhecimentos, da relação do homem com o seu mundo.
- c) **Objeto:**
 - Material – aquilo que se pretende estudar, analisar, interpretar ou verificar, de modo geral;
 - Formal – o enfoque especial, em face das diversas ciências que possuem o mesmo objeto material.

A complexidade do universo e a diversidade de fenômenos que nele se manifestam, aliadas à necessidade do homem de estudá-los para poder entendê-los e explicá-los, levaram ao surgimento de diversos ramos de estudo e ciências específicas.

Todas as ciências caracterizam-se pela utilização de métodos científicos; em contrapartida, nem todos os ramos de estudo que empregam estes métodos são ciências. Dessas afirmações podemos concluir que a utilização de métodos científicos não é da alçada exclusiva da ciência, mas não há ciência sem o emprego de métodos científicos.

Além de conhecer a natureza da ciência e do método científico, o pesquisador deve estar imbuído do espírito científico. Espírito científico, mentalidade científica, ou atitude científica, é um estado de espírito, é uma disposição subjetiva adequada à nobreza e à seriedade do trabalho científico. Esse estado subjetivo resulta do cultivo de uma constelação de virtudes morais e intelectuais; não bastará, pois, conhecê-las; é preciso vivê-las, reduzi-las à prática, cultivá-las.

1.3 Aprofundando conceitos: o espírito científico

A distinção entre os níveis de conhecimento, o esclarecimento do trinômio verdade-evidência-certeza (objeto de estudo pormenorizado mais adiante) o domínio das técnicas de investigação científica são condições necessárias,

porém não suficientes para que se possa realizar um trabalho científico. O rigor e a seriedade que o trabalho científico requer implica que o investigador esteja verdadeiramente imbuído do espírito científico.

O espírito científico é, antes de mais nada, uma atitude ou disposição subjetiva do pesquisador que busca soluções sérias, com métodos adequados, para o problema que enfrenta. Essa atitude não é inata na pessoa. É conquistada ao longo da vida, à custa de muitos esforços e exercícios. O espírito científico, na prática, se traduz por uma mente crítica, objetiva, racional e pelos atributos intelectuais e morais do investigador.

A consciência crítica levará o pesquisador a aperfeiçoar o seu julgamento e a desenvolver o discernimento, capacitando-o a distinguir e separar o essencial do acidental, o importante do secundário.

A consciência objetiva, por sua vez, implica no rompimento corajoso com todas as posições subjetivas, pessoais e mal fundamentadas do conhecimento vulgar. Para conquistar a objetividade científica, é necessário libertar-se de toda a visão subjetiva do mundo, arraigada na própria organização biológica e psicológica do sujeito e ainda influenciada pelo meio social. O que vale não é o que algum cientista imagina ou pensa, mas aquilo que realmente é. A objetividade do espírito científico não aceita “meias-soluções” ou soluções apenas pessoais. O “eu acho”, o “creio assim”, não satisfazem a objetividade do saber.

O agir racionalmente. As únicas razões explicativas de uma questão só podem ser intelectuais ou racionais. As *razões que a própria razão desconhece*, as razões da arbitrariedade, do sentimento e da intuição, nada explicam nem justificam no campo da ciência.

Como virtude intelectual, ele se traduz no senso de observação, no gosto pela precisão e pelas ideias claras, na imaginação ousada, mas regida pela necessidade da prova, na curiosidade que leva a aprofundar os problemas, na sagacidade e poder de discernimento.

Moralmente, o espírito científico cultiva a honestidade. Evita o plágio. Não colhe como seu o que outros plantaram. Tem horror às acomodações. É corajoso para enfrentar os obstáculos e os perigos que uma pesquisa possa oferecer.

Finalmente, o espírito científico não reconhece fronteiras. Não admite nenhuma intromissão de autoridades estranhas ou limitações em seu campo de investigação. Defende o livre exame dos problemas.

A honestidade do cientista está relacionada, unicamente, com a verdade dos fatos que investiga.

1.4 Problematizações: a teoria do conhecimento¹⁵²

É necessário, pois, no nosso caso, observar com rigor e descrever com exatidão aquilo a que chamamos conhecimento, esse peculiar fenômeno de consciência. Fazemo-lo, procurando apreender os traços gerais essenciais deste fenômeno, por meio da autorreflexão sobre aquilo que vivemos quando falamos do conhecimento. Este método chama-se fenomenológico e é distinto do psicológico. Enquanto que este último investiga os processos psíquicos concretos no seu curso regular e a sua conexão com outros processos, o primeiro aspira a apreender a essência geral do fenômeno concreto. No nosso caso não descreverá um processo de conhecimento determinado, não tratará de estabelecer o que é próprio de um conhecimento determinado, mas sim o que é essencial a todo o conhecimento, em que consiste a sua estrutura geral.

Se empregamos este método, o fenômeno do conhecimento apresenta-nos seus aspectos fundamentais da maneira seguinte: No conhecimento encontram-se frente a frente a consciência e o objeto, o sujeito e o objeto. O conhecimento apresenta-se como uma relação entre dois elementos, que nela permanecem eternamente separados um do outro. O dualismo sujeito e objeto pertence à essência do conhecimento.

A relação entre os dois elementos é ao mesmo tempo uma correlação. O sujeito só é sujeito para um objeto, e o objeto só é objeto para um sujeito. Ambos eles só são enquanto o são para o outro. Mas esta correlação é reversível. Ser sujeito é algo completamente distinto de ser objeto.

152 HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. p. 25-28.

A função do sujeito consiste em apreender o objeto, a do objeto em ser apreendido pelo sujeito.

Vista pelo lado do sujeito, esta apreensão apresenta-se como uma saída do sujeito para fora da sua própria esfera, uma invasão da esfera do objeto e uma recolha das propriedades deste. O objeto não é arrastado, contudo, para dentro da esfera do sujeito, mas permanece, sim, transcendente a ele. Não no objeto, mas sim no sujeito alguma coisa se altera em resultado da função do conhecimento. No sujeito surge algo que contém as propriedades do objeto, surge uma “imagem” do objeto.

Visto pelo lado do objeto, o conhecimento apresenta-se como uma transferência das propriedades do objeto para o sujeito. Ao que transcende do sujeito para a esfera do objeto corresponde o que transcende do objeto para a esfera do sujeito. São ambos somente aspectos distintos do mesmo ato. Porém, tem nele o objeto predomínio sobre o sujeito. O objeto é o determinante, o sujeito é o determinado. O conhecimento pode definir-se, por último, como uma determinação do sujeito pelo objeto. Mas, o determinado não é o sujeito puro e simplesmente; mas apenas a imagem do objeto nele. Esta imagem é objetiva, na medida em que leva em si os traços do objeto. Sendo distinta do objeto, encontra-se de certo modo entre o sujeito e o objeto. Constitui o instrumento pelo qual a consciência cognoscente apreende o seu objeto.

Sendo o conhecimento uma determinação do sujeito pelo objeto, não há dúvida que o sujeito se conduz receptivamente perante o objeto. Esta receptividade não significa, contudo, passividade. Pelo contrário, pode falar-se de uma atividade e espontaneidade do sujeito no conhecimento. Esta não se refere, naturalmente, ao objeto, mas sim à imagem do objeto, no que a consciência pode muito bem participar contribuindo para a sua elaboração. A receptividade perante o objeto e a espontaneidade perante a imagem do objeto no sujeito são perfeitamente compatíveis.

Ao determinar o sujeito, o objeto mostra-se independente dele, transcendente a ele. Todo o conhecimento designa um objeto, que é independente da consciência cognoscente. O carácter transcendente é próprio, enfim, de todos os objetos do conhecimento. Dividimos os objetos em reais e ideais. Chamamos real a tudo o que nos é dado pela experiência externa ou interna, ou dela se infere. Os objetos ideais apresentam-se, pelo contrário,

como irrealis, como meramente pensados. Objetos ideais, são, por exemplo, os objetos da matemática, os números e as figuras geométricas. Pois bem: o interessante é que também estes objetos ideais possuem um ser em si, ou transcendência, no sentido epistemológico. As leis dos números, as relações que existem, por exemplo, entre os lados e os ângulos de um triângulo, são independentes do nosso pensamento subjetivo, no mesmo sentido em que o são os objetos reais. Apesar de sua irrealidade, fazem-lhe frente como algo em si determinado e autônomo.

2. Aspectos técnicos da redação científica

2.1 Reflexão Introdutória: aspectos técnicos da redação

Seja qual for a espécie de comunicação científica que você vai redigir (ensaio, relatório, monografia, etc.), você deve elaborá-la como uma *descrição* ou uma *dissertação*. Vejamos abaixo um resumo dos elementos do texto descritivo e dissertativo.

Tabela 2: Elementos de um texto descritivo e dissertativo

Texto Descritivo

Descreva sem deixar de evidenciar os pormenores que distinguem a coisa descrita. Descreva segundo um critério lógico de apresentação da coisa descrita, de modo que o leitor possa configurá-la.

Releia pelo menos três vezes a descrição, tratando de acrescentar informações essenciais eventualmente omitidas e de eliminar elementos que não sejam úteis ou que perturbem o objetivo da comunicação.

Texto Dissertativo

Para começar a dissertar, sintetize e ordene os dados coletados.

Faça sua dissertação de modo expositivo ou argumentativo.

Ordene sua linha de raciocínio e seus argumentos de modo que se apresentem em sequência lógica para uma conclusão.

Uma das maneiras adequadas para a ordenação é dividir a totalidade do texto em Introdução, Desenvolvimento e Conclusão.

Releia pelo menos três vezes a dissertação, tratando de acrescentar-lhe sempre maior objetividade, precisão e clareza.

Fonte: elaboração da autora

2.1.1 Descrição

No que concerne à descrição, a redação do texto não apresenta maior dificuldade, mesmo para os iniciantes da comunicação científica. Descrever é, acima de tudo, apresentar por meio de palavras um objeto, um procedimento, uma experiência e assim por diante, da maneira mais objetiva possível e mediante a exposição de seus aspectos mais característicos. Ao descrever é necessário evidenciarem-se os pormenores que distinguem a particularidade da coisa descrita. Assim, o autor tem de prestar atenção para não deixar de mencionar os pormenores realmente essenciais e característicos que possibilitarão ao leitor configurar com a maior exatidão o que está sendo descrito. É claro, portanto, que a descrição pode ser muito minuciosa. Cabe ao autor, porém, usar o seu bom senso. É indispensável que não se perca na apresentação de detalhes de pouca ou nenhuma utilidade para a compreensão da coisa descrita, pois isso só diminuirá a qualidade do seu trabalho e confundirá o leitor. Nesse sentido vale a pena conhecer o exemplo daquele laboratorista que descobriu casualmente um novo produto químico. Ao descrever a experiência que o levou à descoberta ele mencionou até a cor dos lençóis em que havia dormido a noite anterior, mas esqueceu de revelar a temperatura em que as duas substâncias empregadas reagiram e formaram o novo produto. Isso fez com que sua comunicação caísse no ridículo, pois apresentava pormenores inúteis à compreensão do fato (como a cor dos lençóis que nem estavam no laboratório) e omitia um pormenor essencial (a temperatura necessária para obter a reação química). Portanto, se o seu trabalho é descritivo, releia-o pelo menos três vezes. A cada releitura trate de eliminar tudo que não seja realmente útil e cuja presença só perturbe o objetivo da descrição. Ao mesmo tempo, mantenha-se alerta para não omitir nenhum detalhe ou informação essencial.

Em geral, a estrutura de uma descrição não apresenta problemas de organização se você procurar elaborá-la segundo um critério lógico e claro. Por exemplo, ao descrever uma experiência, faça-o partindo do início do fato, ou de sua origem. Em outras palavras, siga a cronologia do fato ou do procedimento. Se a descrição for de um instrumento, comece por dar as dimensões, a forma, a cor, o peso, o material de que é feito (ou seja, as

características físicas) e depois mencione as diferentes partes, a função de cada parte, etc. O que realmente importa é que a descrição siga uma organização expositiva capaz de facilitar a compreensão da coisa descrita por parte do leitor.

2.1.2 Dissertação

Os trabalhos científicos dissertativos são mais complexos do que os descritivos. A dissertação é mais rigorosa quanto à estrutura, pois se baseia na ordenação de ideias sobre um tema determinado. Ao dissertar sobre um assunto é necessário que você sintetize os dados coletados, ordene-os e apresente-os ao leitor.

No dia-a-dia, temos que dar nossa opinião sobre assuntos e fatos ou temos que argumentar para convencer alguém de alguma coisa. Quando fazemos isto estamos dissertando sobre algo. Dissertar é argumentar e argumentar é exercitar o pensamento lógico. Essa apresentação pode, ou não, incluir sua própria interpretação do assunto. Assim, as dissertações são expositivas ou argumentativas, segundo os objetivos que você pretende atingir com seu texto.

Dissertação expositiva é aquela que reúne e relaciona material colhido em diferentes fontes. O autor expõe determinado assunto valendo-se desse material. Nesse caso, a qualidade e o valor de seu trabalho residem, sobretudo na fidelidade com que expõe as informações coletadas, bem como na habilidade com que as ordena e relaciona. Os posicionamentos mostrados baseiam-se nas evidências mostradas. Em outras palavras, o autor faz uma afirmação e segue comentando-a, interpretando-a, expondo os pensamentos e opiniões de forma didática e informativa. Nesse tipo de texto não há finalidade crítica nem explanações com a preocupação explícita de convencer ou conquistar adesões para as ideias expostas. A intenção não é comprovar uma realidade, mas apenas expô-la.

Por seu turno, dissertação argumentativa é aquela em que o autor interpreta as ideias expostas e firma sua posição pessoal sobre o assunto tratado. Como em comunicação científica nada se faz sem base,

a argumentação utilizada nesse tipo de dissertação requer a apresentação honesta das razões e evidências que levaram o autor a chegar à interpretação exposta. Portanto, além de pesquisar dados sobre determinado assunto e expô-los ao leitor com propriedade, apresenta pontos de vista baseando-se em razões e evidências. Normalmente, a dissertação argumentativa é feita a partir de assuntos polêmicos, que dão margem a opiniões diferenciadas e obrigam o autor a estar, a todo momento avaliando problemas que dizem respeito às pessoas e ao mundo; criando hipóteses e experimentando conclusões; elaborando argumentos e emitindo opiniões com o objetivo de defender o seu ponto de vista; fazendo análise e crítica de diferentes opiniões.

Seja qual for, porém, o tipo de dissertação adotado (expositiva ou argumentativa), é necessário que o autor se atenha aos princípios e técnicas da comunicação, sobretudo no que diz respeito à sucessão lógica dos argumentos que conduzem a uma conclusão. Nesse sentido, a estrutura mais adequada para o conteúdo é aquela que o divide em três partes principais: a **Introdução**, o **Desenvolvimento** e a **Conclusão**.

A Introdução constitui-se na primeira parte do Corpo do Trabalho, porém deverá ser a última a ser concluída em sua forma definitiva. Isso se deve ao fato dela ser o resultado de uma síntese que prepara o leitor para o que será exposto no desenvolvimento do trabalho. Obrigatoriamente, ela inclui o enunciado do tema a ser tratado, bem como suas implicações e limites.

Na Introdução, o autor precisa esmerar-se para esclarecer o leitor sobre o estágio de desenvolvimento em que se encontra o assunto, mencionando o que já foi realizado sobre ele dentro de sua área. Ao fazer essa apresentação, quando for o caso, cabe também analisar os trabalhos efetuados anteriormente e que apresentem relação com o tema abordado.

A Introdução deverá abranger os seguintes itens:

- a) Definição do assunto do trabalho.
- b) Delimitação do tema tratado.
- c) Situação do tema no tempo e no espaço.
- d) Demonstração da importância do tema.

- e) Justificação da escolha do tema.
- f) Definição da terminologia empregada no texto.
- g) Enunciação da documentação utilizada no trabalho.
- h) Indicação da metodologia usada na elaboração do trabalho.

O Desenvolvimento ou “Corpo do Trabalho propriamente dito” constitui-se na parte mais extensa da comunicação científica. Não existem normas reguladoras de sua extensão, mas o autor deve considerar sua explanação do modo mais objetivo e conciso que lhe seja possível: ela deve ter, nem mais nem menos, a extensão suficiente para conduzir o leitor a uma completa percepção do conteúdo. O objetivo do desenvolvimento é a exposição da ideia principal do trabalho, sua fundamentação racional e os resultados obtidos na investigação do assunto. Em outras palavras, o corpo do trabalho desenvolve os tópicos indicados na introdução, analisa-os, destaca seus pormenores mais significativos, discute as diferentes hipóteses e apresenta a hipótese do autor, demonstrando-a através da documentação.

A Conclusão do trabalho é sua parte final, o arremate da comunicação. Antes de tudo, deve conter uma resposta (o mais inequívoca possível) para a problemática do assunto, proposta na Introdução. Além disso, é o ponto para o qual convergem a análise, a argumentação e a demonstração elaboradas no corpo do trabalho. E, por ser uma síntese final, deve também ser breve e concisa.

Muitos iniciantes na comunicação científica confundem a Conclusão com um apêndice ou um resumo. É um engano. A Conclusão é uma decorrência lógica e natural de tudo que foi exposto anteriormente. Ela corresponde ao objetivo final da comunicação, é sua razão de ser. Sem ela a comunicação não tem valor.

Em verdade, toda a investigação, toda a análise, toda a dissertação e toda a argumentação só se justificam em função da Conclusão, ou seja, daquilo que se quer provar, a tese que se quer comunicar. Os elementos que se apresentam nas partes anteriores – Introdução e Desenvolvimento – só têm sua presença assegurada no trabalho se contribuírem para a composição desta parte final.

Desde a Introdução o autor anuncia a Conclusão como hipótese de trabalho. Ao longo do desenvolvimento, ela a vai confirmando ou negando. O fato de algumas hipóteses serem falsas não invalida a necessidade de uma Conclusão. Sua própria falsidade é a Conclusão final, ou seja, o autor resalta essa falsidade na Conclusão, como uma decorrência da observação da realidade. Essa, aliás, é a característica mais importante de qualquer trabalho científico: a Conclusão como decorrência de observação da realidade. Não pode ser, portanto, fruto de um juízo subjetivo do autor, sem fundamento concreto.

Essa característica intrínseca da Conclusão não significa que o autor está impedido de focar aspectos subjetivos em seu trabalho. Dependendo do tipo de trabalho, pode fazê-lo. Mas é necessário que deixe bem claro ao leitor tudo que é resultante de opinião pessoal, de hipótese sem fundamentação, de juízo subjetivo.

Quanto aos elementos fundamentais que tradicionalmente compõem a estrutura do trabalho de comunicação científica – Introdução, Desenvolvimento e Conclusão – suas características básicas, são respectivamente, conforme tabela abaixo:

Tabela 3: Esquema da estrutura do trabalho científico

INTRODUÇÃO

1. Definição do assunto do trabalho.
 3. Delimitação do tema tratado.
 4. Situação no tema e no espaço.
 5. Demonstração da importância do tema.
 6. Justificação da escolha do tema.
 7. Definição da terminologia empregada no texto.
 8. Enunciação da documentação utilizada no trabalho.
 9. Indicação da metodologia usada na elaboração do trabalho.
-

DESENVOLVIMENTO

1. Exposição da ideia principal do trabalho.
2. Análise dos diversos elementos que constituem o tema do trabalho.
3. Discussão das diferentes hipóteses sugeridas pela análise.
4. A divisão do conteúdo do desenvolvimento (em partes, capítulos, seções, tópicos, etc.) deve resultar da natureza e da complexidade de cada trabalho em particular.

5. A construção do conteúdo tem o propósito de facilitar a exposição no sentido de torná-lo totalmente perceptível ao receptor a que se destina. Para tanto, o autor vale-se habitualmente das técnicas de oposição e de progressão. A construção por cronologia é de menor utilização tendo caído em desuso.
6. O método tradicional de exposição consta de:
 - a. Exposição do objeto ou questão do tema.
 - b. Apresentação sumária das razões contrárias ao tema.
 - c. Exposição das dificuldades do problema.
 - d. Desenvolvimento da argumentação favorável.
 - e. Refutação às interpretações contrárias.
 - f. Interpretação do tema, servindo como ponto de partida para a conclusão final.

CONCLUSÃO

1. A conclusão deve ser breve, concisa e conter uma resposta, o mais inequívoca possível, para a problemática do assunto do trabalho. A Conclusão é uma decorrência lógica e natural do que foi apresentado na Introdução e exposto no Desenvolvimento do trabalho. Portanto, não é um resumo do Desenvolvimento, mas o objetivo final do trabalho.
-

Fonte: elaboração da autora

2.2 Cuidados a observar na redação de trabalhos científicos

O estilo da Redação Técnico-Científica deve levar em consideração os seguintes princípios básicos:

Clareza – Precisão – Objetividade – Consistência

Clareza: quando não deixa margem a interpretações diversas da que o autor deseja comunicar. A linguagem rebuscada, cheia de termos desnecessários, desvia a atenção do leitor, confundindo-o, por vezes.

Ambiguidade, falta de ordem na apresentação de ideias, esbanjamento de termos e pouca fluência desencorajam o leitor, ao passo que a propriedade com que se expõem conceitos e a lógica em seu desenvolvimento constituem estímulo para prosseguimento da leitura.

Precisão: Um autor é claro quando usa linguagem precisa, isto é, quando atenta para que cada palavra empregada se traduza, exatamente, o pensamento que se deseja transmitir. Expressões, tais como: “nem todos”,

“praticamente todos”, “vários deles” são interpretadas de formas diferentes e tiram a força das afirmativas. Melhor seria indicar: “cerca de 90%”, “menos da metade”, ou, com mais precisão: “93%”, “40%”.

Felizmente, é mais fácil ser preciso na linguagem científica do que na literária, onde a escolha de termos é bem mais ampla. De qualquer forma, a seleção de termos inequívocos e o repúdio a expressões coloquiais devem estar sempre presentes na boa redação científica.

Objetividade: é essencial na linguagem científica, onde os assuntos devem ser tratados de maneira direta e simples, com lógica e continuidade no desenvolvimento das ideias.

O leitor perturba-se com uma leitura em que frases substituem simples palavras, ou a sequência de ideias é interrompida por digressões irrelevantes.

É importante evitar-se ambiguidade em referências. O pronome relativo “que” é, frequentemente, responsável pelo sentido dúbio de frases. Exemplificando: “Os grupos de alunos foram organizados por turnos que considerados em conjunto...”. É aí que o leitor se pergunta: “O que foi considerado em conjunto – os grupos ou os turnos?”.

A pontuação também deve ser usada criteriosamente, propiciando pausas adequadas à compreensão do texto. Pontuação em excesso cansa o leitor e, quando deficiente, não oferece clareza.

O princípio da consistência é importante elemento no estilo e pode ser considerado dentro de três diferentes dimensões: (1) consistência de expressão gramatical; (2) consistência de categoria; (3) consistência de sequência.

A consistência de expressão gramatical é violada quando, por exemplo, numa enumeração de três itens, o primeiro é um substantivo, o segundo, uma frase e o terceiro, um período completo. Isso, sem dúvida, confunde e distrai o leitor. Outro caso seria o de uma enumeração cujos itens se iniciassem, ora por substantivo, ora por verbo. No exemplo: “Na boa redação científica, cumpre observar, entre outras regras: (1) terminologia precisa; (2) pontuação criteriosa (3) não abusar de sinônimos; (4) evitar ambiguidade nas referências”, os itens (3) e (4), para que se observasse a consistência de expressão gramatical, teriam que ser assim enunciados: “(3) parcimônia no uso de sinônimos; (4) clareza nas referências”.

Consistência de categoria: Reside no equilíbrio que deve ser mantido nas principais seções de um capítulo ou subseções de uma seção. Exemplificando: um capítulo cujas três primeiras seções se referissem, respectivamente aos aspectos legais, filosóficos e sociológicos da profissionalização em nível de ensino médio, e em que a quarta seção tratasse de instrumentos para a medida de aptidões diferenciadas, estaria desequilibrado. A quarta seção, sem dúvida, apresenta matéria de categoria diferente da abordada pelas três primeiras.

A terceira dimensão do princípio de consistência diz respeito à sequência que deve ser mantida na apresentação de capítulos, seções e subseções de um trabalho. Embora nem sempre a sequência a ser observada seja cronológica, existe, em qualquer enumeração, uma lógica inerente ao assunto e que, uma vez detectada, determinará a ordem em que capítulos, seções, subseções e quaisquer outros elementos deverão aparecer. Seja qual for a sequência adotada, o que importa é que reflita uma organização lógica.

3. O projeto de pesquisa

3.1 Tema

Nesta parte introdutória enuncia-se o assunto escolhido através da explicitação dos conceitos necessários para a compreensão do mesmo, quanto ao seu alcance, suas implicações e seus limites. Relatam-se antecedentes do problema como, por exemplo, tendências atuais relativas ao problema, pontos de debate, preocupação social. Não se deve incluir na introdução qualquer referência aos resultados e conclusões do estudo.

Formula-se claramente o objeto de investigação, expõe-se a dificuldade básica, a necessidade sentida; apresenta-se sinteticamente a questão a ser solucionada.

Ao redigir esta parte, convém lembrar que a justificativa, os objetivos e a metodologia serão abordados separadamente, de modo que se você não for cuidadoso o texto ficará repetitivo.

O ideal é aproveitar para expor o tema, delimitá-lo, apresentar os conceitos e pressupostos que serão necessários para a compreensão do título sugerido e finalizar com a problematização e hipóteses de maneira bem clara para que não fiquem dúvidas sobre o que originou o tema e o que se pretende provar com o trabalho proposto.

Delimitar um assunto significa reduzir-se a extensão da pesquisa: o tema passa por um processo de especificação. O processo de delimitação do tema só é dado por concluído quando se faz a limitação geográfica e espacial, com vistas à realização da pesquisa.

a) Delimitando o assunto:

A greve / dos professores das universidades federais brasileiras / no ano letivo de 2010.

Delimitar um assunto é, portanto, estabelecer limites para a investigação. A pesquisa pode ser delimitada em relação:

- Ao assunto – selecionando um tópico, a fim de impedir que se torne muito extenso ou muito complexo;
- À extensão – porque nem sempre se pode abranger todo o âmbito onde o fato se desenrola;
- A uma série de fatores – meios humanos, econômicos e de exiguidade de prazo – que podem restringir o seu campo de ação.

b) Situação-problema

Há necessidade de problematizar a realidade para se buscar uma solução. Se não há problemas a resolver, não se justifica o início de uma pesquisa e a redação de uma monografia.

O pesquisador deve ter ideia clara do problema que pretende resolver; caso contrário, sua pesquisa correrá o risco da prolixidade, da falta de direção, da ausência de algo para se resolver. O assunto deve ser problematizado e o pesquisador apresentar argumentos que visem solucioná-lo. Se o problema é estabelecido de forma clara, ele desencadeará a formulação da hipótese geral, que será comprovada no desenvolvimento do texto.

Aconselha-se apresentar a problematização sob a forma de uma questão, de uma pergunta.

c) Hipóteses

O ponto básico do tema, individualizado e especificado na formulação do problema, sendo uma dificuldade sentida, compreendida e definida, necessita de uma resposta, “provável, suposta e provisória”, isto é, uma hipótese. A principal resposta é denominada hipótese básica, podendo ser complementada por outras, que recebem a denominação de secundárias.

Formulado o problema, com a certeza de ser cientificamente válido, propõe-se uma resposta que é a hipótese. Ambos, problemas e hipóteses, são enunciados de relações entre variáveis (fatos, fenômenos). A diferença reside em que o problema constitui-se em sentença interrogativa, e a hipótese, sentença afirmativa mais específica.

3.2 Justificativa

De suma importância, geralmente é o elemento que contribui mais diretamente na aceitação da pesquisa. Consiste numa exposição sucinta, porém completa, das razões de ordem teórica e dos motivos de ordem prática que tornam importante a realização da pesquisa. Deve enfatizar:

- O estágio em que se encontra a teoria respeitante ao tema;
- As contribuições teóricas que a pesquisa pode trazer (confirmação geral, confirmação na sociedade particular em que se insere a pesquisa, especificação para casos particulares, clarificação da teoria, resolução de pontos obscuros, etc.)
- Importância do tema do ponto de vista geral;
- Importância do tema para os casos particulares em questão;
- Possibilidade de sugerir modificações no âmbito da realidade abarcada pelo tema proposto;
- Descoberta de soluções para casos gerais e/ou particulares, etc.

A justificativa difere da revisão bibliográfica e, por este motivo, **não apresenta citações de outros autores**. Dessa forma, ao conhecimento

científico do pesquisador, soma-se boa parte de criatividade e capacidade de convencer, quando redigindo a justificativa.

3.3 Objetivos

A formulação dos objetivos significa definir com precisão o que se visa com o trabalho sob dois aspectos: geral e específico.

Geral: está ligado a uma visão global e abrangente do tema. Relaciona-se com o conteúdo intrínseco, quer dos fenômenos e eventos, quer das ideias estudadas. Vincula-se diretamente à própria significação da tese proposta pelo projeto.

Específicos: Apresentam caráter mais concreto. Têm função intermediária e instrumental, permitindo, de um lado, atingir o objetivo geral e, de outro, aplicá-lo a situações particulares.

Na redação dos objetivos, é importante selecionar verbos que não permitam sentidos vagos, ambíguos.

Alguns verbos utilizados na formulação de objetivos são sugeridos:

Tabela 4: Verbos utilizados na formulação dos objetivos da pesquisa

Analisar	Comparar	Enumerar	Investigar
Aplicar	Criticar	Escolher	Justificar
Avaliar	Descrever	Escrever	Relacionar
Caracterizar	Demonstrar	Identificar	Resolver
	Diferenciar		Verificar

Fonte: Severino (2000).

Os seguintes verbos, de menor precisão e que podem levar a muitas interpretações, devem ser evitados:

Tabela 5: Verbos a serem evitados na formulação dos objetivos da pesquisa

Adquirir	Compreender	Entender
Aperfeiçoar	Conhecer	Julgar
Apreciar	Conscientizar	Melhorar
Aprender	Desenvolver	Mostrar
		Saber

Fonte: Severino (2000).

3.4 Metodologia

A especificação da metodologia da pesquisa, quando presente, é a que abrange maior número de itens, pois responde, a um só tempo, às questões *como?*, *com quê?*, *onde?*, *quanto?*

Contém a explicitação dos procedimentos metodológicos, incluindo a descrição dos instrumentos de pesquisa (observação, questionário, formulário, testes, escalas, etc.). Inclui ainda a indicação do tratamento e inferência estatística, seleção de sujeito (universo e amostra), informações sobre a coleta e análise dos dados.

Poderá conter:

- Visão geral introdutória (opcional)
- Descrição da metodologia, ou estratégia da pesquisa (p.ex.: experimental, quase experimental, correlacional, *ex post facto*, descritiva, histórica).
- Planejamento da pesquisa (explicitação das variáveis independentes e dependentes e, algumas vezes, quando não explicitadas em outro local, formulação das hipóteses nulas da pesquisa, de forma a estabelecer o plano para tratamento e inferências estatísticas).
- Seleção de sujeitos (descrição da população e da amostra).
- Tratamento experimental (aplicável apenas a pesquisas experimentais).

- Instrumentação (indicação de testes, medidas, observações, escalas e questionários a serem usados, descrevendo-os, assim como fazendo referência às suas validade e fidedignidade).
- Coleta de dados (informação sobre como, quando, onde e por quem foram aplicados os instrumentos de medida).
- Tratamento estatístico (explicitação da estatística empregada - descritiva e/ou inferencial).
- Quando inferencial, são indicados os testes e definido o nível de significância.
- Pressupostos metodológicos (afirmações sobre matéria metodológica aceitas sem contestação no âmbito da pesquisa).
- Limitações (deficiências).

3.5 Referencial Teórico

Consiste em uma síntese, a mais completa possível, referente ao trabalho e dados pertinentes ao tema, dentro de uma sequência lógica.

É uma das fases importantes da pesquisa, na qual se trata de levantar na bibliografia existente, os dados relacionados com o assunto.

O referencial teórico é constituído da Teoria de Base, da Revisão de Literatura e de Esclarecimentos técnicos. Todo trabalho científico deve basear-se num quadro teórico de referência, o qual é constituído de estudos já realizados sobre o tema.

Esta revisão de literatura deve ser ampla e abrangente. Normalmente retrocedemos de 5 a 10 anos na pesquisa literária. A escolha dos artigos ou livros deve ser criteriosa e descompromissada de modo a não se omitir dados importantes para o desenvolvimento ou resultado do trabalho.

3.6 Cronograma

É a representação das etapas e sub-etapas do projeto, distribuídas no tempo (ano, mês e dia) em que estas serão desenvolvidas. As referidas etapas e

sub-etapas devem, no projeto, ser mencionadas rigorosamente em ordem cronológica e os passos a serem seguidos deverão ser apresentados em sequência lógica.

3.7 Elaborando as referências bibliográficas

A bibliografia final, apresentada no projeto de pesquisa, abrange os livros, artigos, publicações e documentos utilizados, nas diferentes fases: metodologia da pesquisa, instrumental teórico e revisão da bibliografia.

Tudo o que foi tornado público em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, etc. até meios de comunicação orais: rádio, gravações (filmes, televisão, cinema). Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou registrado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos de alguma forma, quer publicadas ou gravadas.

As obras e documentos de onde foram retirados o material apresentado no Referencial Teórico devem obrigatoriamente constar das Referências Bibliográficas.

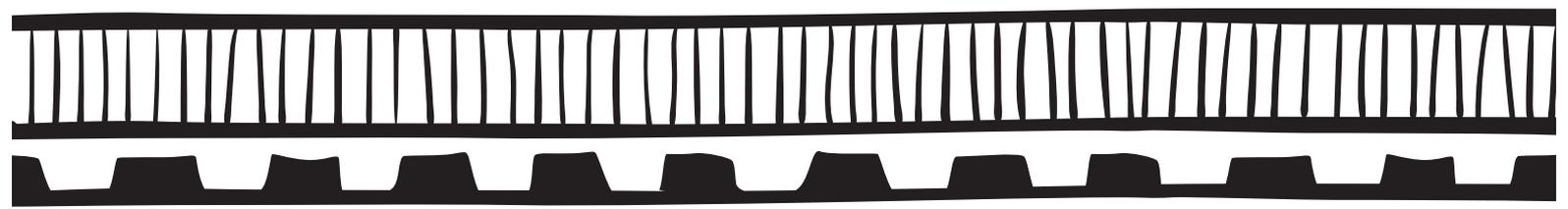
Devemos sempre utilizar **Referências Bibliográficas** como título para as obras que efetivamente serviram de fonte para o conteúdo do trabalho, enquanto que o nome **Bibliografia**, se aplicável, seriam sugestões adicionais de leitura ou simplesmente uma lista de obras que gostaríamos de indicar aos estudiosos do assunto.

A norma que estabelece os elementos a serem incluídos em referências e outras informações concernentes é a NBR 6023.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Israel Belo de. **O Prazer da Produção Científica**. 7. Ed. São Paulo: UNIMEP, 1999.

- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BUNGE, Mario. **Epistemologia**. São Paulo: Edusp, 1980.
- CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia científica**. São Paulo: Prentice Hall, 2002.
- CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.
- HAGUETE, Tereza M. F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Coimbra, Portugal, 1976.
- GALLIANO, Alfredo Guilherme. **O método científico: teoria e prática**. São Paulo: Harbra, 1986.
- LÜDKE, Menga e ANDRE, Marly E. D. A. . **Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas**. 1. ed. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1986.
- OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de metodologia científica: projetos de pesquisa, TGI, TCC, monografias, dissertações e teses**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- RUDIO, Frans Victor. **Introdução ao Projeto de Pesquisa Científica**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 121 p.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 21. ed. São Paulo: Cortez, 2000. 278 p.
- TRUJILLO FERRARI, Alfonso. **Metodologia da ciência**. Rio de Janeiro: Kennedy, 1974.



SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)

OS ORGANIZADORES

Juliana Alves de Andrade

Possui Graduação em História pela Universidade Federal de Alagoas (2005), Mestrado em História pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e Doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2014). Docente da Universidade Federal Rural de Pernambuco, atuando nas áreas de História da Educação e Metodologias do Ensino de História. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando nos seguintes temas: História Agrária, Movimentos Sociais Rurais, Direito Agrário. Coordena o curso de Especialização em Cultura e História dos povos indígenas, ofertado pela Rede Nacional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica – RENAFOR e executada pela UFRPE. E-mail: julianadeandradee@hotmail.com

Tarcísio Augusto Alves da Silva

Doutor em Sociologia pela UFPE. Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Professor Colaborador do Programa de Pós Graduação em Administração e Desenvolvimento Rural da UFRPE (PADR/UFRPE). Líder do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos Educação, Sociedade e Meio Ambiente (NESMA/UFRPE/CNPq) Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (*Facepe*). É supervisor do curso de Especialização em Cultura e História dos povos indígenas, ofertado pela Rede Nacional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica – RENAFOR e executada pela UFRPE. E-mail: deescada@yahoo.com.br

OS(AS) AUTORES (AS)

Alexandre Oliveira Gomes

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, com bolsa do CNPQ. Atua como docente da Licenciatura Intercultural Indígena e da Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas do Centro Acadêmico do Agreste da Universidade Federal de Pernambuco (CAA/UFPE); e da Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), vinculada à Rede Nacional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica (RENAFORM). Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE).

Edson Silva

Realizou o Pós-Doutorado em História na UFRJ (2013). É Doutor em História Social pela UNICAMP (2008). Mestre em História pela UFPE (1995) Professor efetivo no Centro de Educação/Col. de Aplicação da UFPE, professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em História/UFPE e vinculado no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/UFCG (Campina Grande/PB). Leciona no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFPE/Caruaru destinado a formação de professores indígenas. É co-organizador do site Índios no Nordeste (www.indiosnonordeste.com.br), que

disponibiliza para acesso gratuito notícias, textos, dissertações, teses, estudos e livros sobre os povos indígenas no Nordeste. Publicou vários artigos, capítulos de livros e livros, resultados das pesquisas sobre história indígena/os índios na História, História Ambiental e o ensino da temática indígena.

Hosana Celi Oliveira e Santos

Doutoranda do curso de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidades-NEPE/UFPE, do Laboratório de Estudos Rurais do Nordeste-LAERural/UFPE, Coordenadora adjunta do Laboratório de Ações Coletivas e Culturais - LACC/UPE e do Núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social e Comunidades Tradicionais do Brasil. Temas de interesse: etnicidade, memória e identidade, jovens indígenas, saúde indígena, cartografia social, comunidades rurais, indígenas e quilombolas. E-mail: hosanaceli@yahoo.com.br

Humberto da Silva Miranda

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2014). Professor do Departamento de Educação da UFRPE. Presidente da Comissão de Direitos Humanos da UFRPE. Coordena o Programa Escola de Conselhos de Pernambuco, da Pró-Reitoria de Extensão da UFRPE, em parceria com o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente de Pernambuco, Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente e Secretaria dos Direitos Humanos/Presidência da República.

Jailson Sousa da Paz

Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Católica de Pernambuco (1990) e mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco (2005). Atualmente é editor-assistente do Diário de Pernambuco.

Márcia Karina da Silva Luiz

Doutora em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2008). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2004). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estado do Rio Grande do Norte (2001).

Professora Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em mudança social, atuando principalmente nos seguintes temas: Relações de gênero, Sociologia da Educação, Educação e Tecnologia, Educação a distância, Feminismo, Masculinidade.

Maria Emília Vasconcelos dos Santos

Bacharel em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2003) Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2007). Tem experiência na História, atuando principalmente nos seguintes temas: pós- Abolição, Trabalhadores de engenhos, Pernambuco Século XIX e honra.

Marta Margarida de Andrade Lima

Professora Adjunta da Universidade Federal Rural de Pernambuco, na Unidade Acadêmica de Garanhuns - UFRPE/UAG. Possui Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2013); Mestrado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (2002); Especialização em Formação de Professores pela Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE (1997); Graduação em Licenciatura em História na Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (1992). É professora do Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória -UFPE; Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas História, Educação, Culturas – NEPHECs. Trabalha com Ensino de História e Educação com pesquisa nas temáticas: ensino de História nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, livro didático de História, currículo e formação de professores.

Vânia Fialho

Professora Doutora da UPE e do curso de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidades- NEPE/UFPE, do Laboratório de Estudos Rurais do Nordeste-LAERural/UFPE, Coordenadora Geral do Laboratório de Ações Coletivas e Culturais- LACC/UPE e do Núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social e Comunidades Tradicionais do Brasil. Temas de interesse: etnicidade, memória e identidade, jovens indígenas, saúde indígena, cartografia social, comunidades rurais, indígenas e quilombolas. E-mail: vania.fialho@upe.br

Título O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas

Organizadores Juliana Alves de Andrade
Tarcísio Augusto Alves da Silva

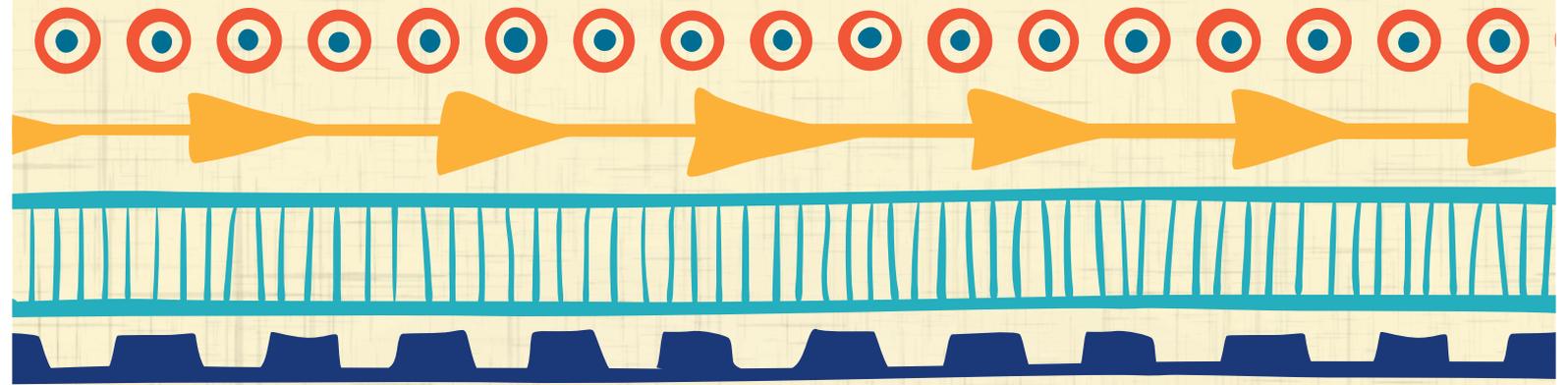
Projeto Gráfico/Capa Bruna Andrade

Revisão de Texto Os Autores

formato 16,0 x 23,0 cm

fontes Minion Pro, ITC Oficina Sans Std,

papel Offset 75g/m² (*miolo*)
Triplex 250 g/m² (*capa*)



O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas foi pensado como um instrumento pedagógico, para auxiliar os discentes no debate proposto pelas diferentes disciplinas do curso de especialização, e posteriormente como apoio para o professor (a) em suas atividades cotidianas. Com uma linguagem didática, temos um conjunto de textos que problematizam conceitos, oferecem sugestões de leituras e atividades didático-pedagógicas.