

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO/PUC-SP

José Dalvo Santiago da Cruz

**Os índios nos livros didáticos de História do Brasil no ensino fundamental:
uma leitura crítica e propositiva de abordagens interdisciplinares da
Antropologia com a História**

MESTRADO EM EDUCAÇÃO - CURRÍCULO

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO/PUC-SP

José Dalvo Santiago da Cruz

**Os índios nos livros didáticos de História do Brasil no ensino fundamental:
uma leitura crítica e propositiva de abordagens interdisciplinares da
Antropologia com a História**

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora como exigência
parcial para obtenção do título de
mestre em Educação – Currículo
pela Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob a
orientação do Prof. Dr. Alípio
Márcio Dias Casali.**

SÃO PAULO

2009

Banca Examinadora

Dedico à minha mãe, Maria, e ao meu pai, Salú (em memória)

Agradeço:

Ao Prof. Dr. Alípio Márcio Dias Casali pelas orientações e aulas,

Às professoras doutoras Lucia Helena Vitalli Rangel e Ana Maria Saul pelas bem-vindas sugestões na oportunidade da qualificação,

E aos professores com quem tive aulas: Antonio Chizzotti, Branca Jurema Ponce, Circe Maria Fernandes Bittencourt, Kazumi Munakata, Marina Graziela Feldmann, Mario Sergio Cortella, Mere Abramowicz, Regina Giffoni Brito.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi analisar os índios nos livros didáticos de História do Brasil no ensino fundamental pela perspectiva antropológica. É justificada pela pertinência que a questão indígena tem na história e na constituição sociocultural brasileira tanto no pretérito como na contemporaneidade. Teve como hipótese a possibilidade da antropologia subsidiar o ensino de História do Brasil em temas relacionados aos índios. Como sustentação teórica, foram utilizadas as categorias Estrutura da Conjuntura e Evento a fim de demonstrar as dinâmicas socioculturais indígenas nos contatos com a sociedade não-indígena brasileira tomando conceitos como aculturação e fricções inter-étnicas. O Relativismo Cultural foi utilizado para demonstrar a diversidade sociocultural indígena em contraponto ao Evolucionismo Social presente nos enunciados dos livros analisados. Foram analisados 15 títulos publicados no período de 1996-2007 disponíveis em uma biblioteca de um colégio público, em uma de um particular e em uma biblioteca pública freqüentada por alunos do ensino fundamental e médio, todas em Manaus – Amazonas por ser a cidade onde moro. Como resultado das análises destaco que: os autores tratam os índios como sujeitos passivos na História do Brasil como entes difusos em um pretérito anêmico, não discutem a questão indígena como ela é praticada na contemporaneidade com ênfases culturais, sociais e políticas na conjuntura brasileira, apresentam dados desconcorrelacionados dos apresentados em pesquisas acadêmicas revelando descompassos entre os conhecimentos antropológicos produzidos sobre os índios e a ausência de transposições desses conhecimentos para o conhecimento escolar.

Palavras-Chave: Índios. Antropologia. História do Brasil. Livro Didático. Ensino Fundamental.

ABSTRACT

The goal of this research was to analyze the Indian in the History of Brazil text books in the fundamental series through an anthropological perspective. It is justified by the pertinence that the indigenous matter has in the history and in the Brazilian sociocultural constitution so much in the preterit as in the contemporaneity. It had as hypothesis the possibility of the anthropology subsidize the History teaching of Brazil in related subjects to the Indian. Like theoretical support, they were used the categories Structure of the Conjuncture and Event in order to demonstrate the indigenous sociocultural dynamics in the contacts with the non-indigenous Brazilian society taking concepts as cultural assimilation and frictions inter-ethnic. The Cultural Relativism was used to demonstrate the indigenous sociocultural diversity in counterpoint to the present Social Evolutionism in the statements of the analyzed books. They were analyzed 15 titles published in the period of 1996-2007 available in a library of a public school, in one of a particular and in a public library attended by students of the fundamental and average teaching, all in Manaus – Amazonas for being the city where I live. As a result, the analyses highlight that: the authors treat the Indian as passive subjects in Brazil's History, as diffuse entities in an anemic preterit, they do not argue the indigenous matter how it is practiced in the contemporaneity with cultural, social and political emphases in the Brazilian conjuncture, they introduce contents diverged of the introduced in academic researches revealing unsteadinesses among anthropological knowledges produced about the Indian and the absence of didactic transpositions of these knowledges for the school knowledge.

Words-key: Indian. Anthropology. History of the Brazil. Class book. Fundamental teaching.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I METODOLOGIA	17
1.1 Tipo de Pesquisa: a potência	17
1.2 As Etapas: os atos	17
1.2.1 Conceitos de Referências	18
1.2.2 Análises de 15 Livros Didáticos de História do Brasil no Ensino Fundamental sobre os Índios no Brasil	18
1.2.3 Possíveis contribuições antropológicas sobre os índios às aulas de História do Brasil no Ensino Fundamental	19
1.3 Resultados: Forma e conteúdo	19
II REFERENCIAL TEÓRICO	20
2.1 Conceito de Currículo	20
2.1.1 O Currículo como espaço de (de) codificação das realidades socioculturais ..	23
2.1.2 Conceito de Livro Didático	25
2.2 Antropologia: conceito, sujeito de pesquisa e método contemporâneo	31
2.2.1 A Antropologia no Brasil	36
2.3 Conceito de História	43
2.3.1 História Oral e História Escrita	45
2.3.2 História: Disciplina Escolar	48
2.3.3 Disciplina Escolar História do Brasil	50
2.4 Diálogos da Antropologia com a História	53
2.4.1 Marshall Sahlins: Estrutura da Conjuntura e Evento	57
III OS ÍNDIOS EM 15 LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA DO BRASIL NO ENSINO FUNDAMENTAL	64
3.1 Primeira análise	66

3.2 Segunda análise	74
3.3 Terceira análise	79
3.4 Quarta análise	80
3.5 Quinta análise	82
3.6 Sexta análise	86
3.7 Sétima análise	88
3.8 Oitava análise	91
3.9 Nona análise	92
3.10 Décima análise	97
3.11 Décima primeira análise	97
3.12 Décima segunda análise	102
3.13 Décima terceira análise	103
3.14 Décima quarta análise	105
3.15 Décima quinta análise	109
3.16 Considerações sobre as análises	110

IV POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICAS ACERCA DOS ÍNDIOS ÀS AULAS DE HISTÓRIA DO BRASIL NO ENSINO FUNDAMENTAL

4.1 Os índios	116
4.1.1 Contatos dos índios com os não-índios	119
4.2 Pré-História ou diferentes Histórias?	125
4.3 Ideologia e linguagem	127
4.4 Descobrimto do Brasil	129
4.5 Mundos diferentes, propósitos antagônicos: linguagens e fatos	133
4.6 A antropologia e o colonialismo português no Brasil	138
4.7 Cultura	144
4.7.1 Sub-Cultura	150
4.8 Aculturação e Assimilação	152
4.9 Etnia e Etnicidade	153
4.10 Diversidade Cultural	157
4.11 Alienação: a negação dos índios pelos não-índios	159
4.12 Mito e Lenda: diferenças	161
4.13 O Regional Cultural e o Nacional ideologicamente Fomentado pelo Estado: onde estão os índios?	164

CONCLUSÃO 170

REFERÊNCIAS 173

INTRODUÇÃO

A Antropologia e a Nova História têm como sujeitos de estudo o Outro, o culturalmente diferente do pesquisador. A primeira se ocupa da cultura como sistema significativo para interpretar as organizações culturais do Diferente e, a segunda, o trata no pretérito podendo estender-se à contemporaneidade.

Esta pesquisa tem como tema Os índios no Livro Didático de História do Brasil no Ensino Fundamental: uma leitura crítica e propositiva de abordagens interdisciplinares da Antropologia com a História. É uma pesquisa bibliográfica porque me limitei a analisar o referido material didático utilizando-me da literatura antropológica e etnológica.

A idéia foi gerada a partir de convivências com professores do ensino fundamental de colégios públicos (municipais e estaduais) e particulares de Manaus – Amazonas – por conta de um trabalho que realizei em 2004 proferindo cursos para professores com abordagens interdisciplinares enfatizando os saberes locais em concomitância com conhecimentos eruditos, científicos.

Nessas convivências notei que conceitos antropológicos como aculturação, etnia, cultura, sub-cultura, índios, dentre outros, são utilizados à revelia das construções conceituais antropológicas podendo implicar prejuízos a compreensões dos alunos sobre realidades socioculturais brasileiras pretéritas e contemporâneas acerca dos índios.

A partir dessa situação procurei identificar as razões desse descompasso entre o conhecimento antropológico disponível e as práticas conceituais percebidas por mim nessas oportunidades com os professores. Então, considerando que, sendo o livro didático o principal (e quase único) subsídio utilizado por esses professores, formulei a seguinte questão norteadora desta pesquisa: como os autores de livros didáticos estariam abordando os índios na História do Brasil e como o conhecimento antropológico poderia subsidiar temas e abordagens sobre os índios nas aulas de História do Brasil visando compreensões interdisciplinares entre a Antropologia e a História?

Diante da questão norteadora e considerando que o Livro didático é um tipo de fonte de conhecimento construído em transposições de conteúdos, levantei a seguinte hipótese: categorias conceituais antropológicas poderiam subsidiar as aulas de História do Brasil demonstrando processos e situações pretéritas e contemporâneas dos índios tanto na História como na composição sociocultural brasileiras?

A fim de responder ao problema e verificar a hipótese, adotei os seguintes propósitos: a) analisar o tratamento dado aos índios por autores de livros didáticos de História do Brasil no ensino fundamental; b) discutir concepções teórico-bibliográficas de antropologia (etnologia), de currículo e de História visando suas possíveis interlocuções e c) apresentar conceitos antropológicos elementares com propósitos de oxigenar as aulas de História do Brasil no ensino fundamental acerca dos índios.

O referencial teórico central adotado para realizar as análises acerca dos índios nos livros didáticos de História do Brasil foi o do estruturalismo histórico protagonizado pelo antropólogo norte-americano Marshall Sahlins (1930), especificamente por meio de duas categorias elementares para a compreensão da dinâmica cultural na história: a) a *Estrutura da Conjuntura* por ser “a realidade prática das categorias culturais em um contexto histórico específico” (SAHLINS, 2003: 15) e b) o *Evento* como acontecimentos significativos para e nas estruturas culturais, pois “(...) um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico” (SAHLINS, 2003: 191).

Essas duas categorias postuladas por Sahlins (*Ibid.*) contemplaram meus propósitos de analisar os índios nos livros didáticos de História do Brasil porque na História e na literatura etnológica as estruturas culturais indígenas estão constantemente em processos de estruturações nos e diante de contatos inter-étnicos com a sociedade brasileira não-indígena que, por sua vez, relevam a diversidade cultural constatada por meio da diferença cultural¹ implicando, assim, a

¹ Segundo Bhabha (2001: 63), a diversidade cultural é uma categoria potencialmente epistemológica e a diferença cultural é a constatação da primeira (diversidade cultural). Por exemplo, sei que há

estrutura da conjuntura indígena na constituição sociocultural brasileira tanto na história pretérita como na contemporânea.

Tendo o evento e a estrutura da conjuntura como categorias básicas para contextualizar a compreensão dos índios na História do Brasil também utilizei o Evolucionismo social e o Relativismo Cultural como referenciais teóricos de complementação, pois o primeiro, embora obsoleto cientificamente, ainda é utilizado ideologicamente quando a diferença cultural é operacionalizada tendo interesses econômicos desenvolvimentistas envolvidos, sobretudo, em atritos de interesses fundiários com a enfática e trivial sentença “é muita terra pra pouco índio”, ou seja, evocam ideológica e ofuscadamente o evolucionismo social em detrimento do relativismo cultural.

O segundo, o Relativismo Cultural, foi evocado porque antropologicamente é uma teoria adotada por conta da constatação da pluralidade cultural indígena (e humana) e, embora metodologicamente receba críticas quanto a aspectos epistemológicos da possibilidade do pesquisador realmente poder chegar a conhecer o Outro, o culturalmente diferente, essa postulação ainda pode ser aceita nos dias atuais.

Essa abordagem sobre os índios nos Livros Didáticos de História do Brasil por meio dos três postulados antropológicos vem ao encontro da minha intenção de fomentar discussões acerca dos índios nas aulas de História do Brasil mostrando as possíveis interpretações contemporâneas sobre tais sujeitos convergindo, também, com as formas de abordagens sugeridas pelo Guia de Livros Didáticos - Programa Nacional de Livros Didáticos/PNLD 2008 de História: História Temática, História Integrada, História Intercalada e História Convencional e pelos Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN/1997.

A natureza e função do sistema educacional evocam processos contínuos e estes devem ser constituídos por categorias contemporâneas que gerem inquietações. Portanto, a iniciativa de trazer à discussão os índios abordados por

diversas culturais diferentes da minha, porém, só concretizo essa diversidade cultural quando tenho contato com a cultura diferente da minha.

autores de livros didáticos da disciplina de História do Brasil no ensino fundamental pela perspectiva antropológica é justificada pela pertinência da necessária atenção que essas categorias requisitam, pois: a) os índios são sujeitos históricos e socioculturais brasileiros; b) o livro didático é instrumento pedagógico e, como tal, merece constantes releituras a fim de se evitar a anulação do processo educacional, pois educação é processo, originalidade e contemporaneização com as realidades concretas; c) a História do Brasil é área de conhecimento e deve estar sujeita a releituras gerundiais e d) o conhecimento antropológico acerca dos índios no Brasil tem sido produzido com qualidade e com pertinência para subsidiar discussões nas aulas de História do Brasil no ensino fundamental acerca dos índios.

A questão indígena é um complexo constituído basicamente por meio de práticas de etnicidade na conjuntura contemporânea brasileira. Essa realidade social, cultural e política é concomitante com as mudanças que vêm ocorrendo desde os anos 1980 com a redemocratização política do país e tem despertado interesses de pesquisadores a respeito do tratamento, do conteúdo e da forma que autores de livros didáticos vêm dedicando a esse tema, a exemplo da dissertação de Cecília Maria Rodrigues de Souza: “A representação do índio no livro didático de primeiro grau no Amazonas” (UFAM-1993), a de Edina Francini Simão: “A compreensão Étnico Cultural no Ensino de História” (Universidade Regional do Noroeste do RS-2003), a de Isabel Cristina Rodrigues “A temática Indígena nos Livros Didáticos de História do Brasil para o Ensino Fundamental – 5ª a 8ª séries” (Universidade Estadual de Maringá-2001) e a de Izabel Gobbi “A temática indígena e a diversidade cultural nos livros didáticos recomendados pelo Programa Nacional do Livro Didático (UFSCar – 2007).

As pesquisas citadas são fatos do quanto a questão indígena merece atenção por parte dos segmentos educacionais e, aqui, os autores de livros didáticos são componentes desse complexo, pois suas produções refletem a construção conceitual e imagética dos índios pelos não-índios. Não me ative em pormenores dos textos das dissertações acima citadas pelo fator desta pesquisa não ter enfoque no estado de arte e a diferença básica entre esta e as demais citadas é que a primeira consta de proposições de conteúdos que possam ser agregados aos

conteúdos de História do Brasil baseados em análises de conteúdos de livros didáticos de História do Brasil no que se refere aos índios.

O tema da pesquisa e seus respectivos objetivos proporcionaram a seguinte constituição textual desta dissertação:

Esta seção introdutória seguida de quatro capítulos, da conclusão e considerações finais e das citações das referências bibliográficas utilizadas para sustentação teórica.

Capítulo I: apresento a metodologia adotada para a pesquisa e para a produção desta dissertação.

Capítulo II: apresento os referenciais teóricos, onde exponho as categorias consideradas lastros teóricos desta dissertação: currículo, antropologia e História. Nessa seção eu discuto e defino minha percepção de cada uma delas. Dentro da concepção de currículo, também faço uma explanação do currículo como espaço de decodificações de realidades sócio-culturais e, baseando em referenciais teóricos, conceituo o livro didático. No item em que conceituo antropologia, também apresento teorias, sujeitos-objetos e métodos antropológicos seguidos de uma breve explanação sobre a antropologia no Brasil. Conceituo História, faço referências à História Oral e à História Escrita, História como disciplina escolar, a disciplina História do Brasil e discorro sobre a possibilidade do diálogo entre a antropologia e a História e, finalmente, exponho de forma sucinta o postulado de Marshall Sahlins enfocando a Estrutura da Conjuntura e o Evento que são as categorias que subsidiam a idéia desta dissertação, pois cultura e história são realidades humanas intrínsecas que podem servir para explicar a permanência dos índios na história e na cultura brasileiras.

Capítulo III: analiso as abordagens conceituais sobre os índios em 15 livros didáticos acessíveis em três bibliotecas diferentes em Manaus, Estado do Amazonas: de um colégio estadual, de um centro educacional particular e de uma biblioteca municipal. A escolha dessas bibliotecas se deu porque eu moro nessa cidade e pretendi focar materiais didáticos utilizados tanto por professores de

colégios públicos como de particulares. Vale dizer, ainda, que esses livros didáticos são publicações nacionais.

Capítulo IV: realizo uma proposta de inclusão de conceitos antropológicos acerca dos índios em aulas de História do Brasil no ensino fundamental. Baseio-me em referenciais teóricos e em concepções antropológicas da literatura pesquisados em publicações, bibliotecas e na internet. Como já me referi, é uma proposição que faço com a intenção de fomentar discussões interdisciplinares entre a Antropologia e a História visando proporcionar aos alunos compreensões mais amplas e pertinentes com relação aos índios.

Na seção das considerações finais, exponho a importância que esta pesquisa representou a mim tanto na ordem pessoal como na profissional, e digo minha esperança e meus propósitos de que o resultado dela seja utilizado pelos professores de ensino médio, a fim de que os índios sejam considerados sujeitos pretéritos e presentes na história e na cultura e na sociedade brasileiras com abordagens arejadas, eficazes e eficientes para a compreensão dos alunos.

Nas referências, cito as obras consultadas e utilizadas ao longo do texto. Vale dizer que para o conteúdo do capítulo IV: "Sugestões de inclusão de conceitos antropológicos nas aulas de História do Brasil", utilizei propositadamente citações de autores de diferentes linhas teóricas com o propósito de chamar a atenção para a complexidade, mas não menos necessária abordagem conceitual para a compreensão de assuntos e temas desconhecidos como são os relacionados aos índios no Brasil.

I. METODOLOGIA

Neste capítulo descrevo o tipo da pesquisa, as etapas e a sua respectiva forma da construção detalhando o percurso do idealizado até a concretização da idéia que resultou nesta dissertação.

A idéia inicial foi a de elaborar um material com conceitos antropológicos sobre os índios no Brasil que pudesse ser utilizado nas aulas de História do Brasil no ensino fundamental tomando como referência minha experiência como professor da citada disciplina no, também, já referido nível escolar.

1.1 Tipo de Pesquisa:

Esta pesquisa é bibliográfica porque foi realizada por meio de análises de textos em livros didáticos acerca dos índios na História do Brasil baseando-me em referenciais teóricos antropológicos.

É uma pesquisa qualitativa porque lida com o aspecto de conteúdo – ou de abordagem – acerca dos índios na História do Brasil no ensino fundamental; também é propositiva porque sugere uma intervenção nos moldes e nos conteúdos adotados em vigência a fim de oferecer aos alunos do referido nível escolar oportunidades de compreensões acerca dos índios no Brasil por outra perspectiva: a antropológica.

1.2 As Etapas:

Esta pesquisa é resultado de incipientes idéias surgidas quando trabalhei como professor de História do Brasil, em 1987, no conceitualmente extinto ginásio - 5ª à 8ª série – quando percebi enunciados nos livros didáticos da referida disciplina escolar

que, de forma respeitosa, tinha a impressão de possíveis abordagens por meio de diferentes perspectivas e, dentre estas, estaria ou seria a antropológica.

1.2.1 Conceitos de Referências

Antes de analisar os livros didáticos, realizei leituras sobre referenciais teóricos acerca das categorias que sustentaram esta pesquisa, a saber: Currículo, Antropologia e História.

A concepção de currículo foi necessária porque a pesquisa se dá no espaço do conteúdo didático de uma disciplina escolar, portanto, inevitavelmente tive que construir uma concepção dessa categoria tomando como base a Teoria Crítica de Currículo.

Para a concepção antropológica, utilizei-me do relativismo cultural por ser o referencial contemporâneo pertinente ao tema e propósitos desta pesquisa.

Já para a concepção de História, utilizei referenciais dialético-históricos e fenomenológicos por se tratarem de teorias contemporâneas que vieram ao encontro de meus propósitos.

1.2.2 Análises de 15 Livros Didáticos de História do Brasil no Ensino Fundamental sobre os índios no Brasil

A seleção dos livros didáticos foi construída por meio das seguintes fases:

1ª: Delimitação do assunto e do espaço: os índios nos livros didáticos de História do Brasil no ensino fundamental;

2ª: Seleção dos livros didáticos: todos que abordam o tema gerador da pesquisa: os índios na História do Brasil;

3ª: Local da pesquisa: procurei diferenciar os livros segundo a origem da escola, portanto, coletei livros na biblioteca de um centro educacional particular, na

de um colégio estadual e em uma biblioteca municipal freqüentada por alunos de ambas as redes escolares: pública e particular; todas em Manaus – Amazonas – por ser a cidade onde moro, no entanto, vale frisar que os livros analisados são publicados por editores de distribuições de extensão nacional.

1.2.3 Possíveis contribuições antropológicas acerca dos índios às aulas de História do Brasil no ensino fundamental

Essa seção foi construída a partir das análises realizadas no capítulo anterior, ou seja, tomei as categorias citadas pelos autores, mas não embasadas satisfatoriamente pela perspectiva antropológica, tais como; conceito de índio, diferentes formas de contatos entre índios e não-índios, pertinência ou não acerca do conceito de Pré-História tomando a contingência como base, ideologia e linguagem, discussão sobre o termo *descobrimento* do Brasil, concepções culturais entre ocidente e não-ocidente, cultura, sub-cultura, aculturação e assimilação, etnia e etnicidade, diversidade cultural, alienação em negar a existência dos índios, diferença entre mito e lenda e, por fim, uma breve abordagem sobre a situação dos índios na conjuntura ideológica do Estado nacional e o regionalismo cultural.

1.3 Resultado: forma e conteúdo

Depois da construção da idéia e de sua respectiva efetivação, impôs-se o resultado da pesquisa que se deu por meio da forma de um texto simples e conciso sem pretensões de resolver problemas, mas de sugerir conteúdos baseados em conhecimentos acadêmicos que possam vir ao encontro de discussões amplas a respeito dos índios na História do Brasil pretérita e contemporânea enfatizando a diversidade cultural e suas respectivas diferenças como componentes da conjuntura sociocultural brasileira.

II. REFERENCIAL TEÓRICO

***Começar pelas palavras talvez não seja coisa vã.
As relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem.***

(Alfredo Bosi, 1992: 11)

Neste capítulo tenho o propósito de apresentar os referenciais teóricos que estruturaram esta pesquisa discutindo conceitos de Currículo, de Antropologia e de História, compostos por sub-itens pertinentes para a abordagem bibliográfica desta dissertação, tais como o currículo como espaço de codificação e decodificação das realidades socioculturais, conceito de livro didático; conceito, sujeito e metodologia antropológica; teorias e métodos antropológicos na História como disciplina escolar e área de conhecimento; uma breve abordagem histórica da antropologia no Brasil; conceito de História, História oral e História Escrita; diálogo entre a antropologia e a História e conceitos de Estrutura da Conjuntura de Evento pela perspectiva de Marshall Sahlins.

2.1 Conceito de Currículo

O Currículo é a alma da escola porque é nele que se realizam os planejamentos, os conteúdos, as metodologias e as práticas de ensino-aprendizagem sendo, assim – também – espaço onde as diferenças de interesses, de origens socioculturais e de perspectivas são evidenciadas.

Também entendo por currículo a prática escolar que, para ser eficaz, deve ser construída pelas várias realidades que compõem o fundo concreto da conjuntura sociocultural onde ele – o currículo – é processado. Portanto, ao ser construído ativamente pelas diferentes visões de mundo que compõem a realidade

sociocultural, o currículo se torna um espaço constituído por partes reais vivas que decodificam os símbolos culturais trazendo-os à tona da objetividade histórica.

O planejamento escolar é um componente do Currículo não no sentido estático do termo, de plano, mas conota atividades que devem considerar as contingências e circunstâncias, pois trata-se de atividades humanas. Portanto, o planejamento escolar no Currículo é um requisito dinâmico e gerundial constituído por sujeitos que devem considerar as realidades escolares e extra-escolares.

Considero o Currículo nas três dimensões com as quais ele está relacionado: com a cultura, com a ideologia e com o poder; pois, como sugerem Moreira e Silva (1995: 7-8), o currículo é um espaço complexo que não mais se restringe às áreas técnicas e burocráticas da escola. Ele, o Currículo, é um terreno que atrai interesses dos vários segmentos e classes envolvidos no tecido das relações sociais, portanto, inevitavelmente, o currículo se torna um espaço de expressões culturais, ideológicas e políticas.

Ao longo deste estudo, conceitos e referências a Currículo evocam conotações de movimento, dinâmica, diacronia; levando-me a considerar esse segmento e instrumento escolar como espaço de constantes mutações que, por ser ente à educação deve ser objeto de constantes discussões levando em consideração sua direta relação com os espaços temporais (históricos) e socioculturais onde ele está inserido e é executado.

Numa visão crítica, o Currículo não pode ser um componente escolar burocrático porque ele “é um artefato social e cultural” (SILVA, 1996: 78). É um espaço e, como espaço que reflete, codifica e dinamiza as realidades socioculturais, deve ser regado constantemente com as experiências de seus agentes – professores e alunos – aplicando os conhecimentos científicos respaldando-os nas circunstâncias históricas, físicas (geográficas) e socioculturais das realidades concretas das pessoas.

Por ser uma prática social pedagógica, o currículo também é linguagem, pois é por meio dele que as realidades de seus agentes – alunos e professores – são

codificadas e discutidas em dinâmicas que impliquem a natureza educacional: o entendimento de realidades para subsidiar a convivência sociocultural.

A linguagem não é só instrumento de comunicação, pois como um ente sociocultural, ela é também sujeito-objeto que se movimenta em conteúdos e formas de acordo com as circunstâncias forjadas, criadas e formatadas segundo as práticas dos indivíduos na convivência sociocultural pelas quais os parâmetros, moldes, referências, paradigmas, etc; se modificam e se mesclam por vias conscientes (históricas) e inconscientes (culturais).

Cada indivíduo tem suas experiências singulares, porém, é na convivência coletiva que ele se efetiva na sociedade e na cultura por meio de diferentes formas de linguagem, pois essas experiências singulares se mesclam em movimentos gerundiais com as imposições socioculturais que são coletivas e plurais, pois: “Currículo é uma manifestação deliberada de cultura via escola, cuja essência consiste no entrelaçamento do desvelar da história do eu individual com o desvelar da história do eu coletivo. É um ir e vir do particular para o universal” (DOMINGUES, 1985: 1).

As hibridações das experiências singulares e as aquisições de moldes coletivos geram a dialética que oxigena o currículo. Essa situação real está sempre no gerúndio pela própria condição imposta pela circunstancialidade que é formatada pelas contingências que se efetivam na positividade do fato histórico.

Essa relação viva e constante entre histórias singulares e histórias socioculturais emerge na epistemologia da História a relevância da modalidade de fontes orais como uma das formas de trazer o fato histórico para a contemporaneidade. Também fomenta a cultura e aguça postulados da Nova História enfatizando relevâncias desapercibidas, mas presentes nas circunstancialidades culturais e nas contingências históricas que são expressadas nas realidades sociais cotidianas.

2.1.1 O Currículo como espaço de (de) codificação das realidades socioculturais

Se o currículo é “artefato social e cultural” (SILVA, *Ibid*: 78), então ele também pode ser considerado um instrumento de linguagem pelo qual os símbolos culturais são codificados e decodificados onde os interesses políticos e ideológicos são defrontados e, também, por acolher os anseios e necessidades de seus agentes diretos (alunos e professores) e indiretos (segmentos sociais, culturais e políticos).

Além dessa possível nomenclatura, há uma aceitação por parte de teóricos da Antropologia que considera a cultura como sistema simbólico, por conseguinte, todo símbolo é composto por realidades objetivas (sinal – significante) e subjetivas (significado) nomeando as realidades sociais, culturais e físicas (naturais); em constantes movimentos morfológicos e semânticos acoplados aos pertinentes espaços temporais, físicos e socioculturais.

O símbolo dinamiza linguagens por meio de diferentes modalidades: oral, escrita, gestual, corporal, silenciosa, etc. Também é um amálgama de funções: é ente que incita a ação, é meio e instrumento dessa ação e resultado de ações. É provável que essa nomenclatura de símbolo que evoca dialética tenha essa conotação por ser uma das faculdades humanas presente na tríade: cultura, história e linguagem.

O corpo também é uma parte do ser humano sempre presente, porém, essa parte – o corpo – se adéqua ao espaço sociocultural num determinado espaço temporal. Essa adequação é expressa – por conseguinte, constatada - pela alimentação (culinária), gestos, posturas, tom de voz, andar, etc.

Assim como a linguagem, o Currículo também é uma incessante simbiose de sujeito e objeto, pois além de ser espaço de codificação das realidades físicas e socioculturais é nele – no Currículo – que cotidianamente os conteúdos são lidos, relidos, incluídos e excluídos através de diferentes ópticas e interesses gerando, assim, contínuos processos de codificação e de decodificação das realidades que, também, estão em mutações constantes.

Nesse sentido é possível conceitualmente aproximar Currículo e símbolo tomando os dizeres de Silva (*Ibid*: 81):

O currículo deve ser visto não apenas como expressão ou a representação ou o reflexo de interesses sociais determinados, mas também como produzindo identidades e subjetividades sociais determinadas. O currículo não apenas representa, ele faz. É preciso reconhecer que a inclusão ou a exclusão no currículo tem conexões com a inclusão ou exclusão na sociedade.

O Currículo é criado, elaborado e projetado à luz das realidades socioculturais onde todo e qualquer grupo humano se constitui, se mantém e se modifica por meio de linguagens internas e externas sujeito às modificações das contingências históricas. Porém, não deixa de manter os lastros das tradições e de suas respectivas Estruturas Culturais; ou seja, como espaço de codificação e decodificação de conhecimentos sobre a natureza, a sociedade, a história e a cultura; o Currículo é um dos instrumentos escolares que mais atraem a concepção de movimento, de dialética, de diacronia, de dinâmica.

Cassirer (1971: 121) sugere que o humano seja *animalis symbolicus* porque se faz, vive e sobrevive por meio da linguagem. Antes de entrar efetivamente na formalidade da sociedade institucionalizada, modelada e burocrática, o ser humano é introduzido – e se introduz – a ambientes sociais e culturais conforme suas necessidades, convivências e percepções da realidade.

Diante dessa evidência prática e cotidiana da inserção do ser humano ao ambiente sociocultural, surge o corolário de que a realidade humana é construída seguindo o processo da abstração que se utiliza imperativa e vitalmente da linguagem.

Vale dizer que a realidade não é a linguagem, mas também se faz necessário ressaltar que esta – a linguagem - é um instituto imprescindível para o ser humano que é condicionado a viver em sociedade em convivência numa simbiose de sujeito – objeto construindo e se comunicando por meio de símbolos.

2.1.2 Conceito de Livro Didático

O livro didático é um componente do currículo escolar e, nesta pesquisa, o analiso tomando os conteúdos sobre os índios na História do Brasil no ensino fundamental segundo recomendações do Programa Nacional do Livro Didático – PNLD do Ministério da Educação.

A área de História, diferentemente de outras, não contempla um documento que determine itens de conteúdos históricos prévios para a realização dos programas escolares. Apesar dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) de História, tanto os do Ensino Fundamental como os do Médio, orientarem sobre a escolha e os procedimentos ao se trabalhar com os temas nesta disciplina, não há indicação de conteúdos mínimos obrigatórios (PNLD, 2008: 11).

A liberdade dada aos autores de livros didáticos de História é uma iniciativa positiva porque os deixa à vontade para abordarem os conteúdos segundo suas idéias (conceituais e interpretativas) e perspectivas didáticas, porém, essa liberdade de expressão e de organização didática deve contemplar as realidades dos sujeitos históricos e socioculturais respaldados por conhecimentos científicos e acadêmicos para que sejam respeitados os direitos dos alunos a informações respaldadas na e pela realidade, pois:

Nos livros didáticos, a questão indígena vem sendo tratada, muitas vezes, de forma equivocada e estereotipada, em contraposição à maior parte da produção de conhecimentos da Etnologia Indígena contemporânea como constata algumas pesquisas anteriores, os povos indígenas aparecem, geralmente, como personagens do passado ou do folclore, não havendo um compromisso com a realidade indígena, com a diversidade de suas etnias e culturas (GOBBI, 2007: 8).

A constatação observação de Gobbi (*Ibid.*) pode ser contextualizada com as prerrogativas dos Parâmetros Curriculares Nacionais a respeito do ensino de História no nível fundamental no qual são enfatizados os avanços teórico-metodológicos nas ciências sociais em concomitância com as mudanças sociais e políticas experimentadas nos últimos tempos, mais precisamente desde os anos

1980 quando a sociedade brasileira foi protagonista de mudanças políticas que fomentaram organizações e práticas de movimentos populares e sociais:

A aproximação da História com as demais ciências sociais, em especial com a Antropologia, ampliou os estudos de povos de todos os continentes, redimensionando os estudos de populações não-européias. A multiplicidade de povos e de culturas em tempos e espaços diferentes tem sido estudadas, considerando-se a diversidade de vivências no interior de uma dada sociedade, na medida em que grupos e classes sociais manifestam especificidades de linguagens, de representações de mundo, de valores, de relações interpessoais e de criações cotidianas (PCN, 1997: 25-26).

Oliveira *et alii* (1984: 11-17), usam a conceituação de Richaudeau (1979: 5) para quem “o livro didático será entendido como um material impresso, estruturado, destinado ou adequado a ser utilizado num processo de aprendizagem ou formação” e, em seguida, apresentam as funções e importâncias pedagógicas, econômicas e político-ideológicas do livro didático:

A importância do livro didático não se restringe aos seus aspectos pedagógicos e às suas influências na aprendizagem e no desempenho dos alunos. O “mercado” criado em torno do livro didático faz dele importante mercadoria econômica, cujos custos muito influencia na possibilidade de acesso, a ele, de expressivo contingente da população escolarizada. O livro didático também é importante por seu aspecto político e cultural, na medida em que reproduz e representa os valores em relação à sua visão de ciência, da história, da interpretação dos fatos e do próprio processo de transmissão do conhecimento.

Na concepção de livro didático postulada por Richaudeau (*Ibid*), a conjunção *ou* alterna a aprendizagem e a formação em vez de estarem concatenadas em processos concomitantes nos quais a primeira (aprendizagem) deve (ria) ser instrumento para a segunda (formação) do aluno:

No limiar de sua vida cultural, iniciando a experiência difícil e exaltante da leitura, nossos filhos devem enfrentar os livros didáticos das escolas elementares. Educados nós mesmos com livros muito parecidos com os atuais, com a memória ainda cheia de recordações que são, necessariamente, queridas e repletas de ternura, ligadas às ilustrações e às frases daquelas páginas, é-nos difícil porque, provavelmente, muitas

das nossas cãibras morais e intelectuais, muitas das nossas idéias correntes mais contorcidas e banais (e difíceis de morrer) nascem justamente dessa fonte. Portanto, a confiança que temos instintivamente, no livro de leituras, não é devida aos méritos deste último, mas às nossas fraquezas, que os livros de leitura criaram e alimentaram (ECO, 1980: 15).

As palavras de Eco (*Ibid*) enfatizam a importância do livro didático na formação omnilateral (civil, profissional e intelectual) do aluno subsidiando lastros dessa formação que não se resume à profissional, mas – sobretudo – à cidadã e à intelectual a fim de que as construa de forma crítica e embasada nas realidades onde ele vive e com as quais convive nas diferenças de várias ordens dinamizadas por conflitos de diferentes naturezas: religiosas, ideológicas, culturais, econômicas, políticas.

Além do conceito de Richaudeau, Oliveira *et alii* (*Ibid*: 12) destacam a importância pedagógica do livro didático chamando a atenção para a dificuldade de se estabelecer critérios de avaliação qualitativa desse componente frisando a prioridades que cada política estatal adota para “modernizar o ensino ou simplesmente fazer face à competição dos concorrentes”.

Pedagogicamente, o livro didático é espaço onde são aplicadas teorias de diferentes ordens focando a produção qualitativa da aprendizagem dos alunos, porém, vale dizer que, segundo Gatti (2002: 61), a pedagogia é uma área de ação interventiva que pode se utilizar de áreas básicas de conhecimentos, tais como a antropologia, a sociologia, a história.

Por essa perspectiva, o livro didático deve contemplar as realidades objetos e sujeitos de estudo de diferentes áreas de conhecimento para que haja, de fato, conteúdos correlacionados diacronicamente com os eventos que configuram as realidades históricas e socioculturais tanto no pretérito como na contemporaneidade.

O livro didático realiza uma transposição do saber acadêmico para o saber escolar no processo de explicitação curricular. Nesse processo, ele cria padrões linguísticos e formas de comunicação específicas ao elaborar textos com vocabulários próprios, ordenando capítulos e conceitos,

selecionando ilustrações, fazendo resumos, etc. (BITTERCOURT, 2003(a): 72).

O livro didático também é uma “mercadoria econômica”, porém, por se tratar de um componente educacional, deve ser elaborado sob o crivo da sua primeira e imprescindível importância (a pedagógica) devendo ser o econômico o aspecto unicamente de valor de custos e não de mercadoria de lucro ou, no máximo, de racionalidade econômica por se tratar de um componente educacional, por conseguinte, social¹.

Os aspectos pedagógicos e econômicos são expressões de interesses político-ideológicos dos sujeitos envolvidos no livro didático: autores, editores, agentes públicos e pedagogos. Todos são movidos por interesses ideológicos, seja defendendo a causa legítima da educação, seja usando o livro didático como instrumento de lucro e/ou de manifestação ideológica, pois, segundo Figoli (1982: 110) a ideologia “es un sistema material con efecto particular: el de constituir los sujetos sociales”.

Vale dizer que a ideologia não é praticada somente pelas vias conscientes, pois a adoção de uma corrente teórica implica a postura ideológica valendo a atenção para os fenômenos socioculturais que envolvem a diversidade cultural constatada na diferença cultural, ou seja, inclinar-se para um sujeito histórico em detrimento de outro pode configurar simpatia ideológica comprometendo a abordagem de fatos desprovendo o aluno de subsídios para entender a realidade em seu *status quo* nos processos históricos que compõem as dinâmicas socioculturais.

Os manuais didáticos de História do Brasil são uma fonte importante no aprendizado de crianças e adolescentes e na formação da imagem do

¹ Segundo Oliveira *et alii* (*Ibid*: 14), “No ano de 1981/82, o programa de co-edições do Ministério da Educação e Cultura possibilitou a distribuição de 10 milhões de exemplares, ou seja, menos de 10% do total de livros didáticos publicados no país. Os restantes 100 milhões de livros foram comprados diretamente pelos estudantes e suas famílias”.

De acordo com o Ministério da Educação – MEC, para o ano letivo de 2009, foram distribuídos 103 milhões 650 mil livros didáticos para alunos do ensino fundamental e médio totalizando um investimento de R\$ 719,53 milhões. Para o ensino fundamental são 2072 títulos. (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, www.mec.gov.br/fnde. acessado em 12/12/2008.

outro. No domínio da escola, ao lado do professor, são um instrumento poderoso. Possuem ainda a autoridade suplementar de ser uma obra escrita. Eles não só operacionalizam as normas estabelecidas pela posição hegemônica do pensamento de uma sociedade, como também se transformam em instrumentos normativos. Os textos de nossa história desempenham o papel complementar de formadores de um quadro simbólico explicativo da realidade social, da cultura na qual o aluno está inserido, e servem, portanto, como fornecedores do referencial para o comportamento dos grupos que vivenciam esta realidade. Mostram como as coisas e a sociedade chegaram a ser o que são, como se formou e o que é a cultura (TELLES, 1987, 73-74).

A importância do livro didático e imperativas atenções quanto aos processos de reverberações que seus conteúdos e mensagens impactam na formação dos alunos infanto-juvenis, portanto, não pode ser manuseado como mero produto mercantil e nem gênero literário de significância menor, pois:

Não nos enganemos: a imagem que fazemos de outros povos, e de nós mesmos, está associada à História que nos ensinaram quando éramos crianças. Ela nos marca para o resto da vida. Sobre essa representação, que é para nós uma descoberta do mundo e do passado das sociedades, enxertam-se depois opiniões, idéias fugazes ou duradouras, como um amor... mas permanecem indelévels as marcas das nossas primeiras curiosidades, das nossas primeiras emoções (FERRO, 1983: 11)

Epistemologicamente, livro didático é espaço de fomentações que não podem ser despercebidas por seus autores sob pena de negar informações e podar formações de seus usuários, por conseguinte, enfatizar as realidades é uma premissa ideal, desejável e, até, indispensável para que os propósitos legítimos do livro didático sejam alcançados.

No livro didático não há o não-dito, pois o não-enunciado (o não escrito) é dito por meio da ausência (do silêncio) e o dito anacronicamente dos fatos é desvirtuar a realidade concreta praticando uma sorte de alienação negando ao aluno informação que pode ser subsídio para a sua formação crítica da realidade, portanto, o conteúdo do livro didático precisa ser milimetricamente respaldado na realidade em caráter imprescindível de conotar a sua função educacional.

No caso específico desta pesquisa, o livro didático de História do Brasil tem sido instrumento de fomentar a identidade nacional requisitando, assim, conceitos elementares para seus conteúdos, tais como nação, nacionalismo, pátria, povo, Estado, sociedade, dentre outros, que se contrastam e se desmancham no contato com a realidade pluricultural brasileira².

A identidade nacional e a difusão de um sentimento nacional patriótico nas escolas republicanas caracterizam, dessa forma, o que se chama de “nacionalismo de direita”. Trata-se de um nacionalismo voltado para atender aos interesses de determinados setores das elites nacionais, voltados para projetos de manutenção de seu poder e privilégios. Predominava a idéia de união, que omitia qualquer tipo de manifestação de descontentamento interno das camadas sociais dominadas, evitando tratar das diferenças regionais, sociais e culturais. (BITTENCOURT, 2003 (b): 192)

Só que o nacionalismo é proposto por vias unilaterais e cartesianas efetivadas por meio de práticas dogmáticas positivistas que se contrastam com a diversidade cultural concreta afirmada pelos diferentes sujeitos históricos e culturais que constituem a conjuntura sociocultural brasileira descortinando o relativismo cultural: essa é a grande questão política real brasileira porque tem como um de seus componentes a diversidade cultural que precisa ser abordada pertinentemente pelos autores de livros didáticos de História do Brasil a fim de que os alunos obtenham subsídios suficientes para elaborarem seus pensamentos críticos a respeito da sociedade onde vivem.

A construção de uma identidade nacional percorreu os caminhos dos livros escolares e das salas de aula: sob a orientação dos professores, os textos didáticos ensinaram a nação aos brasileiros. No entanto, o projeto de construção da identidade nacional no singular teve que abrir espaço para a pluralidade e a diferença: um capítulo dessa história desenrolou-se nos livros didáticos. (GASPARELLO, 2004: 18)

² Vale dizer que a disciplina escolar História do Brasil foi criada em 3 de abril de 1849 por ordem do imperador, D. Pedro II, sendo o Colégio Pedro II (1837) no Rio de Janeiro modelo dessa disciplina para os demais estabelecimentos de ensino. Trato desse tema no item 2.3.3: Disciplina Escolar História do Brasil.

A partir da década de 1980 os movimentos sociais e populares tomaram corpo com a redemocratização política do país trazendo à tona a diversidade cultural gerando, assim, perspectivas diferentes da constituição sociocultural brasileira. Nessa constatação da pluralidade cultural estão os índios que se posicionaram e continuam se impondo como um dos sujeitos ativos da conjuntura sociocultural brasileira.

Essa movimentação de atores históricos e socioculturais recomenda, portanto, aos autores de livros didáticos que a História do Brasil não pode ser mais enfocada pela perspectiva linear e dogmática com referências unicamente a heróis e mártires, pois seus atores concretos e vivos se movimentam das então margens para os centros históricos fomentando a dinâmica histórica na sociedade contemporânea.

Além do substrato histórico brasileiro dos diferentes sujeitos, a História como área de conhecimento e disciplina escolar não mais é feita por meio de uma única perspectiva sugerindo, assim, a interlocução com conhecimentos de áreas afins – como a antropologia – para ampliar e aprofundar análises sobre fatos históricos compostos por diferentes atores, no caso aqui dos índios.

2.2 Antropologia: conceito, sujeito de pesquisa e método contemporâneo

Etimologicamente, Antropologia³ é composta pelos afixos *anthropos* = ser humano com *logia* = estudo. Portanto, é a ciência que estuda o ser humano por meio da cultura como sistema de significados que moldam comportamentos coletivos

³ À proporção da constituição do conhecimento antropológico houve extensão de seus sujeitos de pesquisa lastreado no estudo da cultura surgindo nomenclaturas como Antropologia Cultural: pela qual se pesquisam técnicas de transformação do natural ao humano (utensílios de caça, pesca, de culinárias, de comunicação); Antropologia Social: pela qual se pesquisam as instituições sociais (sistema de parentesco, religião, sistema político, econômico, etc); Etnologia: pela qual são realizadas pesquisas do Outro tomando como referência a etnia. Vale também dizer que a Etnologia é a teorização dos dados obtidos pelo pesquisador em trabalhos de campo durante o qual ele produz um acervo etnográfico, ou seja, a etnografia (*ethnos*: o Outro, estranho, não-familiar) e grafia (escrita) é uma etapa e subsídio elementar para a construção do conhecimento etnológico. A Etnologia é uma prática antropológica utilizada em estudos de sociedades não-ocidentais e as outras duas – antropologia Cultural e Social – são práticas adotadas em outras modalidades, tais como Antropologia Urbana, Antropologia de Gênero, dentre outras. Adoto o termo Etnologia para me referir à prática antropológica de estudos sobre sociedades indígenas.

gerando a diversidade cultural que, por meio da alteridade, desvela a diferença cultural.

Por conseguinte, a etimologia e a semântica da antropologia convergem, pois a cultura é um bem e resultado da ação humana em determinados espaços sociais e temporais (PINTO, 1979: 121–123), portanto, estudar a cultura é abordar o ser humano em sua peculiaridade em concomitância com a diversidade: a sua ação diante e no ambiente natural transformando-o e construindo sistemas culturais:

O homem é um ser que se manifesta no mundo, com os outros. Homem e mundo sempre emergentes, com passado e futuro delineando os horizontes do presente. Essa dialética circular homem - mundo é que cria a cultura, cultura que é dinâmica, histórica, pessoal e universal (DOMINGUES, *ibid*: 1).

A Psicanálise é um instrumento para o autoconhecimento (individual) e a Antropologia é o expediente sistemático de autoconhecimento coletivo por meio da alteridade que possibilita o autoconhecimento cultural a fim de gerar respeito ao diferente negando assimetrias de valores a fim de que se perceba que a riqueza da diversidade cultural “é um fator de complementaridade e de enriquecimento da humanidade em geral” (MUNANGA, 2005: 15).

Como instrumento metodológico, a alteridade evoca a observação participante que descortina a homogeneidade humana e traz à tona a relativização cultural. Essa perspectiva metodológica foi protagonizada pelo físico polonês naturalizado inglês Bronislaw Malinowski (1884 – 1942) em suas experiências com os Mailu na Melanésia, no ano de 1914: é por meio dessa pesquisa que a Antropologia começa a ser construída sistematicamente com método próprio, portanto, com nomenclatura de ciência moderna.

Com o início da Primeira Guerra (1914 – 1918), de origem polonesa e financiado pelo tesouro inglês, Malinowski sofreu problemas de logística e, impedido de volta à Inglaterra, o precursor do *Funcionalismo* teve a iniciativa de realizar nova

pesquisa indo para as Ilhas Trobriand, Nordeste da Nova Guiné, onde permaneceu de maio de 1915 a junho de 1916.

Nessa empreitada e diante das dificuldades materiais, Malinowski tomou a iniciativa de conviver com os indivíduos sujeitos de suas pesquisas dando origem ao método da observação participante que consiste em uma possível interação do pesquisador com seus sujeitos pesquisados:

Essa longa convivência com um único povo primitivo, o aprendizado e a fluência da língua nativa constituem imensa inovação na técnica de trabalho de campo, permitindo uma análise em profundidade de uma cultura diferente da nossa (DURHAM, 2004: 206).

Essa iniciativa do antropólogo polonês veio ao encontro das discussões acerca do método antropológico que, ainda hoje, geram polêmicas quanto a sua exatidão a respeito de estudos realizados em sociedades distintas da do pesquisador tendo como premissa a dúvida de que, realmente, o antropólogo consegue (ria) enxergar os expedientes subjacentes da cultura do Outro.

Ora, a Antropologia é uma ciência constituída por conhecimentos cumulativos que trazem à discussão questões metodológicas e teóricas gerando, assim, o amadurecimento dessas categorias elementares para a construção científica. Diante dessa latência, Geertz (1989: 13) postula que a investigação etnológica seja realizada por meio de descrições densas com propósitos de interpretações acerca dos sistemas culturais do Outro, portanto, ele tira a pretensão de o etnólogo atingir cabalmente a compreensão acerca da cultura do outro.

Porém, essa impossibilidade do etnólogo conhecer cabalmente a cultura do Outro não tira a importância e a validade da pesquisa etnológica, pois – como sugere Peirano (1985: 32): “A antropologia é um fenômeno histórico-social, contemporâneo e vivo”, portanto, além de discussões acerca de seus métodos e sujeitos de pesquisa, a Antropologia nela mesma é uma construção em gerúndio porque é feita por seres humanos (históricos, culturais, políticos e sociais) que,

extinguindo a pretensão de atingir o conhecimento absoluto, revela a profundidade e a extensão da criação cultural.

Segundo Marshall (1979: 239) tanto as sociedades burguesas – ocidentais - como as não-ocidentais “primitivas” criam e praticam sistemas simbólicos, e suas diferenças estão na aplicação desses símbolos. Essa observação é pertinente porque desconstrói dicotomias elaboradas e praticadas na mentalidade ocidental própria da noção de civilização⁴ como extensão de modos culturais europeus a outras sociedades em detrimento das culturas não-européias.

Embora cada sociedade indígena tenha peculiaridades culturais únicas, pode-se constatar que as diferenças que têm entre si são menores que a diferença que se interpõe entre elas e a sociedade brasileira. Provavelmente porque a história de seu desenvolvimento cultural constituiu-se de modo independente da chamada civilização ocidental, resultando em suas maneiras distintas de organizar a vida social, de dar sentido à existência (JUNQUEIRA, 2008: 47).

A diversidade cultural indígena e suas respectivas expressões na cultura brasileira passa despercebida por vários motivos: a operação epistemológica sedimentada na escola que sutilmente coloca os índios como entes pretéritos e difusos na história e na constituição sociocultural brasileiras, falta de política de publicações de produções acadêmicas que possam (pudessem) ser didaticamente transpostos para textos escolares e a mentalidade (ainda) com lastros positivista-evolucionistas focada no progresso estabelecendo a fronteira entre o avançado (brasileiro não-índio) e os índios.

Dumont (2000: 205) postula que a ausência de conceitos antropológicos em ensinos básicos gera incompreensões e sedimenta o *status quo*, pois “O *métier* do

⁴ Adoto o conceito de civilização de Marcel Mauss e Émile Durkheim (1981: 478–479): “Os fenômenos de civilização são assim essencialmente internacionais, extranacionais. Podem-se, portanto, defini-los por oposição aos fenômenos sociais específicos desta ou daquela sociedade: os dos fenômenos sociais que são comuns a muitas sociedades mais ou menos próximas, próximas por contato prolongado, por intermédio permanente, por filiação a partir de um tronco comum. (...) Um fenômeno de civilização é, pois, por definição tal como por natureza, um fenômeno difundido numa massa de populações mais vasta do que a tribo, do que a horda, do que o pequeno reino, do que a confederação das tribos. Assim os traços da civilização iroquesa são comuns a todas as nações iroquesas, muito além da linha das Cinco Nações.”

antropólogo não se reduz a um caso de misticismo, nem tão pouco a uma arte de concordância ou conversação. (...) O propósito da antropologia é o de re-unir, compreender, re-construir”.

À Antropologia cabe mostrar a diversidade cultural por meio da alteridade que revela a diferença cultural. Os outros dois verbos usados por Dumont (*ibid*) – re-unir e re-construir – não significa uma perspectiva de homogeneização, mas de convivência com o Outro de forma compreensível respeitando as diferenças que, por sua vez, revela o relativismo cultural consistindo em: “injunção de procurar entender cada sociedade, povo ou grupo em seus próprios termos; todos possuem uma riqueza própria e não podem ser julgados em função dos nossos valores” (DURHAM, *Ibid*: 20).

Portanto, ao se ocupar com a diversidade cultural, a Antropologia é substanciada de elementos para proporcionar a percepção da diferença cultural e, esta, é constituída por vários segmentos, sobretudo, o ideológico que substancia consciente ou inconscientemente práticas triviais que, por sua vez, são historicamente construídas ofuscando estruturas aparentemente obsoleta, porém, “A realidade da vida diária não se esgota nessas presenças imediatas, mas abraça fenômenos que não estão presentes ‘aqui e agora” (BERGER; LUCKMANN, 1985: 35).

A Antropologia também é composta por categorias epistemológicas situadas nos substratos da proposição de entender o Outro que, na prática, funciona também como espelho do antropólogo para perceber detalhes de sua própria cultura, portanto, a epistemologia antropológica é dialética entre o cultural do pesquisador (antropólogo) com o culturalmente diferente:

(...) a dialética da antropologia é a do “eu” com o “outro”, do familiar com o exótico, do próximo com o distante, do explícito com o implícito, do racional com o irracional, do universal com o particular, do vivido com o concebido. A antropologia social, embora filha do colonialismo e parida, como vimos, do funcionalismo, nunca abandonou refletir sobre si mesma, esse repensar-se que consegue mantê-la como a ciência social provavelmente mais alerta dos seus próprios paradoxos e resistente a penetrar no mundo confortável e estático das tipologias (DAMATTA, 1987: 112 – 113).

Portanto, em espaços culturais diferentes, a Antropologia é praticada em transversalidade na qual seus sujeitos de pesquisa são agentes socioculturais e históricos fomentando as estruturas da conjuntura por meio de eventos que, por sua vez, são acontecimentos significativos tanto para a cultura como para a construção histórica das sociedades.

Como ciência da comparação entre as culturas, a Antropologia pode ser instrumento de re-união entre os culturalmente diferentes e, no caso do Brasil, se torna uma via elementar para as ciências e práticas educacionais com conotações políticas para a compreensão do Outro presente na história e na contemporaneidade.

2.2.1 A Antropologia no Brasil

A diversidade cultural brasileira é ambiente suculento para a prática antropológica tornando extensa e rica em detalhes a história dessa ciência no país, porém, esta discussão se ambienta na constituição da Etnologia como segmento da Antropologia voltada para a questão indígena.

A prática etnológica no Brasil tem seu marco na metade dos anos 1930 quando vieram para o Brasil professores estrangeiros para trabalhar em instituições universitárias. Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide e Émile Willems na Universidade de São Paulo - USP. Herbert Baldus, Donald Pierson e Radcliffe-Brown na Escola de Sociologia e Política, também em São Paulo.

Na Universidade do Distrito Federal, no Rio de Janeiro, em 1935, Gilberto Freyre implantou e foi professor de Antropologia Social e Política enquanto Arthur Ramos ficou responsável pela docência de Psicologia Social valendo seus trabalhos para a sistematização da Antropologia no Brasil.

Em 1941, Arthur Ramos fundou a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, mas não se sabe ao certo porque não logrou e, em 1955, foi criada a Associação Brasileira de Antropologia – ABA - que permanece até os dias atuais.

Nesse mesmo ano, Darcy Ribeiro criou no Rio de Janeiro o Museu do Índio oferecendo o Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural significando uma das parcelas da construção dos segmentos antropológicos e etnológicos no Brasil fomentando o conhecimento acadêmico e suscitando engajamentos de estudantes, antropólogos e etnólogos à questão indígena.

O percurso da constituição da Etnologia no Brasil se deu pela dinâmica sociocultural do país envolvendo segmentos históricos a partir da idéia de progresso fomentadora da República: na década de 1920 o país experimenta o fenômeno da urbanização desvelando a diversidade cultural. Baseados na idéia de progresso e tendo a Europa como sociedade desenvolvida, intelectuais debruçaram-se na questão da identidade sociocultural brasileira realizando o movimento modernista de 1922 em São Paulo (SP) ressaltando a necessidade de uma originalidade cultural brasileira desvinculada de influências européias como premissa para a efetivação dessa identidade.

Em 1926, Gilberto Freyre lidera em Recife (PE) o movimento regionalista que postula a diversidade sociocultural como o substrato da realidade brasileira dizendo que a ideologia de um nacionalismo brasileiro era forjada pelo Estado republicano.

Nessa conjuntura rica de produções acerca da identidade sociocultural brasileira permeiam duas teorias antropológicas que refletem diretamente nos índios no Brasil. A primeira, o evolucionismo cultural⁵, postula uma trajetória única para as diferentes sociedades humanas dizendo que a diversidade cultural é a conjuntura de etapas que o ser humano experimenta para alcançar o estágio evoluído a exemplo do europeu.

Diante do postulado positivista do progresso e do evolucionismo comparatista do atrasado para o evoluído, os índios foram dados como entrave para o progresso e suas eliminações seriam uma necessidade em prol do desenvolvimento brasileiro

⁵ “A terceira idéia mestra do evolucionismo é a de que as sociedades se desenvolvem de modo linear, irreversivelmente, com eventos podendo ser tomados como causas e outros como conseqüências. Junto com essa idéia de desenvolvimento linear, temos a noção de progresso e a de determinação. Assim, os sistemas evoluem do mais simples para o mais complexo e do mais indiferente para o mais diferenciado, numa escala irreversível” (DAMATTA, *ibid*: 95).

podendo ser efetivadas por meio de miscigenações culturais, o que não seria alternativa, pois contaminava a raça branca, ou mesmo por meio do extermínio físico, do genocídio⁶.

Nessa situação que dava como irreversível a extinção dos índios, já adotando o relativismo cultural⁷, etnólogos brasileiros e estrangeiros passaram a pesquisar as culturas indígenas como possibilidade de registro gerando, assim, duas categorias elementares à prática etnológica brasileira: a *aculturação* e *fricção inter-ética*; ambas construídas empiricamente nos contatos entre índios e não-índios.

A primeira foi tema do Congresso de Americanistas realizado em Nova York (EUA) no ano de 1949, assim resumida por Galvão (1979: 129):

(...) foi definida como estudo dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contato direto e permanente e das conseqüentes mudanças nos padrões culturais desses grupos. Distingui-se aculturação de mudança cultural, de que é um aspecto, e de assimilação, que pode ser uma fase de aculturação, e ainda de difusão, que, embora concorrente ao processo de aculturação, necessariamente não exige o contato entre povos.

No entanto, a aculturação, que reverbera outras categorias de processo e de resultado, se dá em ambientes inter-étnicos em diferentes situações levando Cardoso de Oliveira (1972: 17-33) a propor o conceito de *fricção inter-étnica* no ambiente de contatos entre o tribal e o nacional, o utensílio com valor de uso e o de troca, o poder político familiar para a coerção estatal definindo-a “enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça”.

⁶ É conhecido na literatura antropológica brasileira o artigo “A questão dos índios no Brasil” do alemão naturalizado brasileiro Hermann Von Ihering no *Jornal do Museu Paulista* (nº 8, v. II, pp. 112-140, 1908), do qual era diretor, defendendo o extermínio dos índios Kaingangues como forma de colonizar o interior do Estado de São Paulo. Em 1930, Lévi-Strauss denuncia a proliferação da varíola entre os índios em consequência de roupas contaminadas. Essa prática também foi adotada contra os Pataxó, na Bahia.

⁷ “O relativismo cultural consiste na injunção de procurar entender cada sociedade, povo ou grupo em seus próprios termos; todos possuem uma riqueza própria e não podem ser julgados em função dos nossos valores; tampouco se pode pressupor um processo necessário que orientaria a transformação das sociedades numa única direção, estabelecida por uma concepção de progresso própria da nossa cultura, que culminasse no capitalismo (ou no socialismo)” (DURHAM, *Ibid.*: 20).

Os avanços demográficos e os interesses econômicos na zona rural praticados por meio de políticas ideológicas lastrearam as práticas etnológicas no Brasil nessas duas categorias de análise acerca das relações entre índios e não-índios nas fronteiras étnicas da conjuntura sociocultural brasileira deixando de ser unicamente uma questão acadêmica para se tornar uma discussão política, pois “O problema indígena não pode ser compreendido fora da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índios e não-índios entram em contato. É, pois um problema de interação entre etnias e a sociedade nacional” (RIBEIRO, 1970 *apud* OLIVEIRA FILHO, 1995: 64).

As práticas etnológicas no Brasil são, portanto, construídas nos respectivos ambientes contemporâneos com fomentações acadêmicas e práticas políticas a favor dos índios que, por serem sujeitos históricos e culturais na conjuntura brasileira, imperativaram a etnólogos a necessidade de contextualizações históricas acerca dos processos de contatos desde os primeiros momentos da chegada dos portugueses à Bahia fazendo surgir, assim, nova abordagem etnológica: a análise antropológica de documentos produzidos por cronistas oxigenando, ainda mais, a complexidade da pesquisa antropológica porque essas análises evocaram de imediato a relevância e autenticidade desses documentos, uma vez que tais cronistas (ou viajantes) escreveram à guisa da ideologia do colonizador.

A fim de colaborar com essa difícil situação metodológica e epistemológica da Antropologia relevante e necessária para o acervo do conhecimento antropológico, Oliveira Filho (1999: 106) tece o seguinte postulado:

O que cabe esperar do historiador – como também do antropólogo, de vez que ambos lidam igualmente com processos socioculturais que se desenvolvem no tempo – é algo muito mais radical e profundo: proceder como um criador, dar um sopro de vida sobre os bonecos de barro, marcá-los com nome e atribuir-lhes uma alma, transformando fatos isolados e caóticos em ações significativas e em interpretações coerentes. Para isso, o pesquisador precisa resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido (as épocas e os ecúmenos).

Além de sujeitos de estudo comuns por perspectivas diferentes⁸, antropólogos e historiadores têm motivos para dialogarem porque a construção sociocultural brasileira é um amálgama onde fatores culturais são relevantes para a análise histórica e vice-versa, por conseguinte, processos históricos podem ser compreendidos com subsídios da perspectiva antropológica.

Vale lembrar que Florestan Fernandes, um dos mais respeitados cientistas sociais brasileiros, apresentou em 1947 na Universidade de São Paulo _ USP a dissertação intitulada *A Organização Social dos Tupinambá* e, em 1951, defendeu a tese, nessa mesma universidade, com o título *A função Social da Guerra nos Tupinambá* baseando-se em documentos escritos por viajantes cronistas.

Ao analisar os escritos do inglês Henry Walter Bates sobre as instituições brasileiras, com olhar atendo de historiador, Costa (1995: 39) ilustra o que postulo para a relevância de documentos produzidos por viajantes – cronistas valendo ressaltar a filtragem necessária de aspectos ideológicos presentes nos textos.

Diz o cronista viajante *apud* Costa (*Ibid*: 39):

(...) sentavam lado a lado no banco dos jurados um mercador branco, um lavrador negro, um mameluco, um mulato e um índio. (...) não há problema nas instituições brasileiras, apenas no povo uma adequada dose de virtude e inteligência para conduzir a nação a uma grande prosperidade.

O viajante cronista inglês dá ao leitor a sensação de harmonia democrática racial: branco, negro, mameluco e índio sugerindo situações equânimes e de participação efetiva de diferentes estratos sociais nas decisões da nação ao mesmo tempo em que demonstra a visão centrada na raça, no aspecto biológico, como matriz de ações sociais. Porém, quando contextualizada no momento histórico pela luneta do historiador, o expressado toma dimensão diferente e revela os substratos dinamizadores da visão do autor, tal como ressaltava Costa (*Ibid*: 40)

⁸ “(...) a história organizando seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia em relação às condições inconscientes da vida social” (LÉVI-STRAUSS, 1993, 34).

A (*sic*) que se levar em conta, quando da chegada de Bates na região, o movimento cabano não tinha sequer uma década que havia sido esmagado e possivelmente a situação presenciada de um júri multiracial fosse uma estratégia adotada pelas autoridades para aplacar os ânimos e minorar as queixas das classes populares.

Bates, no século XIX, aludia às instituições como entes falantes, vivos e atuantes como se elas não fossem meros espaços compostos por pessoas providas de interesses ideológicos, políticos e econômicos. Portanto, o discurso é uma via prática de idéias simbolizadas e, como tal, perdura ou é esfacelado nos ares dos esquecimentos de acordo com os interesses de seus agentes.

Os fatos socioculturais analisados por antropólogos também são históricos porque os seres que mudam construindo outras realidades deixando os registros para objetos dos historiadores, porém, nada impede que etnólogos e antropólogos se utilizem desses documentos para contextualizações históricas de observações empíricas contemporâneas, pois: “O valor etnográfico de um relato histórico não é em si maior ou menor que dados de observação direta; seu valor é instrumental e depende da definição do conteúdo da investigação realizada” (OLIVEIRA FILHO, 1987: 89).

Embora a antropologia não existisse no século XVI, a construção sociocultural, histórica e política brasileira pode ser considerada a *arché* de um de seus sujeitos de pesquisa no Brasil – os índios – a exemplo do que Cunha (1986: 8) postula uma “antropologia do Brasil”, pois aqui, no Brasil, embora influenciada teoricamente por autores estrangeiros, a Antropologia foi construída em ambientes de diversidades nos quais antropólogos e etnólogos, além de pesquisadores, também se tornaram militantes de causas a favor do Outro.

Diante dessa secular lacuna, os diários (crônicas, escritos) dos viajantes que antecederam os métodos científicos são alternativas ou mesmo único instrumento de estudo do antropólogo acerca dessa época que, ciente das intenções do colonizador e de suas respectivas práticas ideológicas, pode realizar análises dos citados documentos considerando influências ideológicas e limitações de ordem

metodológica e teórica, pois “a antropologia é filha do colonialismo e parida do funcionalismo” (DAMATTA, *Ibid*).

Porém, o funcionalismo só é sistematizado na primeira metade do século XX restando ao antropólogo interessado por entender a gênese dos contatos entre índios e não-índios se utilizar de documentos históricos, mesmo que tenham sido produzidos com a ausência de crivo científico e encharcados de ideologias do colonizador tomando como premissa geradora conceitos contemporâneos, tal como o de colonialismo cunhado por Moonen (1988: 64-65):

O domínio sociocultural, econômico, político-administrativo e ideológico de uma nação por outra de origem estrangeira, e que envolve: (1) a invasão do território, que passa a ser considerado como fazendo parte do território da nação colonizadora, e no qual aos nativos são cedidas partes para sua subsistência; (2) a depopulação, seja pela introdução de doenças novas, seja por causa de guerras com os colonizadores ou por suas práticas genocidas; (3) mudanças culturais drásticas, pelo processo de aculturação, mas principalmente por causa do etnocídio; (4) a dominação política: a perda do direito de decidir sobre seu próprio destino, a destruição da organização política nativa, a negação de direitos políticos, a proibição de eleger seus próprios líderes e de ter a sua própria justiça, e a impossibilidade de ter uma política própria, a proibição de ter uma nacionalidade própria e a obrigação de assumir a nacionalidade do colonizador; (5) a exploração econômica: a exploração das riquezas naturais e da mão-de-obra nativa em benefício dos colonizadores, inclusive com a imposição de novas atividades e novos sistemas econômicos; (6) o domínio ideológico, que inicia com a imposição de uma religião, o cristianismo, seguida da introdução de novos sistemas educacionais.

O colonialismo é instrumento da ocidentalização praticada por nações européias impactando sistemas socioculturais diferentes dos ocidentais gerando, assim, imposições diversificadas por meio de instrumentos ideológicos, bélicos, religiosos, econômicos, educacionais estabelecendo práticas políticas à guisa do Estado Moderno fomentado por ideologias de cunho evolucionista:

O Estado diferencia civilização de sociedade tribal. O desenvolvimento da civilização foi nada mais do que a transformação em qualidade do sistema social. Um contraste com o tribalismo não é feito satisfatoriamente através da referência a um ou alguns simples traços. Provou-se a futilidade de se procurar alguma invenção decisiva para a divisão evolucionária. A escrita, por exemplo, não faz uma civilização. Os primitivos são convencionalmente

chamados de “povos pré-letrados”, mas a ausência da escrita, exclusivamente, não os distingue, como as iletradas, porém, sofisticadas civilizações nativas do Peru ou da Costa da África testemunharão. Também não é a urbanização no sentido literal de cidades e reação tornassol da civilização. O recurso a tais critérios de civilização como escrita e cidades é, sobretudo, característico da suposição pré-antropológica de que povos primitivos são essencialmente rústicos (SAHLINS, 1970: 15).

Portanto, embora seja cria do colonialismo, a Antropologia contemporânea detecta a impertinência das dicotomias entre sociedades “atrasadas”/“avançadas”; pois: “Não é tanto a investigação em si que está em causa, mas é preciso reconhecer a natureza etnocêntrica do seu ponto de partida e o facto de uma dicotomização entre ‘nós’ e ‘eles’ restringir o campo simultaneamente do tópico e das suas explicações possíveis” (GOODY, 1988: 13).

2.3 Conceito de História

Aqui, a história é considerada acervo de pensamentos e ações humanas concretizadas ao longo do tempo que constroem, modificam ou apagam realidades socioculturais. Essa dinâmica intrínseca às necessidades e contingências humanas faz parte de sua condição que reverbera em várias categorias de conotações e conteúdos diferentes: cultural, social, ideológico, político, econômico e educacional.

O *devir* é um axioma nos contatos internos e externos do ser humano em suas circunstancialidades socioculturais gerando mudanças internas e externas de acordo com suas molduras estabelecidas por visões de mundo e por inovações tecnológicas que imperativam constantes mutações.

Porém, mudar não significa necessariamente apagar fatos que já foram importantes para as pessoas em determinado espaço temporal e sociocultural, pois as mudanças socioculturais ocorrem baseadas em *status quo* presentes modificados para satisfazer perspectivas que são alicerces geradores do *devir* humano, que é alicerçado pelo acervo histórico das sociedades.

O tempo é uma categoria discutida e incomodante ao longo da existência humana. A Gramática Normativa o categoriza como substantivo abstrato, porém, se

é substância então se trata de um ente que, de fato, existe em forma na dimensão imaginativa, simbólica, representativa.

Não é meu propósito realizar uma discussão epistemológico-metafísica acerca do tempo, mas unicamente de abordá-lo pela nomenclatura de tempo histórico e, para tal, tomamos as considerações de Ricoeur (2007: 162):

À dialética do tempo vivido, do espaço geométrico e do espaço habitado, corresponde a uma dialética semelhante do tempo vivido, do tempo cósmico e do tempo histórico. Ao momento crítico da localização na ordem do espaço corresponde o da datação do tempo.

Segundo o autor supracitado, a dialética estabelece uma relação intrínseca entre o tempo relativamente maior e o da vivência, o da concretude que é o datado. Porém, ele usa o verbo, a ação, no passado o que pode sugerir que o tempo esteja de certa forma atrás, no pretérito relacionando sempre abstrato com concreto registrado na datação.

Por essa perspectiva, o tempo histórico estará sempre e necessariamente nos pretéritos perfeitos e imperfeitos sugerindo memória, como postula Borges (1985: 43): “Nós somos feitos em boa parte de nossa memória”.

A datação é um expediente marcado pela ocidentalidade instrumentada na escrita, portanto, sociedades ágrafas, e algumas delas não ocidentais, têm suas nomenclaturas de tempo histórico estabelecidas em diferentes dimensões: narrações míticas e na memória que é vivificada diretamente sem a intermediação da grafia.

A escrita e a datação configuram uma das pilastras que diferenciam as mentalidades e visões de mundo entre a ocidentalidade e outras sociedades distintas dessa categoria epistemológica e civilizatória, porém, vale ressaltar que ambas se baseiam na memória vivificada em cultos e ritos, seja com o instrumento gráfico seja diretamente por meio da oralidade.

Diante da evidencia de que há história tanto nas sociedades letradas como nas iletradas, cabe a pergunta: antes da invenção da escrita os seres humanos não falavam, não andavam e não se desdobravam no meio natural para sobreviver? Eles também não construíam utensílios para a coleta e a caça; não viviam em grupos, não constituíam laços afetivos e nem produtivos, portanto, não agiam, não mudavam, não aconteciam?

A história é a história do homem, visto como ser social, vivendo em sociedade. É a história das transformações humanas, desde o seu aparecimento na terra até o dia em que estamos vivendo. Desde o início, portanto, pode-se tirar uma conclusão fundamental: quer saibamos ou não, quer aceitemos ou não, somos parte da história, e todos desempenhamos nela um papel. E temos então todos, desde que nascemos, uma ação concreta a desempenhar nela (BORGES, 2005: 48).

As histórias de vida e as das realidades socioculturais são amalgamadas em labirintos em que seleções e acúmulos são pressupostos para a composição válidas (eventos) não excluindo por completo as características e valores das individualidades que são moldados culturalmente e, a partir dessa moldura, as práticas são efetivadas coletivamente gerando o conteúdo social.

2.3.1 História Oral e História Escrita

O ser humano recebe adjetivos elementares para caracterizá-lo: ser simbólico, ser social, ser histórico, ser político, ser educativo e educável, ser alfabetizado, ser iletrado, etc. Todas essas nomenclaturas, e outras que sejam pertinentes, convergem à categoria sociocultural, ou seja, ser que vive em sociedade e, por viver coletivamente, produz cultura.

No sentido antropológico, a cultura é um sistema simbólico criado, adotado e moldado pelo ser humano. Esse sistema é expresso através da oralidade e da grafia. Ambas são expressões culturais dinamizadas em concomitância segundo realidades sociais recebendo importâncias também segundo as relevâncias sociais na conjuntura cultural.

A linguagem não verbal é a primeira forma de expressão cultural tanto nas culturas ágrafas como nas letradas, ou seja, existem sociedades onde não se adota a grafia como meio de comunicação e nem de aquisição de conhecimento, por conseguinte, essas operações dialógicas e epistemológicas se dão por meio de linguagens não verbais ou apenas orais não significando, todavia, qualquer aspecto de inferioridade com relação às sociedades que adotam a grafia para tais fins; pelo contrário, a oralidade fermenta a leitura viva da história e da cultura deixando os fatos mais plausíveis de visualizações e de críticas à luz das experiências individuais e coletivas.

A escrita é uma modalidade de linguagem que tem por um de seus propósitos básicos de registrar a produção da linguagem oral, o que nem sempre é possível, pois a oralidade flui ao curso das dinâmicas e mudanças socioculturais segundo circunstancialidades e contingências. Já a escrita é uma modalidade utilizada para registrar aquela primeira como uma forma de memória externa à operação cognitiva.

A oralidade e a escrita são formas de aquisição, manutenção, expressão e transformação de conhecimentos e de suas respectivas comunicações segundo os moldes socioculturais de determinada época. Diante dessa latência, por diferentes perspectivas teóricas, historiadores relevam como fontes históricas essas duas formas de se conhecer fatos construídos nas contingências tanto no passado como contemporâneos.

Essas duas formas de linguagem verbal também são formas de expressão cabendo lembrar que a cultura é sistema expressivo de significados, pois cada grupo cultural possui suas maneiras de se comunicar a exemplo da modalidade gestual, silenciosa, dentre outras, que estão relacionadas aos códigos e símbolos culturais.

A partir dos anos 1920, a Escola dos Annales dá importância às estruturas particulares das sociedades e de seus respectivos segmentos, gerando, assim, nova perspectiva de análise histórica em diálogo com a sociologia e a antropologia: História Oral e a História Escrita passam a ser abordadas por ópticas onde a categoria dos eventos é valorizada substituindo a memorização de acontecimentos com eventos significativos baseados nas estruturas particulares das sociedades.

A primeira traz em seu arcabouço a importância da oralidade como uma das possíveis fontes do conhecimento histórico postulando que os depoimentos e declarações de pessoas podem oferecer de forma mais viva realidades socioculturais de determinados grupos sociais em dados espaços temporais.

A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. Estimula professores e alunos a serem companheiros de trabalho. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade (THOMPSON, 1992: 44).

Nas sociedades ágrafas, a oralidade é a modalidade de comunicação e de aquisição de conhecimento dando certa ênfase à praticidade dessas sociedades. No ocidente, por conta da grafia, a prática social é amenizada por meio do registro gráfico distanciando seus agentes da percepção da trivialidade histórica cotidiana.

Borges (*Ibid*: 5) lembra que Pitágoras nada escreveu porque não quis, em decorrência da percepção de que poderia “tornar-se prisioneiro da palavra escrita. Sentiu, sem dúvida, que a *letra mata e o espírito vivifica*, o que mais tarde viria a ser citado na bíblia.”

A oralidade é a gramática “natural” que formaliza as morfologias e as sintaxes sistematizadas nas gramáticas escolares. É também a estrutura primeira da formatação cultural que é praticada nas estruturas sociais, portanto, essa modalidade de expressão de conhecimento e de comunicação é a primeira das manifestações culturais.

A dimensão que separa a oralidade da escrita é a forma, pois tanto uma como a outra são produzidas sob influências do contexto sociocultural, político, ideológico, religioso, artístico, etc; de um determinado contexto humano e de um espaço temporal.

2.3.2 História: Disciplina Escolar

A História é a disciplina que se ocupa com as práticas humanas registradas nas memórias coletivas por meio de documentos registrados gráfica e oralmente. A primeira modalidade foi tida como única fonte histórica durante séculos, no entanto, nos dias atuais a oralidade também recebe importâncias para a documentação histórica.

Também é a ciência pela qual se procuram entender ações e pensamentos construídos em situações no passado e indica relevâncias que eles têm nos momentos contemporâneos, ou seja, ela instrumenta expedientes contemporâneos que possam ter relações pretéritas.

A história, hoje em dia, não visa explicar esse passado distante e morto. E é a contribuição que ela pode trazer para a explicação da realidade em que vivemos que nos leva a ver como fundamental sua divulgação fora das universidades e das escolas onde ela está prisioneira há longos anos (BORGES, *Ibid*: 8).

O ensino da História na contemporaneidade precisa relevar as importâncias das narrações sob os crivos metodológicos atuais, porém, ele não deve desprever de análises críticas contextualizadas nas estruturas socioculturais dos narradores porque, como espaço dialético, a História é uma área de conhecimento, disciplina escolar e acadêmica problematizadora e não mero instrumento de narração de cortes das produções humanas em processos retilíneos.

A existência humana é circunstancial e fomentada sob a hélice de contingências, por conseguinte, as abordagens sobre fatos pretéritos somente terão sentidos se e quando forem enfocadas através de análises críticas e dialéticas regadas de perguntas que possam desvelar razões de comportamentos, estruturas e ações contemporâneas.

As produções humanas não são harmoniosas e nem cronologicamente retilíneas porque seus interesses e as necessidades são modificados diante das

contingências que denunciam a impossibilidade do processo contínuo e revelam as integrações de valores e conceitos como categorias balizadoras e semânticas na história e nas diferentes molduras dialéticas socioculturais.

Assim, essa perspectiva nos faz lembrar que, mais do que conhecer o fato em si, é preciso auxiliar os alunos a compreender significados atribuídos pelos sujeitos, em diferentes sociedades e tempos, aos acontecimentos ocorridos, ao mesmo tempo em que auxiliamos os alunos a compreender os significados dos processos estudados para as sociedades de hoje (MONTEIRO, 2005: 447).

A disciplina escolar História é um espaço no qual professores e alunos têm oportunidades de entenderem as razões de comportamentos de diferentes sociedades por meio de contextualizações com os instrumentos científicos, tecnológicos e valores socioculturais (economia, mito, religião, arte, etc) de determinadas épocas, cortes e realidades pretéritas.

Essa contextualização é uma alternativa para se visualizarem os valores das épocas pretéritas objetivando, assim, abordagens nas quais as realidades sejam lidas com suas respectivas razões de serem naqueles espaços socioculturais e temporais apurando e trazendo-as como possíveis práticas subjacentes na contemporaneidade que, sob o véu da distância temporal e das aparentes diferenças de valores, tende a parecer que comportamentos e idéias socialmente inaceitáveis e anacrônicas somente são possíveis nos e pelos outros.

Negando-se o preconceito, guarda-se o fantasma no armário ao invés de lutar contra ele. O menino negro pobre, duplamente segregado, aprende que além da unidade nacional formamos uma unidade racial. A história que ele aprende não lhe diz respeito, é a de um Brasil construído na cabeça dos ideólogos e não na prática histórica, dentro da qual, afinal, ele vive (PINSKY, 2006: 17).

Sentimentos e conceitos cotidianos são experimentados e vividos de forma mecânica trazidos às discussões escolares somente em categorias opcionais como temas transversais ou quando surge um caso excepcional fora da trivialidade mecânica.

Como área de conhecimento que lê o Outro em um mesmo ambiente, a Antropologia pode subsidiar a História por meio de processos em que o Outro seja os próprios alunos nos ambientes escolares que, por sua vez, também têm rotinas e vivências fora da escola, ou seja, a antropologia pode oferecer o espelho para que os agentes escolares se olhem e se vejam, pois o conhecimento erudito deve ser aplicado em concomitância com os saberes e realidades locais.

Afinal... aprender História é aprender sobre nós mesmos. É aprender sobre a diversidade das experiências humanas através dos tempos e nos diferentes lugares. É aprender que o homem é o conjunto de suas práticas como sujeito, protagonista, e ao mesmo tempo sujeito à sua circunstância, no fazer da cultura. Aprender que o diferente nos homens de qualquer tempo e lugar nos é familiar porque a humanidade é uma, mas a cultural é plural (MONTEIRO, *Ibid*: 448).

Antropologia e História se cruzam convergindo na busca da compreensão do Outro presente em culturas e em tempos diferentes, portanto, essa similitude de interesse pode ser concomitante nas abordagens de História do Brasil oferecendo aos alunos oportunidades de interpretações desses sujeitos por ópticas diferentes, mas convergentes e complementares.

Tomando as concepções de Antropologia e de História percorridas acima é plausível de se entender suas relevâncias na perspectiva crítica de Currículo, ou seja, as duas ciências – Antropologia e História – podem ser abordagens vivas sobre o culturalmente diferente, mas não distante e nem tão ausente inseridas nos espaços do Currículo como processo constituído por histórias e culturas pretéritas com expressões na contemporaneidade por meio de transposições didáticas enfatizando o protagonismo dos alunos e professores.

2.3.3 A Disciplina Escolar História do Brasil

A disciplina História do Brasil tem sua gênese em duas instituições criadas por D. Pedro II com propósitos de fomentar e propagar uma pretensa unidade nacional

patriótica: o Colégio Pedro II (1837) e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838).

O primeiro foi fundado para suprir a carência qualitativa da formação de uma elite pensante no Brasil, pois à época, embora houvesse colégios particulares do ensino secundário, não atendiam às demandas qualitativas de formações intelectuais nas letras clássicas, tal como registra Oliveira (2006: 62):

A criação do colégio Pedro II, nos anos que se seguiram à criação do Estado Monárquico Brasileiro no século XIX, esteve relacionada à consecução do projeto civilizatório da nação brasileira e à formação de uma elite dirigente desse mesmo Estado.

O segundo, à guisa do Institut Historique francês (1934), teve como um dos objetivos centrais produzir uma historiografia brasileira focando a unidade nacional enfatizando o patriotismo sob a orientação do positivismo que não considerava a história e nem a sociedade construções políticas resultado de conflitos de diferentes interesses que compõem as instituições sociais e culturais.

A orientação doutrinária positivista na historiografia brasileira também incentivou a mentalidade progressista como alternativa para o desenvolvimento do país baseando-se na linearidade, portanto, acreditando que a diferença sociocultural (racial) seria amenizada e apagada no Brasil por meio da hegemonia branca que viria com o embranquecimento da população por meio da miscigenação.

Porém, embora não aceita, a diversidade cultural e social brasileira, já era visível e impunha sua irreversibilidade a exemplo da monografia escrita pelo austríaco Carl Friedrich Von Martius (1794-1868), vencedora do concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1845:

Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem. São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem

convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular (MARTIUS, 1845 *apud* PICCOLI, 2009).

A diversidade sociocultural brasileira esteve na latência desde os primeiros contatos dos europeus com os índios, no entanto, essa constatação foi ofuscada por conta de uma pretensa construção social brasileira à luz dos moldes europeus refletindo, assim, a formatação de uma historiografia voltada para acontecimentos e para lideranças pouco atenciosas aos eventos sociais pujantes nas realidades da construção brasileira.

A disciplina escolar de História do Brasil e sua respectiva historiografia foram fincadas com uma sorte de paralelismo aos eventos históricos tendo como sujeitos diferentes segmentos sociais, tais como os negros e os índios sendo mencionados como agentes secundários e opositores à realidade sociocultural brasileira.

Bittencourt (2003: 190) diz que o ensino de História do Brasil esteve voltado para uma “História Nacional dogmática” focada na identidade nacional, sobretudo, “os nacionalismos de direita das fases ditatoriais, tanto de Getúlio Vargas como no período dos militares pós-64”.

Na contemporaneidade a sociedade brasileira experimenta expressões de segmentos populares e movimentos sociais se fazendo presentes nos eventos vernáculos a exemplo do dia 19 de abril (dia do índio) não ser mais uma data comemorativa e de homenagens a sujeitos difusos na história, mas de protestos e de denúncias de situações anacrônicas aos dias atuais, pois os índios são sujeitos ativos de seus próprios processos na sociedade brasileira tendo se organizado em movimentos de atuações políticas para se posicionarem junto e na sociedade reivindicando seus respectivos direitos junto ao Estado.

No entanto, apesar dos índios terem sido sujeitos ativos na História brasileira, suas presenças em conteúdos da disciplina escolar de História do Brasil ainda têm sido anêmicos sendo, por exemplo, necessária a promulgação da lei 11.465/08

obrigando a inclusão de história e cultura indígenas nos ensinamentos fundamental e médio.

Essa falta de diálogo entre os conteúdos da disciplina escolar de História do Brasil com as realidades concretas dos índios ao longo da História enfatiza a orientação ideológica da construção historiográfica brasileira e, de certa forma, evoca uma pretensa elaboração da identidade nacional estatal relativamente desvinculada da conjuntura sociocultural.

2.4 Diálogos da Antropologia com a História

Pela perspectiva contemporânea da Nova História e do Estruturalismo Histórico essas duas ciências tornam-se áreas de conhecimentos convergentes que podem ser aplicadas no currículo escolar por meio de transposição didática como via de viabilização da necessária inclusão da Antropologia como subsídio para o conhecimento de fatos históricos, sobretudo, os que têm os índios como um de seus sujeitos históricos e socioculturais.

A diversidade sociocultural e histórica acena para o relativismo cultural e as dinâmicas inter-étnicas revelam as diferenças culturais, ou seja, cada sociedade possui suas estruturas lapidárias que, embora sofram mudanças em decorrência de suas histórias e de suas relações externas, permanecem relativamente intactas absolvendo o novo em processos do que Sahlins (*ibid*) chama de estrutura da conjuntura por meio de eventos irreversivelmente contingentes ao ser social, cultural e histórico: o humano.

Antropologia e História se dedicam aos produtos humanos: cultura, organização social e construção histórica. Essas três categorias enfatizam a transformação do estado de natureza (*physis*) para o estado cultural pelo ser humano, como analisando a descoberta do fogo em 187 mitos indígenas, Lévi-Strauss (2004) metaforiza a passagem desses estados por meio do cru (natural) para o cozido (cultural) revelando a diversidade cultural.

Para ilustrar essa diferença, uso o paladar. A língua, órgão da boca animal, fisiologicamente, é uniformemente estruturada em todo ser humano; ou seja, os músculos que identificam os sabores (azedo, doce, salgado, insosso) estão presentes e são iguais em todos esses órgãos, porém, os paladares humanos são diferentes e essa diferença é definida pelos moldes culturais que, por sua vez, são desenhados e praticados segundo as circunstâncias e necessidades dos grupos sociais.

No Brasil, a gastronomia é diversificada nas regiões e, no interior destas, é diversificada em várias outras expressões culinárias. Ora, por que fisiologicamente a língua do gaúcho é igual a do carioca, do acreano, do paraense, do paulista; mas os paladares são diferentes?

A cultura é adquirida, praticada, mantida e modificada por vias inconscientes. Já a história é marcada, feita e registrada pela ação humana consciente. Por exemplo, o ser humano pode optar por várias realidades fazendo sua própria história: onde, como e com quem morar, onde e em que trabalhar, em quem votar, etc; porém, não tem essa liberdade quanto á cultura, pois os hábitos culturais são adquiridos arbitrariamente.

Antropologia e História se complementem nas construções de seus respectivos sujeitos de pesquisa fazendo de suas diferenças aspectos irrelevantes para a importância de suas relações interdisciplinares. Por conseguinte, o fato de serem diferentes não significa que sejam divergentes, pois a idéia maior desta dissertação é a de mostrar que as diferenças podem convergir através de práticas transversais; assim como define Furet (s/d: 103):

O espaço é portanto historizado; mas é-o à custa de uma segmentação do tempo. Com efeito, à medida que vai integrando toda a humanidade e se torna menos eurocêntrica, a história tem de encarar o desafio etnológico da pluralidade das sociedades e das culturas, que decompõe a idéia de um tempo homogêneo: não apenas as sociedades não evoluem a um mesmo ritmo, como no interior de cada uma dessas sociedades os diferentes níveis de realidade que a constituem não obedecem a uma temporalidade global e homogênea.

As concepções e práticas de cultura são diversificadas nas sociedades que as historicizam segundo suas contextualizações em visões de mundo categorizando-as em blocos denominados de civilização, porém, fica razoavelmente claro que a Antropologia e a História nos últimos tempos têm se encontrado na praticidade da historicidade e do historicismo diferentes segundo as concepções de mundo presentes e estruturadas nas culturais.

DaMatta (*Ibid*: 121) como antropólogo que fez etnologia junto aos Apinayé faz o seguinte postulado se referindo à cultura, ao tempo e à história:

Não ter uma perspectiva histórica significa, inicialmente, não tomar o tempo e sua passagem como moldura pela qual se possa ligar todos os acontecimentos. Para um Apinayé adulto, a unidade (ou a continuidade) de sua sociedade e cultura não é dada por uma noção de temporalidade segundo a qual certos eventos causam ou conduzem outros, num processo indefinido e jamais completamente acabado. Não. Para ele, houve um “presente anterior”, quando o mundo tal como o conhecemos hoje ainda não existia, mas esse universo já comportava uma oposição básica e significativa: aquela do alto e do baixo, do céu (onde estão os heróis masculinos e não aparentados: Sol e Lua) e a terra, caótica na sua falta de forma. Descendo à terra, Sol e Lua dão forma ao mundo ao mesmo tempo que se formam. O processo é descrito no mito de forma inteiramente dialético, se é que isso pode ser chamado de dialética, pois é na medida em que Sol e Lua interagem que o mundo se forma; e é na medida em que o mundo se forma que o caráter dos heróis também se forma. Impossível, no pensamento mítico Apinayé (e creio que Timbira em geral), separar – como fazemos nós – o homem da natureza ou o tempo do processo histórico. Aqui tudo se entrelaça, simultânea, paralela e dialeticamente.

A premissa para o entendimento e o avanço dialógico é a da compreensão que constata as diferenças de percepções de mundo, de conceituações das realidades e das dimensões temporais (passado, presente e futuro). Essa constatação efetiva as possibilidades de se ver o Outro como diferente e, para a respeitosa convivência, são necessárias medidas dialéticas a fim de que se evitem conceituações precipitadas sem lastros nas realidades, pois as concepções de mundo são diferentes que chegam a ofuscar leituras simplórias ou desprovidas de necessários e imperativos rigores que, além de embasamentos teóricos, requisitam convivências e desprovimento de etnocentrismos ou de visões unilaterais acerca do Outro, do diferente:

Chegamos, pois a uma característica que realmente distingue a civilização ocidental: ela responde transformacionalmente aos acontecimentos e incorpora as perturbações históricas como perturbações estruturais de acordo com um código geral de significação. Entretanto, é importante enfatizar que essa é uma diferença quantitativa dentro de uma identidade qualitativa. A história é sempre estruturada pela sociedade; há somente modos mais ou menos dinâmicos de fazê-lo. E os princípios da estruturação histórica não diferem tanto esse tipo como em local. Os povos tribais são capazes das mesmas transposições e reformulações do código simbólico, da geração de novas oposições a partir das velhas – só que lá isso se dá entre sociedades e de uma maneira que se apresenta como simples variação, enquanto que aqui se dá dentro de um sistema, apresentando por isso um crescimento combinado (“desenvolvimento”). Lá a história acontece na interseção das sociedades, de tal forma que toda a área de uma cultura pode apresentar tanto na base como na superestrutura um conjunto maravilhoso de variações – “todas semelhantes, mas nenhuma igual, cujo conjunto mostra o caminho para uma lei oculta”. Para nós, em virtude de um modo institucional diferente do processo simbólico, a história é feita basicamente da mesma maneira, mas com a complicação de uma única sociedade (SAHLINS, *ibid*: 239).

Tanto a História como a Antropologia contemporâneas visualizam que as diferenças entre visões de mundo indígenas e não-indígenas (ocidentais) estão no plano de concepções estruturais segundo suas conjunturas culturais: mitos, economia, parentesco, educação, etc; convergindo no ponto crucial da complexidade sociocultural e histórica presente em ambas concepções porque é intrínseco ao humano a necessidade de construção e convivência com sistemas culturais que são complexos simbólicos:

Ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo “pensamento selvagem”. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles. Ainda assim, falamos como se nos tivéssemos libertado de concepções culturais constrangedoras, como se nossa cultura fosse construída a partir das atividades e experiências “reais” de indivíduos voltados para seus interesses práticos. A alienação final é uma espécie de desestruturação. Marx escreveu que uma sociedade primitiva não poderia existir a não ser disfarçando para si mesma as bases reais daquela existência, como através de formas de ilusões religiosas. Mas a observação talvez se aplique mais à sociedade burguesa. Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema especialmente aquelas teorias acadêmicas de práxis pelas quais nos concebemos e ao resto do mundo (SAHLINS, *ibid*: 239).

Análises acerca das estruturas culturais contextualizadas como as realizadas por Sahlins (*Ibid*) mostram o quanto a Antropologia pode ser útil na vida prática cotidiana vendo o diferente com suas respectivas qualidades sem pecar por meio de desrespeitos em conseqüência de desconhecimentos, ou seja, já não são mais destes tempos concepções de idéias acerca dos índios e de sociedades não-ocidentais equivocada e erroneamente consideradas desprovidas de histórias e de outras faculdades intelectuais peculiares à espécie humana.

2.4.1 Marshall Sahlins: Estrutura da Conjuntura e Evento

Estrutura da Conjuntura e Evento são categorias utilizadas nesta pesquisa com o propósito de analisar os contatos entre índios e não-índios no Brasil enfocando os enunciados nos livros didáticos com a intenção de focar as mudanças e culturais indígenas com suas respectivas peculiaridades na conjuntura sociocultural brasileira relativamente desafiadora, pois: “O grande desafio para uma antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação?” (SAHLINS, 2008: 28).

Sahlins (*Ibid*) constrói seus postulados a partir de trabalhos de campo sobre as relações dos havaianos com os britânicos desde o final do século XVIII. São análises baseadas nos fatos históricos que fornecem ao autor subsídios para a sua teoria a respeito das mudanças históricas peculiares e irreversíveis nas sociedades humanas porque:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.

(...) a cultura é historicamente reproduzida na ação.

(...) Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de “transformação

estrutural”, pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma “mudança sistêmica” (SAHLINS, 2003: 7).

A Estrutura e o Evento se correlacionam na Estrutura da Conjuntura que, por sua vez, é dinamizada tanto para manutenção da forma como para a transformação de conteúdos culturais. As conjunturas são compostas e dinamizadas por células individuais e coletivas que pensam e objetivam diferentemente dentro de um mesmo sistema, de um mesmo modelo. Essas relações entre os diferentes geram mudanças históricas, portanto, fomentam os eventos, dentro de modelos culturais comuns com perspectivas e objetivos distintos.

Esses postulados de Sahlins (*Ibid*) podem ser aplicados em diversas e diferentes situações dos índios no Brasil antes e depois dos contatos com europeus e africanos, pois, antes de 1500, as diversas sociedades indígenas se comunicavam amistosa e atritosamente em fronteiras inter-étnicas. Depois dessa data, os dois níveis de contato continuaram com a adesão de outro: entre civilizações indígenas e européias.

Os contatos dos índios no Brasil com os europeus fomentaram mudanças estruturais em ambas as partes, pois tanto índios como europeus nunca mais foram os mesmos, pois:

(...) a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo “descobrimento”. São os “descobridores” que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História. Por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeita presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das idéias recebidas: como enquadrar por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano? (CUNHA, 1998: 9-10).

A diversidade sociocultural configura interna e externamente as estruturas e os eventos das sociedades. Essas dinâmicas fomentam espirais de mudanças e de reproduções culturais nas quais símbolos são re-significados, estruturas re-

organizadas e valores re-avaliados gerando novos paradigmas e novas perspectivas porque a contingência imperativa a realidade humana dentro dos movimentos históricos, pois “o conteúdo do sistema se modifica, mas não suas normas” (SAHLINS, 2008: 67).

As relações entre índios e europeus no Brasil mostram as peculiaridades humanas diversificadas e universais. As primeiras são configuradas nas estruturas, nos modelos culturais de cada sociedade e as segundas na contingência e na necessidade de gerar sistemas simbólicos à procura de explicações e de organizações inerentes ao ser humano.

Portanto, as mudanças socioculturais são históricas, por conseguinte, são partes e constituintes na natureza humana. No caso dos índios, há infinitas situações que demonstram mudanças históricas (eventos) e permanências culturais (estruturas), tais como a familiar:

Essa estrutura, embora atenuada e modificada pelo longo convívio com os caboclos e outros segmentos da sociedade nacional, ainda é um fator importante para a coesão tribal. A participação cada vez mais imperativa de indivíduos nas várias formas de atividade econômica regional, sobretudo na indústria extrativa, leva à dispersão dos *sibs*⁹ e à quebra de padrões de solidariedade entre membros do mesmo grupo de parentesco. Obriga também a um recondicionamento das regras de casamento, acentuando a exogamia tribal, (...). Contudo a filiação a um *sib* ainda é o ponto mais forte de referência que tem o indivíduo para situar-se dentro da vaga unidade tribal (GALVÃO, *Ibid*: 175).

Trabalhar conceitos é uma iniciativa que introduz a racionalidade ao processo da compreensão inserida e extraída das realidades histórica e sociocultural, pois entendê-las à luz da concretude é uma condição para se evitar o equívoco, o preconceito, dentre outros expedientes prejudiciais à compreensão que, por conseguinte, gera o respeito e a boa vizinhança porque “o problema não é de terminologia, mas de atitude teórica diante do fenômeno de mudança cultural, seja

⁹ O grupo local é uma comunidade de parentesco. A fora as relações de consangüinidade, características da família extensa, todos os indivíduos se consideram descendentes de um tronco comum e traçam essa ascendência pela linha paterna. O grupo local, é além disso, exogâmico, isto é, o indivíduo tem que buscar o cônjuge fora da aldeia e do grupo de parentesco paterno. A regra de residência é patrilocal. Esses grupos podem ser identificados como *sibs*, pois se trata de grupo de parentesco unilateral e exogâmico (GALVÃO, *Ibid*: 171-172).

ela resultante de fatores internos, inerentes à própria cultura, seja ela resultante de contacto entre dois povos, ou de ambas as causas” (GALVÃO, *Ibid*: 129).

Diante de perspectivas, interesses e necessidades tão diferentes que beiram o antagonismo, índios e europeus tiveram que se amalgamarem em prol de sobrevivências físicas e socioculturais. Evidentemente que nessas conjunturas surgiram e foram travadas disputas físicas, ideológicas, políticas, econômicas e religiosas em prol e em decorrência de suas estruturas maternas em dinâmicas de transformações:

Mostra como as estruturas tribais procuram se ajustar a novas e muitas vezes anômicas situações e a resolvê-las segundo seus próprios princípios estruturais. Embora não se esteja afirmando que estruturas sociais similares, em outras circunstâncias, não recorram a outros procedimentos de correção, a análise realizada serve para indicar a natureza de um determinado mecanismo sócio-cultural, ou uma das alternativas por que uma estrutura pode “se decidir” para se preservar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978: 27).

O que Cardoso de Oliveira (*Ibid*: 27) chama de *anômicas situações* Sahlins (*Ibid*: 75) diz que “Uma alteração nas relações entre categorias dadas afeta suas relações com outras categorias. A estrutura, como conjunto de relações, é transformada”, portanto, modificada sincronicamente com as contingências que as movimentações sociais imperativam às sociedades e, no caso dos índios no Brasil, essas modificações são criadas como meio de diálogos para a convivência com a sociedade envolvente (a brasileira).

As circunstâncias dos contatos conflituosos entre índios e europeus geraram novos conteúdos nas estruturas das sociedades indígenas que, na convivência com a ocidentalidade, precisaram se introduzir com novas perspectivas e práticas nas relações que exigiam novos significados na mesma forma estrutural com conteúdos contemporâneos àquelas realidades:

Cada aldeia, ou grupo de moradas, possui um chefe ou tuxaua cuja função é a de liderar os trabalhos coletivos, superintender as cerimônias e agir

como intermediário entre o povo da sua aldeia e a gente de fora. Basicamente esse tuxaua, ou como também é chamado, “capitão”, seria o chefe do *sib*, e como tal possuidor de uma autoridade de fato sobre um grupo de “irmãos” e “filhos”, fulcro do grupo local. Na realidade, os modernos tuxauas são escolhidos pelas autoridades locais ou pelos missionários. Em tempos antigos, a autoridade de um tuxaua era reconhecida pelos chamados “diretores de índios”, funcionários da Província encarregados de negócios indígenas (GALVÃO, *Ibid*: 176).

Sahlins (2003: 190-191) considera o evento um acontecimento com significados para a estrutura, portanto, fazem parte e são categorias de mudanças das estruturas de conjunturas porque apresentam conteúdos para mudanças estruturais concomitantes com preservações dessas mesmas estruturas, portanto, as mudanças ocorridas tanto nas estruturas culturais das sociedades indígenas e na percepção ocidental européia com o contato com os não-europeus (os índios) são eventos pela perspectiva de Sahlins (*ibid*):

O evento é a forma empírica do sistema. A proposição inversa, a de que todos os eventos são culturalmente sistemáticos, é mais significativa. Um evento é de fato um acontecimento de significância e, enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito. “Eventos não estão apenas ali e acontecem”, como diz Max Weber, “mas têm um significado e acontecem por causa deste significado”. Ou em outras palavras, um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades “objetivas” próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, enquanto tais, que lhes dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam (SAHLINS, *Ibid*: 190-191).

Os acontecimentos ocorrem continuamente, porém, somente alguns têm efeitos para cada sociedade e a cada indivíduo. No caso dos contatos entre índios e europeus no Brasil, a hegemonia política, religiosa e militar foi imposta aos nativos levando-os a utilizarem categorias ocidentais não significando, no entanto, que ao adquirirem categorias não-maternas e próprias de suas dinâmicas históricas e socioculturais deixariam – ou deixaram - de ser índios, pois existem outras dimensões conceituais – práticas – para contar permanências culturais e políticas das pessoas, tais como etnicidade, aculturação, assimilação, etc.

Em abril de 1998, eu estava em Maués, Estado do Amazonas região do Baixo rio Amazonas, quando uma pesquisadora entrou em contato com alguns Sateré-Mawé para explicar suas intenções de realizar uma pesquisa acadêmica sobre as vogais da língua falada por eles. As primeiras conversas da pesquisadora se deram com o Sateré-Mawé que ocupava a função de coordenador de educação o qual se interessou e agiu para que ela conversasse com as demais lideranças a fim de que ela recebesse a licença para entrar e permanecer na área indígena.

Depois de uma manhã de domingo em reunião a maioria das lideranças resolveu que a pesquisadora deveria requerer sua permissão para a pesquisa junto a Fundação Nacional do Índio - FUNAI protocolando seu projeto de pesquisa junto ao CNPq. Ora, quem conviveu em área indígena tem conhecimento do quão demorada é a decisão da FUNAI que, quase sempre, nega a entrada de pesquisadores com alegações difusas.

Sabendo desse entrave, a pesquisadora procurou evitar a burocracia e os expedientes políticos indo diretamente aos Sateré-Mawé, porém, teve a infelicidade de contatar com o coordenador de educação que fazia parte do grupo político do então prefeito de Maués (AM) que era contrário politicamente da maioria dos demais líderes, portanto, a pesquisadora foi prejudicada por conta de intrigas políticas entre os Sateré-Mawé que, por sua vez, eram influenciados por disputas político-partidárias eleitorais de pessoas daquela cidade.

O acontecido com a citada pesquisadora foi um evento de significância para os Sateré-Mawé que receberam influências externas e teve seus desdobramentos porque a pesquisa seria sobre a língua materna deles que, por sua vez, seriam beneficiados porque a pesquisadora pensava escrever um texto em forma de manual didático que pudesse ser utilizado pelos alunos nas escolas Sateré-Mawé.

No livro *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (1957: 44–45) relata que o embaixador brasileiro em Paris Luis de Souza Dantas lhe afirmou categoricamente que, em 1934, não havia mais índio no Brasil. Para desaponto do embaixador, já no final da primeira década do século XXI, a densidade demográfica indígena se encontra em franco crescimento por diferentes situações de contatos com a sociedade brasileira

não-indígena: isolados, aldeados e urbanos – inclusive em metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo - e, basta uma breve leitura na realidade presente e concreta para se perceber suas presenças nas expressões culturais que constituem o Brasil contemporâneo, como sustenta Cunha (1995: 131): “(...) desde os anos 1980, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas cedeu lugar à constatação de uma retomada demográfica geral. Ou seja, os índios estão no Brasil para ficar”.

Portanto, conceitos e referenciais teóricos subsidiam e fazem perceber os acontecimentos que implicam significâncias e, portanto, conotam eventos nas diferentes realidades brasileiras fornecendo, assim, elementos para orientações acerca do Outro que é diferente e possui qualidades e riquezas que, quando bem entendidas, podem ajudar a viver de forma mais fluente e menos preconceituosa.

III. OS ÍNDIOS EM 15 LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA DO BRASIL NO ENSINO FUNDAMENTAL

O livro didático é um dos mais utilizados instrumentos de ensino nas escolas públicas e privadas no Brasil¹, portanto, analisar as abordagens que os autores desse instrumento pedagógico fazem sobre os índios no Brasil é um exercício necessário para subsidiar o conteúdo desta pesquisa e responder ao segundo objetivo, contemplar a hipótese e responder ao problema gerador desta dissertação.

Não é minha intenção discutir critérios, métodos e nem estabelecer valores qualitativos de avaliação sobre os conceitos adotados, mas tão somente verificar os termos conceituados antropologicamente presentes nos respectivos textos que podem – ou poderiam – complementar as compreensões de fatos históricos que envolvem os índios no Brasil.

Também não é assunto e nem propósito desta pesquisa discutir critérios e métodos adotados pelo Ministério da Educação a respeito de adoções de livros didáticos, pois por mais que as autoridades constituídas realizem avaliações quanto à qualidade dos assuntos, constitucionalmente elas não podem interditar adoções de livros didáticos por professores e tampouco impedir que os autores continuem produzindo seus livros.

As datas de publicações desses livros podem implicar questionamentos quanto aos distanciamentos temporais pretéritos para os dias atuais, no entanto, utilizei-me dos exemplares disponíveis nos acervos das três bibliotecas onde realizei a pesquisa nos livros didáticos de História do Brasil para o ensino fundamental. Além desse esclarecimento, vale dizer que se esses livros se encontram nos citados

¹ Segundo o Ministério da Educação – MEC, para o ano letivo de 2009, foram distribuídos 103.650,000 livros didáticos para alunos do ensino fundamental e médio totalizando um investimento de R\$ 719,53 milhões. Para o ensino fundamental são 2072 títulos (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, www.mec.gov.br/fnde. Acessado em 12/12/2008).

acervos é porque ainda são – ou podem ser - utilizados por professores e alunos, portanto, estão subsidiando processos de conhecimento de História do Brasil e, no caso específico aqui, sobre os índios no Brasil.

Outro questionamento possível quanto às datas de publicação desses livros pode vir alimentado pela promulgação da lei federal nº 11.465 de 10 de março de 2008 que obriga abordagens de histórias e de culturas indígenas nos ensinos fundamental e médio argumentando que, a partir da obrigatoriedade imperativada pelo instrumento legal, a tendência é a de que os índios sejam abordados mais enfaticamente com respaldo em suas respectivas realidades históricas e socioculturais na história do Brasil.

Ora, os índios fazem parte da história e da constituição sociocultural brasileiras desde os primeiros contatos com os portugueses. Os conteúdos escolares são embasados em conhecimentos científicos e locais e, no caso dos índios, eles constituem conhecimentos porque são sujeitos de estudos antropólogos, linguísticos, sociológicos, etc, portanto, diante dessa constatação, precisa-se que se façam uma lei obrigando que essas realidades façam parte de conteúdos escolares?

Dado o limite de prazo para esta pesquisa, não é possível podemos esperar que ocorram as mudanças para analisá-las, sobretudo, em se tratando de educação que – pela sua própria natureza - demanda médios e longos períodos, porém, os conteúdos dos livros didáticos de História do Brasil aqui analisados fazem parte da conjuntura de abordagens sobre os índios na referida disciplina escolar.

Com esse argumento não pretendo esgotar minhas justificativas, mas tão somente enfatizar que as análises foram realizadas baseadas em dados dos conteúdos de livro didáticos disponíveis nos acervos pesquisados e, se livro é um ente concreto, então, tomei como base essa concretude para subsidiar o conteúdo e a discussão do presente capítulo.

Portanto, analisei o posto, o dito (às vezes por equívoco e/ou por ausência), o publicado; por conseguinte, ou em aulas passadas ou atuais, esses livros serviram ou servem (ainda) de base para os professores de História do Brasil para preparar e

efetivar suas aulas. Também vale lembrar que essas análises são sobre os conteúdos relativos aos índios, pois há diferentes formas dos professores utilizarem os conteúdos de livros didáticos a exemplo de provável diferença de interesses demonstráveis em práticas de um professor indígena e de um não-índio, o que sugere a relatividade de engajamento docente em vez e ao invés de ser um expediente trivial nas práticas de ensino.

Por fim, hesitei no quesito de citar as autorias dos livros e as editoras me chamando a atenção para os quesitos da ética na pesquisa, porém, não encontrei qualquer obstáculo legal nem ético que configurasse infração tal iniciativa; pois trata-se de obras públicas, de domínio público.

Ciente da redundância, mas dedicado a esclarecer propósitos destas análises, ressalto que o foco delas está no tratamento que os autores de livros didáticos de História do Brasil no ensino fundamental dão aos índios nos contatos com a sociedade envolvente, pois nesses contatos chamados por Cardoso de Oliveira (*Ibid*) de *fricções inter-étnicas* surgiram processos de aculturação requisitando, assim, análises pormenorizadas com base nas Estruturas da Conjuntura das culturas indígenas e nos Eventos como acontecimentos significativos nessas mudanças.

3.1. COSTA, Luis Cesar Amad; MELLO, Leonel Itaussu A. **História do Brasil**. 4ª ed., São Paulo: Scipione, 1996. (Acervo da Biblioteca Pública)

Na seção 5 do livro **História do Brasil** – “Os habitantes do Brasil na época do descobrimento” (pp. 26-28) os autores dedicam duas páginas aos índios. Descrevem em parágrafos resumidos de três a quatro linhas as quatro teorias acerca da origem da vida humana no continente americano.

Referem-se aos índios no singular dando uma conotação de uniformidade, tal como: “não se pode afirmar com segurança a qual dessas correntes migratórias o índio brasileiro pertence” (1996: 27).

Não fazem qualquer menção de permanências de índios e de suas respectivas culturas na atualidade adotando sempre o pretérito imperfeito: “na comunidade indígena prevaleciam as relações igualitárias, os trabalhos eram realizados em cooperação, inexistindo o escravismo. A economia era de subsistência, não havendo o comércio” (1996: 26-27).

Baseados nos enunciados produzidos pelos citados autores, merecem questões elementares: Quais os critérios e as fontes de suas afirmações? Será que mantiveram contato com essas sociedades indígenas? Se não, em quais fontes eles se baseiam para fazer tais afirmações? Em suas descrições, há prevalência de noções superficiais e generalizadas e, sem qualquer exagero, são abordagens similares as que estudei em História do Brasil há mais de três décadas, portanto, será que não aconteceram inovações e construções conceituais advindas de pesquisas acadêmico-científicas acerca das organizações indígenas na época da chegada dos portugueses, no século XVI, até os dias atuais?

Quais seriam esses parâmetros que merecem atenção? Será que as realidades dos índios no Brasil merecem tão somente conotações pretéritas em enunciados generalizados fomentador de sentido distante, ausente e difuso? Essa atenção pode ser o que Grupioni (1995: 486) diz a respeito do livro didático:

A historiadora Norma Telles mostra que é na infância e na adolescência, portanto, durante o período em que se frequenta a *escola*, que recebe uma série de informações sobre outras culturas e sobre outros povos. Poucos terão, após essa fase, oportunidade de aprofundar e de enriquecer seus conhecimentos sobre os *outros* seja através de viagens, romances, mostras de filmes internacionais, seja prosseguindo seus estudos. Neste contexto, o livro didático é uma fonte importante, quando não única, na formação da imagem que temos do *Outro*. Alie-se a isto o fato do livro didático constituir-se numa autoridade, tanto em sala de aula quanto no universo letrado do aluno. É o livro didático que mostra com textos e imagens como a sociedade chegou a ser o que é, como ela se constitui e se transformou até chegar nos dias atuais.

Com a citação acima, pretendemos mostrar a importância do livro didático na formação do aluno. Essa formação, em sua parte significativa, será reflexo dos conteúdos e das abordagens oferecidas nos livros didáticos e, no caso dos índios,

os autores não oferecem informações contextualizadas nem na história pretérita nem na contemporânea de quem são os índios como um dos protagonistas dessa história e da formação sociocultural brasileiras.

Quanto ao comércio, Freire *et al* (1994: 15) dizem o seguinte:

Apesar de não estarem interessados em acumular riquezas, as nações indígenas da Amazônia produziam mais do que necessitavam, reservando o excedente para a troca ou comércio inter-tribal.

Devido à diversidade de produtos que existiam nas diferentes áreas, realizava-se um relevante comércio dos produtos excedentes entre a várzea e a terra firme, várzea e várzea e terra firme e terra firme.

A canoa e a farinha eram as pré-condições para que o comércio pudesse existir, porque a canoa facilitava a ligação pelos rios e a farinha servia de mantimento para essas longas viagens. Segundo Lathrap, pelo menos por volta do ano 2.700 a. C., a farinha já era fabricada por muitos grupos indígenas.

A menção feita por Bessa *et al* (1994: 15) ao comércio indígena deixa dúvida quanto à informação dada por Costa e Mello (*Ibid*: 26-27), portanto, ou as fontes são diferentes ou estes últimos autores não se empenharam por pesquisar satisfatoriamente o tema, pois por mais rudimentares e simples que as sociedades humanas sejam organizadas, as trocas são expedientes presentes nelas porque se trata de uma das mais elementares instituições culturais: a troca, a permuta, a interação de bens materiais e de imateriais.

O comércio é um segmento interno e externo de toda sociedade humana, pois a administração do eco (do ambiente) é constituída e efetivada por meio de normas (*nomos*, normas) socioculturais culturais, daí o conceito do termo economia.

Ainda, com relação ao sistema produtivo indígena e suas respectivas interpretações, evoco Fernandes Silva (1995: 341) que oferece a seguinte contribuição:

Entende-se por economia de subsistência aquela que gera recursos apenas para a satisfação imediata das necessidades, sem produzir excedentes, isto é, "sobras". Implícita no conceito de subsistência está a

idéia de uma economia da escassez e do trabalho constante para a obtenção de alimentos.

Este tipo de valor esconde duas idéias: a de que o índio é preguiçoso por natureza e, outra, a de que é incapaz de produzir excedentes. E desdobrando essas idéias, por ser preguiçoso, é incapaz de produzir uma tecnologia mais eficiente e, por ter esta incapacidade, não consegue viver em abundância.

O conceito de que é preguiçoso está ancorado no período da escravidão, quando se alegava que o índio não se prestava ao trabalho, por isso era necessário importar negros da África. Este preconceito é reforçado pelos livros escolares que não explicam que o índio também foi utilizado como mão de obra escrava, mas que o tráfico negreiro era muito mais lucrativo que a escravização de indígenas. Trazer negros da África produzia mais dinheiro e mais lucros do que prear índios no sertão.

Abordagens sobre duas concepções culturais diferentes exigem exercícios epistemológicos para que se percebam as diferenças e que não comprometam as conotações possíveis dos conceitos, portanto, comércio não tem somente a concepção de troca de produtos por meio do dinheiro, pois também conota relações sociais de trocas de valores, por conseguinte, de produtos por produtos e, se formos um pouco mais adiante, veremos que o casamento também é uma troca por ser uma instituição econômica e gerar redes de relações entre seus cônjuges e respectivos familiares, tal como sugere Ribeiro (1995: 81):

A instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o *cunhadismo*, velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo.

Isso se alcançava graças ao sistema de parentesco classificatório dos índios, que relaciona, uns com os outros, todos os membros de um povo. Assim é que, aceitando a moça, o estranho passava a ter nela sua *temericó* e, em todos os seus parentes da geração dos pais, outros tantos pai ou sogros.

Ainda, Fernandes Silva (*Ibid.*: 349) chama a atenção dizendo que:

Compreender a economia indígena não é tarefa tão simples quanto estudar ecologia alimentar, meios de produção, divisão de trabalho, etc. As sociedades indígenas têm um alto nível de integração em todos os níveis que as compõem – o social, o religioso, o mitológico, o familiar, o econômico – e para compreendê-las, faz-se necessário observá-las da maneira mais completa possível.

Os autores também usam três termos diferentes com a mesma conotação: “comunidade indígena” (op. cit: 27, § 4º), “grupos indígenas” (op. cit: 27, § 6º) e “nações indígenas” (op. cit: 27, § 7º), pois possuem conceitos similares em dicionários especializados de ciências sociais, portanto, não há implicações quanto a seus usos. O que poderia ser adotado seria a descrição etimológica e semântica de cada uma delas, assim como uma possível e necessária menção ao instrumento legal que conceitua os índios como *povos indígenas* segundo a Constituição Federal do Brasil em vigência desde 1988 em seu capítulo Dos Índios, artigos 231 e 232.

Além, desse aspecto legal, os termos recebem conceitos etimológicos e semânticos, tal como explica Chauí (2006: 14-15) a respeito da formação e uso dos termos nação e povo:

De fato, a palavra “nação” vem de um verbo latino *nascor* (nascer), e de um substantivo derivado desse verbo, *natio* ou nação, que significa o parto de animais, o parto de uma ninhada. Por significar o “parto de uma ninhada”, a palavra *natio*/nação passou a significar, por extensão, os indivíduos nascidos ao mesmo tempo de uma mesma mãe, e, depois, os indivíduos nascidos num mesmo lugar. Quando, no final da Antiguidade e início da Idade Média, a Igreja Romana fixou seu vocabulário latino, passou a usar o plural *nationes* (nações) para se referir aos pagãos e distingui-los do *populis Dei*, “o povo de deus”. Assim, enquanto a palavra “povo” se referia a um grupo de indivíduos organizados institucionalmente, que obedecia a normas, regras e leis comuns, a palavra “nação” significava apenas um grupo de descendência comum e era usado não só para referir-se aos pagãos, em contraposição aos cristãos, mas também para referir-se aos estrangeiros (era assim que, em Portugal, os judeus eram chamados de “homens da nação”) e a grupos de indivíduos que não possuíam um estatuto civil e político (foi assim que os colonizadores se referiram aos índios em “nações indígenas”, isto é, àqueles que eram descritos por eles como “sem fé, sem rei e sem lei”). Povo, portanto, era um conceito biológico.

Palavras e termos têm significantes gráficos e fonéticos relativamente estáveis, no entanto, seus significados e conceitos são passíveis de mudanças semânticas e fonológicas. Essa premissa sugere que palavras e termos são integrados às realidades concretas históricas e socioculturais segundo suas conceituações que são geradas nas dinâmicas racionais e emocionais, portanto, em se tratando de textos produzidos para leitores infanto-juvenis, seria prudente dedicar algumas

linhas para discussões acerca da formação e do conteúdo de termos que recebem diferentes conotações nos processos históricos e socioculturais.

Os autores também flexionam em número (pluralizam) gentílicos indígenas:

Os **tupis** estavam espalhados por todo o litoral e foram os primeiros a ter contato com os brancos. Os **tapuias** habitavam a região do Planalto Brasileiro. A bacia do Amazonas era dominada pelos **nuaruaques**. Ao norte do Amazonas, encontravam-se os índios **caraíbas**, hábeis navegadores (*Ibid*: 1996, 27).

Porém, gentílicos indígenas não são flexionados em número e nem em gênero, conforme lembra Gomes (1988: 17):

Por convenção estabelecida por antropólogos e lingüistas brasileiros, desde 1953, os gentílicos dos povos indígenas nunca são pluralizados, a não ser que sejam palavras portuguesas, e são sempre escritos em letras capitais. Quando são usados como adjetivos, podem ser escritos em letras minúsculas. Assim, escreve-se os Munduruku, mas, a vestimenta munduruku; o índio Cinta Larga. Ver Revista de Antropologia, vol. 2, n. 2, p. 150-152, 1954.

A Associação Brasileira de Antropologia – ABA é a entidade competente para sugerir e normatizar critérios a respeito de conhecimentos antropológicos, portanto, no caso dos autores supracitados, penso que o uso de gentílicos indígenas flexionados indo de encontro às orientações dos antropólogos e dos linguístas demonstra desconhecimentos elementares acerca de normas e de acervos antropológicos dos índios no Brasil.

Resumo da "Convenção"

- Utilizar todas as letras do alfabeto e sinais diacríticos da ortografia oficial brasileira, e ainda as letras **k**, **ñ**, **w** e **y**, mas descartar o **c** e o **q** (substituindo-os pelo **k**), o til (substituindo-o pelo **n** posposto à vogal) e o acento grave.
- Fazer uso de dígrafos, como **dj**, **lh**, **ng**, **tx** (a "Convenção" não explicita, mas deixa subentendido que estão descartados o **gu**, o **ss**, o **rr**).
- Representar a aspiração com o **h**, isolado ou combinado com consoantes oclusivas (o **nh** é substituído pelo **ñ**).

- Representar com o **r** qualquer modalidade de consoante líquida.
- Representar com o hífen a oclusão glotal.
- Substituir o **i** e o **u** por **y** e por **w**, respectivamente, quando se tratar de semiconsoante.
- Usar o **ã**, o **õ** e o **ü** para representar respectivamente as vogais baixas, médias e altas que sejam mistas. A "Convenção" chama de mistas as vogais anteriores arredondadas e as posteriores não-arredondadas, sem considerar as centrais.
- Usar, em todos os nomes, os acentos agudo ou circunflexo para indicar a sílaba tônica, a não ser que a vogal dessa sílaba seja tremada.
- Escrever os nomes tribais com inicial maiúscula, sendo facultativo o uso dela quando tomados como adjetivos.
- Os nomes tribais, quer usados como substantivos, quer como adjetivos, não terão flexão de gênero e de número, a não ser que sejam de origem portuguesa ou morficamente aportuguesados (MELATTI, 1999: 1. [www. Geocities.com/juliomelatti/](http://www.Geocities.com/juliomelatti/) acessado em 06/12/2008).

Essa convenção ortográfica acerca de gentílicos indígenas se deu porque na primeira metade do século XX os instrumentos de datilografia eram limitados e não ofereciam caracteres para grafemas adotados por linguístas em razão daqueles não representarem graficamente com mais precisão os referidos gentílicos.

Outro motivo que levou antropólogos e linguístas a essa convenção se deu pela iniciativa de se convencionar grafias de línguas indígenas utilizando o Alfabeto Fonético Internacional, pois há peculiaridades de línguas indígenas que não têm semelhanças em línguas ocidentais, por exemplo, a letra “w” no alfabeto internacional representa o fonema semivogal [u], *Waimiri* onde se lê [uaimi'ri], *Mawé* onde se lê [mau'é].

A razão básica pela qual os antropólogos grafam o nome de determinada maneira tem a ver com a escolha de um mesmo alfabeto com o qual vão escrever as palavras da língua desse povo. Como essas línguas têm sons que não encontram representação direta nas letras do alfabeto brasileiro, eles são obrigados a recorrer a outras letras e combinações de letras. Certas letras do alfabeto brasileiro têm sons diferentes daqueles em outras línguas. O *c* na frente de *e*, por exemplo, como *s*, e na frente de *a*, como *k*. Em outras línguas o *c*, nessa posição, tem som de *ts*. O *q* e o *c* são letras complicadas e, por isso, os antropólogos as evitam ao grafar nomes de povos. Buscam usar letras cuja interpretação sonora se aproxime do alfabeto fonético internacional, usado pelos lingüistas de todo o mundo. (...) Quanto a não flexionar o plural a razão estaria no fato de que, na maioria dos casos, sendo os nomes palavras indígenas, acrescentar um *s* resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade de as palavras já

estarem no plural, ou, ainda, que ele não exista nas línguas indígenas correspondentes (RICARDO, 2001: 67).

Portanto, a necessidade de se estabelecer uma convenção ortográfica para os termos das línguas indígenas tem razões técnicas que justificam essa iniciativa e descartam a possibilidade de interpretações de excesso de rigor ou de capricho para com a grafia das línguas indígenas.

Voltando ao texto, os autores escrevem que “Os tupis estavam espalhados por todo o litoral...” Ora, essa afirmação com o verbo espalhar é, no mínimo, desprezadora, pois os índios falantes de línguas do tronco *Tupi* habitavam – e alguns ainda habitam – algumas regiões do litoral brasileiro e não se espalhavam e nem estavam espalhados, pois quem os teria espalhado?

Ainda, *Tupi* é um tronco linguístico composto por diferentes línguas, além de ter sido adotado – e imposto – como uma categoria identitária dos grupos indígenas falantes dessas línguas. Também vale dizer que nem sempre os gentílicos usados para esses grupos indígenas correspondem com suas auto-denominações maternas.

Essa observação pode parecer ociosa, desproporcionada ou mesmo inoportuna, no entanto, estou analisando textos direcionados e usados por leitores infantis e jovens que se encontram em fases de amadurecimentos epistemológicos sendo a linguagem um dos instrumentos desse processo de maturação sugerindo motivos para dizer que adotar atenção aos termos empregados é um expediente louvável, necessário e imperativo porque esses termos são constituídos de conceitos que, por sua vez, são impregnados positiva ou negativamente na formação dos alunos.

Os autores analisados não demonstram explícita e nem implicitamente a dinâmica sociocultural e histórica dos índios nos processos inter-étnicos com a sociedade envolvente ofuscando realidades de História e de culturas indígenas na conjuntura brasileira valendo lembrar a categoria da estrutura da contingência de

Sahlins (*Ibid.*) que sugere fenômenos amalgamados compostos pela cultura e pela História em processos de constantes re-elaborações e construções de realidades socioculturais por meio de eventos, de fatos significativos para as culturas envolvidas em processos de relações interculturais.

3.2. PIRETTI, Nelson. **História do Brasil**. 18ª ed., São Paulo: Ática, 1996. (Acervo da Biblioteca do Centro Educacional Particular)

O autor aborda os índios no segundo capítulo (pp. 18 – 30) com o seguinte título: “O Brasil dos índios.” Usa o pretérito imperfeito e o presente do indicativo dando ao leitor a noção de que os índios permanecem no Brasil com suas respectivas mudanças, mas preservando peculiaridades culturais. Utiliza o termo índio no plural enfatizando a diversidade sócio-cultural e linguística.

Quando chegaram à América, os europeus pensaram estar chegando às Índias orientais. Por isso, deram a seus habitantes o nome de *índios*, denominação que permaneceu mesmo depois de percebido o engano. Sabemos que os índios tinham um modo de vida muito diferente daquele trazido pelos europeus e até hoje lutam para mantê-lo. Certamente, muito temos que aprender com o conhecimento das características próprias da vida indígena. Para isso, precisamos responder às seguintes questões: que línguas falam? Como se organizam? De que maneira constroem suas casas? Que atividades desenvolvem para conseguir alimentos? Como se relacionam com a natureza? Que tipos de arte produzem? Quais as conseqüências do seu encontro com os europeus? Qual a sua situação no Brasil atual? (PIRETTI, 1996: 18).

Embora enfatize a pluralidade cultural e linguística dos índios, o autor não descreve e não analisa deixando a diversidade cultural e linguística indígenas sem a efetivação da diferença cultural, ou seja, a diversidade como categoria epistemológica e a diferença cultural como a efetivação dessa diversidade cultural, tal como conceitua Bhabha (*Ibid*: 63).

O autor também não explica as razões de sua afirmação de que “muito temos que aprender com o conhecimento das características próprias da vida indígena” (op. cit: 18), ou seja, por que os não-índios precisam aprender ou saber as línguas praticadas pelos índios? Por que saber como os índios se organizam, como

constroem suas casas, como produzem e conseguem alimentos, como se relacionam com a natureza, quais suas artes, quais as conseqüências dos encontros com os europeus e suas realidades contemporâneas?

No texto *A contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira*, Berta Ribeiro (1995: 197-219) oportuniza ao leitor pouco familiarizado com estudos antropológicos do quanto e em quais áreas os índios contribuíram e se mantêm presentes na conjuntura cultural brasileira citando o estudo realizado por Posey (1986: 181) junto aos *Kayapó* sobre as técnicas para a preparação do solo na savana considerada pelos ocidentais como área improdutiva, ou seja, esses índios do tronco linguístico *Macro-Jê* da família *Jê* são exemplo de conhecedores de técnicas na agricultura:

O remanejo de campos e cerrados pelos índios é praticamente desconhecido na literatura à exceção do longo debate sobre os efeitos do fogo na formação da savana. Tradicionalmente, o agricultor ocidental considera os campos e cerrados selvagens e improdutivos... (...) Para os índios, a exemplo dos *Kayapó*, a diversidade ecológica das savanas não constitui nenhuma surpresa. Sabem perfeitamente que o ciclo anual de chuvas e secas fornece grande abundância de recursos naturais (POSEY: 1986: 181 *apud* RIBEIRO, 1995: 198).

Em função disso, os *Kayapó* procuram depressões do terreno que retêm água da chuva; preenchem-nas com palha misturada com terra de cupinzeiro e pedaços esmagados de formigueiro. Formigas e cupins vivos são também aí depositados: lutam entre si e deixam os brotos em paz; decompõem-se e agregam nutrientes ao solo assim formado. Esses montículos de terra medem um a dois metros de diâmetro por 50 a 60 cm de profundidade e são plantados com espécies úteis. Com o tempo crescem, transformando-se em “ilhas de floresta” em pleno cerrado (RIBEIRO, *Ibid*: 198).

Na culinária brasileira não-indígena são diversas as contribuições dos índios, tal como continua Ribeiro (*Ibid*: 1999): “a dívida que a humanidade contraiu com o saber etnobotânico do primitivo habitante das Américas está longe de ser resgatada. As principais plantas de que se alimenta, ou que utiliza industrialmente, a humanidade foram descobertas e domesticada pelos ameríndios”.

Dentre os alimentos contemporâneos consumidos por não-índios estão: a batata (originária do Peru), mandioca, milho, batata-doce, tomate, feijões e favas

como o amendoim, cacau, abacaxi, caju, mamão, amêndoas como a castanha-do-Pará. Fruteiras, como o guaraná, jenipapo, jatobá, jabuticaba, açai, etc. (RIBEIRO, *Ibid*: 199 e 201).

Outra informação pertinente é a relacionada à borracha (*Hevea brasiliensis*) que:

A borracha, dentre todas, inicia o ciclo industrial moderno. Conhecida pelos índios, que a utilizavam para fazer bolas, seringas e impermeabilizar objetos, a borracha só foi realmente “descoberta” pela civilização ocidental na segunda metade do século XIX. Nessa época, a Amazônia era a única região produtora em todo o mundo para a indústria automobilística e imensas fortunas se produziram, da noite para o dia, embora o rush da borracha tenha ceifado, pelas febres e avitaminoses, e pela brutalidade da penetração, milhares de vidas de índios e caboclos (RIBEIRO, *Ibid*: 202).

Os conhecimentos milenares dos índios se tornaram produtos manufaturados da indústria ocidental, tal como lembra Luciano (2006: 218):

No campo da medicina tradicional dos povos indígenas há grandes probabilidades de existirem soluções para muitos males que hoje afligem os homens da ciência moderna. Não é gratuito o aumento da atividade de biopirataria em terras indígenas, praticada por pesquisadores e cientistas do mundo inteiro, porque sabem das riquezas infinitas que constituem as culturas indígenas em relação a seus recursos naturais. Só para citar um exemplo, foram os índios da América que dominaram, ao longo de séculos ou mesmo de milênios, conhecimentos sobre os produtos anestésicos, que hoje são fundamentais para os processos cirúrgicos praticados pela medicina médica. Os Baniwa do Alto Rio Negro há séculos dominam com presteza essa técnica, sendo o principal instrumento de caça e de guerra. Os índios Ashaninka e outros povos indígenas do Acre são exímios manipuladores de plantas alucinógenas, como a ayawaska, recentemente patenteada por empresas norte-americanas e em razão de que muitos povos indígenas das Américas estão brigando na justiça por direitos de propriedade intelectual coletiva.

Portanto, não faltam pesquisas e dados publicados acerca dos conhecimentos indígenas potencialmente ou já utilizados pelas sociedades ocidentais não dando razão para enunciados ou sentenças genéricas. Dito de outra forma, os conhecimentos dos índios são relativamente conhecidos e disponibilizados na

literatura especializada bastando, portanto, citá-los nos conteúdos de livros didáticos como sustentação dos enunciados acerca dos índios no Brasil demonstrando que a aculturação e/ou empréstimos culturais não se dá somente do ocidente sobre os índios, mas o contrário também é realidade sugerindo, mais uma vez, o imbricamento intercultural nas estruturas dinamizadas nas conjunturas processadas historicamente entre sociedades (culturalmente) diferentes.

Estudar os conhecimentos indígenas implica conhecer como essas culturas se relacionam com o ambiente natural e quais as razões de suas organizações sociais para que haja permuta de experiências, ou seja, o fato de serem indígenas não significa que elas não tenham valores e qualidades a nos oferecer e onde e como esses conhecimentos podem (riam) ser aplicados na sociedade brasileira.

O conhecimento deve estar respaldado pela sua eficácia e eficiência, sua utilização e sentido na vida das pessoas, portanto, as afirmações produzidas pelo autor ficam sem respostas no respectivo texto. Além disso, são necessárias considerações acerca das peculiaridades de cada sociedade indígena e suas respectivas relevâncias para a prática em sociedades diferentes situadas em diferentes espaços de tempo e geográficos.

O conhecimento sobre a estrutura de uma sociedade se refaz em virtude tanto do tempo mutável em que foi adquirido, quanto da própria mutabilidade desta estrutura. A dialética é, portanto, tanto um princípio metodológico, o conhecimento de uma realidade, quanto a realidade do conhecimento (GOMES, 1988: 27).

O ambiente natural pode ser o mesmo, mas as perspectivas e as práticas do conhecimento acerca da fauna e da flora são distintas entre os dos índios e os dos ocidentais (não-índios), portanto, o estudo sobre sociedades indígenas implica que elas possuam conhecimentos capazes de serem contribuições às sociedades não-indígenas.

Com relação ao conhecimento de línguas indígenas, faz-se oportuno o postulado de Teixeira (1995: 293):

Além da importância científica, a pesquisa das línguas produz um conhecimento que pode ser revertido para o encaminhamento de soluções de problemas sociais e educacionais decorrentes, principalmente, da nova situação de contato das comunidades indígenas com as não-indígenas. A língua é também a chave que nos permite conhecer todo o universo cultural de um povo. A cultura de um povo é nada mais nada menos que o conjunto das respostas que aquele povo dá às experiências pelas quais ele passa e aos desafios que ele sofre. A língua, bem como a cultura, vão sendo moldadas ao longo do tempo. Qualquer grupo social humano é um universo completo de conhecimento integrado, com fortes ligações com o meio em que se desenvolveu. O conhecimento das línguas e, através delas, o conhecimento da experiência acumulados pelos povos que a falam é de valor cultural e social inestimável.

As línguas indígenas também são instrumentos de conhecimentos a respeito das sociedades que as praticam. Esses conhecimentos são válidos para se dimensionar a capacidade cognitiva e epistemológica humana a respeito de se desdobrar linguisticamente formatando sistemas morfológicos e sintáticos, tais como os da construção frasal que, nas línguas ocidentais predomina o sujeito – verbo – objeto. Porém, em línguas indígenas, além desta citada, há construções de verbo – sujeito – objeto; objeto – verbo – sujeito. Por exemplo, na língua *K'nja yará* (língua de gente, donde *k'inja*: gente; *y*: preposição de posse; *ará*: língua) praticada pelos *Waimiri-Atroari* (Tronco linguístico *Karib*) temos: *awy sa mana taka*, donde *awy* = eu; *sa*=vou; *mana*=Manaus; *taka* = para: eu vou para Manaus. Percebem-se, portanto, que a preposição na língua portuguesa, nessa língua *Karib* é pós-posição.

O autor não explica conceitos antropológicos que possam subsidiar compreensões dos fatos históricos, tais como as ações dos portugueses contra os índios que tiveram respaldos de uma mentalidade etnocêntrica podendo, assim, oportunizar discussões conceituais sobre esse termo e de outros correlacionados, tais como etnia, sociedade, grupo social, comunidade, nação, Ocidente, ocidentalização dentre outros.

Pode parecer redundante, mas conceitos são um dos componentes para se compreender os fatos porque fomentam a linguagem construída baseada nas concretudes socioculturais, ou seja, a linguagem é o instrumento de comunicação epistemológica entre a realidade e sua versão intelectual e, para entender essa realidade o mais próximo dela, são necessárias operações racionais aprimoradas e

bem definidas a exemplo do que sugere Fiorin (1998: 489-490) “nem o pensamento e nem a linguagem constituem um domínio autônomo, pois ambos são expressões da vida real”.

Por essa perspectiva, conceitos são categorias reverberantes nas ações concretas socioculturais processadas historicamente, portanto, implicando eventos como fatos significativos nas trivialidades da conjuntura das relações interculturais nas quais as estruturas são revividas incrementadas com fatos e fatores novos agregadas pela e na coletividade.

1997

3.3 VICENTINO, Claudio; DORIGO, Gianpaolo. **História do Brasil**. São Paulo: Scipione, 1997. (Acervo da Biblioteca do Colégio Estadual)

Título do capítulo: “a conquista do Brasil e o domínio sobre seus habitantes” (pp. 30-34).

Os autores abordam a existência indígena no Brasil com tons enfáticos aos fatos históricos:

A chegada dos europeus à América, no século XVI, significou o início da destruição da maioria das organizações sociais, culturais e políticas existentes. Os chamados conquistadores confiscaram as terras indígenas, sua liberdade e, muito freqüentemente, suas vidas. Mais da metade dos cerca de 80 milhões de ameríndios que então se distribuíam por todo o continente acabaram mortos em pouco menos de um século de colonização. No Brasil, dos aproximadamente 3,5 milhões de índios em 1500, restam atualmente pouco mais de 200 mil indivíduos (VICENTINO; DORIGO, op. cit: 30).

Com os dados fornecidos por Todorov (1993: 129), os autores explanam o cenário da conquista fomentado pela cobiça e pela selvageria dos europeus conceituando-os de conquistadores. Traz oportunidades para discussões sobre interações e abordagens conceituais como as de ideologia, etnocídio, genocídio, diversidade cultural e hegemonia.

No entanto, não discorrem sobre os contatos entre índios e europeus que geraram esses genocídios e etnocídios fazendo oportuna a indagação: Será que os índios aceitaram passivamente essa conquista, como podem ter reagido às barbáries dos europeus que chegaram aqui onde hoje se denomina Brasil?, ou seja, ao citarem esses conceitos, os autores poderiam ter discorrido-os etimológica e semanticamente proporcionando discussões reverberantes a outros assuntos pretéritos a respeito dos contatos entre esses dois sujeitos (índios e portugueses) estendendo-os à contemporaneidade oportunizando aos alunos/leitores compreensões acerca da *fricção inter-ética* como ambiente suscitador de inovações baseadas nas estruturas da conjuntura na qual são gerados eventos tanto para índios como para portugueses.

1998

3.4 FERREIRA, Olavo Leonel. **História do Brasil**. 17^a ed., São Paulo: Ática, 1998. (Acervo da Biblioteca Pública)

O autor se refere aos índios no plural e enfatiza a diversidade cultural indígena. Discute a origem da presença humana no continente americano citando as teorias *autoctonismo* e a *asiática*. Diz que a primeira “foi praticamente abandonada por falta de comprovação científica”. (1998: 33) A segunda ainda tem suas pertinências e é defendida pelo antropólogo Frances Paul Rivet que, além da possibilidade da origem da vida humana no continente americano ser proveniente de migrações da região oriental da Ásia pelo estreito de *Bering*, existe a postulação de que houve também migrações *malaio-polinésia* e a *australiana* que teriam cruzado o oceano Pacífico vindo diretamente para a América do Sul.

Diante da constatação da diversidade cultural indígena, cita as iniciativas para a classificação dessas culturas com base nas línguas faladas pelos índios. Primeiramente foram divididos em dois grupos: “os *tupis*, habitantes do litoral, e os *tapuias*, que viviam no interior”. (op. cit: 34) O autor não adota a mencionada convenção de 1953 dos antropólogos e lingüistas já citada na análise 3.1.

Embora a diversidade cultural dos grupos indígenas seja destacada, há lapsos, hiatos e insuficiências para a compreensão de conceitos que poderiam ser descritos

e analisados com mais detalhes para facilitar a compreensão dos temas explanados, tais como: cultura, grupos lingüísticos, índio, descobrimento, *tupi, jê, aruaque, caraíbas, carijó, tupinambá, guarani, tupiniquim e tucano*.

Há, ainda, construções que requisitam explicações pormenorizadas, tais como:

Muitos grupos indígenas praticavam a poligamia. Em algumas tribos, o número de esposas era fator de prestígio social. A organização familiar, no entanto, varia muito entre os indígenas brasileiros. Encontram-se também numerosos grupos onde a monogamia é a regra geral (FERREIRA, *Ibid*: 38).

O autor usa dois tempos verbais no mesmo enunciado: pretérito imperfeito (praticavam; era) e presente do indicativo (varia; encontram-se). Não explica pormenorizadamente conceitos como poligamia e monogamia; endogamia e exogamia. Traz à tona uma oportunidade para discutir as diferenças de parentescos teorizadas por Lévi-Strauss, tal como: “A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido – conforme tentaremos mostrar – é a própria cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1982: 50).

No parágrafo seguinte (FERREIRA, *Ibid*: 38), escreve que: “Existia uma divisão do trabalho por sexo”. Do ponto de vista antropológico, o termo gênero é o mais apropriado e oferece conotações mais amplas além do biológico masculino/feminino ou macho/fêmea:

Gênero é um conceito das ciências sociais que, grosso modo, se refere à construção social do sexo. Significa dizer que, no jargão da análise sociológica, a palavra sexo designa agora a caracterização anátomo-fisiológica dos seres humanos e, no máximo, a atividade sexual propriamente dita. O conceito de gênero ambiciona, portanto, distinguir entre o fato do dimorfismo sexual da espécie humana e a caracterização de masculino e feminino que acompanham nas culturas a presença de dois sexos na natureza. Este raciocínio apóia-se na idéia de que há machos e fêmeas na espécie humana, mas a qualidade de ser homem e ser mulher é condição realizada pela cultura (HEILBORN, 1994: 1).

Abordar, portanto, gênero fomenta oportunidade de introduzir conceitos e discussões sobre as relações sociais de gênero no que diz respeito ao homossexualismo praticado trivialmente na sociedade contemporânea e, além de alargar a compreensão conceitual dos alunos, poderia também fomentar a discussões sobre a necessária compreensão do Outro evitando, assim, a alienação que fomenta a visão pra dentro e dificulta a compreensão geradora do respeito ao diferente tal como sugere Laraia (1997: 105):

(...) cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem pra enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir.

A gerundial mudança cultural sugerida por Laraia (*Ibid.*) vem ao encontro do postulado de Sahlins (*Ibid.*) a respeito da interlocução entre cultura e História em fenômenos duais sugerindo, assim, que os termos mencionados, mas não conceituados pelo autor são premissas para a compreensão da realidade concreta sociocultural, política, ideológica e histórica onde as contextualizações das diferentes culturas (estruturas) são imprescindíveis para leituras sobre realidades contemporâneas e pretéritas.

2000

3.5 PONTES FILHO, Raimundo Pereira. **Estudos de História do Amazonas**. Manaus: Valer, 2000. (Acervo da Biblioteca do Centro Educacional Particular)

Na seção 41: “Amazonas: desenvolvimento em debate” (*Ibid.*: 199-200), o autor faz uma sub-seção “A questão étnica: extermínio e resistência dos povos indígenas no Amazonas” (pp. 199-200) na qual escreve as seguintes considerações:

Os impactos nocivos sobre a sociodiversidade na região têm origens remotas, sendo detectados desde os primeiros tempos da colonização européia. Vários instrumentos foram usados com a finalidade de conquistar a Amazônia e impor a supremacia portuguesa. Fortes e missões, lutas e

catequeses, doenças e escravidão, todos esses foram recursos de domínio dos invasores na região, os quais provocaram conseqüências como: o extermínio físico de povos inteiros, a domesticação (deculturação e aculturação) dos nativos e sua violenta integração ao mundo dos brancos, a redução progressiva de seus territórios e a perda de sua autonomia face à imposição do colonizador (PONTES FILHO, *Ibid*: 199).

Em vez da locução “extermínio físico de povos inteiros” poderia ter se utilizado de termos com conceitos mais peculiares ao fato, tais como genocídio e etnocídio, assim como, também, não seria demais se houvesse uma explicação de deculturação e aculturação à luz da teoria antropológica.

As relações inter-tribais e, posteriormente, entre índios e europeus geraram dinâmicas que requisitam acuidades ao uso de conceitos, tais como aculturação, assimilação, integração, empréstimos culturais, etc; pois o fato de indivíduos e, até mesmo, de expressiva parcela de uma sociedade usar de expedientes estrangeiros não significa necessariamente a perda da cultura, pois integrações e permutas são trivialidades nas relações socioculturais mesmo que não sejam simétricas:

O cruzamento entre portugueses e índios foi intenso. Porém se a cultura ibérica pôde implantar um sistema de comércio e economia, modos de organização, instrumentos de trabalho, absolveu por outro lado, inúmeros elementos culturais desses povos dominados” (GALVÃO, *Ibid*: 57).

A descrição desse respeitado antropólogo brasileiro nos remete ao conceito de aculturação descrito por ele no mesmo texto em que ele se refere dizendo que aculturação é o processo de mudanças culturais e não necessariamente a perda absoluta de uma cultura materna valendo a pena evocar Todorov (1999: 26) que chama de *transculturação* como “aquisição de um novo código sem que o antigo tenha se perdido”.

Pontes Filho (*Ibid*: 200) se refere à atualidade indígena como resistência às ameaças e efetivados atritos entre índios e não-índios.

Todavia, apesar de toda a histórica matança física e cultural, as dezenas de cultura indígenas que restaram ainda continuam resistindo. Na Amazônia, estão situados, atualmente, cerca de 60% das tribos existentes no Brasil, enquanto no Amazonas há aproximadamente 50 povos indígenas que ainda resistem às constantes ameaças e perigos oferecidos pelas ações e grandes projetos do homem branco.

Antropologicamente, a matança física de grupos humanos é conceituada por genocídio e a matança de etnias é etnocídio. Os índios não restaram, mas sobreviveram e resistem politicamente por meio de suas ações de etnicidade que, por sua vez, são fomentadas nas e pelas estruturas de suas culturas, tal como esplendidamente escreve Bruce (2002: 240):

Para além da diversidade dentro das características ecológicas e das coordenadas histórico-simbólicas dos espaços que ocupam, os “índios” referem-se unanimemente à categoria genérica de “terra indígena” herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social. A apropriação indígena desse horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, é um mecanismo essencial na formação das “etnias” da Amazônia atual e de sua organização política.

Essa etnicidade indígena descrita por Bruce e chamada de resistência por Pontes Filho (*ibid*) é a expressão fomentada e sustentada por estruturas culturais de visões de mundo que são o lastros que dicotomizam as concepções do uso da terra entre índios e não-índios, tal como Bruce (*ibid*: 248-250) descreve relatos do *xamã Yanomami Davi Kopenawa*:

Eu sou Yanomami, um filho de Omama que nos criou, faz muito tempo, quando os brancos não estavam aqui. Criou a nós e criou a floresta com os rios e o céu... Antes, os ancestrais animais se metamorfoseavam sem parar... o que eu sei são palavras que ele deixou... Omama criou nossa floresta, mas os brancos a maltratam, é por isso que queremos protegê-la. Se não fizermos isso, vamos desaparecer. É isso que eu penso. Eu cresci, tornei-me adulto e aprendi a língua dos brancos. É por isso que eu lhes falo, para defender a floresta e impedir que a gente desapareça.

Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiões... São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado

em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos... Os brancos não conhecem esses espíritos, nem a imagem do princípio de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem.

O ouro e os outros minérios que não conheço Omama encontrou e depois escondeu embaixo da terra para que ninguém mexesse com eles. São coisas que não se comem. Só deixou de fora aquilo que comemos... Estes minérios ninguém os come, são coisas perigosas. Só provocam doenças que se alastram e matam todo mundo, não somente os Yanomami, mas os brancos também.

Como seria interessante se, ao abordar essa resistência étnica dos índios no Brasil o autor a contextualizasse nas visões de mundo de cada uma das culturas indígenas mostrando ao aluno que essa permanência se dá por meio de fomentos das próprias estruturas culturais dessas sociedades por meio de clivagens diante e no ambiente de fatos novos vindos do exterior da sociedade e da cultura.

Abordar temas acerca dos índios requisita pesquisa e já passou da hora das meras restrições fornecidas pelo senso comum. Portanto, os índios não restaram, pois suas resistências físicas, étnicas e culturais são pautadas em percepções de mundo que vão além dos contatos objetivamente com atritos, pois as fricções são inter-étnicas e se dão mais por motivos de diferenças de percepções, sobretudo econômicas relativas ao uso do solo, do que unicamente pela diferença constatada nos contatos.

Dita de outra forma, as inovações culturais são construídas em ambientes de atritos interculturais e enfatizadas por meio de práticas de etnicidades geradas por diferenças de interesses que, por sua vez, são fomentados em razão de diferenças de leituras de mundo, pois os valores materiais são diferentes nas perspectivas das diversas culturais.

Porém, as sociedades se comunicam e se influenciam umas as outras. Essas dinâmicas de comunicação geram as inovações que, por sua vez, são os significados de fatos e de objetos incorporados às culturas maternas que simbolizam as dinâmicas internas que produzem e mantêm as fronteiras culturais em conjunturas constituídas por estruturas sempre em mudanças segundo contingências e circunstâncias.

3.6 VESENTINI, José William; SILVA, Dora Martins Dias da; PÉCORA, Marlene. **História e geografia**. São Paulo: Ática, 2000. (Acervo da Biblioteca do Colégio Estadual)

Capítulo 6: “Brasil brasileiro”. Com esse título, os autores discorrem acerca da chegada dos portugueses ao hoje denominado Brasil. Anunciam pertinentemente que “Neste capítulo você vai conhecer a grande importância que índios, negros e europeus tiveram na transformação do espaço brasileiro e na formação do nosso povo” (*ibid*: 131).

No entanto, nada dizem sobre a formação sociocultural brasileira. Citam que “Os portugueses estavam interessados apenas em explorar os recursos naturais do Brasil” (*ibid*: 132): “No início, os portugueses conquistaram a simpatia dos indígenas, oferecendo presentes, como espelhos, facas, roupas, em troca de trabalho” (*Ibid*: 132).

Embora citem, não enfatizam os contatos interculturais entre os índios e os portugueses deixando escapar a oportunidade de apresentar conceitos como Ocidente, Civilização, Europa, Índia, índio, indígena, cultura. Esse hiato é significativamente a perda do *timing* para apresentar e iniciar a construção de compreensões sobre a diversidade cultural necessária para o respeitoso entendimento entre as diferenças socioculturais e étnicas que constituem a sociedade brasileira.

Os autores seguem dizendo que: “Sem entender o modo de vida dos indígenas, os portugueses quiseram obrigá-los a trabalhar. Tribos inteiras foram escravizadas. Os índios que conseguiram fugir foram viver longe, nas matas” (VESENTINI; SILVA, *ibid*: 133).

Ora, a diferença estava na latência, mas daí dizer que não havia compreensão há diferenças que os fatos e os documentos demonstram, pois as divergências entre colonos e alguns jesuítas quanto a humanidade dos índios são demonstrações de que, o pretexto de não serem humanos, servia para legitimar suas práticas de escravização.

Além desse detalhe, vale dizer ainda que os autores passam a idéia de que os índios não trabalhavam, pois ao fugirem, os índios fugiam pra viver longe como se essas pessoas não fossem dadas ao trabalho, ou seja, equivocam a informação e nublam a realidade, pois os índios resistiram ao sistema de trabalho escravo por diferenças de percepções e de perspectivas econômicas; dito de outra forma, os sistemas econômicos dos índios eram (e são) diferentes do dos europeus implicando assim relações conflituosas.

“Muitos índios foram exterminados, os portugueses acreditavam que os indígenas eram homens primitivos, selvagens sem deus. Por isso fizeram com que muitos índios perdessem sua identidade, impondo-lhes suas leis e crenças e seu modo de vida” (VESENTINI; SILVA, *Ibid*: 133).

Ora, se eram homens, então, pertenciam à espécie humana e estavam contemplados pela genealogia cristã mesmo sendo primitivos.

Como foram exterminados? Não seria o caso de trabalharem conceitos de etnocídio e de genocídio? Se trabalhassem o primeiro, poderiam começar pela raiz *etnia* que, por sua vez, reverberaria outras categorias conceituais, tais como etnocentrismo, eurocentrismo, etc. A afirmação de que “os portugueses acreditavam” poderia ser explanada pelo conceito de ideologia e, novamente, do etnocentrismo, pois desprezar a religião do Outro é uma das atitudes e características etnocêntricas. Os índios não perderam suas identidades, pois, como sugere Gomes (*ibid*: 30), “as sociedades indígenas não se assimilam nem se aculturam, mas se recriam em novas sínteses culturais”.

Além desse detalhe necessário para se compreender a conjuntura do contato entre os índios e os portugueses, quando os autores dizem “impondo-lhes suas leis e crenças e seu modo de vida” há um largo espaço a oferecer conteúdos relevantes para a compreensão, tais como a frase supracitada é típica do etnocentrismo fomentada por mentalidade evolucionista, pois a imposição da própria crença a outrem conota a instrumentação da colonização, do domínio, por meio da religião católica apostólica romana, pois poderiam também dizer que os deuses e crenças dos índios eram e são diferentes dos cristãos, assim como as dos mulçumanos, etc.

A preservação cultural é realizada na prática das pessoas envolvidas em ações que configuram a etnicidade a bem de sobrevivência materiais e subjetivas porque a perspectiva cultural e política é a categoria que dinamiza a terceira dimensão temporal (o futuro) e o ser humano é ente de contingência, por conseguinte, vive de memórias que fomentam pretéritos longínquos e recentes em sua contemporaneidade visando direta e/ou indiretamente, consciente e/ou inconscientemente suas perspectivas, seus sonhos, seus ideais.

A memória cultural é ritualizada fomentando lembranças que, por sua vez, suscita inovações nas contingências e nas circunstâncias, portanto, as os contatos interculturais entre índios e europeus (portugueses) se deram em ambientes de atritos por razões de estruturas culturais (visões de mundo) que geraram inovações nas estruturas culturais de ambos dinamizadas pelos significativos fatos que passaram a ter relevância em suas respectivas culturas.

2002

3.7 FERREIRA, José Roberto Martins. **História – passado e presente**. 3ª ed., São Paulo: FTD, 2002. (coleção História – passado e presente) 6ª Série. (Acervo da Biblioteca Pública)

Com o título “Como viviam os primitivos habitantes do Brasil” (pp. 42 – 48), o autor enfatiza a diversidade cultural indígena destacando suas respectivas permanências. Porém, nega a contingência e sugere que os modos de vida dos índios sejam ainda os do século XVI na ocasião da chegada dos portugueses. Outro fato curioso é o de que o autor não cita as fontes preferindo a impessoalidade: “Mas os cientistas sociais acham que o modo de vida dessas tribos não mudou muito ao longo dos séculos”.

Quais cientistas sociais? Por que esses acham isso? De onde eles tiraram esse *achismo*? Quais os parâmetros de mensuração para que esses cientistas sociais chegassem a dizer que não houve muita mudança nessas tribos?

Segundo Sahlins (2006: 264): “(...) não há história sem cultura. E vice-versa, na medida em que, no evento, a cultura não é o que era antes nem o que poderia ter

sido.” Portanto, a cultura é peculiaridade humana e o ser humano é essencialmente histórico, sujeito histórico porque age, constrói, destrói, modifica e transforma a natureza, o *habitat* e as relações socioculturais.

Não há como pretender que as culturas sejam estáticas. Há como detectar suas estruturas que permanecem como axiomas das reverberações efetivadas nas transformações, ou seja, as culturas são mantidas na base das transformações culturais dando a característica peculiar do ser humano de ser histórico e ser cultural simultaneamente.

Daí o empírico não ser apenas conhecido enquanto tal, mas enquanto uma significação culturalmente relevante, e o antigo sistema é projetado adiante sob novas formas. Segue-se daí que ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica (SAHILINS, 2003: 11).

Essa afirmação tangencial e impessoal converge com a ideologia de que os índios sejam entes passivos de suas ações e culturalmente inferiores aos ocidentais. Também sugere falta de embasamento teórico, e mesmo empírico, para perceber a impossibilidade de que as culturas indígenas estiveram estáticas ao longo de cinco séculos nos quais foram travados contatos de diferentes formas e conteúdos destacando-se os massacres, os etnocídios, genocídios, ideológicos, etc.

Por isso os textos que colocamos neste capítulo referem-se à vida das tribos que existem hoje no Brasil. Usamos esses textos porque, como vimos, não é errado supor que os índios que viviam no Brasil antes da chegada dos portugueses tinham esse mesmo modo de vida (FERREIRA: *Ibid*: 43).

Portanto, o autor, Ferreira (*Ibid*) desconsidera as realidades socioculturais e históricas dos índios ao dizer que “não é errado supor que os índios que viviam no Brasil antes da chegada dos portugueses tinham esse mesmo modo de vida.

Além de não produzir exercícios diacrônicos respeitando os índios e acompanhando os conhecimentos antropológicos contemporâneos, o autor usa de dados numéricos descabidos, “Cada um tinha a sua própria língua. Calcula-se que

300 línguas diferentes eram faladas pelos vários povos que aqui habitavam” (*Ibid*: 43).

Ora, Ferreira publicou o livro aqui em análise em 2002 e, em 1995 – sete anos antes – Teixeira (*ibid.*) publicou o artigo já citado nesta dissertação com o título “As línguas indígenas no Brasil”. Nesse artigo, a autora cita um dos mais respeitados especialistas na área de línguas indígenas no Brasil, prof Aryon Rodrigues, que realizou estudos detalhados e comparativos acerca das línguas indígenas antes da chegada dos portugueses dizendo o seguinte:

Os cálculos dessas projeções apontam para 1.175 como sendo o número das línguas indígenas faladas no Brasil antes da colonização. Como hoje são faladas cerca de 180 línguas indígenas no Brasil, verifica-se que houve uma perda de mais ou menos 1.000 línguas, ou seja, 85% delas. Como o número 1.175 parece subestimar um pouco a situação real das línguas no momento da chegada dos portugueses, arredonda-se para 1.300, que tem sido usado como referência para o número de línguas existentes no território brasileiro no ano de 1500 (TEIXEIRA, *Ibid*: 295).

Ainda com relação às informações citadas, evoco a reflexão de Seki (2000: 6), respeitada especialista na área de línguas indígenas:

Estima-se que, no decorrer dos 500 anos de colonização, cerca de mil línguas se perderam devido ao desaparecimento físico dos falantes, em decorrência de epidemias, extermínio direto, escravização, redução de territórios, destruição das condições de sobrevivência e aculturação forçada, entre outros fatores que sempre acompanharam as frentes de expansão desde o período colonial até nossos dias (SEKI, 2000: 6).

Portanto, os números são descorrelacionados do que dizem especialistas e, mais, informações disponíveis desde 1995 e, se formos mais atrás, encontrarem publicações do próprio professor Aryon Rodrigues (1993; 1986) que, em nenhum deles, se refere ao número citado por Ferreira.

“Entre muitos desses povos, havia pessoas que, segundo se acreditava, tinham poderes mágicos. Em alguns povos, essas pessoas eram denominadas *pajés* ou *xamãs*” (FERREIRA, *ibid*: 43).

Qual o significado desses termos *pajé* e *xamã*? O primeiro, mais conhecido, tem a provável compreensão do aluno, porém, *xamã* não é tão corrente e poderia ter merecido a atenção do autor conceituando-o, tal como oportuna-se a descrição de Galvão (*ibid*: 31): “Como intermediário entre os sobrenaturais ativos e o indivíduo, estão os *xamans*, a que os *Kamaiurá* chamam de *paie*”.

3.8 MOZER, Sônia; TELLES, Vera. **Descobrimos a História: Brasil Colônia**. São Paulo: Ática, 2002. 5ª Série. (Acervo da Biblioteca do Centro Educacional Particular)

Na unidade de estudo 1, capítulo 1: “As populações nativas na época da conquista”, (pp. 16-24), as autoras descrevem os índios e suas respectivas circunstâncias. Usam o verbo conquistar e ressaltam a diversidade cultural dos índios descrevendo peculiaridades com certas acuidades e propriedade destacando o estranhamento: “Ao chegar às novas terras, os portugueses pensaram que os índios eram todos iguais” (*Ibid*: 16).

No primeiro momento, até pode ser compreensível essa leitura sobre a homogeneidade indígena, no entanto, essa aparência foi logo sendo desfeita por meio nos contatos de diferentes intensidades de conflitos tanto entre os índios como entre os portugueses revelando diversidades culturais e políticas entre ambos.

A ambientação dos portugueses e dos índios nos contatos gerou novas perspectivas e realidades interculturais e étnicas porque ambos se amalgamaram proporcionando mutuas mudanças valendo salientar que as imposições dos portugueses aos índios não se deveram somente por desconhecimento, mas – sobretudo – porque foram fomentadas por interesses econômicos de exploração das riquezas naturais, portanto, implantando dentre alguns índios noções econômicas ocidentais.

Portanto, onde antes a diversidade era praticada entre não-ocidentais, a partir do século XVI as terras indígenas tornadas brasileiras passaram a ser palco de construções étnicas, culturais, sociais e políticas com o novo europeu à guisa ocidental dando forma e conteúdo aos agentes índios e não-índios em novos cenários construídos à luz de outros interesses que não eram mais pautados somente no trabalho de subsistência e de relações parentais, mas de relações mais amplas e de trabalho pautado, também, na incipiente, mas já aguda economia de mercado ocidental.

2003

3.9 ALVES, Rosemeire *et ai.* **História e geografia.** 3ª série. São Paulo: Scipione, 2003. Coleção a Escola é Nossa. (Acervo da Biblioteca do Colégio Estadual)

Unidade 2: “Indígenas e europeus: o encontro entre culturas” (pp. 24-48).

Hoje em dia, a maioria dos povos indígenas mantém contato com a sociedade não-indígena. Apesar da influência que recebem de nossa sociedade, muitos desses povos procuram preservar suas formas de construir moradias, trabalhar, festejar e de obter alimentos.

No entanto, existem povos que já assimilaram muitos hábitos não-indígenas, como costumes de vestir roupas e de usar eletrodomésticos em casa, como geladeira, televisão, etc (*ibid:* 27).

A preservação cultural se dá de forma histórica no cenário da interação entre as sociedades, portanto, aquisições de técnica oportunizam facilidades para a sobrevivência no contato em que ocorrem empréstimos interculturais, ou seja, tanto a sociedade nacional como as indígenas adquirem técnicas e utensílios à medida de suas necessidades a exemplo da primeira em certas regiões adotarem chás de ervas herdadas dos costumes indígenas e as últimas se servirem de objetos produzidos na sociedade nacional, tais como panelas, ferramentas, vestimentas, etc.

Superficialmente, os autores se referem à diversidade sociocultural indígenas: “Esses povos eram muito diferentes entre si. Cada um deles tinha seu próprio costume, sua língua, seu modo de organizar a aldeia e seus meios de obter os alimentos” (*Ibid:* 29).

Usam a generalização e não descrevem fatos e nem conceitos que possam subsidiar compreensões acerca dos índios no Brasil tanto no passado como nos dias atuais.

Muitos povos indígenas que vivem atualmente no Brasil ainda conservam vários dos costumes que herdaram de seus antepassados, como a maneira de construir as moradias e de organizar a aldeia, o modo de pintar o corpo e de enfeitá-lo com penas de aves.

Os povos indígenas também procuram manter suas formas tradicionais de plantar e de colher, de caçar, de pescar, de coletar os frutos e raízes, extraindo da natureza somente aquilo de que necessitam para viver (*ibid*: 34).

São descrições fantasiosas extraídas do senso-comum, pois os índios vivem atualmente em várias categorias e situações: nas aldeias e nas cidades. Como já me referi, os hábitos culturais são mantidos segundo as necessidades simbólicas, assim como mudam de acordo com as circunstâncias e contingências concretizadas em fatos históricos.

Se vale uma experiência pessoal, em 1998, eu trabalhava como professor de alfabetização na aldeia *Mynawa* na área indígena dos *Waimiri-Atroari* do tronco linguístico *Karib* na divisa dos Estados do Amazonas e Roraima, e presenciei o seguinte diálogo entre um dos líderes *Waimiri* (*Temehé*) com o antropólogo X do Programa *Waimiri-Atroari*² sobre a mudança do telhado das malocas de palha de buriti para telhas:

Temehé - “X, onde você mora?”;

Antropólogo - “Moro em Brasília.”

Temehé - “Lá, você precisa tirar palha pra cobrir a tua casa?”

Antropólogo - “Não, eu moro em apartamento, você não sabe o que é isso.”

² Programa *Waimiri-Atroari* foi o convênio firmado entre a Empresa de Energia do Norte – ELETRONORTE e a Fundação Nacional do Índio – FUNAI como forma de indenização aos índios *Waimiri-Atroari* por conta do alagamento de parte de suas terras pelo lago da hidrelétrica de Balbina. Esse convênio foi firmado em 1997 com prazo de 20 anos pelo qual a ELETRONORTE se comprometeu a assistir os índios *Waimiri-Atroari* com serviços de assistência médico-hospitalar e odontológica, educação e preservação ambiental. Vale dizer, também, que esse convênio foi efetivado porque os recursos para a construção dessa hidrelétrica foram emprestados junto ao Banco Mundial que estabeleceu uma cláusula exigindo que a ELETRONORTE destinasse recursos para a preservação e reparos ambientais causados pela edificação da usina. Omito o nome do antropólogo por razões éticas.

Temehé - “E você não sabe o que é morar aqui. Trabalhar desde o clarear do dia até a noite: caçar, pescar, plantar e ainda tirar palha pra cobrir a nossa casa, nossa que não é sua, eu não vou lá em Brasília dizer como você deve cobrir a sua casa. Se já tem telha que não precisa trocar toda época de chuva, porque nós temos que continuar com a palha? Por que você quer, por que o Programa quer? Então, vamos fazer assim, quando for preciso tirar palha no mato, eu mando te chamar e tu vai com a gente, tá bom?, assim tu vai ver porque nós queremos cobrir nossas casas com telha de zinco”.

Ou seja, por meio de contatos inter-étnicos, os índios adquirem produtos e tecnologias brasileiros sem que essas aquisições impliquem perdas de suas culturas maternas, pois as relações inter-sociais proporcionam trocam de experiências e de conhecimentos a fim de facilitar as vidas das pessoas.

Por que os índios deveriam continuar remando se existe motor de popa? Por que não podem usufruir de produtos industrializados para facilitar a vida deles?

Hoje, os direitos dos povos indígenas foram reconhecidos e estão registrados na Constituição Federal. Apesar disso, muitas pessoas insistem em não respeitar esses direitos.

Um dos problemas que os indígenas enfrentam atualmente é a invasão de suas terras. Os principais invasores são proprietários de madeireiras que desmatam as áreas indígenas e também garimpeiros à procura de ouro. Devido a isso, cada vez mais os povos indígenas vêm se organizando e lutando para defender as terras que lhes restaram e para preservar sua cultura (*Ibid*: 45).

Os autores dizem que “os direitos dos povos indígenas foram reconhecidos”. Ora, não foram, são reconhecidos de Direito, mas em alguns casos não são praticados. Perdem também a oportunidade de discutirem detalhadamente o capítulo VIII, arts. 231 e 232 da constituição federal acerca dos direitos dos índios.

CAPÍTULO VIII - Dos Índios - Artigos 231 e 232

ART.231 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.

§ 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.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art.174, parágrafos 3 e 4.

Art. 232 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.

Alves et al (Ibid.) abordam a influência de culturas indígenas às culturas brasileiras, tais como "A influência indígena na cultura brasileira: o costume de tomar banho diariamente, o hábito de repousar e de dormir em rede e o consumo de vários alimentos, como o milho, a mandioca, a abóbora e o amendoim" (*Ibid.*: 46).

Uma vez que os autores consideram os índios como uma pluralidade, então, é necessário que os considerem também diversificados quanto aos aspectos e realidades socioculturais, tais como cada realidade sociocultural influenciou e influencia determinadas organizações socioculturais regiões no território brasileiro cabendo suas ênfases às regiões do interior e, mais especificamente, as da região Norte do país.

O índio é um contingente de natureza distinta, por seu caráter étnico-cultural. E toda entidade étnica é intrinsecamente excludente de qualquer outra identificação. Isto é que faz o índio ser visto e ver-se a si próprio como o “outro”. O mesmo ocorre com o judeu e o cigano, que podem também percorrer todo o caminho da aculturação, mas que são mantidos à margem porque eles próprios se apegam a uma lealdade étnica singular. No caso do índio civilizado, a situação se complica porque devido à sua rusticidade e desajustamento, que o fazem frequentemente ainda mais pobre e atrasado que as camadas mais miseráveis da população com que está em contato. A estas circunstâncias se somam as compulsões ecológicas e econômicas entre índios e populações regionais, as condições artificiais geradas pela intervenção missionária ou protecionista e, também, a qualificação mais baixa do índio, enquanto trabalhador nacional, que o coloca em situação de inferioridade dentro de uma camada social em que, com o máximo de eficácia, cada pessoa mal consegue sobreviver. Todas essas circunstâncias confluem para fazer da indianidade, além de uma condição étnica, uma forma específica de desajustamento à sociedade nacional (RIBEIRO, 2005: 478).

No entanto, há presenças de culturas indígenas na trivialidade brasileira em centros urbanos e modernos, tais como na alimentação de batatas e farinhas mencionada pelos autores e na Toponímia Indígena presente em diversos centros urbanos e metropolitanos, tal como as levantadas por Theodoro Sampaio (1914) e Silveira Bueno (1998):

- Anhangabahú: *corr. anhangaba-y*: rio ou ribeira do malefício, da diabrura ou do feitiço (SAMPAIO: 201).

- Anhemby: *corr. inhemby, c. y-nhanby*: rio abaixo, nome do rio Tietê, ao tempo da expedição dos bandeirantes. Pode ser também *inhambu-y*: o rio das perdizes (*ibid*: 200).

- Anhangoéra: *c. anhan-goéra*: o diabo velho, o gênio manhoso e velhaco, appellido de Bartholeomeu Bueno da Silva o descobridor de Goyaz (*ibid*: 201).

- Ibirapuera: “Alterna-se com *cuera, coera, goera*, segundo as acomodações fonéticas, indicando sempre aquilo que foi e que já o não é, coisa abandonada, velha, fora de uso. EX. *Ibirapuera*, de *ybirá-puera* a mata que foi mata e já não existe” (BUENO, 1998: 288).

- Iguatemi: rio verde-escuro. De *iguá*, enseada, baía; *temi*, alteração de *pembi*, *timbi*, verde-escuro (*ibid*: 161).

2004

3.10 VENÂNCIO, Adriana; ZENUN, Katsue; RIBEIRO, Mônica. **História e geografia**. 3ª série ensino fundamental. São Paulo: Escala educacional, 2004. Projeto Meu Livro. (Acervo da Biblioteca do Centro Educacional Particular).

Com o título “Os grupos indígenas: os primeiros habitantes das terras brasileiras” (pp. 65-67), as autoras citam brevemente os índios na História do Brasil:

Os padres jesuítas fundaram as missões religiosas, onde reuniam os índios. Nessas missões os índios moravam e trabalhavam e também aprendiam a religião católica e a língua portuguesa. Assim viviam os índios que se submeteram ao domínio português (*ibid*: 65).

São menções aos índios que pouco proporcionam qualquer compreensão satisfatória das realidades a que se dispõe anunciada no título do capítulo. Referem-se aos índios como submissos enquanto os fatos históricos dão conta de que estes foram submetidos e não se submeteram fácil e voluntariamente.

Não explanam a contento as funções e práticas dos padres jesuítas na política portuguesa destinada aos índios e a conquista do território à força fomentada pelo propósito de explorar as riquezas da terra habitada pelos índios.

2006

3.11 BARBEIRO, Heródoto; CANTELE, Bruna. **Bate-papo com a História**. São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Acervo da Biblioteca Pública Municipal)

“O ‘descobrimento’ mostra uma visão europeia do fato. Os índios desenvolveram sua civilização e, antes deles, homens pré-históricos habitavam o que hoje conhecemos como Brasil” (*ibid*: 9).

Existe homem antes da história? Ora, uma das peculiaridades humanas é a prática, o seu desdobramento na natureza transformando-a e fazendo História, portanto, se referir ao homem pré-histórico é uma locução descorrelacionada da realidade, pois antes havia essa consideração baseada na noção de que a História começa com a invenção da escrita, porém, com as fontes orais e postulados de que a presença humana já seja ato histórico porque este cria e transforma suas relações nos ambientes natural e sociais por meio de fatos e convenções culturais, não há mais como usar a locução homem pré-histórico.

Barbeiro e Cantele (*Ibid*) dizem que: “A maioria dos brasileiros tem várias origens étnicas. Mas durante o período colonial os três elementos mais importantes para a formação da sociedade brasileira são o branco, português, o negro e o índio”. Quais seriam os elementos étnicos secundários além desses três mais importantes?

Os autores destacam o português branco, porém, generalizam e singularizam os índios e os negros não correspondendo com a realidade, pois são várias as regiões de procedência dos negros e dos portugueses assim como suas organizações e práticas socioculturais valendo essa diversidade para os índios.

Essas três etnias formam o tripé do brasileiro. E graças a essa miscigenação, o Brasil tem menos problemas raciais do que outros países, apesar de ser falsa a idéia de democracia racial que alguns afirmam existir no Brasil.

Os portugueses nos deixaram uma herança que ainda conservamos: Contribuições portuguesas: a) Língua; b) Religião; c) Formação cultural; d) Costumes; e) Instituições econômicas e jurídicas organizadas durante a colonização (BARBEIRO; CANTELE, *Ibid*: 20).

A descendência se dá por via biológica e cultural, no entanto, a etnia é gerada e mantida por meio de práticas de identificações políticas e não só culturais entre as pessoas de um determinado grupo valendo, também, para as interações intergrupais, tal como sugere Barth (1998: 188): “A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e da interdependência dos grupos.”

Ainda poderiam ter discutido o conceito de miscigenação à luz dos postulados antropológicos que, por sua vez, se baseiam nos fatos históricos e nas manifestações socioculturais presentes nas realidades pretérita e atual no Brasil. Portanto, referir-se à matriz racial brasileira denominando as raças de etnia não é equívoco aceitável vindo de autores que se dirigem a alunos infantis e adolescentes que, além de não discutirem a contento os conceitos, quando o fazem discorrem de forma equivocada e insustentável tanto nos fatos como nos parâmetros acadêmicos.

As Raças amarela, branca e negra compõem a estrutura biológica de universos socioculturais que formam civilizações, portanto, esse ponto é crucial para demonstrar a diversidade sociocultural existente nos universos das matrizes raciais: amarela, branca e negra, pois por ela podemos exemplificar as diferenças socioculturais existentes entre índios, brancos e negros porque nelas estão estruturadas e são dinamizadas historicamente etnias, nações e sociedades em territórios análogos ou diferentes.

“(...) nossos índios ainda estão em estágio primitivo de civilização; constroem apenas habitações rústicas. De maneira geral, os índios podem ser classificados em índios do interior – os tapuias – e os do litoral – os tupis. Estes se espalham pelo litoral, desde o sul até a foz do rio Amazonas, são amistosos e mais desenvolvidos tecnicamente. Entram rapidamente em contato com os portugueses” (BARBEIRO; CANTELE, *Ibid.*: 21).

A primeira sentença da citação é a típica produção de sumo evolucionista travestida de sentimentos de respeito. Lida pela perspectiva do Relativismo Cultural, as habitações são próprias das necessidades e potencialidades daquelas pessoas, portanto, são adequadas e comuns às suas respectivas satisfações, formas e recursos tecnológicos, pois: “Não existe portanto (*sic*) hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade” (CLASTRES, 2003: 209).

Os autores não fundamentam suas afirmações e não dizem que, mesmo antes da chegada dos europeus, os Tupi mantinham certas hegemonias regionais graças

às suas habilidades e espíritos guerreiros, pois a guerra era uma instituição dessa sociedade. Além dessas observações, cabem as seguintes indagações: quais os critérios para os autores atribuírem os estádios de desenvolvimento técnico dos índios? “Nossos índios”? Os brasileiros têm índios?

O pronome possessivo da primeira pessoa do plural é frequentemente utilizado pelos brasileiros conotando certa coletividade emoldurada deixando subjacente uma preocupação e uma manutenção desse ente e dessa situação. Porém, na prática, há uma demagogia misturada com hipocrisia revelando que o discurso se dá por vias de uma ideologia que faz-de-conta que há o coletivo, mas na prática somente poucos se beneficiam dos bens comuns.

A exemplo “dos nossos índios”, ouvem-se também “as nossas crianças”, “nossos políticos, nossos representantes”, etc, porém, não há relação efetiva entre tais frases soltas e demagógicas com a realidade em que pretensamente se participariam em coletividade, como se houvesse participações sociais, da coletividade, nas decisões e nos encaminhamentos das soluções dos problemas do país.

No caso dos índios, essa afirmação de posse conota automaticamente a superioridade, a hegemonia dos não-índios sobre os primeiros habitantes do território brasileiro, ou seja, o uso do pronome possessivo tende a requisitar certa superioridade, certo domínio sobre o ente possuído.

E os tapuias? São mais arredios. Habitam o planalto brasileiro e são divididos em pequenas nações, como: potiguares, tamoios, carijós, etc. os nuaruaques ocupam a região do Amazonas, enquanto os caraíbas são os melhores navegadores do Norte. Os grupos indígenas que habitam o Brasil apresentam algumas características gerais comuns: a) São nômades (mudam constantemente de região); b) Não conhecem a escrita; c) Não possuem rebanhos de criação nem animais domésticos; d) Desconhecem o metal; usam barro, osso, madeira, etc; e) A agricultura é baseada na plantação da mandioca, do milho e do tabaco (BARBEIRO; CANTELE, *Ibid*: 21).

A generalização denuncia o desconhecimento, pois desde os primeiros contatos até os dias atuais, há sociedades indígenas que eram sedentárias a exemplo dos Terena, pois estes são caracterizados por suas habilidades na agricultura e esta prática econômica é um dos pilares para a prática do sedentarismo.

Segundo Sampaio (1914: 211, 260 e 268) *Potiguara* significa:

(...) o papa camarões, o comedor dos camarões.”, e tamoios igual a *tamúya*, “s. o avô. Alterado para *tamõe*, *Tamoyo*, *Tamoye*. Salvador Corrêa de Sá escreveu *Tamões*, de referência ao gentio do Rio de Janeiro. *Carijó*: corr. *caray-yó*, descendente ou tirado dos *carahybas*, que tem o mesmo significado de *cariboca*, mixtura de branco, pedrez. *Carahy*: appellido do homem branco entre os Tupis, significando o mesmo que *carahyba* de que é forma contracta.

O que me chama a atenção é que há informações disponíveis sobre os índios e suas respectivas realidades socioculturais, mas os autores não as utilizam preferindo enunciados genéricos deixando lacunas que poderiam ser preenchidas com detalhes enriquecedores de informações que, certamente, poderiam subsidiar compreensões mais consistentes acerca dos fatos históricos relacionados aos índios no Brasil.

Mais adiante, os autores citam contribuições dos índios à cultura brasileira, porém, não vão além da trivialidade já mencionada nesta dissertação e no senso comum corriqueiro, ou seja, o livro – sobretudo os produzidos para alunos infanto-juvenis – deve ser recheado de informações que despertem curiosidades nos alunos e os façam tomar gosto pelo conhecimento.

Algumas contribuições dos índios para a nossa cultura: a) São um dos elementos do tripé da formação étnica brasileira, cruzando com o negro e o branco; b) Ensinam o branco a viver na selva e a dominar a natureza; c) Muitas palavras do português são de origem indígena; d) Introduzem a farinha de mandioca e outros produtos na alimentação dos colonos; e) Ensinam a utilizar plantas medicinais e materiais nativos (SAMPAIO, *Ibid*: 23).

Quais palavras da língua portuguesa são oriundas de línguas indígenas? Os autores sequer mencionam algum exemplo para ilustrar suas informações.

3.12 CHIANCA, Rosaly Braga; TEIXEIRA, Francisco M. P. **História**. 4^o ano do ensino fundamental (3^a série) 1^a ed., São Paulo: Ática, 2006. (Acervo da biblioteca do Colégio Estadual)

“Os índios foram duramente combatidos, principalmente os que reagiram de forma mais ativa. Muitos povos indígenas logo desapareceram por causa das guerras, da fome e das doenças. Calcula-se que, em 1500, havia aproximadamente 5 milhões de índios no Brasil. Hoje existem cerca de 350 mil” (*ibid*: 40).

Combatido é o invasor e não quem defende suas terras, seus lares e suas famílias, portanto, a inversão do sujeito na sentença modifica substancialmente o sentido da comunicação dando a entender que os europeus tinham o direito de fato de invadirem as terras dos índios que habitavam este território e que, os opositores, fugiram para o interior como se essa região fosse deserta.

Os índios combateram a invasão bárbara dos europeus e não morreram de fome, pois se forem tomados os documentos escritos por Pero Vais de Caminha ver-se-á que “a terra é farta e seus habitantes são robustos”. Ora, o genocídio aconteceu de forma perversa, cruel e covarde, pois enquanto os índios lutavam com suas flechas os europeus já dispunham de canhões e de espingardas, da pólvora.

“Como estamos vendo, a população brasileira que se formou durante a colonização foi uma mistura de brancos europeus com índios americanos e negros africanos. Isso mesmo, uma grande mistura de povos. Dessas raízes entrelaçadas nasceu uma nova população e uma nova cultura” (*Ibid*: 46).

Vale ressaltar que as miscigenações não anularam as diferentes estruturas culturais existentes naquela época e que perduram com outros conteúdos nos dias atuais, pois apesar dos conteúdos sofrerem modificações nos contatos inter-étnicos

e inter-socioculturais, as formas permanecem a constatar nas diferentes e diversas sociedades indígenas que habitam no território brasileiro.

As dinâmicas históricas nas conjunturas socioculturais internas e inter-sociais geram outras manifestações mantendo, por conseguinte, a pluralidade sociocultural em um mesmo território e em regiões circunvizinhas e, no caso brasileiro:

(...) não existe uma cultura brasileira homogênea, matriz dos nossos comportamentos e dos nossos discursos. Ao contrário, a admissão do seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como “efeito de sentido”, resultado de um processo de múltiplas interações no tempo e no espaço (BOSI, 2004: 7).

Portanto, a premissa da pluralidade sociocultural no Brasil é uma realidade que não pode ser esquecida, pois sua concretude é latente e vale dizer que a não abordagem correlacionada com essa efetiva realidade implica prejuízos à compreensão dos fatos históricos pelos alunos.

3.13 DREGUER, Ricardo; TOLEDO, Eliete. **História: conceitos e procedimentos**. (6ª Série). São Paulo: Atual, 2006. (Acervo da Biblioteca do Centro Educacional Particular)

Dedicam o capítulo 10 com o título “América” (pp. 122- 137). Porém, somente na página 131 se referem aos índios no Brasil:

No século XVI, havia diferentes grupos humanos ocupando o litoral do território do atual Brasil. Em cada área predominava um determinado povo: Potiguar, Caeté, Tupinambá, Tupiniquim e Carijó (Guarani).

Segundo pesquisadores, esses povos tinham culturas semelhantes e falavam idiomas de uma mesma família lingüística, a tupi-guarani, pertencente ao grande tronco lingüístico tupi. De modo geral, os tupis-guaranis se dividiam em grupos organizados por laços familiares (*Ibid*: 131).

Onde esses povos indígenas habitavam? Povo e grupo humano são sinônimos? Qual o significado de cada um deles? Quem são esses pesquisadores? O que significam culturas semelhantes? O que é uma família lingüística? O que é um tronco lingüístico? São conceitos que requisitam explicações pormenorizadas a fim de que haja maturação intelectual concomitante com a compreensão dos fatos abordados.

Citam um trecho do texto *etnocentrismo* de SCATAMACCHIA, Maria Cristina Mineiro. **O encontro entre culturas: europeus e indígenas no Brasil**. 12 ed., São Paulo: Atual, 2000, pp. 38-40.

Pessoas e situações diferentes daquelas que conhecemos devem ser encaradas e analisadas de acordo com os valores da cultura à qual pertencem. Se, ao contrário, a avaliação for feita do ponto de vista de quem analisa, ao que se chama *etnocentrismo*, que significa julgamento feito a partir dos valores de uma única cultura, a do próprio observador. Nesse caso, determinada cultura é considerada melhor ou pior em comparação ao que é familiar e considerado normal (SCATAMACCHIA, 2000, pp. 28-40 *apud* DREGUER; TOLEDO, 2000: 135).

A citação é pertinente, no entanto, já traz um derivado do termo *etnia* que, aqui, tem função de afixo, portanto, faz-se necessária a explicação introdutória a respeito do conceito de *etnia* para, em seguida, abordar o conceito de *etnocentrismo*. Também parece pertinente a necessidade de se trabalhar a concepção de cultura, pois há diferentes conotações de cultura e esta não é necessariamente um fator determinante nas dinâmicas de *etnia* efetivada pela *etnicidade*, tal como já me referi por meio de Barth (1988: 188).

Também citam trecho do texto de ZENUN, Katsue Hamada e ADISSI, Valéria Maria Alves. **Ser índio hoje**. São Paulo: Loyola, 1998. pp. 15-16

Como é ser sempre índio? Será que vestir roupa de branco, falar português, utilizar utensílios domésticos, agrícola, faz do índio um branco? Nós nos acostumamos com a imagem de índios todos iguais. Essa visão equivocada acontece há 500 anos, desde que Colombo chegou à América pensando ter chegado às Índias. Ainda hoje, muitos continuam olhando para esses povos do mesmo jeito, embora as pesquisas e os meios de comunicação já tenham demonstrado

que as sociedades indígenas, ao mesmo tempo em que compartilham um conjunto de traços comuns, também se diferenciam umas das outras [...] Cada sociedade indígena se pensa e se vê de maneira diferente e tenta manter o que é específico de seu povo apesar dos efeitos destrutivos do contato com o branco. Um Kayapó ou um Yanomami vai continuar se pensando Kayapó ou Yanomami, porque sua tradição, língua, modo de viver, seu sistema de propriedade e organização do trabalho, sua vida social, o modo como se relaciona na aldeia, como se organiza e exerce o poder, seus mitos e rituais distintos (ZENUN, Katsue Hamada e ADISSI, Valéria Maria Alves. **Ser índio hoje**. São Paulo: Loyola, 1998. pp. 15-16 *apud* DEGUER; TOLEDO, 2006: 136).

Excelente texto que oportuniza trazer à discussão conceitos antropológicos elementares para compreensões sobre os índios no Brasil, porém, apesar de não ser objeto desta pesquisa vale à pena frisar que os meios de comunicação não têm dado a merecida atenção à diversidade sociocultural indígena e essa ausência não é justificada por falta de conteúdo, pois há nas universidades brasileiras especialistas – antropólogos, lingüistas e arqueólogos – suficientemente preparados para fornecer informações adequadas e correlacionadas com as diferentes realidades dos índios no Brasil contemporâneo.

2007

3.14 COTRIM, Gilberto; RODRIGUES, Jaime. **Saber e fazer história: história geral e do Brasil**. (7º ano). 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2007. (Acervo da Biblioteca Pública Municipal)

No capítulo 2 (pp. 30-43), intitulado “Confronto Cultural”, os autores realizam uma pertinente explanação acerca da chegada no europeus ao continente americano:

Durante muito tempo, era comum, nos livros de História, apresentar os europeus como heróis. Também era comum usar a expressão **descobrimento** – “descobrimento da América” ou “descobrimento do Brasil” -, ressaltando a chegada dos europeus à América como ato civilizatório, ou seja, como o ato de uma civilização supostamente mais “adiantada” – os europeus – vindo tirar de seu estado “selvagem” uma sociedade mais “atrasada” – que seriam os indígenas (2007: 30).

Mas essa visão vem se modificando. O impacto da presença dos europeus tem sido estudado também sob outros aspectos, como a destruição dos modos de vida e o extermínio dos povos indígenas. Desse ponto de vista, a

questão não se coloca como **descobrimento**, mas sim como uma **invasão** e uma **conquista** (*ibid.*: 30).

A visão etnocêntrica não vem se modificando. O que há é uma amplidão e relativo acesso a informações mais críticas e melhor elaboradas com crivos ideológicos diferentes dos impostos com mais larga escala nos livros didáticos e nos discursos ideologicamente preparados para manter essa interpretação de viés colonizador, portanto, não há modificação, pois até mesmo em ambientes acadêmicos ouvem-se posturas discursivas a favor do termo e da pertinência do descobrimento.

Houve destruições e extermínios de alguns, de vários, povos indígenas; mas na entonação dos autores dá a impressão de que todos os povos indígenas que viviam em território que hoje é denominado Brasil foram extintos, o que não corresponde com a realidade dos fatos.

Essa discordância tem raízes muito antigas. Já em 1556, havia ordens do rei da Espanha proibindo o uso da palavra conquista e incentivando o emprego do termo descobrimento (*ibid.*: 30).

Os discursos elaborados sob as égides ideológicas que sustentam interesses encobrem realidades e impõem versões com propósitos de legitimar e legalizar ações que efetivam interesses, por conseguinte, trabalhar com os alunos noções de ideologia incutidas em discursos é uma necessidade pertinente para que haja compreensões acerca dos fatos, das intenções e dos resultados desses movimentos praticados por europeus em territórios habitados por índios a partir do século XVI.

No capítulo 3 (pp. 44-59), intitulado “Povos Indígenas”, os autores se dedicam a explanar a chegada dos europeus à região do território americano hoje denominada Brasil destacando peculiaridades culturais dos índios Tupi que habitavam o Nordeste brasileiro no século XVI:

Os povos indígenas que viviam no litoral foram expulsos para o interior pelos tupis cerca de 400 anos antes da chegada dos europeus. Os novos ocupantes da região falavam línguas parecidas, embora se dividissem em

grupos diferentes e rivais. Entre eles estavam os **tupiniquins**, os tamoios e os tupinambás, todos pertencentes à mesma nação indígena (*Ibid*: 46). *
Grifo dos autores

Não descrevem criticamente noções conceituais, como do de “nação indígena”. Flexionam os gentílicos indígenas, não descrevem as línguas faladas pelos índios citados. As migrações dos índios antes da chegada dos portugueses são objetos de pesquisas e já contam com postulados satisfatoriamente construídos e podem ser melhor descritas.

“Origem lendária: a importância dos homens na sociedade era reforçada pelo mito que explica a origem do povo tupi. De acordo com esse mito...” (op. cit: 46).

A sentença acima é o subtítulo do capítulo. Sugere que sejam explicados com suas respectivas diferenças mito e lenda, pois como está enunciada, implica que esses dois termos sejam sinônimos e, na dinâmica histórica e sociocultural, há nítidas e práticas diferenças entre ambos.

A ausência de descrições conceituais de categorias antropológicas – e às vezes lingüísticas – compromete os enunciados dos autores, pois cultura, etnia, civilização, sociedade, línguas, dialetos, dentre outras são elementares para a compreensão de enunciados explicativos sobre a diversidade sociocultural indígena no Brasil desde a chegada dos europeus até os dias atuais.

Assim que chegaram ao Brasil, os portugueses perceberam que, apesar das diferenças, as sociedades indígenas tinham uma cultura comum. A língua e os costumes, por exemplo, variavam de uma região para outra, mas quem conhecia um pouco da língua, entendia o que diziam pessoas de aldeias diferentes. Alguns dos primeiros padres europeus que se instalaram no Brasil escreveram dicionários e vocabulários das línguas indígenas (*Ibid*: 50).

A primeira sentença do parágrafo citado é uma oportunidade que os autores tiveram para discorrer sobre a diferença entre cultura e civilização mostrando aos alunos aspectos da diversidade cultural e os expedientes ideológicos de expansão civilizatórios.

No começo do século XVI, havia no Brasil entre 3,5 milhões e 5 milhões de indígenas de quase mil etnias diferentes. Atualmente, o total de indivíduos está dividido em não mais do que duzentas etnias e falando aproximadamente 175 línguas. Essas línguas pertencem a quatro grandes grupos: **tupis** (entre o Amazonas e o sul do país), **jês** (bacia do rio Tocantins e do Araguaia), **caribes** (norte do Amazonas e Mato Grosso) e **aruaques** (Amazônia Ocidental e Mato Grosso do Sul) (*Ibid: 55*).

As citações oferecem oportunidades para os autores discutirem o conceito de etnia e descrever as características de cada grupo lingüístico indígena.

De acordo com dados do censo realizado em 2000 pelo IBGE, cerca de 380 mil índios vivem hoje em áreas urbanas. Na Amazônia reside boa parte dos indígenas do país – mais de 200 mil, divididos em 160 povos e representando cerca de 30% da população atual de nativos (*ibid: 55*).

E onde moram os demais que não estão na Amazônia? Ao conceituar índios urbanos (e aí também podemos incluir índios citadinos), os autores poderiam dizer que, segundo esse mesmo censo, somente nos Estados do Piauí e do Rio Grande do Norte não foram mencionadas auto-definições indígenas, portanto, a presença indígena nas demais regiões brasileiras deveria ser assunto dos autores, pois, como o enunciado está posto, dar a impressão de que os índios só vivem na Amazônia, na selva, fazendo uma falsa delimitação de urbano não-índio e selva de índios.

Os indígenas habitam áreas espalhadas por todo o país. A maior parte vive em 558 territórios, embora tenham direito à posse em somente 309 deles. Pela lei, os indígenas não têm a propriedade dessas terras; portanto, não podem vendê-las. Mas têm a posse, ou seja, podem morar nelas e se beneficiar da água, das jazidas minerais, dos vegetais e animais nelas existentes (*ibid: 55*).

A observação feita por nós acerca da citação anterior, aparentemente foi respondida nesta acima, porém, se lida com atenção, não há referência às categorias indígenas urbana e citadina e, por conseguinte, mantêm a noção de índios e selva.

3.15 OLIVEIRA, Conceição; MIUCCI, Carla; et. tal. **História em projetos: as primeiras culturas humanas, os primeiros impérios e as primeiras religiões monoístas.** São Paulo: Ática, 2007.

O título do livro já estampa um pleonasmo curioso que: “História em projetos: as primeiras *culturas humanas*...” (grifo nosso). Ora, existe cultura que não seja *humana*? Há outros animais que produzem cultura além do humano?

De todos os princípios propostos pelos precursores da sociologia nenhum sem dúvida foi repudiado com tanta firmeza quanto o que diz respeito à distinção entre estado de natureza e estado de sociedade. Não se pode, com efeito, fazer referência sem contradição a uma fase da evolução da humanidade durante a qual esta, na ausência de toda organização social, nem por isso tivesse deixado de desenvolver formas de atividade que são parte integrante da cultura.

“É impossível, portanto, esperar no homem a ilustração de tipos de comportamento de caráter pré-cultural” (LÉVI-STRAUSS, 1982: 41 e 43).

Os autores apresentam um quadro cronológico do processo de ocupação do território brasileiro intitulado de; “Pré-história do território brasileiro.” (OLIVEIRA; MIUCCI: *Ibid*: 34), porém, em seguida descrevem que: “Acerca de 50 mil anos, provável chegada dos primeiros grupos humanos ao território americano, de acordo com as pesquisas da equipe da arqueóloga Neide Guidon...”

Ora, se grupos humanos chegaram ao continente, então, é um período histórico, pois uma das principais e irreversíveis características humanas é a capacidade de fazer história: produzir, manter e transformar linguagens articuladas – que tenham significados – produzindo culturas.

Portanto, atribuir o período antes da chegada dos portugueses como pré-história é não considerar os índios seres humanos, portanto, mais apropriado e condizente com a realidade é utilizar a expressão o período histórico brasileiro e/ou americano antes da chegada dos portugueses.

3.16 Considerações sobre as análises

Em nenhum dos livros analisados encontrei uma descrição conceitual detalhada, crítica e elaborada com embasamentos em conhecimentos antropológicos dando-me a impressão de que pesquisas e publicações de antropólogos e de outros especialistas referentes aos índios não têm importância para o conhecimento escolar.

Mesmo que grande parte do conhecimento antropológico acerca dos índios não é publicada e permanece nos acervos de bibliotecas das universidades onde as pesquisas são apresentadas em forma de monografias, artigos, dissertações e teses, essas pesquisas estão disponíveis nos acervos das bibliotecas e, algumas, na internet.

Vale dizer, também, que a responsabilidade de escrever sobre determinado assunto requisita em caráter de imprescindibilidade o conhecimento sobre o mesmo, o respeito ao leitor – sobretudo – quando se trata de textos utilizados em processos de aprendizagem. Além dessa observação, também tenho a opinião de que nos dias atuais não se justifica escrever textos com abordagens com conteúdos limitados ao senso comum e, é preciso que fique claro – que os direitos de opiniões e ideologias são respaldados aos autores desde que eles não transfigurem as realidades dos fatos, sobretudo, em se tratando de livros didáticos para alunos infantis e adolescentes.

Dentre os exemplos possíveis de serem enunciados aqui, posso citar a constante flexibilização de gêneros e números de gentílicos indígenas revelando a ausência de pesquisa e, pelo menos de leituras, acerca dos índios no Brasil.

Também me chamou a atenção o caráter de passividade dos índios nas abordagens dos autores, pois os índios aparecem nos referidos textos como sujeitos passivos, rebelados, exóticos, etc; portanto, os autores sugerem conceitos desconectados dos fatos, pois há eventos na História do Brasil em que os índios participaram efetivamente de eventos da História brasileira, tais como da Cabanagem, da Insurreição Pernambucana, da Guerra do Paraguai, dentre outros.

O governo brasileiro também chamou índios de Mato Grosso para combaterem os paraguaios. Os Guaicuru lutaram ao lado do exército brasileiro, enquanto os Terena, que sempre foram grandes agricultores, além de enfrentar o exército paraguaio, também participaram da guerra fornecendo alimentos para os combatentes (BITTENCOURT; LADEIRA, 2000: 56).

Palavras e termos que poderiam ser conceituados pela perspectiva antropológica e com critérios acadêmico-científicos, ficaram sem correlações coma realidade de fatos históricos e circunstâncias socioculturais sugerindo, assim, meio que órfãs de significados etimológicos e semânticos porque os autores somente sobrevoam sobre os dados e citam palavras e termos não avançando no prazeroso expediente da descrição conceitual necessária para gerarem as compreensões dos fatos.

Além de informações sem substratos antropológicos acerca dos índios, os autores não produzem enunciados que tragam informações a respeito de dinâmicas socioculturais e históricas sugerindo compreensões acerca dos índios como sujeitos passivos, anacrônicos e desprovidos de Histórias e de culturas diferentes, mas não inferiores cabendo, ainda, suscitar discussões a fim de informar que as peculiaridades culturais são lastros das sociedades e não implicam valores de qualidade e nem de quantidade, mas tão somente que são diferentes e, por isso, devem ser respeitadas.

Foi possível perceber que os enunciados produzidos pelos autores aqui analisados estão atrelados à perspectiva histórica factual e cronológica com substratos evolucionistas e, quando se referem à diversidade cultural, não a descrevem analiticamente impossibilitando aos alunos compreensões baseadas nas circunstâncias socioculturais e contingenciais dos índios sufocando, assim, dinâmicas culturais e históricas tanto no interior das sociedades indígenas como nas fronteiras dos contatos delas com a sociedade brasileira por meio de diferentes e diversificados grupos regionais e, também, com o Estado brasileiro.

Espero que, mesmo de forma elementar, eu tenha conseguido demonstrar que quando o relativismo cultural antropológico é utilizado em conteúdos evolucionistas o

cenário muda e se torna mais oxigenado e suculento dando vida aos fatos históricos e socioculturais como, de fato o são: dinâmicos, diacrônicos, contingenciais, semânticos e, sobretudo, contemporâneos em ações e por meio da memória.

Na primeira metade do século XX, Ramos (1947: 338) já aludia sobre o evento dos contatos entre civilizações indígenas e européias, pois:

Embora a hibridação humana seja um fenômeno universal, há circunstâncias especiais em que ela se intensifica. É o que ocorreu com a grande aventura da europeização do mundo, que se iniciou em fins do século XV e vai encontrar no Novo Mundo as suas expressões características a começar do século XVI.

Abordar os índios no Brasil é um expediente que implica irreversivelmente situá-los nos contatos com os não-índios porque a substância desses eventos reverbera morfologias dando conteúdos à diversidade cultural descortinada por meio das diferenças culturais apontando, assim, a diferença que, por meio da alteridade, fomenta a identidade étnica, nacional e ideológica.

Os índios no plural já evocam diversidade e estendê-los a sociedades indígenas implica abordagens conceitualmente mais enfáticas do ponto-de-vista antropológico e da História, pois esses sujeitos (os índios) são componentes de grupos e, estes, são organizações socioculturais compostas por instituições:

Falar em sociedades indígenas (e não apenas em “índios”), então, é uma maneira de equipar-se conceitualmente para trabalhar com o fenômeno da diversidade cultural existente dentro da população ameríndia de nosso país, não implicando qualquer suposição de isolamento social ou territorial, nem mantendo qualquer conexão com os atributos de soberania e autodeterminação que o direito internacional estabelece para com as coletividades caracterizadas como “povos” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 156).

Sahlins (1979; 2003; 2006; 2007; 2008) contribui substancialmente com estas análises ao enunciar a Estrutura da Conjuntura como espaço substancioso de história fomentado pelos eventos, ou seja, cada etno-história indígena tem seus

significados diante e nos contatos com os não-índios portugueses e com os brasileiros não-índios nos dias contemporâneos.

Fornece subsídios para entendermos as permanências culturais indígenas ao longo dos cinco séculos de contatos porque esclarece que os conteúdos culturais são modificados em decorrência dos contatos inter-étnicos, mas a forma é mantida porque as culturas absolvem os significados dos acontecidos à guisa de suas respectivas pertinências.

Essas análises também fornecem subsídios para, quando utilizado com as duas categorias propostas por Sahlins (*Ibid*) Estrutura da Conjuntura e Evento, o relativismo cultural se torna mais abrangente e dele é tirado o estigma do anacronismo revelando-se um suculento referencial teórico para leituras acerca das sociedades indígenas no pretérito e na contemporaneidade brasileira.

Diante do conteúdo analisado e baseado nos propósitos desta dissertação, discuto no capítulo seguinte conceitos citados pelos autores, mas não discutidos suficientemente para subsidiar compreensões sobre os índios em relações com a sociedade envolvente.

IV. POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICAS ACERCA DOS ÍNDIOS ÀS AULAS DE HISTÓRIA DO BRASIL NO ENSINO FUNDAMENTAL

Depois de ter apresentado o referencial teórico e, com base nele, analisado os conteúdos de livros didáticos de História do Brasil referentes aos índios, neste capítulo apresento um conteúdo que possa contribuir com discussões sobre os índios em aulas de História do Brasil no ensino fundamental com propósitos de fomentar práticas interdisciplinares de conhecimentos antropológicos com conhecimentos históricos.

As categorias conceituais que compõem este capítulo são resultado das análises realizadas no capítulo anterior, nos quais percebi que foram citadas superficialmente ou mesmo omitidas, cabendo, portanto, sugerir que elas sejam mais enfatizadas com propósitos de oferecer aos alunos oportunidades de conteúdos mais descritivos à luz da teoria antropológica subsidiando suas respectivas formações críticas com relação aos índios na História e na composição sociocultural brasileira.

Vale dizer, ainda, que me respaldei nos postulados teóricos de Lev Semenovitch Vigotski (1998: 102) a respeito de aquisições de conceitos científicos por alunos de faixas etárias escolares do ensino fundamental que apontam para compreensões satisfatórias porque essas aquisições são processadas com mais critérios e exigências racionais do que as (aquisições) dos conceitos cotidianos.

Além do postulado teórico fornecido por Vigotski (*Ibid*) entendo que, pela própria natureza de conceito construído na contingência histórica e nas circunstâncias socioculturais, apresentá-los às crianças e aos adolescentes seja uma iniciativa de suscitar discussões acerca de realidades contemporâneas que dizem respeito às vidas deles, portanto, uma vez que educação é libertação e esta é conquistada com autonomia intelectual, penso que conceituar termos cotidianos

possa fazer parte de atividades escolares na construção de conhecimentos tomando como sujeitos os saberes locais, pois, Sahlins (2003: 11): “Os significados são, em última instância, submetidos a riscos subjetivos, quando as pessoas, à medida que se tornam socialmente capazes, deixam de ser escravos de seus conceitos para se tornarem seus senhores”.

Quero dizer, também, que o conceito lastreia os fatos representados na grafia e/ou na oralidade porque ele – o conceito - é um ente gerado nas práticas socioculturais e históricas desempenhando funções elementares para a compreensão da realidade, conforme diz o antropólogo brasileiro DaMatta (1987: 59)

(...) é sempre menor do que supomos a famosa distância que deve separar as teorias eruditas (ou científicas) da ideologia e valores difundidos pelo corpo social, idéias que formam o que podemos denominar de ‘ideologia abrangente’ porque estão disseminadas por todas as camadas, permeando os seus espaços sociais.

A ideologia abrangente a que DaMatta (*Ibid*) se refere é a prática de pensamentos coletivos arraigados nas circunstâncias e nos fatos socioculturais e históricos da trivialidade dos seres humanos. Fatos socioculturais e históricos aqui são considerados como simultâneos, como eventos, nas realidades coletivas das pessoas.

Por essa perspectiva, a razoável compreensão de um conceito pode implicar uma boa introdução para se entender assuntos abordados, portanto, o ideal e o recomendável é que os estudos sejam introduzidos por meio de compreensões conceituais elementares – etimológica e semanticamente - para que a construção do conhecimento tenha esteios razoavelmente bem-sedimentados.

Do ponto de vista epistemológico, da descoberta – ou pelo menos da sua possibilidade – a compreensão de determinado tema ou assunto é potencialmente um fator gerativo de satisfação, de liberdade, que – quando bem aplicada na vida pessoal e profissional na sociedade proporciona respeito porque elimina preconceitos que, ao contrário, implica entrave e rupturas nas dinâmicas sociais.

Baseando-me no dito acima, penso que singularizar os índios é elaborar e expressar discursos desconectados da realidade que pode prejudicar o entendimento a respeito deles, ou seja, as realidades dos índios no Brasil são diferenciadas porque eles compõem uma diversidade sociocultural, por conseguinte, cada sociedade indígena tem sua forma de organização, sua economia (formas de produção e de redes de circulações de produtos e de favores), suas crenças, seu modelo familiar, suas emoções e suas maneiras de interpretar a existência.

Os índios no Brasil são fatos irreversíveis desde antes da chegada dos portugueses ao hoje Estado da Bahia em 22 de abril de 1500. Portanto, estudá-los em suas mais diversas expressões culturais: linguísticas, econômicas, políticas, sociais, míticas, ecológicas, etc; é condizer com as realidades socioculturais e históricas do Brasil tanto em eventos pretéritos como em contemporâneos.

Também vale dizer que não adotado uma seqüência cronológica dos fatos históricos do e no Brasil que têm participações de índios, por conseguinte, este capítulo está estruturado tematicamente segundo as relevâncias dos conceitos antropológicos que podem subsidiar compreensões de fatos históricos que tenham os índios como um de seus sujeitos, pois meu propósito é o de fomentar discussões conceituais pela perspectiva antropológica e não propor mais um material à guisa dos livros didáticos que já são utilizados por professores e alunos.

4.1 Os índios

A imagem do índio, mesmo a mais genérica, povoa o inconsciente coletivo da nação. Sabemos que eles estavam aqui primeiro. Que os nossos antepassados pretenderam e quase conseguiram aniquilá-los. Desde os primeiros tempos do contato há visões estereotipadas e contraditórias sobre os índios.
(SANTILLI, 2000: 43)

O termo índio surgiu com o equívoco de Cristóvão Colombo que, ao chegar às Antilhas - pensando ter alcançado as Índias - chamou os habitantes daquelas ilhas de índios. Esse termo foi colado nas práticas históricas desde 1942 até os dias atuais sendo, também, utilizado pelos próprios índios quando se auto-referem diante do outro, do brasileiro não-índio, por exemplo: “sou índio Yanomami..” em vez da simples autodenominação “sou Yanomami”.

Essa auto-definição dos índios também é realizada no que antropologicamente se conceitua de fronteiras interétnicas e os índios a fazem porque incorporaram o gentílico brasileiros por habitarem o território brasileiro, por existirem legalmente na constituição federal brasileira e, sobretudo, por terem sido sujeitos, agentes, da história e da formação sociocultural brasileiras desde os primeiros contatos com os portugueses até os dias atuais. Além desses significativos aspectos, os índios também se denominam brasileiros porque são legalmente contemplados por expedientes que configuram a cidadania brasileira: emissão e porte de carteira de identidade, título de eleitor (podem inclusive serem votados), carteira profissional do trabalho, serviço militar.

Diante dessas evidências, a locução *índio brasileiro* inspira interpretações diferentes, mas não antagônicas, pois entre elas há ligações conceituais. Por exemplo, a ênfase ao gentílico *brasileiro* pode ser um recurso utilizado pelos índios no Brasil para diferenciá-los dos demais nas Américas: índios bolivianos, índios equatorianos, índios norte-americanos, índios canadenses, etc.

A referida locução também pode ser uma ênfase ao pretense discurso do Brasil - Nação composto por índios, negros e brancos de diferentes etnias, organizações socioculturais, grupos organizados, etc. Nesse caso, os índios se consideram e, legalmente, são brasileiros envolvidos pelos discursos de que o Brasil é uma nação formada por essas três raças e diferentes culturas que compõe a diversidade cultural brasileira.

Por fim, pelo menos em nosso entendimento, pode ser uma afirmação política pela qual os índios se colocam – pelo menos na retórica – em situações de pretensa igualdade já que a Constituição Federal em vigência desde 1988 diz que todos

brasileiros são iguais. É obvio que essa igualdade prevista em lei não é satisfatoriamente efetivada, bastando olharmos às nossas voltas para percebermos do quanto somos diferentes em todos os aspectos que compõem a sociedade plural brasileira.

Portanto, o Brasil é um país composto por uma extensa diversidade cultural e os índios são um dos sujeitos dessa pluralidade porque possuem culturas próprias e são essas peculiaridades culturais que fomentam a diversidade cultural da sociedade brasileira nos sugerindo desafios que – em nosso dia-a-dia – passam despercebidos, mas que são possíveis de percepções conforme nos sugere a antropóloga Vidal e Grupioni (2001: 31):

Aprender a conviver com a diferença, ser tolerante e ser solidário, transformar aquilo que aparentemente nos separa em novos laços de convivência, marcados por respeito e solidariedade, é o grande desafio de nossa época, que ganha uma dimensão maior na medida em que se intensificam as relações globais, se aceleram os meios de comunicação, se internacionalizam as relações e se estreitam as fronteiras. Encontrar os meios para uma convivência harmoniosa, pautada por respeito e aceitação da diferença, é hoje o nosso grande desafio como indivíduos e como cidadãos.

Os números da densidade demográfica indígena no Brasil contemporâneo são diferentes, pois o IBGE (2000) fornece um demonstrativo de 734 mil índios enquanto a FUNAI (2005) apresenta 460 mil que vivem em aldeias e são contatados, estimando, ainda, entre 100 a 190 mil os que vivem em áreas urbanas e 63 grupos considerados isolados. Praticam (falam) cerca de 170 línguas distintas concentradas basicamente em quatro troncos lingüísticos: *Tupi*, *Jê*, *Aruak* e *Karib* cabendo a seguinte questão provocativa: qual o país com tamanha diversidade linguística?

As sociedades indígenas possuem suas culturas próprias, têm suas maneiras de se organizar socialmente e de se posicionar nos contatos com a sociedade não-indígena, portanto, são diferenças culturais que complementam a riqueza brasileira e não podem, por conseguinte, ser motivos de vergonha ou de esquecimento, pois a memória é ativada pela lembrança e, se nos olharmos, constataremos presenças indígenas em nossos cotidianos.

Utilizo o verbo possuir no presente do indicativo porque mesmo depois de cinco séculos de contatos com a sociedade não-indígena, os índios – de fato - mantêm características culturais próprias em diferentes situações. Vale dizer, também, que esses contatos se deram – e ainda se dão - de forma diferenciada, ou seja, cada sociedade indígena tem sua história própria (etno-história) e, dependendo dessa história materna, cada sociedade indígena que habita o território brasileiro tem sua história de contato com a sociedade brasileira não-indígena.

Os índios surgem na concepção ocidental por meio de contatos com os não-índios, os europeus e, posteriormente, com os também não-índios brasileiros que surgiram em diferentes processos históricos que constituem a diversidade cultural brasileira. O contato é o momento e a forma de percebermos as diferenças e nos olharmos. Os índios são índios e se mantêm índios apesar de vários tipos e intensidades de contatos com a sociedade não-indígena.

4.1.1 Contatos dos índios com os não-índios

Quando falamos em influências culturais indígenas estamos incorrendo numa generalização perigosa; não foi somente com uma tribo que os colonizadores e, depois, os colonos tiveram contatos ou relações, mas com tribos de várias famílias ou grupos, portadores de culturas entre si mais diferentes que semelhantes.
(DIÉGUES JR., 1972: 53)

Ribeiro (2005: 488-489) considera quatro categorias de graus de contato dos índios com a sociedade não-indígena, a brasileira:

- **Isolados:** “São grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com a ‘civilizados’.”

Acreditamos ser oportuno acrescentar as considerações de Darcy Ribeiro aos dizeres do *Baniwa*¹ Luciano (2006: 5154):

¹ Os *Baniwa* são uma sociedade indígena do tronco lingüístico *aruak* que vivem no Estado do Amazonas, Colômbia e na Venezuela. Segundo o Banco de Dados do Programa Povos Indígenas no

Estima-se que existam atualmente 46 evidências de “índios isolados” no território brasileiro, das quais apenas 12 foram confirmadas até hoje pela FUNAI². “Índios isolados” é uma terminologia usada pela FUNAI para designar aqueles com os quais ela não estabeleceu nenhum contato.

(...) Dados do Instituto Socioambiental (ISA) dão conta de que foi por meio de relatos verbais que se obteve a maioria das informações sobre os Hi-Merimã, que habitam a região do médio rio Piranha, entre o rio Juruá e o rio Purus, no Estado do Amazonas. Segundo a fonte, em 1943, os Hi-Merimã foram estimados em mais de 1 mil pessoas e ficaram conhecidos pelos conflitos travados com as populações vizinhas. Eles se negaram a ter contato com a sociedade envolvente e mesmo com outros índios, com os quais mantêm, até hoje, relações hostis.

É importante esclarecer o conceito de “índios isolados”, que dá a idéia de grupos que nunca estabeleceram qualquer tipo de contato com outros grupos, índios ou não-índios. Não se trata disso. Muitas vezes esses grupos já tiveram no passado algum tipo de contato com outros índios ou mesmo com a sociedade não-indígena, e se refugiaram em lugares mais distantes e inóspitos exatamente para fugir das tragédias trazidas pela contigüidade que por algum tempo experimentaram.

(...) Desde 1987, a FUNAI conta com uma unidade destinada a cuidar dos estudos sobre a localização e a proteção desses povos indígenas: o Departamento de Índios isolados. (...) Atualmente, quatro grupos já contatados continuam a ser reconhecidos pela FUNAI como “isolados”, recebendo assistência diferenciada por parte do órgão. São eles:

1 **Os Kanoê:** contatados há cinco anos no Estado de Rondônia.

2 **Os Akuntsu:** contatados há cinco anos no Estado de Rondônia.

3 **Os Zo'é:** esse grupo foi contatado pela FUNAI em 1989, no Estado do Pará.

4 **Os Korubo:** eles ficaram conhecidos em 1996, quando uma expedição da FUNAI, acompanhada por repórteres da revista *National Geograph*, transmitiu ao vivo e *on-line* para todo o mundo os primeiros contatos com uma parcela do grupo, no Vale do Javali, Estado do Amazonas, o qual habitam.

Os enunciados acima nos dão uma suficiente noção de que índios isolados se referem a seus atuais estados de não contato com a sociedade não-indígena ou com outras sociedades indígenas. Também implica dizer que o isolamento não é total, pois contatos de diferentes de diferentes freqüências e tipos (amistosos ou hostis) são passíveis de ocorrerem.

- **Contato Intermitente:** São contatos esporádicos, pois não acontecem com freqüência. Porém, segundo Ribeiro (*Ibid.*: 488):

Brasil – CEDI – Instituto Sócioambiental, nov/1994, a população dessa sociedade era, na época, de 3.174 em território brasileiro, no venezuelano de 1.192 e, no colombiano, não havia dados sobre tal população nesse território. (RICARDO, 1995: 37)

² FUNAI: Fundação Nacional do Índio. É um órgão do governo federal brasileiro criado em 1967 para cuidar das questões relacionadas aos índios. Apesar da preposição de posse “do” – índio – essa fundação tem sido exercida por brasileiros não-índios e, estes, quando participam dela é como servidores em cargos e funções como auxiliar de serviços gerais, ajudante, mateiro (guia na mata), dentre outros. (*Grifo meu*)

Ainda mantêm certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização. (...) Suas atividades produtivas começam a sofrer uma diversificação pela necessidade de, além das tarefas habituais, serem obrigados a dedicar um tempo crescente à produção de artigos para troca ou a se alugarem como força de trabalho. Sua cultura e sua língua começam já a refletir essas novas experiências através de certas modificações que a acercam das características da sociedade nacional.

- **Contato permanente:** São os grupos indígenas que já perderam sua autonomia sociocultural em consequência de aquisições de atividades produtivas que necessitam de produtos industrializados. Essas dependências econômicas se dão nas atividades regionais, circunvizinhas das áreas indígenas, no entanto, conforme Ribeiro (*Ibid:* 489): “Ainda conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentam”.

- **Integrados:** São grupos indígenas que experimentaram as três categorias acima mencionadas e descritas e, atualmente, se encontram:

Ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. Em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despejados de suas terras, perambulam de um lugar a outro. Alguns desses grupos perderam sua língua original e, aparentemente, nada os distingue da população rural com quem convive (RIBEIRO, *Ibid:* 489).

Os grupos indígenas que se configuram nessa categoria podem servir de exemplo para percebermos o quanto há de índios convivendo com e na sociedade brasileira. Vale dizer, também, que – depois dessas categorias elaboradas por Ribeiro, Oliveira Filho (2000: 7) acrescenta duas categorias conceituais para situações de índios integrados nos dias atuais:

- **Índios Urbanos:** são os que vivem fixados nas cidades e formam pequenas aldeias. Exemplos: os *Sateré-Mawé* que moram no conjunto Santo Dumont, os Mura que moram no bairro do Mauzinho e os Ticuna que moram no bairro Cidade de Deus, todos em Manaus – Estado do Amazonas.

A conceituação dessa categoria envolve a aldeia e torna-se necessário dizermos o conceito dela adotado aqui neste estudo e o dizemos evocando a concepção de Ladeira e Nascimento (2008: 84):

Uma aldeia, entendida como um grupo de malocas, é um “grupo local autônomo”, isto é, age politicamente e se apresenta frente às outras como comunidade. Esta unidade se manifesta na chefia: um “chefe de um grupo local” possui delegação dos grupos domésticos que compõem a aldeia para decidir autonomamente sobre os interesses da comunidade e sobre a utilização exclusiva de uma porção do território para caça e pesca.

O conceito citado se refere ao padrão materno (tradicional) de aldeia, porém, no caso de índios urbanos como poderíamos conceituar os espaços geográficos onde eles moram? Será que poderíamos conceituá-lo também de aldeia?

No sentido tradicional, aldeia está associada ao território, porém, a partir do momento em que os índios vivem em territórios onde eles não praticam a sua economia tradicional – plantar, coletar, caçar e pescar – o território, no caso urbano, passa a ter uma conotação pra eles e aldeia recebe uma conotação grupo sociocultural porque são praticadas categorias culturais maternas em um grupo social.

Essa concepção de aldeia nos remete aos conceitos de etnia e de etnicidade que serão abordados no item 4.8, porém, é necessário dizer que adotamos aqui a categoria de estrutura da conjuntura elaborada por Sahlins (2003: 109) que diz o seguinte:

(...) a estrutura é processual, um desenvolvimento dinâmico das categorias e de suas relações resultados em um sistema mundial de gerações e de regeneração. Enquanto programa do processo de vida cultural, o sistema tem uma diacronia interna, que é, por si mesma, temporal e mutante. A estrutura é a vida cultural das formas elementares. Exatamente porque essa diacronia é estrutural e repetitiva, é possível seu diálogo com o tempo histórico enquanto projeto cosmológico que abarca o evento contingente.

Portanto, se a estrutura é processual ela, então, dinamiza as formas elementares do grupo social, por conseguinte, essas estruturas são integradas em espaços sociais e geográficos diferentes dos tradicionais podendo ser mantidas e dinamizadas com outros conteúdos na forma tradicional e elementar da vida cultural produzindo inovações:

A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma. La creación es un fenómeno cuyos mecanismos, causas y condiciones han sido objeto de un debate inacabado: sin embargo, desde la perspectiva de las creaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural. Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa: hay mucho nuevo bajo el sol. Sobre todo, si no se piensa sólo en las grandes invenciones capaces de marcar por sí mismas un momento de la historia, sino se repara también y sobre todo en los cambios cotidianos aparentemente nimios (BATALLA, 1988: 35).

O fenômeno das mudanças culturais mantendo traços tradicionais imbricados em contextos sociais diferentes chama a atenção e é constatado por meio de inúmeros casos de grupos indígenas no Brasil, ou seja, apesar de terem sido vitimados ao longo de cinco séculos, os índios se mantêm culturalmente diferentes dos brasileiros não-indígenas.

- **Índios Citadinos:** são os que têm contato com não-índios nas cidades (populações urbanas), mas não se fixam nas mesmas de forma permanente, apesar de alguns passarem períodos longos na área urbanizada. Exemplos:

As categorias produzidas pelos três autores citados acima, nos dão uma dimensão – por mais simples e curta que seja – da complexidade surgida pela diversidade sociocultural indígena em território brasileiro e convivendo nela e com ela: a sociedade brasileira a exemplo do que escreve Santilli (*Ibid.*: 15):

Sobre a população indígena que vive em cidades, menos ainda se sabe. Há capitais, como Manaus e Campo Grande, em que a população indígena é visivelmente significativa. Há cidades do interior, como São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, em que a população indígena é majoritária. Há cerca de 1.000 índios *Pancararu* vivendo em uma favela na zona leste da cidade de São Paulo. Talvez sejam uns 50 mil os índios urbanos, ou mais, sendo que há os que perdem o contato com suas comunidades de origem, os que o restabelecem e os que mantêm frequentemente contato.

As categorias de contato dos índios com a sociedade envolvente – a brasileira – nos fazem perceber a diversidade cultural indígena no território brasileiro nos sugerindo, assim, a percepção – mesmo que distante – da presença indígena em diferentes situações de convivência com a composição sociocultural no Brasil.

Vale destacar que o gentílico *brasileiro* também tem a função de diferenciar índios de não-índios, pois em uma dada situação em que se encontram, não há equiparação e, pela constatação da diferença cultural, brasileiros não-índios evocam pra si uma brasilidade superior a dos índios.

No Brasil, os índios são bem-vindos e podem viver tranquilamente em suas terras, desde que não interrompam e nem incomodem os interesses dos brasileiros não-índios. A esse respeito, Cardoso de Oliveira (1978) diz que, quanto mais próxima das pessoas não-índias mais os índios são hostilizados, estereotipados, incomodados, pois há a fricção étnica. Já os brasileiros distantes vêem os índios como seres humanos dóceis, portadores de alguns bons exemplos para a humanidade, que têm direitos sobre suas terras, etc.

Essa constatação de Cardoso de Oliveira (1978) observada nas realidades de contatos de índios e não-índios na região do Alto rio Solimões, Estado do Amazonas, pode valer nos dias atuais no polêmico caso dos arroteiros na área indígena da Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima: brasileiros de regiões distantes, como Sul e Sudeste, estiveram a favor dos índios diferentemente dos – também brasileiros - habitantes de Roraima e, mais especificamente, das regiões circunvizinhas à região em questão.

4.2 Pré-História ou Diferentes Histórias?

A Pré-história, ao ser abordada pelos livros didáticos, em geral é tratada como a ante-sala da História, sua introdução, e não como parte dela.

Isso se deve a seu próprio conceito e a como ele é interpretado normalmente, pois a Pré-história é definida como o campo de estudos do passado mais remoto da humanidade, desde seu surgimento até o aparecimento da escrita.

(SILVA; SILVA, 2005: 342)

A epígrafe usada acima chama a atenção para dois aspectos: a forma linear do ensino de História e que a ausência da escrita em sociedades não significa que não façam História. Por conseguinte, a PréHistória é tão somente uma segmentação formal sendo necessário enfatizar conteúdo culturais, sociais e políticos de sociedades ágrafas remotas e contemporâneas.

Só para citar em um exemplo simples e conhecido por todos, a descoberta do fogo é um fato e marco histórico e foi efetuada por seres humanos sem escrita, então, como podemos conceituar as práticas dessas pessoas sem escrita?

Baseado em seus estudos de campo no Havaí e nas Ilhas Fiji, Sahlins (2006:24) diz que “não há cultura sem história. E vice-versa”. Portanto onde existe ser humano há cultura e história porque ambas são características elementares do ser humano. Nesse sentido, somente pode haver pré-história em lugares desabitados por seres humanos.

Atualmente, pela perspectiva histórica (e não só pela etnológica), a oralidade tem sido uma das fontes históricas, portanto, a modalidade da escrita deixa de ser tratada como único instrumento documental de história, tal como observam Silva e Silva (2005: 343):

A idéia de que as sociedades ágrafas, ou seja, sociedades sem escrita não teriam história nasceu com a vertente positivista da historiografia ocidental no século XIX, que enfatizava sobretudo a importância do documento escrito na produção de conhecimento. Mas desde o momento que as ciências humanas, no século XX, começaram a reconhecer que a história é

algo inerente a toda a humanidade, a idéia de que as sociedades sem escrita estão fora da história passou a ser intensamente criticada por historiadores e antropólogos.

Além dessa constatação a respeito da presença de ações históricas em sociedades sem escrita, vale dizer que nas sociedades letradas também se faz história oral a exemplo das pessoas analfabetas que não lêem e nem escrevem, mas agem socialmente porque integram instituições e trabalham, constituem famílias, pagam impostos, votam e podem ser votadas, etc, por conseguinte, são pessoas que agem na cultura porque fazem parte da sociedade dinamizando as heranças e mudanças culturais agindo e, portanto, fazendo história.

É óbvio que nas sociedades moderno-contemporâneas ditas letradas onde se praticam culturas e civilizações ocidentais, o instrumento da escrita é necessário, porém, o que enfoco é que para se fazer história não há necessidade de ser alfabetizado e nem se faz história somente por meio de documentos escritos, pois estes são tipos de registros de fatos históricos, portanto, a história não está unicamente nos livros, pois ela se encontra nos fatos praticados coletivamente pelas pessoas no passado e no presente.

O que pode ser dito é que há diferentes histórias porque são diversas as leituras de mundo que cada sociedade dispõe segundo seus modelos de organização social, o seja, cada sociedade se estrutura em perspectivas diferentes resultando, assim, diferenças de perceberem e interpretarem a existência.

Fazer história é agir socialmente no trabalho, na escola, em casa, no bairro, na rua, no condomínio, na igreja, etc; portanto, história é ação e não se restringe a fatos do passado, mas sobretudo, são fatos atuais correlacionados com aqueles porque os sistemas culturais moldam nossos comportamentos e nossas ações e são dinamizados segundo as realidades contemporâneas mudando o conteúdo dos fatos e mantendo a forma da cultura.

Individualmente temos idéias, comportamentos e desejos, mas somos inseridos a hábitos – costumes - herdados, mantidos e transformados sempre dentro de

limites de nossa cultura a exemplo do sistema de parentesco no qual não podemos casar com irmãs e nem com irmãos, ou seja, não podemos namorar parentes próximos, não podemos matar seres humanos nem roubar; dentre outras ações pré-estabelecidas por códigos jurídicos e por normas religiosas porque pecado e crime se complementam para normatizar nossos comportamentos na convivência social gerando forma e conteúdo de nossa época e de nossos espaços tanto na sociedade como na geografia.

Portanto, cada pessoa faz a sua parte na coletividade da história valendo dizer que os eventos destacados são os que têm substância significativa para a sociedade em geral, pois vale ressaltar que cada um de nós faz história, entretanto, a significação de nossos atos individuais devem estar inseridos e em conformidade com os demais atos individuais que, por sua vez, compõem o ato coletivo: histórico.

O conteúdo dos fatos pode ser analisando por meio da frase do filósofo pré-socrático Heráclito (540-470 a.C): “não se banha duas vezes no mesmo rio”, ou seja, as águas dos rios mudam constantemente, mas os seus cursos, suas margens continuam relativamente as mesmas. Esse filósofo quer dizer que nós seres humanos estamos sempre mudando, mas mantemos nossas características elementares, ou seja, por maiores que sejam as mudanças no conteúdo sempre haverá permanências de aspectos que nos caracterizarão em forma.

Numa sociedade letrada, formalista e burocrática como a brasileira, a escrita é essencial chegando, em algumas situações, a ser objeto bizarro, de incompreensão, a exemplo da exigência de apresentar a certidão de nascimento como se o papel, o documento, dissesse mais do que a própria presença da pessoa comprovando que ela, de fato, nasceu e existe, tanto é que ela se faz presente.

4.3 Ideologia e linguagem

“O discurso constrói a sua verdade. Em outras palavras, o enunciador não produz discursos verdadeiros ou falsos, mas fabrica discursos que criam efeitos de verdade ou de falsidade, que parecem verdadeiros ou falsos e como tais são interpretados.” (BARROS, 1997: 64)

Fernando Pessoa - heterônimo Ricardo Reis – (2000: 66) diz que “A realidade/ É sempre mais ou menos/ Do que nós queremos. Só nós somos sempre/ Iguais a nós próprios”. Essa realidade é simbolizada por nós por meio da linguagem em suas diferentes modalidades: oral, pictórica, escrita, gestual, silenciosa, etc. Simbolizar significa unir, juntar, articular e – dependendo da intenção e da competência do sujeito que expressa (o emissor) - a linguagem usada pode ser enganadora e em vez – e ao invés de – unir-nos à realidade ela pode nos afastar por meio de discursos falaciosos, falazes, enganadores.

Por trás de locuções como a “pré-história brasileira”, existem intenções que merecem ser discutidas com detalhes subsidiados pela teoria e pelas pesquisas às quais precisamos criar situações para acessá-las, ou seja, existem muitos e significativos conhecimentos em vários acervos e basta que nós nos empenhemos para utilizá-los.

Toda linguagem é intencional porque uma das características do ser humano é a capacidade e a necessidade de se comunicar e essa carência é, em parte, provida pelo aparelho fonador humano desenvolvido que emite sons articulados gerando significantes substanciados de significados³ para que haja satisfação e se conviva relativamente em harmonia na sociedade. A outra parte é provida pelo cérebro que emite mensagens para mover a língua e que sejam produzidos os sons correlacionados com os significados.

As sociedades são constituídas por pessoas que pensam diferentemente e essas diferenças se aglutinam em grupos, em classes, em categorias profissionais, em religiões, em associações, etc e cada aglutinação dessas se dá por meio de interesses comuns gerando as ideologias que ativam as diferenças e as identidades na sociedade tal como sugere Erikson (1968: 189-190 *apud* Cardoso de Oliveira, 1976: 38) sobre o conceito de ideologia:

³ Significante é o som emitido e o significado é o sentido que esse som tem na linguagem. Por exemplo, se eu pronuncio [‘kaza] qualquer brasileiro entende que se trata de um local onde se mora, etc. Porém, se eu pronuncio [me’zõ], quem não entende a língua francesa não saberá que se trata do mesmo objeto, casa em português. Portanto, significante é a parte concreta da mensagem (som, escrita, gestos, etc.) e o significado é o sentido, o evento, que essa parte concreta desempenha na comunicação e na cultura.

Como um corpo coerente de imagens, idéias e ideais compartilhados que, seja baseado num dogma formulado, numa *Weltanschauung* implícita, numa altamente estruturada imagem do mundo, num credo político ou mesmo num credo científico (especialmente se aplicado ao homem), ou num “modo de vida”, provê os participantes de uma orientação coerente e total, ainda que sistematicamente simplificada, no espaço e no tempo, nos meios e nos fins.

Além da concepção de pensamento coletivo, a ideologia também é espaço de mais dois significados: 1) O etimológico que significa o estudo das idéias e 2) O conceito marxista o qual diz que a ideologia esconde a realidade, ofusca o real das pessoas. Essa concepção está centrada no campo da produção econômica e política e tem estreita ligação conceitual com alienação, a exemplo do que propõe a professora Chauí (2001: 7): “(...) a ideologia é um ideário histórico, social e político que oculta a realidade, e que esse ocultamento é uma forma de assegurar e manter a exploração econômica, a desigualdade social e a dominação política”.

A concepção de ideologia como conjunto de idéias compartilhadas por pessoas – constituído grupos - está ligada à identidade cultural, nacional e étnica. Já a marxista a considera instrumento político de dominação.

Essa concepção está presente no uso da conjunção *descobrimento do Brasil*, pois esta foi empregada pelos portugueses para justificar sua invasão e posse das terras habitadas pelos índios. Ainda sobre esse ponto, vale dizer que em carta ao rei de Portugal, Pero Vaz de Caminha usa o verbo *achamos*. Portanto, se acharam é porque estavam à procura.

4.4 Descobrimento do Brasil

Hoje em dia, ainda é comum encontrar-se nos jornais e revistas, notícias sobre os primeiros contatos de brasileiros com tribos indígenas, até então desconhecidas, atraindo, assim, a atenção de grande público, pelo fato de tratar-se de índios primitivos que sempre viveram isolados do mundo dos brancos.

(MOONEN, 1975: 5)

A epígrafe contendo uma reflexão do professor antropólogo da Universidade Federal da Paraíba Francisco Moonen foi publicada em 1975, portanto, há três décadas e, apesar de vários processos de urbanizações e expansão do agonegocio e da devastação de florestas em território brasileiro, os índios se encontram em diferentes estádios de contato e de convivência com a sociedade brasileira não-indígena, inclusive em situação de isolados.

Há também no substrato dessa reflexão “a atenção de grande público” que nos chama a atenção. Primeiro porque a reflexão foi feita na década de 1975, entretanto, ela é contemporâneo nos anos 2000. Segundo, por que as notícias a respeito de índios isolados ou em outra situação geram atenção da sociedade brasileira não-indígena. Será a trivialidade pode esconder os índios que convivem com e na sociedade brasileira nas aldeias, nas vilas, nas pequenas, médias e grandes cidades? Onde estariam as razões para essa atenção dos brasileiros que – aqui – traz em sua subjacência a perplexidade como quem não sabia da existência dos índios?

Quando os portugueses chegaram ao Brasil disseram que “descobriram estas terras”. Ora, será que o termo empregado pelos portugueses corresponde com a realidade uma vez que estas terras já eram habitadas?

Aparentemente, o termo descobrimento não tem ligação com a antropologia, porém, o seu conceito está ligado ao conhecimento antropológico porque dele surgem sentidos que implicam interpretações de fatos relacionados a conotações dos índios no Brasil e, desse termo e desse evento histórico, surgem conceitos que foram construídos por antropólogos que, obviamente, se utilizaram de métodos específicos dessa área de conhecimento para formular e apresentar teorias.

Segundo Ferreira (2000: 635), o verbo descobrir tem os seguintes significados: “1. Tirar cobertura que ocultava deixando à vista; 2. Deixar ver, mostrar; 3. Encontrar pela primeira vez: *Cabral descobriu o Brasil*; 4. Inventar ou atestar, pela primeira vez, a existência ou a ocorrência de: *descobrir uma vacina*. 5. Achar, encontrar; 6. Revelar; 7. Delatar; 8. Alcançar com a vista; 9. Perceber; 10. Reconhecer”.

Analisando o verbo *descobrir* e seu respectivo substantivo *descobrimto* do Brasil, verificamos as seguintes interpretações dessa frase que foi fincada para designar a chegada dos portugueses às terras atuais do Brasil e que, por conseguinte, significa um registro lingüístico do fato histórico.

O primeiro significado possibilita as seguintes interpretações: 1ª: Estas terras não estavam escondidas, encobertas, portanto, os portugueses não a poderiam ter descoberto. 2ª: Estas terras onde hoje está o Brasil não eram conhecidas pelos europeus, daí a possibilidade de sentido do verbo descobrir, no entanto, o discurso dos portugueses de que eles a descobriram traz em sua subjacência (sentido obscuro no significante, mas efetivo no significado) o direito deles à posse dessas terras, pois aí seria o *achado pela primeira vez* anulando a existência de pessoas humanas que aqui chegaram bem antes deles: os índios.

O verbo forjar significa inventar, fabricar, falsificar. Já dissemos que nos comunicamos intencionalmente e, neste caso do emprego do verbo *descobrir* utilizado pelos portugueses, há a possibilidade do discurso ter sido forjado, ou seja, ter sido fabricado, inventado, falsificado para que eles adquirissem razões e direitos à posse da terra habitada por milhões de índios de diversas formações socioculturais.

Esse forjamento pode ter sido gerado pelos interesses dos portugueses pelas terras habitadas pelos índios para delas explorarem suas riquezas. Essa forma de impor o termo ao fato caracteriza a ação uma maneira de praticar a ideologia, ou seja, mesmo que os fatos sejam diferentes dos discursos, é importante e necessário que se imponham discursos como se fossem verdades.

Outro argumento que nos leva a discutir se os portugueses realmente descobriram estas terras onde hoje está o Brasil é o de que naquela época a navegação era uma área de conhecimento muito valorizada na qual se investiam para conquistar novas terras e delas explorarem suas riquezas. Portanto, no século XVI (1500) a navegação era considerada uma ciência e recebia atenções, valorizações e investimentos para suas pesquisas mais ou menos como hoje governos e empresas particulares ou mistas (sociedade entre o poder público e o

privado) investem em pesquisas tecnológicas no setor de energias porque estas são atividades estratégicas economicamente, pois quem tem conhecimento e tecnologia tende a dominar os que não os têm: “No ano de 1419, o Infante D Henrique foi nomeado governador perpétuo do Algarve. Percebe-se a conexão entre esse ato político e a obra ultramarina que se projetava” (Dias, 1967: 49).

A navegação nessa época significava projetar embarcações e elaborar mapas dos mares e das terras existentes, portanto, os portugueses dispunham de conhecimentos sofisticados para a época sobre a navegação, mares e terras longínquas.

Portanto, no século XVI, a navegação era estratégica e útil para conquistas políticas e econômicas tanto que se tornou corrente a frase do general Pompeu (106-48 a.C.): “*Navigare necesse; vivere non est necesse*” que em português se recebe a seguinte tradução: “Navegar é preciso, viver não é preciso”. Nessa frase, o termo *preciso* não é verbo, mas adjetivo e significa precisão, exatidão, ou seja, a vida é contingencial e está sujeita a mudanças, mas para aquelas pessoas a navegação exigia perfeição, ou seja, não se permitia erro no ato de navegar, além da imprescindível coragem para enfrentar os mares desconhecidos independentemente de condições ou não da meteorologia, ou seja, com ou sem tempestade, era necessário navegar com precisão.

A palavra descobrimento, empregada com relação a continente e países, é um equívoco e deve ser evitada. Só se descobre uma terra sem habitantes; se ela é ocupada por homens, não importa em que estágio cultural se encontre, já existe e não é descoberta. Apenas se estabelece seu contato com outro povo. A expressão descobrimento implica em uma idéia imperialista, de encontro de algo não conhecido; visto por outro que proclama sua existência, incorporando-o ao seu domínio, passa a ser sua dependente (IGLESIAS, 1992: 23).

Os discursos são criados por necessidades e estas geram interesses, portanto, os portugueses usaram a palavra *descobrimento* para argumentarem seus interesses pela posse das terras habitadas secularmente pelos índios. Imperar significa dominar, mandar, e os investimentos portugueses na navegação tinham

seus destinos claros: chegar às terras ainda não dominadas por europeus para explorá-las a todo custo.

Outro fato histórico que merece atenção nesse caso que envolve o termo *descobrimento* é o acordo assinado entre portugueses e espanhóis a respeito de terras a serem “descobertas” a Oeste do Atlântico: o Tratado de Tordesilhas, em 1494. Por esse tratado as Coroas portuguesa e espanhola firmaram um acordo pelo qual repartiam as terras a Oeste da Europa que, por sua vez, coincidiam com as do continente americano.

4.5 Mundos diferentes, propósitos antagônicos: linguagens e fatos

(...) as culturas, ao passarem por transformações, continuam diferentes umas das outras. Não existe uma história única a ser trilhada por todos os povos e, por isso, se uma sociedade indígena passa por alterações, ela não precisa necessariamente mudar no sentido da nossa sociedade e tornar-se “igual a nós”.
(TASSINARI, 1995: 449-450)

A diferenciação é um fenômeno necessário humano em processo gerundial, portanto, sempre em re-elaboração nos ambientes de fronteiras culturais e étnicas fomentados por práticas políticas de identificações produtores de conflitos segundo parâmetros internos dos grupos que se relacionam, correlacionam e imbricam mantendo suas especificidades na conjuntura.

Uma das estratégias de dominação é o discurso e os portugueses agiram rápido ao chegarem às terras habitadas pelos índios nomeando lugares geográficos e fincando a cruz símbolo do cristianismo, pois “o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2001:111).

Vale dizer, também, que não se estabelece domínio somente por meio da força, da arma de fogo, da guerra. Também se domina utilizando discursos de

convencimentos impondo ideologias por meio de processos educacionais, da religião, de troca de favores, de constituições matrimoniais, etc; são as estratégias de convencimento praticadas pelo discurso ideológico que os interesses são defendidos e efetivados diante do outro.

No caso da conquista imposta pelos portugueses aos índios aqui onde hoje está o Brasil, o domínio foi efetivado pelas duas maneiras de dominação descritas acima: por meio da força (da guerra) e de discursos ideológico a exemplo do dos padres católicos que, ao catequizarem os índios, serviam aos interesses político-econômicos da Coroa portuguesa, do rei; ou seja, praticavam a colonização.

Aos padres cabia a aplicação da catequese aos índios, ou seja, transformá-los em cristãos. Porém, houve inúmeros casos em que a brutalidade dos portugueses não-padres contra os índios se tornou inaceitável levando alguns jesuítas a interferirem a favor dos nativos, primeiros habitantes das terras denominadas Brasil porque as brutalidades infligiam os princípios cristãos do respeito ao outro, no caso, aos índios.

Outro fato curioso é o da iniciativa de Cristóvão Colombo que, ao chegar às ilhas caribenhas, nomeou os habitantes de *índios* porque pensou ter chegado às Índias. Ora, as índias já eram conhecidas dos europeus e lá não havia nenhum genitivo relacionado a esse termo *índio*.

Nomear é construir uma realidade. Quando nascemos, nossos pais nos deram um nome. Quando cidades, ruas, bairros são criadas recebem logo um nome, portanto, nossas vidas socioculturais são geradas, mantidas e transformadas por meio de construções lingüísticas. No caso dos índios, eles já tinham nomes, falavam outras línguas diferentes das européias e apresentavam características humanas suficientes para o diálogo e o respeito, porém, os europeus não vieram para conversar e sim para conquistar e compensar os investimentos empenhados nas viagens denominadas Expansões Marítimas levando-os a práticas extremas para que a empreitada fosse bem-sucedida efetivando o objetivo principal: a posse das terras para delas explorarem as riquezas.

Os contatos dos portugueses com os índios geraram atritos por vários motivos:

a) As visões de mundo eram diferentes, contrárias, antagônicas, começando pela religião (ligação do ser humano com deus) que os primeiros a tinham baseada no cristianismo e os segundo em suas teogonias: explicações para o surgimento do mundo baseadas em histórias mitológicas; b) Interesses por bens materiais. Os portugueses praticavam o comércio, a troca de mercadorias extraídas da natureza e manufaturas enquanto os índios praticavam o comércio baseados somente em suas necessidades práticas.

Diante da efetiva diferença sociocultural e de interesses econômicos, os portugueses, que tinham propósitos claros pelas riquezas das terras, se estabeleceram nas terras habitadas pelos índios praticando o discurso colonizador argumentando que os índios eram seres inferiores e precisavam ser domesticados, colonizados. Esse tipo de prática e discurso é denominado etnocêntrico e deriva do etnocentrismo:

“O etnocentrismo denota a maneira pela qual um grupo, identificado por sua particularidade cultural, constrói uma imagem do universo que favorece a si mesmo. Compõe-se de uma valorização positiva do próprio grupo, e uma referência aos grupos exteriores marcadas pela aplicação de normas do seu próprio grupo, ignorando, portanto, a possibilidade do outro ser diferente” (TELLES, 1987: 75).

A mentalidade etnocêntrica dos portugueses no Brasil gerou práticas etnocidas, ou seja, destruíram etnias indígenas por meio de duas formas: 1ª. Assassinando índios que se recusavam a aceitar suas conquistas e 2ª. Impondo costumes europeus aos índios, tais como a língua portuguesa, a religião cristã católica, sistema econômico de comercialização baseado no excedente, criação de lideranças indígenas à revelia dos critérios culturais dos índios. Este último item de imposição colonialista e etnocêntrica deu-se porque algumas lideranças se recusavam a aceitar as imposições dos portugueses, então, estes aliciavam índios sem lideranças em troca de condições confortáveis nas missões gerando atritos internos entre os próprios índios.

O etnocentrismo é a matriz de práticas desrespeitosas ao outro, tal como o etnocídio, termo derivado da composição dos afixos etno que, como já dissemos, vem de etnia: grupo de pessoas de uma mesma cultura que agem politicamente interna e externamente a favor de seus costumes e de suas origens; e cídio: morte; portanto, etnocídio é matar a etnia, costumes de determinado grupo de pessoas, pois – como observa Pinheiro (2000: 56): “na perspectiva dos conquistadores, era essencial destruir o modo de vida dos povos nativos e integrá-los ao modo de vida europeu” para que a dominação fosse efetivamente segura.

Vale distinguir o etnocídio do genocídio, pois diferentemente do primeiro brevemente descrito no parágrafo acima, o segundo tem seu significado legal, portanto, formalmente reconhecido por conta de fatos históricos contemporâneos, embora tenha sido praticado há muito tempo ao longo da história:

Criado em 1946 no processo de Nuremberg, o conceito jurídico de genocídio é a consideração no plano legal de um tipo de criminalidade até então desconhecido. Mais precisamente, ele se refere à primeira manifestação, devidamente registrada pela lei, dessa criminalidade: o extermínio sistemático dos judeus europeus pelos nazistas alemães.

O genocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida. Aqui não é o caso de escolher entre dois males o menor: a resposta é muito evidente, mais vale menos barbárie que mais barbárie. Dito isto, é sobre a verdadeira significação do etnocídio que convém refletir (CLASTRES, 2004: 81-82 e 83).

Relacionado ao sentido do conceito de etnocentrismo também está a corrente teórica do *evolucionismo cultural* que, apesar de ter surgido no século XIX – portanto, três séculos depois da chegada dos portugueses ao Brasil – tem semelhanças em suas abordagens porque defende a tese de que a humanidade segue processo histórico único, visão retilínea, à qual todas as sociedades e culturas deveriam seguir.

A aproximação ideológica e a mútua complementação entre o etnocentrismo e o evolucionismo cultural é a de que os não-ocidentais – no caso os índios – estavam em estádios culturais atrasados e precisavam da ajuda dos europeus para se desenvolverem. Ora: a) Os índios não foram à Europa solicitar esse serviço; b) Quem eram os portugueses para cegarem sem avisar e dizer aos índios que deveriam se converter à religião católica romana, produzirem mais do que precisavam para satisfazer suas necessidades? c) Argumentando “civilizar” os índios, os portugueses pretendiam mesmo, e de fato conseguiram, era dominar os índios e se apossarem das terras para que delas tirassem suas riquezas.

Portanto, etnocentrismo (século XVI até hoje) e evolucionismo cultural (século XIX até hoje) são duas práticas ideológicas contemporâneas constatadas nas guerras e invasões de territórios de nações por interesse do petróleo a pretexto de combater o terrorismo. Ou ainda, sob o argumento de diferenças religiosas, se travam guerras como se as religiões fossem motivadoras de conflitos desvirtuando-a de suas funções elementares: a paz, a união entre os diferentes em torno do sobrenatural, de deus criador de todos.

Aqui no Brasil, quantos atritos entre índios e madeireiros, garimpeiros e até mesmo com pessoas que ocupam cargos no Poder Público com interesses por entrar nas terras indígenas em nome do progresso, como é o caso do agro-negócio? Portanto, o etnocentrismo é praticado por pessoas que entendem serem sua cultura a válida e o evolucionismo cultural, pretensamente teoria científica, defende que a humanidade segue um curso homogêneo e retilíneo e que todas as culturas passam por situações e etapas semelhantes.

Os povos das mais diversas partes do globo – índios no Brasil, aborígenes australianos, tribos africanas, ou as civilizações orientais ocupariam o lugar de estágios anteriores à nossa própria civilização. Estudar os chamados “povos primitivos” seria algo assim como uma visita ao nosso próprio passado (THOMAZ, 1995: 438).

Para o praticante do etnocentrismo e para o seguidor do evolucionismo cultural, “estágio anterior” citado por Tomaz (op. cit) significa ideologicamente inferior,

atrasado, selvagem, bárbaro; elegendo sempre a sua própria cultura como a melhor a ser seguida pelos outros.

No caso dos índios, a cultura a ser seguida seria a portuguesa (européia). Vale notar, no entanto, que a diferença é posta, imposta, adotada e praticada somente como pretexto para a exploração do Outro considerado culturalmente inferior, pois a conjunção *índio brasileiro* conota que a pessoa indígena até pode ser considerada brasileira porque mora em território brasileiro, é reconhecida legalmente e participa socialmente de algumas atividades brasileiras: vai à escola, os adolescentes prestam o serviço militar, etc; mas fica e permanece no imaginário latente da diferença cultural a fronteira dos índios e dos não-índios descendentes de europeus, ou seja, tanto o eurocentrismo como posturas de caráter evolucionistas ainda são cotidianas nos dias atuais e, para que elas sejam percebidas, são necessárias algumas ferramentas, tal como noções conceituais de termos utilizados por antropólogos e outros especialistas de áreas afins.

Vale dizer, também, que o valor científico da teoria evolucionista na época (e também atualmente) era usado ideologicamente para firmar a superioridade da raça branca diante da amarela (dos índios) e da negra, a exemplo da afirmação de Bhabha (*ibid*).

4.6 A Antropologia e o colonialismo português no Brasil

O termo descobrimento para designar a chegada dos portugueses às terras onde habitavam os índios a fim de implantar práticas de explorações tem a importância antropológica porque:

Foi o descobrimento da América que, como se sabe, forneceu ao Ocidente a ocasião de seu primeiro encontro com aqueles que, desde então, seriam chamados de selvagens. Pela primeira vez os europeus viram-se confrontados com um tipo de sociedade radicalmente diferente de tudo o que até então conheciam, precisaram pensar uma realidade social que não podia ter outro lugar em sua representação tradicional do ser social: em outras palavras, o mundo dos selvagens era literalmente impensável para o pensamento europeu (CLASTRES, *ibid*: 232).

Até o século XVI, os europeus conheciam somente suas diferenças socioculturais centradas em padrões ocidentais, ou seja, base no cristianismo, sociedade dividida em classes – rei, comerciantes, religiosos, escrita, comércio, etc; e tinham noções e referências de vidas humanas em outras regiões, tais como Índia – tanto é que Cristóvão Colombo pensou ter chegado a ela – à Índia – viajando para o Oeste da Europa no Oceano Atlântico -, China e África. Mas é a chegada dos europeus à América que configura uma espécie de revolução no horizonte humano:

(...) a descoberta da América, ou melhor, a dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história. Na “descoberta” dos outros continentes e dos outros homens não existe, realmente, este sentimento radical de estranheza. Os europeus nunca ignoraram totalmente a África, ou da Índia, ou da China, sua lembrança esteve sempre presente, desde as origens. A lua é mais longe do que a América, é verdade, mas hoje sabemos que aí não há encontro, que esta descoberta não guarda surpresas da mesma espécie. Para fotografar um ser vivo na lua, é necessário que o cosmonauta se coloque diante da câmera, e em seu escafandro há só reflexo: o de um terráqueo. No início do século XVI, os índios da América estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda, como é de se esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e idéias relacionadas a outras populações distantes. O encontro nunca mais atingirá tal intensidade, se é que esta é a palavra adequada. O século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio da história da humanidade (TODOROV, 1993: 4 e 6).

É a partir do contato dos europeus com as sociedades indígenas que houve uma série de revisão da forma e do conteúdo de se interpretar a existência porque os índios eram completamente diferentes dos padrões socioculturais ocidentais. A partir desse evento os europeus descobriram que nem eles – brancos – e nem os negros africanos eram os únicos humanos na terra, pois existia – e ainda existe – essa terceira categoria que a chamaram de amarela: os índios.

Como denominar aquelas pessoas completamente diferentes dos europeus? Chamá-las de índios foi a primeira iniciativa de Cristóvão Colombo criando um termo para denominar aquelas – e até hoje estas - pessoas completamente desconhecidas dos europeus valendo lembrar que as palavras, os termos, recebem conceitos segundo as circunstâncias históricas e socioculturais revelando a profunda e extensa exuberância humana constatada pelo estranhamento.

Esse momento foi pluralizado e gerou redes de inter-relações, portanto, os diferentes, europeus e índios, passaram a interagir gerando atritos porque tinham visões de mundo diferentes e, baseados em suas próprias concepções de mundo, tinham também interesses distintos, porém, no contato entre diferenças a aprendizagem – a troca de conhecimentos – é fato irreversível e, nesse caso, os portugueses precisavam dos índios e, estes – em diferentes situações – também se tornaram dependentes dos primeiros.

Portanto, o *evento* da chegada dos portugueses ao Brasil e dos espanhóis em outras regiões do continente americano e a constatação da existência de outras pessoas humanas diferentes física e socioculturalmente da até então conhecida pelos europeus causou mudanças também na Europa como observa Cunha (1998: 9-10):

(...) a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo “descobrimento”. São os “descobridores” que inauguram e conferem os gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História. Por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeita presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das idéias recebidas: como enquadrar por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano?

No caso atribuído a Cristóvão Colombo, o termo índio permaneceu mesmo depois que os europeus perceberam o equívoco de que não tinham chegado às Índias valendo a observação de Elias (1994: 26):

(...) os conceitos sobrevivem enquanto esta cristalização de experiências passadas e situações retiver um valor existencial, uma função na existência concreta da sociedade – isto é, enquanto gerações sucessivas puderem identificar suas próprias experiências no significado das palavras. Os termos morrem aos poucos, quando as funções e experiências na vida concreta da sociedade deixam de se vincular a eles. Em outras ocasiões, eles apenas adormecem, ou fazem em certos aspectos, e adquirem um novo valor existencial com uma nova situação. São lembrados então porque alguma coisa no estado presente da sociedade encontra expressão na cristalização do passado corporificada nas palavras.

A referência a Elias (*Ibid.*) tem o propósito de chamar a atenção, mais uma vez, para as dinâmicas das palavras nos processos históricos e socioculturais e, aqui, em particular ao termo índio que, apesar de tantos massacres sofridos física e ideologicamente, permanecem em minorias demográficas, mas assimétricas às significâncias que têm demonstrado ao longo da história brasileira a exemplo da recente polêmica da invasão de produtores de arroz na região da área indígena Raposa Serra do Sol, objeto de polêmico julgamento no Supremo Tribunal Federal em 11 de setembro de 2008 e 10 de março de 2009.

Ainda sobre o termo indígena usado por Cristóvão Colombo que permanece até os dias atuais, vale citar o que diz Luciano (2006: 27), da sociedade Baniwa localizada na região do Alto rio Negro, no Estado do Amazonas:

Falar hoje de índios no Brasil significa falar de uma diversidade de povos, habitantes das terras conhecidas na atualidade como continente americano. São povos que já habitavam há milhares de anos essas terras, muito antes da invasão européia. Segundo uma definição técnica das Nações Unidas, de 1986:

As comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos.

Luciano (*ibid.*: 27) continua sua significativa contribuição nos fornecendo outra conceituação construída pelos próprios índios:

Entre os povos indígenas existem alguns critérios de autodefinição mais aceitos, embora não sejam únicos e nem excludentes:

- Continuidade histórica com sociedades pré-coloniais;
- Estreita vinculação com o território;
- Sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos;
- Língua, cultura e crenças definidas;
- Identificar-se como diferente da sociedade nacional;
- Vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas.

Já deixamos claro que a concepção de conceito adotada nesta discussão concentra-se na operação intelectual construída etimológica e semanticamente nas dinâmicas históricas (contingenciais) e socioculturais: institucionais (antropologia social) e técnicas (antropologia cultural). Portanto, a concepção de índios trazida por Luciano é uma preciosidade para entendermos o conceito de índio a partir do próprio sujeito se auto-definindo.

A ênfase à concepção de conceito é necessária neste momento para analisarmos as auto-definições fornecidas por Luciano. A primeira, *continuidade histórica com sociedades pré-coloniais*, suscita exercícios acerca da memória e de estruturas culturais mantidas ao longo dos contatos dos índios com os não-índios, ou seja, embora tenham acontecido inumeráveis mudanças culturais nas sociedades indígenas, elas são mantidas por e em suas memórias praticadas que, nas circunstâncias históricas de contatos e convivências com diferenças culturais, estimulam a alteridade e etnicidade como eventos dessa continuidade, a exemplo do que sugere Sahlins (2008: 126): "(...) toda transformação estrutural envolve reprodução estrutural, se não também o contrário".

A segunda auto-definição diz respeito à *estreita relação com o território*. Na concepção indígena, o termo território recebe conotações diferenciadas, no entanto, há um viés de similitude que aponta para a relação do ser humano (índios) com a terra. Essa complexidade nos impõe atenção e respeito para não cairmos em práticas descabidas ao tema que possam configurar desrespeito tanto aos índios como aos leitores não-índios⁴.

De forma objetiva, *Kopenawa* nos oferece oportunidade para entendermos a relação ser humano/território muito diferente da concepção ocidental, daí - provavelmente - as manifestações inter-culturais serem processadas por meio do que Cardoso de Oliveira (1972: 128) chama de *fricção interétnica*.

Duas concepções diferentes para o mesmo objeto, no caso o território, demonstram o potencial humano como sujeito de culturas. Para os índios, o território

⁴ À página (a ser definida), citamos *Kopenawa* que descreve a relação mítica dos *Yanomami* com o seu território.

tem sua função simbólica muito presente na prática sociocultural, portanto, não é somente um recipiente – um lugar - de onde se extraem alimentos, mas – e por ser essa fonte – esse espaço físico é categorizado de forma e de conteúdo distinto da concepção ocidental.

A terceira auto-definição enunciada por Luciano (*ibid.*) se refere a sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos. Tradicionalmente, essa concepção tem liames com o conceito de cultura, porém, a partir do momento de interações pelas quais aconteceram e ainda ocorrem aculturações, vale analisar a te que ponto essa auto-definição se integra – ou pode ser integrada – às realidades socioculturais dos índios no Brasil⁵.

A conjunção adjetiva *bem definidas* usada por Luciano (*ibid.*) não nos parece essencialista no sentido de estarem bem definidos nos moldes maternos, do tradicional, ou seja, tomando a história e a cultura como práticas humanas, podemos dizer que, mesmo com as interações e modificações em seus respectivos sistemas sociais, econômicos e políticos; diacronicamente esses sistemas formam se modificando e tomando novas formas e conteúdos tendo importância para a auto-definição a conotação de estar bem definida segundo as práticas de seus agentes, os índios.

Além dessa interpretação, nos ocorre dizer que sistemas sociais como os citados por Luciano (*ibid.*) – econômico e político – são atividades da sociedade de intensa dinâmica tanto interna como externamente, no entanto, observamos que adquirir produtos industrializados da/na sociedade brasileira, concepções religiosas, absorção de categorias sociais em decorrência de contatos com não-índios não significa automaticamente que os sistemas sociais maternos – tradicionais – tenham sido ou estejam obsoletos nos dias contemporâneos, pois a análise dessas mudanças depende de como ocorreram e em quais padrões eles – os sistemas sociais – estão constituídos.

⁵ Chamamos atenção para o fato de que cada sociedade indígena tem sua etnohistória e sua história de contato com a sociedade não-índia que, por sua vez, esta também é diferenciada pelos grupos que chegaram aos índios, ou seja, contatos de índios com indigenistas são diferentes dos com garimpeiros, madeireiros, agricultores, etc.

A quarta auto-definição citada por Luciano (*Ibid.*) diz respeito à bem definida língua, cultura e crenças. O que significa (ria) uma bem definida língua, cultura e crenças?

A cultura é o objeto de estudo da Antropologia, mas esse termo recebe vários significados. Na agricultura, cultura tem o sentido de plantação: a cultura do algodão, a cultura da soja, da cana, etc. Na linguagem e convivência diária, ouvimos que certas pessoas são pessoas de cultura, são cultas. Também são freqüentes expressões como cultura popular, sub-cultura, cultura erudita, cultura sacra, cultura marginal, cultura da violência, cultura indígena, cultura brasileira, cultura européia, etc.

Todas essas expressões têm um sentido de existirem e de serem mantidas porque, como já nos referimos, as palavras são mantidas e modificadas segundo seus sentidos e utilidades para a convivência das pessoas, portanto, vale dizer que um mesmo termo recebe diferentes significados à luz de suas aderências às práticas socioculturais das pessoas que agem historicamente mantendo e inovando as heranças segundo as circunstancialidades e contingências dos momentos e dos fatos.

4.7 Cultura

Eagleton (2005:9) diz que “cultura é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua”. Ele se refere à língua inglesa da qual ele é falante nativo, mas podemos estender sua afirmação à língua portuguesa e, provavelmente, ao pensamento geral e diferente porque onde há seres humanos há culturas e histórias.

Embora cultura receba diferentes significados, aqui esse termo é abordado pela perspectiva antropológica, ou seja, o discutimos segundo as concepções dos antropólogos. Dito de outra maneira, nosso enfoque acerca do termo cultura é baseado no conceito antropológico.

Segundo Tylor (1832-1917), considerado um dos protagonistas do Evolucionismo:

Cultura ou civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade (TAYLOR, 2005: 69).

Taylor se refere ao ser humano, à cultura e à sociedade sempre no singular porque a concepção evolucionista entende que a espécie humana se diferencia unicamente em etapas de evolução, mas que a história é retilínea, portanto, as diferentes manifestações culturais e organizações sociais humanas tendem a atingir e experimentar todos os processos e situações já vividas ou a serem vividas por outras sociedades.

É necessário dizer que essa concepção de Taylor (*Ibid.*) é uma referência na construção do conhecimento antropológico e do conceito de cultura que, com o alargamento e com o aprofundamento do conhecimento cumulativo dos antropólogos em diferentes sociedades humanas, foi sendo lapidado e, também vale dizer, por se tratar de ações humanas está sempre em dinâmicas e em transformações.

Diferentemente da concepção evolucionista de cultura proposta por Taylor, Malinowski (1927-1942), se baseando nas funções das instituições sociais, elabora métodos de pesquisa dando origem à teoria antropológica funcionalista que, dentre suas vasta e complexa obra, também elaborou o seguinte conceito:

A cultura é um conjunto integral de instituições em parte autônomas, em parte coordenadas. Ela se integra à base de uma série de princípios, tais como: a comunidade de sangue, por meio da procriação; a contigüidade espacial, relacionada à cooperação; a especialização de atividades; e, por fim, mas não menos importante, o uso do poder na organização política. Cada cultura deve sua integridade e sua auto-suficiência ao fato de que satisfaz toda a gama de necessidades básicas, instrumentais e integrativas (MALINOWSKI, 1970: 46).

Darcy Ribeiro (1932-1997) diz que:

Cultura é a herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo co-participado de modos padronizados de adaptações à natureza para o provimento da subsistência, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam sua experiência, exprimem sua criatividade artística e a motivam para a ação. Assim concebida, a cultura é uma ordem particular de fenômenos que tem de característico sua natureza de réplica conceitual da realidade, transmissível simbolicamente e geração a geração, na forma de uma tradição que provê modos de existência, formas de organização e meios de expressão a uma comunidade humana (RIBEIRO, 1981: 127).

Cultura é herança social, portanto, é coletiva de uma determinada comunidade humana, logo, ela é particularizada socialmente porque existem varias comunidades humanas. É bom notar que Darcy Ribeiro se refere a uma comunidade humana, por conseguinte, não é demais e nem inoportuno perguntar se existem outros tipos de comunidades que não sejam humanos. Será que além do ser humano, outros animais produzem cultura?

Para responder a esta questão, evocamos Tassinari (1995: 448):

Podemos chamar de *cultura* o conjunto de símbolos compartilhados pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações. Portanto, a noção de cultura com a qual a Antropologia trabalha atualmente está menos ligada a costumes, técnicas, artefatos *em si*, e mais relacionada ao significado que estes têm no interior de um código simbólico. Enquanto conjunto de símbolos, a cultura é produto de uma capacidade inerente à espécie humana e que a diferencia dos outros animais: o pensamento simbólico.

Então, o que é o símbolo? Por mais que não percebamos, o símbolo faz parte de nossas vidas porque é a ligação que fazemos entre nós e a realidade concreta, ou seja, é por meio dele - do símbolo - que construímos nossas linguagens, nossos meios de comunicação segundo nossas realidades geográficas e socioculturais tornando nossas idéias individuais e pensamentos coletivos em ações concretas no dia-a-dia conforme nossas necessidades e desejos, se é que este – o desejo - também não possa ser considerado uma necessidade, pois desejar é perspectivar, ou seja, é se situar inserido em um meio geográfico e sociocultural visando o futuro, pois somos inevitavelmente compostos por memória (pretérito/passado) que é ativada no presente pelas lembranças e dinamizada no contemporâneo em perspectivas.

Se tomarmos comunidade como sinônimo de sociedade, podemos nos servir do postulado do antropólogo carioca contemporâneo Roberto DaMatta (1987: 47-48):

(...) posso ver uma sociedade de formigas em funcionamento. Mas formigas não falam e não produzem obras de arte que marquem diferenças entre formigueiros específicos. Em outras palavras, embora a ação das formigas modifique o ambiente – sabemos que elas são, em muitos casos, uma praga – esse ambiente é modificado sempre do mesmo modo e com o uso das mesmas matérias químicas, caso se trate de uma mesma espécie de formigas. Essa constância e uniformização diante do tempo permite que se explicita um primeiro postulado importante: *entre as formigas (e outros animais sociais) existe sociedade, mas não existe cultura*, ou seja, existe uma totalidade ordenada de indivíduos que atuam como coletividades. Existe também uma divisão de trabalho, de sexos e idades. Pode haver uma direção coletiva e uma orientação especial em caso de acidentes e perigos – tudo isso que sabemos ser essencial nas definições de sociedade. Mas não há cultura porque não existe uma *tradição viva*, conscientemente elaborada que passe de geração para geração, que permita individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras (constituídas de pessoas da mesma espécie)

Na concepção antropológica, cultura é dinâmica e esta é processada por meio de “fenômenos culturais que se apresentam segundo três modalidades distintas: a das idéias, a do comportamento e a dos objetos físicos” (NEWTON, 1986: 15).

A primeira modalidade é a faculdade peculiar a nós seres humanos que fazemos história e cultura nos organizando socialmente. Ela – a idéia - é a mola principal para agirmos como sujeitos de nossas vidas e nos situarmos socioculturalmente na convivência com outrem, portanto, a idéia é uma operação mental – intelectual – que simboliza nossas vidas por meio de construções de conceitos, de pensamentos e de emoções.

Portanto, cultura é um conjunto de pensamentos sempre em construção por meio de nossas práticas coletivas ao longo da histórica, pois também somos irreversivelmente socioculturais, portanto, vivemos coletivamente e a cultura é o meio que nos une e nos faz identificar com símbolos porque os compartilhamos. Os símbolos são categorias concretas porque têm significados e funções em nossas vidas, por exemplo, para os cristãos a cruz é um signo que simboliza o sacrifício de

Jesus Cristo. A roupa preta significa luto. Já nos Yanomami o luto é simbolizado por manchas negras nos rostos causadas por uma pasta da polpa do jenipapo que as mulheres preparam.

Por essa concepção antropológica de cultura, pretendemos dizer que cada sociedade constrói, mantém em práticas e transforma sua respectiva cultura. Vale dizer, porém, que as culturas não são fechadas nas sociedades, pois as pessoas que as compõem convivem com outrem que, por sua vez, possuem padrões culturais diferentes.

Em antropologia, a cultura tem a concepção de sistema simbólico, valendo dizer que – aqui – símbolo é uma operação intelectual, histórica e sociocultural expressado por meio de comportamentos, de artefatos, de gestos, de crenças, etc; porque portam significados para pessoas de determinado grupo social que dinamiza a cultura em seu respectivo meio social e na sua história.

Geertz (1989: 15) nos fornece a seguinte concepção de cultura:

O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, (...) que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

O adjetivo *semiótico* citado por Geertz (*Ibid.*) deriva da semiótica: ciência na e pela qual se estudam os símbolos significativos em textos e contextos. O autor deixa claro que, para ele, a cultura é ação humana “o homem é um animal amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu”. Pela concepção geertiana de cultura, somos agentes ativos e passivos de nossas construções culturais, pois fazemos parte de sua construção, agimos em sua permanência e contribuimos com sua transformação, por conseguinte: culturalmente, somos sujeitos e objetos de nós mesmos.

Já Lévi-Strauss (1989: 138) nos diz que:

A linguagem me parece ser o fato cultural por excelência, e isto por vários motivos; inicialmente, porque a linguagem é uma parte da cultura, uma aptidão ou hábito que recebemos da tradição externa; em segundo lugar, porque a linguagem é o instrumento essencial, o meio privilegiado através do qual assimilamos a cultura de nosso grupo... uma criança aprende sua cultura porque falamos com ela: repreendemo-la, exortamo-la, e tudo isso é feito com palavras; enfim, e sobretudo, porque a linguagem é a mais perfeita de todas as manifestações de ordem cultural que formam, de uma forma ou de outra, sistemas, e, se queremos compreender o que é arte, a religião, o direito, talvez mesmo a cozinha ou as regras de boas maneiras, é necessário concebê-lo como códigos formados pela articulação de signos, no modo da comunicação lingüística.

A linguagem é externamente herdada pelas pessoas e transmitida infinitamente pelas gerações. É externa porque é sistema construído socialmente. Internamente herdamos características biológicas, genéticas, nos assemelhando fisicamente com nossos antepassados: bisavós, avós, tios, irmãos, mãe, pai, etc.

A linguagem é parte da cultura, mas não é a própria cultura; pois culturalmente criamos signos e a eles atribuímos, coletivamente, significados gerando, assim, linguagem porque construímos cadeias e sistemas de signos significativamente articulados.

Por linguagem articulada entendemos o sistema de signos com significados, por exemplo, se eu pronuncio [müdü] ou escrevo *mydy* e se o ouvinte ou o leitor não for índio Waimiri ou Atroari ou não conhecer essa língua do tronco lingüístico Karib não entenderá, pois esse termo é da língua K'inia lara⁶, língua materna dessa sociedade indígena e o termo *mydy* que significa casa.

Mas, na concepção antropológica de cultura, a linguagem não significa somente modalidade de comunicação lingüística – fala ou escrita – pois, como já nos referi, existem comunicações de outras modalidades: gestual, silenciosa, comportamental, etc.

Laraia (1997: 73) postula que os aspectos biológicos, genéticos, anatômicos, sofrem influências dos padrões culturais por meio de heranças:

⁶ K'inja lara significa língua de gente, donde: k'inia: gente; i: preposição de posse (de) e ara: língua, linguagem.

(...) todos os homens [seres humanos]* são dotados do mesmo equipamento anatômico, mas a utilização do mesmo, ao invés de ser determinada geneticamente (todas as formigas de uma dada espécie usam os seus membros uniformemente), depende de um aprendizado e este consiste na cópia de padrões que fazem parte da herança cultural do grupo.

A língua, órgão anatômico pelo qual são identificados os sabores dos alimentos, tem a mesma estrutura em cada boca dos seres humanos, porém, os paladares são distintos e, este – o paladar – é cultural, daí existirem culinárias diferentes: culinária amazonense, gaúcha, carioca, pernambucana, acreana, francesa, árabe, Yanomami, Waimiri-Atroari, Sateré-Mawé, etc.

4.7.1 Sub-Cultura

O prefixo *sub* traz em seu sentido imediato uma situação que conota abaixo da principal, substituto, cargo abaixo do principal: sub-gerente, sub-diretor, sub-reitor. Também é usado no sentido de parte: sub-região, subsolo, etc. Mas, se o lermos com certa sutileza, o *sub* é o alicerce da superfície. No caso da sub-cultura o termo apresenta minoria demográfica e não de importância, ou seja, o uso do conceito de sub-cultura não implica juízo de valor no qual se estabelece melhor ou pior, maior ou menor; mas tem a conotação de culturas praticadas por grupos culturais que fazem parte (compõem) uma conjuntura cultural maior, mais ampla.

Em algumas situações, as culturas indígenas podem ser usadas no por meio do termo sub-cultura porque os índios são diversificados e minoria demográfica no contingente populacional brasileiro, portanto, aqui o prefixo *sub* não quer dizer que a sub-cultura indígena seja secundária, de menos importância, mas sim de que ela é praticada por uma minoria de pessoas.

As culturas indígenas no Brasil são diversificadas e praticadas por uma minoria da população brasileira (por volta 0,2%), no entanto, essas minorias são de certa forma um dos substratos da cultura brasileira, da diversidade cultural, pois mesmo os não-índios brasileiros as praticam de várias formas, tais como na culinária

* Grifo nosso.

(farinha, batatas, frutas, etc.) e na linguagem (nomes de cidades, ruas, parques, praças, rios, bairros), construções sintáticas, como o auxiliar interrogativo *será* que vem da língua *Nheengatú* (língua boa) da família *Tupi-Guarani*.

Também podemos dizer que, por terem suas próprias organizações culturais, as minorias indígenas podem ser consideradas ilhas culturais na conjuntura da sociedade brasileira apresentando virtudes que merecem ser destacadas, por exemplo, mesmo depois de 500 anos de contatos diferentes com a sociedade não-índia se mantêm relativamente autônomas em seus modos de vida embora haja convivências, sobretudo, no quesito econômico, mas a economia – vale dizer – não é o sistema cultural e, deste, ela não é mais do que uma parte.

O termo subcultura refere-se principalmente a sistema de normas e valores que apresentam certa autonomia, sem se desligarem contudo da cultura da sociedade global. Isso parece fazer parte da constituição de sociedades estrutural e funcionalmente diferenciadas, incluindo-se aí também os desvios, como a subcultura criminal (GRUPO ESPANHOL, 1987: 1181).

O conceito de sub-cultural proposto pelo grupo espanhol (1987: 1181) pode ser aplicado no caso das sociedades indígenas, pois estas são minorias no território brasileiro e culturalmente independentes mesmo que tenham certas dependências da sociedade não-indígena, também – neste caso - chamada de sociedade envolvente. Essas dependências podem ser exemplificadas na prática dos índios necessitarem de produtos manufaturados para suas atividades produtivas: fósforos, anzóis, machados, motores de popa, motos-serras, canoas de alumínio, etc.

Vale dizer que aquisições e utilidades de produtos de outras culturas não significam necessariamente a perda da cultura materna, ou seja, o fato de os índios se utilizarem de produtos manufaturados não significa que eles tenham deixado de ser índios, pois a cultura é dinâmica e potencialmente mutável e, mudança, não significa necessariamente anulação, ou seja, o fato de mudar não significa deixar de ser.

4.8 Aculturação e Assimilação

Com base em contatos de índios com não-índios, antropólogos formularam conceitos a esse respeito, tais como aculturação e assimilação. Esses dois conceitos são uma das categorias que podem subsidiar análises de situações e de processos de mudanças culturais de índios em contatos com a sociedade envolvente.

Portanto, mudanças culturais ocorrem e devem ser analisadas particularmente e, para ilustrar nossa idéia dessa situação e desse processo, evocamos os conceitos elaborados por Cardoso de Oliveira (1960: 111):

Entendemos, assim, por assimilação o “*processus*” pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo sua (a) peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior. Enquanto a primeira consequência, (a), seria o equivalente do processo de aculturação, a segunda, (b), teria também um conteúdo psicológico, embora se caracterize em ser um fenômeno sócio-cultural, sobretudo por ser o grupo a unidade considerada; aqui a assimilação individual seria posta de lado, ou, quando muito, utilizada num sentido comparativo.

Simultâneo ao conceito de assimilação e de aculturação de Cardoso de Oliveira (*Ibid.*) evoco, mais uma vez em caráter de ênfase, as postulações de Todorov (*Ibid.*) transculturação e de Batalla (*Ibid.*). O primeiro diz que o fato de se adquirir novas culturas não significa a perda da anterior, da cultura materna, pois há processos de aculturação em distância e em desuso, mas elas não são perdidas por completo, por conseguinte, um índio que mora em ambientes urbanos no Brasil pratica a cultura brasileira ocidental em sua trivialidade não significando que tenha deixado de ser índio tanto no sentido da autodenominação como no da identidade fomentada pelos não-índios. Já Batalla (*Ibid.*) chama a atenção para a capacidade dos grupos sociais inovarem em seus respectivos contatos inter-culturais e inter-étnicos.

4.9 Etnia e Etnicidade

Etnicidade é essencialmente uma forma de interação entre grupos operando no interior de contextos sociais comuns. (COHEN, 1971: xi *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005: 12)

Diante dessa situação, faz-se necessário evocar o conceito de etnia e de etnicidade, pois Cardoso de Oliveira (*ibid.*) cita “a perda da identidade étnica anterior” como sendo resultado do processo de assimilação valendo evocar uma de suas observações a respeito de processos de aculturação e de etnicidade:

E eu, particularmente, verifico que já em 1960, por ocasião da publicação de meu livro *O processo de assimilação dos Terêna*, antecipei algumas considerações de Barth quando reparo o processo identitário do de aculturação, ao mostrar que os Terêna mantinham sua identidade étnica apesar da mudança radical em sua cultura e da intensa aculturação por que passavam ante a sociedade regional não-indígena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005: 11).

Para Barth (1998: 188) a etnia é um grupo social e não um grupo cultural, ou seja, a cultura não é uma referência para a identidade étnica e sim a autodenominação que se dá nas circunstâncias sociais. Por essa concepção, podemos dizer que a etnia é composta em forma e em conteúdo por práticas conscientes das pessoas que formam os grupos e/ou sociedades humanas por meio de suas respectivas auto-afirmações e, essas auto-afirmações se não são a prática da etnicidade pode ser uma ação muito próxima daquela, pois ela - a etnicidade - se dá no contato com o diferente, com o Outro e, aqui, incluímos os índios como referência concreta porque, apesar de cinco séculos de contatos permanecem com suas respectivas auto-afirmações de identidades, portanto, se diferenciando dos não-índios revelando assim que: “A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e da interdependência dos grupos” (BARTH, *ibid.*: 188).

Não são difíceis de percepções as diferenças e as dependências dos índios para com a sociedade envolvente. As diferenças são constatadas por meio de aspectos físicos, práticas lingüísticas (falam línguas maternas e praticam a portuguesa como segunda língua) e têm sistemas culturais distintos do não-indígena, do brasileiro (língua, economia, religião, etc.).

Mas há sociedades indígenas que também praticam o cristianismo – se tornaram católicos ou evangélicos – então, será que seria o caso de dizer que nessas sociedades os índios perderam a cultura materna? Essa questão evoca a noção de estrutura e, segundo Marshall Sahlins (2003: 160) a estrutura é sempre uma “estrutura da conjuntura” movimentada por meios das ações das pessoas em grupo, em sociedade; portanto, essa “estrutura conjuntural é um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático”.

Queremos dizer com a citação de Sahlins (*ibid.*) que, por mais extensa que seja o rol de valores, utensílios e costumes adquiridos da sociedade não-índia, permanecem as estruturas que são re-moldadas com base nas novas categorias inserindo-as nos conteúdos da estrutura cultural materna.

A noção de permanência da estrutura cultural materna pode ser exemplificada por meio de grupos de índios urbanos, ou seja, aqueles que migraram para as cidades. Como não poderia ser diferente, esses índios vivem na rotina do sistema da sociedade envolvente: trabalham como assalariados ou autônomos em diferentemente do estilo de seus trabalhos na aldeia que tinham o produto direto sem a intermediação do dinheiro. As crianças freqüentam a escola e não são mais inseridas na sociedade somente por meio da educação familiar e de aquisições de costumes. Usam os serviços médicos diferenciando dos tratamentos homeopáticos tradicionais.

Porém, os índios urbanos mantêm suas estruturas culturais – e aqui é enfaticamente a “estrutura da conjuntura” – porque continuam adotando seu sistema de parentesco materno, praticam rituais míticos (ritos de iniciação) e, embora estejam integrados e tenham assimilado a cultura ocidental (a brasileira), mantêm

laços estreitos e praticam a economia materna, pois necessitam de produtos trazidos na aldeia. A dieta, também, é um aspecto de manutenção cultural, pois – por mais que se alimentem com gêneros manufaturas – estes são preparados à guisa da tradição cultural materna, além de que, em cotidianos casos, gêneros alimentícios serem trazidos ou enviados por parentes da aldeia.

As dependências dos índios para com a sociedade envolvente são as mais variadas, porém, as de funções produtivas e consumidas são as que mais se destacam, por exemplo, consomem variados produtos manufaturas, porém, Barth (op. cit.) se refere à interdependência, ou seja, os grupos em contato são dependentes um dos outros.

Mas como os não-índios poderiam ser dependentes dos índios, uma vez que a economia daqueles (dos brasileiros) é mais forte e mais extensa que a destes últimos (dos índios)? Essa interdependência se dá em regiões localizadas (específicas), ou seja, em micro-regiões, por exemplo, na região da cidade de Maués – Estado do Amazonas/Médio rio Amazonas – os Sateré-Mawé fornecem vários produtos ao comércio daquela cidade, tais como: mandioca, farinha, frutas, guaraná, etc.

Faz-se necessário dizer, ainda, conforme conhecimentos antropológicos produzidos nas últimas décadas, sobretudo a partir dos anos 1980, (ver bibliografia) nos subsidiam compreensões acerca dos índios demonstrando a capacidade dessa expressiva minoria (por volta de 0,2% da população brasileira) de se manter socioculturalmente em convivências com a sociedade envolvente em diferentes graus de contatos.

Uma das explicações dessa permanência sociocultural indígena no Brasil se dá pelas vias da etnicidade como prática política de auto-identificação, ou seja, a alteridade fomenta a etnicidade por meio de laços internos nessas sociedades que, após serem sedimentadas politicamente pela etnicidade, ampliam seus laços inter-étnicos constituídos espécies de federações étnicas indígenas em território brasileiro que, somente é percebida, por aqueles que atuam (militam) na questão indígena,

habitantes de regiões circunvizinhas de áreas indígenas ou estudantes e pesquisadores de Ciências Sociais voltados para as sociedades indígenas.

Esse fenômeno de permanência, também, pode ser explicado por Bruce (2002: 241):

Portanto, seria simplista considerar a gênese das etnicidades contemporâneas na Amazônia sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Ela revela, longe disso, todo um processo político-cultural de adaptação que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser controlado ou subvertido. A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto dessa etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem “os índios”. Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro.

Por essa citação de Bruce (*Ibid.*), podemos perceber que as construções, permanências e mudanças de nós mesmos passam pela visão do outro que, indiretamente, contribui para o fortalecimento de autodenominações de grupos étnicos. No caso dos índios há fatores elementares e bem definidos, por exemplo, a extinção de significativas parcelas das sociedades indígenas por meio de etnocídios e de genocídios, preconceitos de marca e de origem⁷, retaliações político-econômicas, etc.

É necessário notar que a etnicidade é iniciativa, é ação, é auto-proteção, é permanência de laços sociais que, por sua vez, mantêm estruturas culturais dinamizadas nas contingências históricas produzindo eventos e, estes, sendo reproduzidos e refletidos nas estruturas que estabelecem fronteiras étnicas entre os

⁷ Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de *marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz que é de *origem* (NOGUEIRA, 1955: 415 *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 91).

índios e suas mais diferentes organizações sociais e estruturas culturais e entre estes e a sociedade envolvente.

Por meio da compreensão da dinâmica da etnicidade é possível percebermos que etnia não depende de laços biológicos (parentes diretos, por exemplo) e nem de território comum, pois há *Sateré-Mawé* que vivem na região do rio Marau, na do rio Andirá e em Manaus valendo destacar que nesse centro urbano há grupos *Sateré-Mawé* em três bairros diferentes.

4.10 Diversidade Cultural

O fenômeno de diversidade sugere a concepção de diferente e, quando esse conceito tem como complemento o adjetivo cultural, então, vem à tona, mais uma vez, a teoria elaborada por Bhabha (*Ibid*)⁸. Trata-se, portanto, de uma locução composta por dois conceitos que evocam diferença, identidade, etnicidade, ação, história e organização social.

As fronteiras étnicas geram a diversidade cultural porque as etnias são constituídas por pessoas em sociedade que agem diferentemente de outras que têm seus universos culturais distintos, por conseguinte, os contatos entre essas diferenças culturais fomentam e sustentam a diversidade cultural.

Ora, mas em todo o processo da história sempre houve contatos inter-sociais e, no entanto, apesar de processos de aculturação, de empréstimos tecnológicos, lingüísticos e institucionais; as fronteiras étnicas permanecem alimentando a diversidade cultural.

A constatação da diversidade cultural por meio da diferença cultural é encarada por diferentes visões e práticas. Há as que reconhecem a diferença e respeitam as pessoas culturalmente diferentes, porém há as que – ao perceberem a diferença – por estarem encharcadas de etnocentrismo, reagem por meio de ações como as que os portugueses adotaram contra os índios ao chegarem ao Brasil.

⁸ Já me referi a essa teoria na Introdução.

A sociedade brasileira é composta por três matrizes raciais: amarela (índios e orientais no geral: japonês, chinês, coreano), negra (afro-descendentes) e branca (europeus em geral). Porém, a raça é um componente biológico da diferença e, aqui, nos importa a diversidade cultural fazendo-se oportuna a observação de Munanga (2003: 11):

O conteúdo de raça é morfo-biológico e o de etnia é sociocultural, histórico e psicológico. Um conjunto populacional dito raça “branca”, “negra” e “amarela” pode conter em seu seio diversas etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que histórica ou mitologicamente têm um ancestral comum: têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão: uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território.

A reflexão conceitual do professor Munanga (*Ibid.*) traz uma gama de conceitos que nos oportunizam percebermos raça de cultura e traz outro conceito de etnia enfocado na cultura e no território.

Das três matrizes raciais – amarela, negra e branca – reverberam etnias, culturas, histórias, cosmovisões, etc. diferentes, portanto, raça não é sinônimo de cultura, pois existem várias culturas indígenas, africanas e européias.

Porém, as práticas culturais não estão limitadas ao território, pois – como já exemplificamos com fatos de índios urbanos em Manaus – Estado do Amazonas – podemos ampliar com exemplos de práticas culturais negras africanas em diferentes países e – aqui no Brasil – em centros urbanos e rurais a exemplo dos quilombos. As brancas são inúmeras, tais como a comunidade italiana em São Paulo, a alemã no Rio Grande do Sul, etc; que também são diversificadas internamente.

Enfocando os índios no Brasil temos diferentes situações: índios isolados, aldeados, urbanos e citadinos; portanto, só na categoria dos índios nos deparamos com uma considerável diversidade cultural enfatizada por meio da diferença cultural. Vale dizer, ainda que, em cada categoria dessas há diversidades culturais, pois conforme diz Thomaz (1995: 426):

No Brasil nos deparamos com uma riqueza cultural extraordinária: 200 povos indígenas falando mais de 180 línguas diferentes. Cada nação possuindo a sua maneira particular de ver o mundo, de organizar o espaço, construir a sua casa e marcar os momentos significativos da vida de uma pessoa. Longe de constituírem um todo homogêneo, os povos indígenas são marcados pelas particularidades culturais de cada grupo, embora haja uma série de características que os aproximem em contraposição à sociedade nacional.

Vale ressaltar que a diversidade cultural indígena não está restrita aos índios que moram em aldeias, pois – como já dissemos – eles também vivem em cidades brasileiras e, por conseguinte, praticam suas culturas em uma sorte de convivência com a cultura local brasileira revelando, assim, que processos de aculturações não significam a perda de culturais, pois assimilações e empréstimos de várias categorias não são sinônimos de perdas da cultura materna.

A diversidade cultural indígena também está presente na cultura brasileira por meio de culinárias, de topônimos (nomes de cidades, de ruas, de bairros, de lugares em geral), de hábitos, etc; essa prática cultural indígena pelos brasileiros aqui a conceituamos como substantiva, pois tem substância de significados nas práticas sociais dos brasileiros.

4.11 Alienação: a negação dos índios pelos não-índios

Como já dissemos, no Brasil os índios estão presentes em diversas formas, conteúdos e dinâmicas culturais e em diferentes espaços geográficos, portanto, suas presenças são irreversíveis e, às vezes, ofuscadas por conta de preconceitos de origem e de marca, de desconhecimentos propositados e, mais enfaticamente – esses dois preconceitos são (às vezes) praticados em concomitância cabendo sua análise na perspectiva marxista de ideologia que postula ser a ideologia uma forma e conteúdo de discursivos que ofuscam a realidade concreta.

Pela perspectiva ontológica, a alienação é a negação de si mesmo, ou seja, ao não se reconhecer, a pessoa se nega perante as outras no meio sociocultural onde vive, pois “o termo (ideologia) pode designar a) um estado objetivo de isolamento ou

separação; b) um estado de espírito da personalidade isolada; c) um estado motivacional propenso ao afastamento” (KURT, 1987: 38).

No caso dos índios, os não-índios – os demais brasileiros – os negam por várias razões e dentre elas, estão as formuladas e encravadas historicamente de que os índios seriam obstáculos para o progresso tão almejado pelos brasileiros como forma de se tornar independente e respeitado na comunidade internacional.

Mas a alienação dos brasileiros diante dos índios vem com mais ênfase pela perspectiva ideológica que não é processada automaticamente pelas vias conscientes a exemplo do preconceito racial, pois conscientemente é difícil encontrarmos um brasileiro que se auto-defina racista. Essa postura se dá porque não é elegante se dizer alto bom tom racista e, ainda, porque essa prática é legalmente uma inflação penal, portanto, crime inafiançável.

Nesse caso a alienação é alternativa para eximir-se do preconceito, porém, essa alienação implica uma problemática mais ampla porque os índios irreversivelmente fazem parte da nação brasileira negando a teoria do embranquecimento⁹.

Não raro, sobretudo em regiões onde não-índios convivem, é comum ouvirmos a expressão denunciadora “esses índios já são aculturados” trazendo na subjacência o desejo de que essas pessoas ditas “selvagens” não mais façam parte do convívio no Brasil pretensiosamente potência mundial.

Em comunidades ribeirinhas na Amazônia são comuns auto-definições de caboclas, porém, culturalmente são indígenas. Esse caso é exemplar para – mais uma vez – evocarmos o conceito de etnicidade como processo de auto-definição descorrelacionado de cultura, pois as pessoas dessas comunidades até podem se auto-denominar não índias e praticarem culturas indígenas, pois estas – as culturas – escapam às vontades conscientes, daí – também – o recurso ideológico para a

⁹ Teoria praticada no século XIX e início do XX que postulava a miscigenação das raças amarela, negra e branca resultando em um embranquecimento dos brasileiros.

identidade, pois – no caso da ideologia na concepção de conjunto de idéias compartilhado por um grupo de pessoas – é processada conscientemente.

Os índios no Brasil são, de fato – consciente e/ou inconscientemente – motivo de inquietação para os não-índios e essa inquietação é sutilmente colocada para trás das cortinas como forma de protelar uma discussão acerca dessa temática rica de detalhes e, efetivamente, produtiva e potencialmente proveitosa para os brasileiros.

Só para ficarmos em exemplos simples, se houvesse uma definição transparente e corajosa das pessoas que ocupam funções no Estado brasileiro, poderiam dar aos índios o direito de explorarem o turismo ambiental em suas reservas indígenas. Uma iniciativa como essa, traria divisas ao país, haveria preservação ambiental, pois deixariam de desmatar para vender madeiras. Ainda nessa tônica, os índios têm imensuráveis conhecimentos da flora e da fauna, portanto, se houvesse uma simples política e práticas de pesquisas em etnociência com os índios, quantos remédios poderiam ser manufaturas para atender à própria sociedade não-indígena?

O nó que a presença indígena traz para os brasileiros não-índios ainda não foi desatado e tem sido protelado porque nem a sociedade civil e nem as pessoas do Estado conseguem entender os índios e nem aceitá-los porque – ainda – praticam pensamentos fomentados por um (persistente) eurocentrismo.

4.12 Mito e Lenda: diferenças

Mito e lenda são correntemente usados como sinônimos, porém, se analisados pela perspectiva antropológica perceberemos que: o primeiro – o mito – tem substâncias sagradas e a segunda – a lenda – é profana.

Mito e lenda são narrações, porém, o primeiro é – percebam que não usamos o verbo estar – arraigado nas estruturas mentais das pessoas que o pensam e o praticam coletivamente. Já a lenda não tem suas raízes tão profundas, pois narra

situações que precisam de álibis para serem reveladas de forma aceitável à sociedade.

O mito é atemporal, é cíclico e traz em sua subjacência parâmetros para práticas sociais, culturais, políticas, econômicas, religiosas, etc. O mito modela as vidas coletivas, portanto, na sociedade, como bem diz Silva (1994: 75)

Os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo, com categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmo.

Já a lenda, é profana, faz parte de grupos mais restritos e é ritualizada às custas de eventos esporádicos a exemplo da lenda do boto na Amazônia. Essa narração surgiu por conta de gravidezes que não poderiam ter o genitor revelado por razões de incesto ou de traição conjugal, então, surgiu a narração de que – nas festas – o boto se transformava em ser humano masculino galã e atraía as mulheres dessas festas.

Lenda em definição mínima, lenda (às vezes impropriamente, legenda) é uma história popular com um motivo narrativo simples que pretende relatar as experiências de pessoas ou acontecimentos reais do passado, cujos personagens tanto podem ser humanos como sobrenaturais, ou ambas as coisas (KING, 1987: 684).

O mito gera e fomenta fé. Já a lenda gera e fomenta o álibi, porém, ambos são gerados, mantidos e praticados socioculturalmente porque somente têm valores práticos quando compartilhados pela coletividade, portanto, mito e lenda são narrações do imaginário coletivo distinguindo-se pelo valor sagrado e pelo valor profano.

Há também a conotação corriqueira de que mito e lenda sejam mentiras, imaginação. Essa acepção é um recurso imediato do consciente individual que se utiliza de termos desvinculados de seus conceitos válidos e praticados

cotidianamente. Por exemplo, o mito – sagrado – faz parte de nossas vidas diárias porque estrutura nossas ações a exemplo de dicotomizar o permitido e o proibido, o benefício moral e malefício, o bem e o mal, o socialmente certo do errado, etc.

O mito é ritualizado tanto em nossas ações laicas como em nossas participações em cerimônias religiosas nas quais usamos totens para simbolizar o real concreto (profano) com o real abstrato (sagrado) tal como chama a atenção Ramos (1986: 78):

Assim como as velas ou as medalhas de santos têm valor mágico na igreja católica, uma bíblia na protestante, ou alimentos na umbanda, também nas religiões indígenas existe uma variada gama de recursos mágicos, como plantas, pedras e objetos de procedências diversas.

Embora não percebamos, o mito é ritualizado ou em cerimônias sagradas ou em nossas práticas diárias e, essa ritualização – esse cultivo permanente – dá ao mito a dimensão atemporal, ou seja, ele é sempre renovado e transcende a linearidade temporal física, cronológica, judaico-cristã que substancia a mentalidade ocidental.

O passado é presença de outro presente; ou de outro que não é o nosso. Passado é presença do outrora, de outra hora, que não é esta, a da presença do agora; passado entrevê-se, ou vê-se entre presenças do presente, na lonjura... (SOUZA, 1981: 24).

O mito é a memória coletiva em estruturas que dimensionam as práticas culturais e as organizações sociais e, nestas, estão as instituições, tal como os sistemas de parentesco, pois os casamentos são formados segundo as concepções culturais que, por sua vez, estão lastradas no mito.

Portanto, o mito é a estrutura sagrada presente em todas as culturais e é cultivado por meio de diferentes movimentos e momentos tanto em cerimônias como em cotidianos profanos que são operacionalizados segundo as normas ditadas pelas

estruturas baseadas no mito, portanto, o mito é estrutura viva em nossas vidas porque o praticamos incessantemente, pois:

(...) o mito não pode ser meramente um conjunto de truques que os vivos aplicam aos mortos, como pensava Malinowski: uma “carta magna” que justifica os arranjos práticos do presente por meio de sua projeção ideológica como passado. O maori, diz Johansen, “revive a história”. Incidentes míticos constituem situações arquetípicas. As experiências dos protagonistas míticos celebrados são re-experimentadas pelos vivos em circunstâncias análogas. Mais ainda, os vivos *se transformam* em heróis míticos (SAHLINS, 2008: 38).

Mito e lenda substanciam nossas vidas praticadas socialmente. Fazem parte de nossas vidas porque os praticamos e neles nos balizamos para conviver com outrem, por conseguinte, mito dita as normas do que podemos e no que somos proibidos de fazer. A lenda oferece narrações para pretextar fatos que moralmente não podem ser revelados à sociedade. Esta – a lenda – também incrementa o imaginário popular a fim de elaborar e estabelecer valores morais, porém, não tem o sentido sagrado diferentemente do mito que tem essa substância como premissa de sua atemporalidade e de sua revificação cotidiana por nós humanos.

4.13 O Regional Cultural e o Nacional ideologicamente Fomentado pelo Estado: onde estão os índios?

Quando os portugueses chegaram aqui, encontraram os índios que se organizavam social e culturalmente segundo suas tradições, portanto, cada sociedade tinha sua maneira de viver fazendo do Brasil antes de Cabral um território ocupado por seres humanos socioculturalmente diferentes.

A partir do momento em que foi construída a idéia (ou ideal) de nação brasileira, surgiram dinâmicas diferentes no sentido de conceituar o Brasil como Nação-Estado. Se tomarmos a concepção etimológica de nação, perceberemos que ela aponta para um sentido biológico e territorial.

Tomando a conceituação de nação fornecida por Chauí (*Ibid.*), podemos, então, dizer que socioculturalmente, o Brasil é constituído elementarmente em dois

momentos: antes da chegada dos portugueses e após esse evento em 22 de abril de 1500. Essa concepção é cabível porque este país não nasceu de uma só “ninhada”, pois – daí – podemos dizer que após o evento surgiu nova configuração social concomitante com dinâmicas culturais em processos de aculturações entre índios e não-índios, uma vez que:

O cruzamento entre portugueses e índios foi intenso. Porém se a cultura ibérica pôde implantar um sistema de comércio e economia, modos de organização, instrumentos de trabalho, absolveu por outro lado, inúmeros elementos culturais desses povos dominados (GALVÃO, *ibid.*: 57).

Socioculturalmente o Brasil é constituído por uma ampla diversidade cultural constada na diferenças culturas. Porém, concomitante com essa formação sociocultural também há práticas ideológicas colonialistas focadas na implantação de costumes europeus na sociedade culturalmente miscigenada brasileira dando a entender que os índios não resistiriam os impactos da civilização portuguesa.

As intenções (ou mesmo pretensões) de se definir uma identidade brasileira foram realizadas basicamente em dois momentos: o primeiro sob a influência do evolucionismo cultural e o segundo sob a influência do relativismo cultural.

O primeiro processo é representado por uma série de intelectuais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Arthur Ramos que, preocupados em explicar a sociedade brasileira através da interação da raça e do meio geográfico, são extremamente pessimistas e preconceituosos em relação ao brasileiro que é classificado entre outras coisas como apático e indolente, nossa vida intelectual sendo vista como destituída de filosofia e ciência e eivada de um lirismo subjetivista e mórbido (OLIVEN, 2006: 40).

Havia uma concepção de anular práticas culturais indígenas com a pretensão de que surgiria uma terceira cultura brasileira baseada na idéia *evolucionista cultural* do século XIX tomando como pressupostos a teoria biológica racial (e não racista ou ainda não racista) de Charles Darwin¹⁰. Essa concepção é compreensível quando

¹⁰ Impulsionado pela analogia com a teoria da evolução biológica (Darwin publicara *A origem das espécies* 1859), essa linha buscava descobrir leis uniformes da evolução, partindo do pressuposto fundamental de uma igualdade geral da natureza humana. Em função disso, todos os diferentes

contextualizada àquela época, pois a citada teoria baseada na raça era o conhecimento do momento.

Porém, a concepção biologista que dava parâmetros para noções de pressupostos das três raças passou a ser substituída pela noção de cultura surgindo a percepção do relativismo cultural ainda não cientificamente apresentado, mas já veiculado como alternativa para a compreensão da diversidade cultural percebida por meio da diferença cultural.

O Movimento Modernista de 1922 fomentado por intelectuais de São Paulo via a necessidade de se entender socioculturalmente o Brasil pelas vias de uma auto-definição pela qual seria estabelecida a cultura genuinamente brasileira e nacional a exemplo da carta de Mario de Andrade a Sergio Millet *apud* Oliven (2006: 42):

Problema atual. Problema de ser alguma coisa. E só se pode ser, sendo nacional. Nós temos o problema atual, nacional, moralizante, humano de brasileiro o Brasil. Problema atual, modernismo, repara bem que hoje só valem artes brasileiras... E nós só seremos universais o dia em que o coeficiente brasileiro nosso concorrer para a riqueza universal.

Já o Movimento Regionalista, criado em 1926 na cidade de Recife em Pernambuco tendo como um de seus protagonistas Freyre, postulava que o entendimento sociocultural brasileiro passava – primeiramente – pelas regiões culturais, como ilustramos com as reflexões de Freyre (1962, 133-134 e 1967: 30):

O que desejamos que o desenvolvimento da cultura brasileira tome livremente aspectos extra-europeus numa afirmação corajosa do que já denominei de vigor híbrido sociológico, não queremos de modo nenhum – fique este ponto bem claro – o sacrifício de tudo quanto é valor europeu incorporado à nossa vida a substitutos extra-europeus. A cultura nova e, tanto quanto possível, original que desejamos ver desenvolvida no Brasil seria principalmente nova e original pela combinação e harmonização de valores de origens várias – ameríndia, européia, africana, asiática – dentro das necessidades e das condições do meio brasileiro e por obra e graça de

povos deveriam progredir segundo os mesmos estágios sucessivos, únicos e obrigatórios – daí o uso que os evolucionistas fazem de “cultura humana” e “sociedade humana”, sempre no singular (Castro, 2007: 15).

cruzamentos de sangues e de interpenetração de culturas diversas, considerada a luso-cristã a decisiva, embora de modo nenhum a exclusiva.

A maior injustiça que se poderia fazer a um regionalismo como o nosso seria confundi-lo com separatismo ou com barrismo. Com anti-internacionalismo, anti-universalismo, ou anti-nacionalismo. Ele é tão contrário a qualquer espécie de separatismo que, mais unionista que o atual e precário unionismo brasileiro, visa a superação do estadualismo, lamentavelmente desenvolvido aqui pela República – este sim, separatista – para substituí-lo por novo e flexível sistema em que as regiões, mais importantes que os Estados, se completem e se integrem ativa e criadoramente numa verdadeira organização nacional.

Por meios das duas concepções diferentes os intelectuais desejam encontrar ou definir uma identificação sociocultural para o Brasil. Os primeiros – Modernistas – investiram na expressão cultural brasileira por meio de diferentes modalidades artísticas. Já os segundo - Regionalistas – pensavam que seria por meio de expressões socioculturais – no sentido antropológico – que se conseguiriam uma identidade brasileira.

E os índios, onde ficaram nesse valioso debate entre modernistas e regionalistas? No gênero literário denominado indianismo¹¹ Gonçalves Dias, José de Alencar e Capistrano de Abreu (para citar alguns) exaltam os índios e suas respectivas culturas. Porém, e na dinâmica sociocultural, como e onde estão os índios na encruzilhada do regionalismo com o nacionalismo?

Os índios estão culturalmente presentes na sociedade brasileira como fato irreversível e, para dar conta dessa realidade diferente da dos não-índios, o Estado surge ideologicamente para unir as diversidades e amenizar as diferenças culturais por meio de institutos legais – as leis.

A premissa da Constituição Federal Brasileira promulgada em 1988 e atualmente em vigência diz que todos os brasileiros são iguais perante a lei e não podem ser diferenciados em decorrência de cor, de raça e de religião. Ora, na prática será que essa prerrogativa legal é confirmada?

¹¹ Não confundir com indigenismo. Indianismo é o gênero literário que adota os índios como tema. Já o indigenismo é a prática a favor dos índios, daí existir a categoria profissional da FUNAI do indigenista, ou seja, a pessoa que se dedica politicamente à defesa e aos temas relacionados aos índios.

Às pessoas que ocupam cargos e têm funções estatais – públicas – cabe propagar a noção de que socioculturalmente o Brasil é uma nação unida, entretanto, ideológica, étnica, cultural e politicamente essa pretensa união não existe, pois a diversidade cultural é muito ampla e as diferenças culturais são latentes no dia-a-dia.

Os índios como participantes ativos dessa diversidade cultural, são legalmente reconhecidos brasileiros, porém, em uma sociedade de classe como a brasileira são remotas as oportunidades de um índio ascender socialmente, daí a estratificação politicamente paralela fomentando o regionalismo, ou seja, já que os índios não têm chances efetivas de ascenderem socialmente na conjuntura dos estratos sociais brasileiros, eles – os índios – criam por meio de ações étnicas suas auto-definições e vivem em realidades efetivamente paralelas, mas ofuscada pela premissa da igualdade prevista na referida Constituição Federal 1988.

Nessa conjuntura do regional cultural com o nacional ideológico estatal os índios podem ser considerados um estrato social, pois mesmo quando alguns deles assumem cargos públicos – professores e professoras, vereadores, vice e prefeitos – há uma distinção denotativa fomentada pelo preconceito de marca e de origem.

Essa distinção que estratifica é baseada nos aspectos básicos: (a) biológicos (aparências físicas – morfo-biológicas, daí o evolucionismo biológico ainda contemporâneo); (b) lingüísticos que os obrigam a praticarem a língua portuguesa se quiserem conviver com e na sociedade brasileira (c) cultural que os distinguem latentemente dos brasileiros não-índios.

Esses três aspectos básicos descortinam a presença dos índios na conjuntura brasileira: territorial, sociocultural, política, econômica (sobretudo em micro-regiões) e ideológica que, neste caso, tenta ofuscar a realidade por meio de discursos universais da igualdade ou mesmo da equidade, entretanto, na efetiva realidade cotidiana a concretude denuncia a estratificação.

Os estereótipos dos índios no discurso cotidiano brasileiro são latentes, pois as aparências físicas de índios remetem imediatamente a alguém da região Norte, porém, há décadas que se presenciam índios morando em cidades de outras

regiões do país onde nascem índios e, pela perspectiva legal da naturalidade – cidade onde nasceu – podem ser chamados de paulistanos, ubatubenses, recifenses, cariocas; dentre outras situações cabíveis aqui neste raciocínio.

Portanto, discutir os índios na perspectiva do espaço entre o regional e o nacional surgem situações cotidianas que fazem parte de todos nós não importante o estrato social ou a região brasileira onde estamos, pois por mais distante social, ideológica e geográfica que o não-índio brasileiro esteja, quando houve qualquer menção aos índios há certa imediata referência aos atrasados que “vivem na Amazônia”, ou seja, na conjuntura sociocultural brasileira certa compreensão da semântica do processo que os índios têm protagonizado ao longo da história brasileira, sobretudo, nos tempos contemporâneos nos quais Programas de Pós-Graduação têm fomentado e produzido debates e estudos acerca desses brasileiros que ainda são objeto de distanciamento por parte dos brasileiros não-índios.

Essa situação dicotômica entre índios e não-índios é plausível de ser compreendida quando a vemos pela perspectiva epistemológica da identidade, da alteridade, da etnicidade e dos processos político-ideológicos que deságuam em interesses econômicos, mais especificamente do que tange ao problema agrário.

Esperamos ter alcançado nosso propósito neste capítulo de apresentar breves abordagens antropológicas acerca dos índios em aulas de História do Brasil no ensino fundamental aguardando com substratos de esperança que tais conceitos aqui apresentados sejam aproveitados como fomentadores de debates, pois se forem somente lidos e descritos, nosso propósito se restringirá a certa unilateralidade desvirtuando-se, assim, o objetivo principal deste autor: gerar discussões acerca dos índios que sempre fizeram parte da história deste país.

CONCLUSÃO

Estudar é um ato de satisfação individual com perspectivas sociais. Ao realizar esta pesquisa, me comprometi em associar pretensões individuais com funções coletivas, pois – como professor – tenho a obrigação de fomentar inovações e gerar protagonismos a fim de subsidiar a formação dos alunos focada na crítica para que eles tenham elementos conceituais suficientemente satisfatórios para amadurecerem com fomentos críticos proporcionando suas independências.

Ao construir o referencial teórico, tive acesso a obras desconhecidas nas áreas de currículo, de antropologia e de História. Também aproveitei a oportunidade para reler outras (obras) dando-me a satisfatória compreensão do quanto é gratificante reler, pois os ambientes, as fases e as perspectivas são diferentes gerando, indubitavelmente uma sorte de amadurecimento que, certamente, não será cabal, pois assim não teria graça e o processo gerundial da carência intelectual cairia por terra.

As três áreas de conhecimento lapidares desta pesquisa – currículo, antropologia e História – aplicadas no livro didático de História do Brasil são categorias elementares para suscitar constantes (e necessárias) discussões a respeito dos conteúdos acerca dos índios, pois possibilitam abordagens amplas e profundas que dizem respeito à trivialidade dos alunos, tais como processos de identidade, protagonistas históricos, ações políticas de minorias étnicas, etc.

Abordar os índios de forma e de conteúdo com base nos fatos históricos por meio de diferentes ideologias e de perspectivas teóricas é um expediente necessário e concomitante com os dias contemporâneos, pois o amadurecimento intelectual é mais bem elaborado quando processado à luz da realidade dos contraditórios e dos atritos reais irreversíveis na diversidade.

O Currículo é uma constante re-elaboração sociocultural e histórica construído na dialética do individual na conjuntura política e, dessa realidade, nenhum processo escolar pode ser desviado. A Antropologia, em concomitância com a História, mostra e demonstra a diversidade e as diferenças forjadas e fomentadas por meio da

alteridade, da identificação do eu diante do Outro em uma mesma conjuntura e é de bom tom que as práticas escolares não sejam furtadas dessa latência.

O ambiente escolar brasileiro é suculento de diversidades tanto na dimensão individual como na sociocultural e histórica cabendo a nós professores cumprir nossas obrigações de aproveitar essa riqueza em prol da formação de nossos alunos que, por sua vez, estende-se a dimensões coletivas na melhoria da convivência em ambientes plurais.

Sendo o currículo um espaço sociocultural e histórico, a antropologia e a História podem ser ferramentas de constantes leituras atualizadoras de fatos e fenômenos contemporâneos a par das realidades que dizem respeito aos agentes escolares, por conseguinte, sociais, culturais, políticos e ideológicos.

O livro didático é instrumento escolar de suma importância na formação dos alunos e não pode estar em descompasso com a realidade concreta desses agentes sob pena de não cumprir com suas funções legítimas e legais de proporcionar informações satisfatórias para a formação dos alunos.

Nas análises dos livros que realizei nesta pesquisa, percebi certo descompasso entre a realidade dos índios como um dos sujeitos históricos e componentes socioculturais brasileiros sem, a meu ver, razão contundente para essa falta de correlação, pois hoje há suficiente produção acadêmica a respeito dos índios disponíveis nas bibliotecas universitárias e em *sites* a exemplo do da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), do Instituto Socioambiental (ISA), do da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do professor Julio Cezar Mellatti, do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), do Museu do Índio, dentre outros.

Propor conceitos e categorias antropológicas baseando-me no conhecimento antropológico disponível tomando como referência as abordagens feitas pelos autores dos livros didáticos analisados teve a conotação de concretizar uma pesquisa acadêmica com seu respectivo (imperativo) preâmbulo de somar, de agregar, de sugerir e de oportunizar melhorias no sujeito/objeto de pesquisa, pois a

inquietação singular do pesquisador deve estar correlacionada com a utilidade/utilização do resultado de sua pesquisa à coletividade.

Portanto, realizar esta pesquisa me foi gratificante e, espero (não só aguardo) que ela seja utilizada por meus colegas professores e não fique restrita nos ambientes acadêmicos, pois a satisfação de um trabalho desta natureza é efetivada não só no momento de seu momentâneo final, mas na sua respectiva aplicação, que é seu propósito maior.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria semiótica do texto**. São Paulo: Ática, 1997.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In. POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1998. pp. 183 – 227.

_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *La Teoria Del Control Cultural En El Estudio de Procesos Étnicos*. **Anuário Antropológico**, nº 86. Brasília, 1988. pp. 13-53.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. **A história do povo terena**. Brasília: Ministério da Educação/MEC, 2000.

BITTENCOURT, Circe. *Livros didáticos entre textos e imagens*. In. BITTENCOURT, Circe (Org.). **O saber histórico na sala de aula**. São Paulo: Contexto, 2003 (a). pp. 69-90

_____. *Identidade nacional e o ensino de História do Brasil*. In. KARNAL, Leandro (org.) **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: contexto, 2003 (b). pp. 185-204.

BORGES, Jorge Luis. **Cinco visões pessoais**. Tradução de Maria Rosinda Ramos da Silva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

BORGES, Vavy Pacheco. **O que é História**. São Paulo: brasiliense, 2005. (Coleção Primeiros Passos, nº 17)

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. (Organizador) **Cultura Brasileira: temas e situações**. São Paulo: Ática, 2004.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais: História e Geografia**. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Ministério da Educação. **Guia de Livros Didáticos PNLD 2008: História**. Brasília: Ministério da Educação – MEC, 2008.

BRUCE, Albert. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)*. In. BRUCE, Albert; RAMOS, Alcida Rita

(organizadores) **Pacificando o branco**: cosmogonias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. pp. 241-275.

BUENO, Silveira. **Vocabulário tupi-guarani português**. São Paulo: Éfeta Editora, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O processo de Assimilação dos Terêna**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora UnB, 1978.

_____; BAINES, Stephen G. (Org.) **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. (Coleção América).

_____. **Caminhos da identidade**: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CASSIRER, Ernest. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1971.

CASTRO, Celso. *Apresentação*. In. BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. pp. 7-23

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. **Brasil**: Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisa de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisa de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COSTA, Hideraldo Lima da. **Cultura, trabalho e luta social na Amazônia**: discurso dos Viajantes – Século XIX. São Paulo: Dissertação em História Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC-SP, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Antropologia do Brasil**: mito, história e etnicidade. São

Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *O futuro da questão indígena*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 129 – 141

_____. *Introdução a uma história indígena*. In. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 9-24

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DIAS, Manuel Nunes. **O descobrimento do Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.

DIEGUES JR, Manuel. **Etnias e Culturas Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Paralelo/Instituto Nacional do Livro – MEC, 1972

DOMINGUES, José Luiz. **O cotidiano da Escola de 1º Grau: o sonho e a realidade**. São Paulo: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Educação, PUC – SP, 1985.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia**. Organização de Omar Ribeiro Thomaz. São Paulo: Cosac Naif, 2004.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. *Nota Sobre a Noção de Civilização*. In. MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981. pp. 469 – 493.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. Porto Alegre: Editora Globo, 1958.

FERNANDES, Florestan. **A investigação etnográfica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES SILVA, Joana A. *Economia de Subsistência e Projetos de Desenvolvimento Econômicos em Áreas Indígenas*. in. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

pp. 341 – 367.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2004.

_____. **Mini Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

FERRO, Marc. **A manipulação da história no ensino e nos meios de comunicação**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Difusão Cultural S/A - IBRASA, 1983.

FIGOLI, Leonardo H. G. *identidade Étnica y Regional: Trayecto Constitutivo de una Identidad Social*. Brasília: Universidade Nacional de Brasília – UnB. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em antropologia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, 1982.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. 6ª ed., São Paulo: Ática, 1998.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Selma Salma Tannus Muchail. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FREHSE, Fraya. *Apresentação à edição brasileira: De antropologia, história e também teoria social*. in. SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2008. pp. 9-15

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A Amazônia Colonial (1616-1798)**. Manaus: Editora Metro Cúbico, 1994.

FREITAS, Marcos Cezar de. **História, antropologia e a pesquisa educacional**: itinerários intelectuais. São Paulo: Cortez, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Problemas brasileiros de antropologia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

_____. **Manifesto Regionalista**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/MEC, 1967.

FURET, François. **A oficina da história**. Tradução de Adriano Duarte Rodrigues. Lisboa, Gradiva, s/d.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GASPARELLO, Arlette Medeiros. **Construções de identidades**: a pedagogia da nação nos livros didáticos da escola secundária brasileira. São Paulo: Iglu, 2004.

GATTI, Bernadete Angelina. **A construção da pesquisa em Educação no Brasil**. Brasília: Plano Editora, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GOBBI, Izabel. **A temática indígena e a diversidade cultural nos livros didáticos recomendados pelo Programa Nacional do Livro Didático**. São Carlos – S.P: Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, Dissertação apresentada ao Centro de Educação e Ciências Humanas da UFSCar, 2007. Orientador: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1988

GOODY, Jack. **Domesticação do pensamento selvagem**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi. *Livros Didáticos e Fontes de Informações Sobre as Sociedades Indígenas no Brasil*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 481-525

_____; VIDAL, Lux Boelitz. *Prefacio*. In. GRUPIONI, luiz Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli. **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

GRUPO ESPANHOL. *Subcultura*. In. SILVA, Benedicto (Coordenador Geral). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987. p. 1181.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução de Rosa Freire d'Águiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEILBORN, Maria Luiza. *De que gênero estamos falando?* In: **Sexualidade, Gênero e Sociedade**. Rio de Janeiro: ano 1, nº2 CEPESC/IMS/UERJ, 1994 .

IGLÉSIAS, Francisco. *Encontro de duas culturas: América e Europa*. In. **Revista Estudos Avançados da Universidade de São Paulo**. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, vol. 6, nº 14, 1992. pp. 23 – 37.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia indígena: uma nova introdução**. 2ª ed., São Paulo: EDUC, 2008.

KING, Arden R. *Lenda*. In. SILVA, Benedicto (Coordenador geral). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1987. p. 684

KURT, Lang. *Alienação*. In. SILVA, Benedicto (Coordenador geral) **Dicionário de**

Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987. p. 38

LADEIRA, Maria Elisa; NASCIMENTO, Hilton (coord.). **Diagnóstico sobre a Educação Escolar Indígena na T. I. Vale do Javari**. Brasília: C.T.I: Centro de Trabalho Indígena, 2008.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: brasiliense, 1989 (1994).

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi Limitada, 1957.

_____. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de et alii. **Mito e Linguagem Social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. **Mito e significado**. Lisboa – Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Cultura e Linguagem*. In. CARBONNIER, George. **Arte, linguagem, etnologia**. Campinas – SP: Papius, 1989. pp. 135-141

_____. **Antropologia Estrutural II**. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/MUSEU NACIONAL, 2006.

MADDICK, H. Colônia. In. SILVA, Benedicto (Coordenador geral) **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987. p. 210-211

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARTIUS, Carl Friedrich Von. *Como se deve escrever a História do Brasil*. in. PICCOLI, Valéria. *A identidade brasileira no século XIX*. <http://forumpermanente.incubadora.fapesp.br> acessado em 05/01/2009.

MELLATTI, Júlio Cezar. **A antropologia no Brasil**. In. [www. Geocities.com/juliomelatti/](http://www.Geocities.com/juliomelatti/) acessado em 06/12/2008).

MONTEIRO, Ana Maria F. C. *Ensino de História e história cultural: diálogos possíveis*. In. SOIHEL, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (org.) **Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. pp. 433 – 452

MOONEN, Frans. **Introdução aos problemas dos índios no Brasil I** (Índios e Brancos). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba/Imprensa Universitária, 1975.

_____. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Ática, 1988.

MOREIRA, Antonio Flávio; SILVA Tomaz Tadeu da. **Currículo, cultura e sociedade**. 2ª ed. – São Paulo: Cortez, 1995.

MUNANGA, Kabengele *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação. PENESB, 05/11/2003.

_____. (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: 2ª ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NEWTON, Dolores. *Cultura material e História da cultura*. In. RIBEIRO, Darcy (Editor) et alli. **Suma etnológica brasileira: edição do HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS**. Petrópolis: Vozes/Finep, 1986. pp. 15-25.

OLIVEIRA, Ana de. *A Disciplina Escolar História no Colégio Pedro II: reinterpretações curriculares dos anos de 1980 aos primeiros anos do século XXI*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006. Orientadora: Profa. Dra. Alice Casimiro Lopes.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Elementos para uma sociologia dos viajantes*. In. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.) **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Editora Marco Zero, 1987.

_____. *Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito*. In. . SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 61-86

_____. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Batista Araújo *et alii*. **A política do livro didático**. São Paulo: Summus, Campinas – SP: Editora da Universidade de Campinas, 1984.

OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil - Nação**. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2006.

PEIRANO, G. S. Mariza. *Etnocentrismo às avessas: o conceito de “Sociedade complexa”*. In. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1983. pp. 97 – 115.

_____. *O antropólogo como cidadão*. In. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda, 1985. pp. 27 – 43.

PINHEIRO, Francisco José. *Os Índios: sobrevivência e resistência (outros 5000)*. In. SOARES, Maria Norma Maia (Organizadora). **O “descobrimento” e outras descobertas**. Sobral – CE: Edições UVA, 2000. pp. 48-68.

PINSKY, Jaime (Org.). **O ensino de história e a criação do fato**. 12 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Cientistas sociais e o auto-conhecimento da cultura brasileira através do tempo*. In. **Cadernos**. São Paulo: Centos de Estudos Rurais e Urbanos da Universidade de São Paulo – USP, nº 13, 1ª série, setembro de 1980. pp. 57 – 68.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

RAMOS, Arthur. **Introdução à Antropologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.

RIBEIRO, Berta G. *Contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 197-219.

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros**. Livro I – Teorias do Brasil. Petrópolis: 6ª ed., Vozes, 1981.

_____. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RICARDO, Carlos Alberto. *“Os Índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 29-60.

_____. *Passados 500 anos, sequer sabemos seus nomes*. In. GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz. Prefacio. In. GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli. **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. pp. 63-70.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. tradução de Alain François. Campinas – SP: Editora UNICAMP, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Sociedades tribais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **História e cultura: apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SAMPAIO, Theodoro. **O tupi na geografia nacional**. 2ª ed. São Paulo: Empresa Typographica Editora, 1914.

SANTILLI, Marcio. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Editora SENAC, 2000. (Série Ponto Futuro; 1)

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena: ensaios sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora Universidade de São Paulo, 1969.

SEKI, Lucy. *Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI*. Piracicaba: Editora UNIMEP. In. **Revista Impulso** nº 27, v. 12, 2000. pp. 233-256

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Doniste Benzi. *Introdução: Educação e Diversidade*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 15 – 23

_____. *Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil: Breve Introdução*. In. CHAUI, Marilena de Souza; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; (Organizadores) **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1994. pp. 75-82

SILVA, Benedicto (Coordenador geral). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Identidades terminais: as transformações na política da**

pedagogia e na pedagogia da política. Petrópolis: vozes, 1996.

SOUZA, Eudoro de. **História e mito**. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 1981.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 445-479

TAYLOR, Edward Burnett. *A ciência da cultura*. In. CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge hazar Editor, 2005. pp. 67-99

TEIXEIRA, Raquel F. A. *As línguas indígenas no Brasil*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. pp. 291-315

TELLES, Norma. *A imagem do Índio no livro didático: equivocada, enganadora*. In. SILVA, Aracy Lopes da (org.) **A questão indígena na sala de aula: subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo: brasiliense, 1987. pp. 73-89

THOMAZ, Omar Ribeiro. *A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade*. In. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. 425-444

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Teorias dos símbolos**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas – SP: Papirus, 1996. Coleção Travessia do Século.

TODOROV, Tzvetan. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VIGOTSKI, Lev Semenovitch. **Pensamento e linguagem**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.