

HISTÓRICO DE UMA PESQUISADORA TUXÁ

Rosilene Cataá Tuxá

A UNEMAT me transformou em uma pessoa apaixonada pela pesquisa, e ao mergulhar nos estudos sobre “Os efeitos da ação antrópica na qualidade de vida do povo Tuxá: um estudo de caso da Usina Hidrelétrica de Itaparica – U.H.E.I.”, pude investigar os problemas ambientais que a humanidade vivencia com as construções de hidrelétricas, sabendo que, embora as obras para abastecimento de energia apresentem benefícios para elevar o nível da qualidade de vida da população, elas provocam prejuízos enormes ao meio ambiente e às comunidades tradicionais diretamente afetadas, dentre elas, estão comunidades indígenas. Durante a pesquisa fiz uma viagem às minhas origens Tuxá, (Território da Ilha da Viúva), ao sobrenatural (no particular), junto com os informantes revivemos o passado próximo e percebemos a imensidão de perdas pelas quais passou o meu povo com o processo de transposição da Barragem de Itaparica.

Na sequência veio a paixão pela Educação Escolar Indígena e a pesquisa sobre “História da Educação Escolar Indígena Tuxá”, que foi de grande relevância para o meu crescimento intelectual e profissional, bem como para a minha comunidade que se encontrava no auge da construção de uma proposta de educação escolar específica e diferenciada. Esse conjunto de experiências nos estudos e na prática da educação escolar específica e diferenciada não era comum entre os povos indígenas da Bahia em meados dos anos de 2007, o que me assegurou assumir a gestão das políticas de educação escolar indígena no âmbito da Secretaria da Educação do Estado da Bahia, onde pude contribuir com novos paradigmas na educação escolar indígena dos povos da Bahia e do Brasil.

Em 2011, com o Mestrado em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia – UNEB fui incentivada a aprofundar meus conhecimentos à luz da ciência e do rigor que a academia exige. Mergulhei nas leituras indicadas pelo programa de forma a me apaixonar ainda mais pela Educação, pela História e pela Antropologia. Tudo isso resultou na dissertação intitulada “Educação Escolar Indígena Intercultural e a Sustentabilidade Territorial: uma abordagem histórica sobre as escolas indígenas Capitão Francisco Rodelas e Pataxó Coroa Vermelha”.

Na dissertação, foquei a Educação Escolar Indígena na Bahia, a partir de uma base teórica e prática, abordando aspectos curriculares e pedagógicos relacionados à Educação Intercultural e Sustentável nas Escolas Indígenas Pataxó Coroa Vermelha e Capitão Francisco Rodelas, confrontando e mesclando conhecimentos históricos, teóricos e práticos de educação intercultural sustentável. A pesquisa teve como objetivo compreender e refletir sobre o processo de construção da Educação Escolar Indígena Intercultural e Sustentável nessas unidades escolares, analisando a organização curricular e suas práticas no contexto da educação diferenciada.

No período de 2007 a 2016, atuei como Coordenadora Geral da Educação Escolar Indígena vinculada à Secretaria da Educação do Estado da Bahia. Durante esse longo período de trabalho, pude perceber a complexidade na implementação de políticas públicas para o cumprimento das leis que amparam os direitos dos povos indígenas no Brasil. Particpei de inúmeras reuniões junto ao Ministério da Educação, conferências, congressos, seminários, grupos de trabalho, tudo em busca de melhoria e atendimento das políticas de educação escolar indígena. Assim

conseguimos avançar nas propostas de educação escolar intercultural, criamos a Lei da Carreira do Magistério Indígena, Matrizes Curriculares referenciadas para as escolas indígenas, realizamos concurso público específico para professores indígenas, produzimos livros didáticos, dentre muitas outras conquistas, todas elas com muita luta e o apoio incondicional do movimento de professores e lideranças indígenas do estado.

Essa experiência me oportunizou conhecer uma diversidade de povos e comunidades indígenas, os modos próprios de ser e estar no mundo; suas organizações socioculturais, políticas, econômicas, linguísticas e religiosas e a visão de mundo a partir dos territórios, enquanto conjunto das vivências cotidianas e de projetos de “bem viver”. É nesse contexto que emerge o olhar e interesse pelo estudo do tema de pesquisa proposto para o Doutorado.

No ano de 2016, fui aprovada em concurso público para professora do ensino superior. Hoje me sinto realizada profissionalmente, porém, sei que os desafios são ainda maiores e que devo contribuir ainda mais com a educação escolar dos povos indígenas, desta vez, no âmbito da pesquisa. Fui Coordenadora do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Campus Binacional do Oiapoque – UNIFAP-AP e convivendo com os povos indígenas do Norte do país, percebo o vasto campo de pesquisa a ser desvelado na região e que podemos trilhar estudos sobre Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural. É nesse cenário de convivência com outros povos indígenas e atuação profissional que me encontro imbricada no desejo de estudar e pesquisar no âmbito da Antropologia. É com a minha identidade indígena e, sendo parte da cultura e do mundo xamânico Tuxá, detentora de conhecimentos tradicionais, que me proponho a dialogar com os conhecimentos teóricos na desmistificação de fatos, re-construção e ressignificação de conceitos, buscando nos estudos e na pesquisa contribuir mais uma vez com o meu povo Tuxá.

Durante a minha trajetória acadêmica, profissional e de militância dos movimentos de luta para fazer valer os direitos indígenas, tive diversas e ricas oportunidades de participar de reuniões, seminários, conferências, congressos dentre outros espaços importantes de discussão, bem como acesso a espaços de produção intelectual, onde pude expor meu ponto de vista, escrever e publicar textos que discorrem sobre a temática indígena. Nessa minha caminhada pude amadurecer as reflexões acerca da pesquisa no doutorado.

Tenho vivenciado, presenciado, observado e refletido sobre os diversos processos de interferências externas às sociedades indígenas contemporâneas que impactam diretamente nos aspectos socioculturais, político e religioso dos povos indígenas, e, por me senti imbricada com questões relacionadas a povos indígenas, mais precisamente em uma relação entre educação escolar indígena, história, memória, cultura e identidade, bem como, conviver com as relações de poder, cosmovisão e as relações socioculturais entre indígenas, é que me debruço na pesquisa atual, a estudar e analisar a partir da dinâmica territorial e a relação dos Tuxá com os lugares sagrados.

A identidade indígena na contemporaneidade se constitui num sistema complexo de relações e interações que mobilizam a ancestralidade (rituais, mitos e arcabouço narrativo), as relações familiares e comunitárias (lideranças, solidariedades e conflitos), o mundo escolar instituído, os desejos, vontades e sonhos, individuais e coletivos em que cada pessoa pode se projetar.

Povo Tuxá – Aldeia Mãe ¹

Considerados pacíficos, possuidores de um grande espírito renascedor, donos de uma grandiosa capacidade de recriar, não se curvaram diante das diversas tentativas e formas de colonização e assimilação, sempre procurando meios de conservar a sua história. Esse é o povo Tuxá e ao longo de muitos anos, após o convívio com as várias formas de colonização vivida, não é de se estranhar que com esse tempo foi-se também uma parte significativa das tradições, cultura e, até mesmo, houve perdas materiais e ambientais de convívio com a natureza. Ressaltam “O próprio jeito de trabalhar a terra, de cultivar, a forma coletiva com que dividiam os trabalhos da lavoura, o que conseguiam na pesca e nas caçadas, principalmente na caçada da capivara e do camaleão, animais que surgiam nas épocas de cheia do rio” ², animais que, no período de cheia, apareciam em abundância, fazendo parte das festas de caçada do povo Tuxá.

Com a chegada dos Jesuítas, além da imposição de outra religião, dos castigos sofridos pela desobediência aos ensinamentos da catequização, o povo Tuxá começou a perder o que mais lhes era sagrado, a Terra. “De um conjunto de Ilhas que possuíam ao longo do Rio São Francisco que foram sendo invadidas por europeus, apenas uma foi reconquistada, a Ilha da Viúva, porém, no ano de 1988, ficaram sem a mesma, hoje vivem em um pequeno espaço onde têm apenas suas residências e pequenos roçados” ³. Porém, de acordo com a afirmativa no início desse texto, mais uma vez, os Tuxá que permaneceram ao redor das terras que lhes foram de origem e com as forças da ancestralidade, conseguem renascer, recriar... Passam a ter uma nova relação com a terra, passam a adquirir pequenos lotes de terras e vão descobrindo os frutos que dali podem tirar para a sobrevivência do povo.

Com a construção da Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga, outra grande perda acrescenta-se à História dos Tuxá. A divisão entre eles causou grande instabilidade política, social, cultural e econômica. “Foram transferidos para outras localidades não respeitando o que diz o Artigo 231 da Constituição Federal”.⁴ “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”.⁵

Os grupos dos Tuxá que optaram sair para Inajá - PE e Ibotirama – BA, em busca de melhoria de vida, se encontram em condições ainda mais desfavoráveis e, deste último, surgiram outras subdivisões, se estabilizando no Município de Muquém do São Francisco e no Município de Banzaê, ambos no estado da Bahia; temos, também, algumas famílias que se desagregaram destes grupos e tomaram outros rumos; temos, ainda, aqueles que, uma vez desagregados destes, procuram se reafirmar e buscam formar novos grupos. Assim, continua o grande dilema entre as comunidades Tuxá: a busca da sobrevivência identitária e comunitária de um povo indígena. Aqueles que permaneceram na Aldeia Tuxá no Município de Rodelas, objeto desta pesquisa,

¹ Esse texto sobre o histórico do povo Tuxá é parte do quarto capítulo da minha dissertação de mestrado – 2011.

² Ver Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas. Perfil da comunidade.

³ Idem Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas.

⁴ Idem Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas.

⁵ Ver Artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

encontraram na escola uma fortaleza capaz de comungar juntos os objetivos coletivos para o Bem Viver desta comunidade.

Mas mesmo com essas divisões, (aqui o autor se refere às divisões internas de cacicado), o povo Tuxá sempre decide as questões mais importantes para todos, juntos. Com relação à educação as lideranças não interferem nos problemas, nas decisões, por entenderem que quem tem prioridade para tal são as lideranças ligadas à educação (professores, direção, pais de alunos) que estão mais atuantes, que estão mais presentes, que acompanham a evolução da educação em nossa comunidade, no país e no mundo. Quando é algo que a escola entende que necessita da opinião das outras lideranças (cacique, pajé, conselheiros), os mesmos são convidados.⁶

Essa é uma característica que considero importante na escola indígena: o papel do professor como liderança que tem o domínio dos conhecimentos ocidentais importantes para a formação do aluno, e a convivência com a sociedade envolvente, assim como o papel das lideranças tradicionais como detentores dos saberes tradicionais de seu povo para continuidade dos saberes milenares. Continua sobre o perfil da comunidade Tuxá no “Documento de caracterização da escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas”: “Porque a educação entre o povo Tuxá, sempre foi vista como algo muito importante que os ajuda a se manter enquanto povo indígena por morarem, por conviverem, há bastante tempo absorvendo os costumes dos não-índios e por poderem ter o conhecimento das Leis que os protegem”.

Os Tuxá, diante das diversas passagens tenebrosas de relação com outras sociedades, encontraram na educação escolar uma forma de proteção, de aquisição de novos saberes fundamentais à defesa de seus direitos para manutenção e resistência de um povo indígena que por inúmeras vezes foram vítimas de atrocidades cometidas pelas formas de relações sociais.

Apesar da demora em instalar dentro da própria Aldeia Tuxá o prédio escolar, com os objetivos de se trabalhar uma educação que favoreça os princípios da comunidade; outras formas de atuação, outros espaços de atuação foram utilizados para tal fim. Desta comunidade, surgiram as primeiras professoras índias do estado da Bahia; estas foram atuantes em muitas escolas / aldeias de diversas regiões da Bahia e do Brasil, encorajadas pelo desejo de construir um modelo de educação que, de fato, trouxesse benefícios para as comunidades indígenas.

Trajatória dos estudos sobre relações interétnicas e identidade étnica na Antropologia que se faz no Brasil⁷

⁶ Ver Doc. de caracterização da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas. Perfil da comunidade.

⁷ A produção é fruto de um breve ensaio dos estudos da disciplina “Análise de Sistemas interétnicos”, ministrada pelo Prof. Stephen Grant Baines e cursada no Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília-UNB.

A breve discussão que este ensaio apresenta a respeito da trajetória dos estudos sobre relações interétnicas e identidade étnica na Antropologia que se faz no Brasil, é nutrida por uma preocupação acerca do tratamento conferido aos dados sobre os quais os estudiosos se debruçam. Tomando como objeto de análise a discussão apresentada pelos autores citados neste texto, é possível observar uma busca destes teóricos por aquilo que há de mais geral nas informações apresentadas. Ao tratar sobre os estudos de sistemas interétnicos e suas relações no Brasil, é importante mencionar que a luta de resistência dos povos indígenas do Brasil pela sobrevivência enquanto povos com concepções de mundo próprias constitui, sem dúvida, um dos fenômenos mais significativos da história das relações interétnicas. As relações entre o estado brasileiro e os povos indígenas se deram em diferentes contextos sociopolíticos em que os processos de formação dos estados nacionais na América Latina marcam claramente a busca de uma concentração econômica de recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras; poder centralizado em todas as dimensões; e, uma ilusória unidade étnica nacional.

A temática aqui discutida contará com as contribuições dos autores: Egon Schaden (1969); Eduardo Galvão (1979); Darcy Ribeiro (1979)-[1970]; Roberto Cardoso de Oliveira (1996)-[1964], (1976), (1996); João Pacheco de Oliveira Filho(1988), (1999); Frederik Barth (2000), dentre outros, uns mais aprofundados que outros, mas que contribuirão para a discussão da temática aqui colocada. Podemos começar ressaltando que uma grande parte dos etnólogos brasileiros serviu-se dos trabalhos da escola americana sobre aculturação para explicar o fenômeno do contato entre índios e não índios. Depois disso, no Brasil, a etnologia tomou um caráter oficial, inclusive a pesquisa de campo ganha grande importância, criando condições para a elaboração de um corpo teórico a partir de pesquisas mais substanciais. Os estudos das relações entre indígenas e sociedade nacional no Brasil, a partir dos anos de 1960 e 1970, ganhou impulso com a teoria da fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira. Podemos dizer também, que os trabalhos de Egon Schaden foram cruciais para a reflexão nas conceituações e nos modelos de aculturação, o autor se prende à questão de cultura e seu trabalho contribui para que outros pensadores como Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro pudessem pensar questões relacionadas à mudança cultural. Vale ressaltar que os anos de 1950 e 1960 foram de predominância dos estudos sobre o tema “aculturação” e que o modelo americano de aculturação segue o modelo de troca entre duas culturas.

Schaden (1969), ao abordar em seus escritos os estudos de aculturação na etnologia brasileira, deixa claro que “existe uma heterogeneidade de trabalhos muito grande sobre fenômenos de aculturação entre os povos indígenas no Brasil que se torna difícil encontrar um critério razoável de classificação”. Esses critérios de classificação segundo o autor serviriam para submeter a uma visão crítica e imprescindível, para situar o presente estudo no conjunto das preocupações dessa ordem (SCHADEN, 1969, p. 3).

O autor aponta a existência de inúmeros informes sobre a reação dos indígenas ao contato com o mundo dos não índios, espalhados em toda a literatura sobre a exploração e a conquista do território, desde a época do descobrimento. “São elementos de indiscutível interesse para etnologia, se bem que apareçam, em sua maioria, como notas ocasionais nos mais variados contextos”. Continua Schaden: “salvo para as tribos litorâneas, do grupo tupi, constituem dados de difícil sistematização, em geral muito desconexos para permitirem uma reconstrução satisfatória do processo aculturativo como tal”. Ainda assim, não deixam de oferecer pontos de apoio importantes para o entendimento de fatos mais recentes descritos pelos pesquisadores que visem estudos mais aprofundados

em termos etnológicos, nas mudanças ocorridas nos respectivos sistemas culturais, podendo subsidiar o estudo das primeiras fases do desenvolvimento do país (SCHADEN, 1969, p. 4).

Dessa forma para melhor compreensão do tema em questão, é importante contextualizar com os estudos sobre a teoria da fusão das raças, muito debatida no século XIX e início de século XX. Esta abordagem nasceu da crítica das teorias "racistas" de pensadores europeus, objetivando justificar a superioridade da "raça branca" e legitimar o imperialismo europeu no fim do século XIX. Em seguida, recebeu adesão pela América Latina como uma teoria acabada e foi assim que ela obteve seu lugar no cenário intelectual brasileiro da época. Os intelectuais brasileiros propõem a mistura das "raças" em resposta às abordagens racistas segundo as quais isto seria impossível por causa da degeneração das mesmas. A reação à argumentação sobre a pureza étnica e a superioridade "branca" deve-se, em grande parte, aos trabalhos de Nina Rodrigues, Roquette Pinto e Gilberto Freyre, que abandonaram a explicação das teorias deterministas raciais para pesquisar as explicações dos fenômenos através da "cultura". Ressaltam-se os trabalhos de Gilberto Freyre como sendo os mais representativos sobre esta corrente de pensamento.

Schaden (1969) discorre muito sobre a aculturação, mas não deixa claro uma preocupação maior com esse modelo, o que veremos mais à frente é que Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro vão se preocupar muito mais com o modelo de aculturação vigente àquela época e que este último, vai contribuir com a mudança, ou melhor, com a ruptura do modelo de aculturação. De acordo com Schaden, para se corrigirem as deficiências assinaladas por Galvão, e a fim de garantir aos trabalhos maior envergadura teórica, além de maior utilidade prática no campo da administração e da política indigenista, o autor estabelece uma série de requisitos básicos que se seguem:

a) a realização de um número maior de estudos monográficos com vistas às mudanças em sua profundidade histórica e com a caracterização do estado cultural presentes em confronto com as fases anteriores que se possam reconstituir; b) a delimitação de áreas culturais baseada antes sobre as relações dos elementos culturais com o ambiente do que sobre simples distribuição geográfica; c) a descrição das comunidades caboclas em interação com o índio com o objetivo de se porem em relevo as diretrizes culturais responsáveis por alterações verificadas nos sistemas indígenas com quem interagem; d) a distinção de áreas regionais segundo estado de mudanças e caracterizadas com referências, quer aos grupos rurais, quer aos indígenas nelas existentes; e) o estudo de cada uma dessas áreas o ponto de vista dos fatores socioculturais específicos que nela influenciam a assimilação do índio (SCHADEN, 1969, p. 24).

Galvão se preocupa com o bom resultado destes requisitos e sinaliza a necessidade de trabalhos em equipe e a colaboração interdisciplinar. Assim, essa discussão vai contribuir para novos pensamentos e conseqüentemente novas contribuições vindas de outros pesquisadores sobre o tema em questão. É com base na produção acadêmica sobre os povos indígenas, que os estudos dão ênfase à política integracionista dos indígenas à sociedade nacional. Nessa discussão, o conceito de integração não fica muito claro, o que acaba por criar uma polêmica em torno

deste conceito e que somente nos anos de 1960, é definido o que se entende por integração, mesmo assim, é importante ressaltar que a ideia de integração bem como a de aculturação era interpretada como assimilação. Para essa discussão, Eduardo Galvão deixa a sua contribuição ao recomendar que: “devemos esquecer um pouco a aculturação e pensar mais em termos de assimilação” (GALVÃO, 1979, p.131).

Assim, Galvão se preocupa com a mudança e vai refinar essa discussão, porém, se perde um pouco em seu percurso e se preocupa em focar nas mudanças totais: aculturação - difusão – assimilação. O autor pensa a dinâmica cultural. Afirma ele:

Aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultaram quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contato direto e permanente e das conseqüentes mudanças, 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. Essa conceituação foi posteriormente criticada pelos próprios autores, especialmente porque deixava de caracterizar a “natureza” do fenômeno e pela dificuldade de estabelecer um critério adequado para definir a situação de contato. Em casos conhecidos, fenômenos que poderiam ser considerados como de aculturação, resultavam não do contato maciço e permanente entre duas sociedades, mas da influência de uns poucos indivíduos sobre uma dessas sociedades. (GALVÃO, 1979, p.129).

De acordo com Galvão (1979), outra dificuldade residia em estabelecer os limites entre “aculturação” e mudança cultural, pois em muitos dos casos “o empréstimo e a adoção de um traço cultural são sincrônicos com modificações que derivam de forças internas da cultura receptora”. Continua o autor: “o problema não é de terminologia, mas de atitude teórica diante do fenômeno de mudança cultural, seja ela resultante de fatores internos, inerentes à própria cultura, seja resultante de contato entre dois povos, ou de ambas as causas” (GALVÃO, 1979, p.129).

Para exemplificar a aculturação em seu aspecto econômico, Galvão apresenta seus estudos sobre os Tenetehara, do rio Pindaré, no estado do Maranhão e afirma que “os objetivos de uma pesquisa etnológica seriam falhos se limitados neste caso a “fenômenos de nível aculturativos”, segundo o conceito clássico”. Continua o autor: “o fluxo dos Tenetehara resulta não apenas dos empréstimos, não apenas de ferramentas, introdução de novas espécies de cultivo e a sua mobilização para a coleta de babaçu, como das relações econômicas entre índios e civilizados”. Dessa forma o autor assinala que se foi importante “a transformação de uma agricultura de subsistência em uma de produção de comércio, a oscilação de preços na praça nacional e estrangeira para o babaçu, principal produto de coleta e via de integração do Tenetehara na economia local”, tudo isso se constitui em “um dos fatores condicionantes de assimilação e de mudança cultural desses índios” (GALVÃO, 1979, p.130).

Diante desse problema, para Galvão, uma abordagem limitada apenas a aspectos que poderiam ser considerados “aculturativos” teria pouco valor. Assim o autor procura traçar uma perspectiva mais ampla e inclusiva surgindo uma preocupação com o futuro dos indígenas.

Darcy Ribeiro em sua obra “Os índios e a civilização”, analisa com profundidade as relações entre as populações indígenas e o contingente populacional em processo de expansão de novas áreas no território brasileiro ao longo da primeira metade do século XX. Para tratar da noção de “transfiguração étnica,” trazemos aqui as contribuições

do autor que propõe, a partir de críticas da teoria da aculturação, uma nova formulação através da noção que ele próprio denomina de "Transfiguração Étnica" desenvolvida através da investigação antropológica do autor.

Vale ressaltar aqui, como forma de contextualização dos fatos, que o autor trabalhou para o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, e escreveu vários relatórios para o órgão. Darcy Ribeiro segue uma linearidade evolutiva progressista ao discorrer sobre a aculturação; afirma que a transfiguração étnica não é uma assimilação como se pensava; e defende a continuidade da política do SPI. Como objetivo de suas reflexões, Darcy expõe como os indígenas lidaram com o crescimento da pecuária, da agricultura e com a expansão do processo de urbanização ocorrido no Brasil.

[...] índios e civilizados se defrontam e se chocam, hoje em condições muito próximas daquelas em que se deram os primeiros encontros da Europa com a América indígena. De um lado, são índios armados de aCardoso de Oliveira e flechas [...] de outro são brasileiros engajados nas frentes de expansão da sociedade nacional que avançam por uma terra que consideram sua e veem no índio uma ameaça e um obstáculo (RIBEIRO, 1979, p. 7-8).

Para o autor essa situação possuía uma visão quase unânime de historiadores e de alguns antropólogos de que esse enfrentamento teria como efeito, em suas palavras, “a desapareição das tribos ou a sua absorção pela sociedade nacional, na forma de uma aculturação progressiva que teria desembocado na assimilação plena, através da miscigenação” (RIBEIRO, 1979, p.8). Ou seja, na minha interpretação, estes, acreditavam que em algum momento da história se consolidaria o projeto de extinção dos povos indígenas.

Ao examinar o período do século XX, Darcy Ribeiro em sua pesquisa veio provar que os indígenas não foram assimilados à sociedade nacional se tornando indistinguível dela. Ao contrário disso, “a maioria deles foi exterminada e os que sobreviveram permanecem indígenas: já não nos seus hábitos e costumes, mas na auto identificação como povos distintos e vítimas de sua dominação.” (RIBEIRO, 1979, p.8). Assim, Darcy Ribeiro afirma que o estudo que pretendiam realizar sobre o suposto processo de assimilação das populações indígenas no Brasil moderno “resultou na conclusão de que o impacto da civilização sobre as populações indígenas tribais dá lugar a transfigurações étnicas e não a assimilação plena” (RIBEIRO, 1979, p.8). Nesse contexto do movimento de tentativas de inserção dos indígenas na sociedade nacional, o autor se depara com situações de extermínio destes povos e visualiza formas de adaptação que possibilitariam a sobrevivência dos indígenas.

Darcy Ribeiro pretendia propor critérios de classificação e formular princípios explicativos que pudessem servir como hipótese de trabalhos para futuros estudos das relações entre as sociedades indígenas e as nacionais em outras áreas e em períodos mais amplos. (RIBEIRO, 1979, p.12). Destarte, como dito anteriormente com outras palavras, nas colocações de Galvão, e aqui, Darcy Ribeiro também coloca que os estudos de aculturação focalizam os fenômenos culturais decorrentes do estabelecimento de contato entre entidades étnicas. Na sua formulação original, esses estudos se restringiam, segundo ao autor “ao exame de contatos diretos e continuados, sendo o processo concebido como necessariamente bilateral e explicado em termos de adoção seletiva de elementos

culturais estranhos”. A partir de então, vai se verificar a necessidade de análise em todas as formas de contato interétnico, bem como, de considerar as situações em que o processo era unilateral.

Dentro dessa nova perspectiva, buscaram-se explicações para os mecanismos de aceitação e rejeição, orientados por critérios seletivos à situação de contato (RIBEIRO, 1979, p.12). Percebe-se com isso que há uma sistematização de etapas evolutivas com processos de aceleração dessa evolução e que o autor propõe uma abordagem mais ampla e integrada, capaz de situar os fenômenos propriamente aculturativos no seu campo específico, permitindo analisar, igualmente, “os fenômenos ecológicos, bióticos, econômicos, sociais, culturais e psicológicos resultantes desta conjunção” (RIBEIRO, 1979, p. 13).

Podemos dizer que o mesmo se aplica aos estudos da transfiguração étnica que, nas palavras do autor, podendo ser definida como o processo através do qual as populações indígenas que se defrontam com sociedades nacionais, “preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente” (RIBEIRO, 1979, p. 13). Essa ideia diz respeito aos modos de formação e de transformação das etnias. Assim, sobre a noção de transfiguração étnica, Darcy Ribeiro em “O Processo Civilizatório” (1968), examina as formas de transição evolutiva de uma etapa para outra e sugere que ela pode se dar tanto por “aceleração evolutiva” como por “atualização ou incorporação histórica”. Ao discutir o conceito de aculturação, Darcy Ribeiro indica que o aspecto fundamental da aculturação é “a transfiguração étnica”. (RIBEIRO, 1979, p. 13). Sendo, a noção/conceito de transfiguração étnica:

Concernente ao processo de formação e transformação das etnias para utilizá-lo com referência ao processo geral de passagem dos grupos indígenas da condição de isolamento à de integração, com todas as suas conseqüências de mutação cultural e social e de redefinição de ethos tribal. Este processo é estudado em termos de níveis de interação: ecológica e biótica, tecnológico-cultural, socioeconômica e ideológica, na forma do mesmo processo, embora, via de regras, concomitantes e intimamente relacionados no mundo das coisas (RIBEIRO, 1979, p. 15).

Durante o período do SPI, foram observados muitos problemas, sendo um deles, o pensamento e as atitudes do órgão sobre a população indígena para o projeto de uma completa assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. Outro problema era que a equipe de Rondon, era toda formada de jovens com formação positivista, revolucionária, mas, também romântica. Segundo o autor a realidade demonstraria que, embora tendo razão quanto à potencialidade do indígena, desconheciam dois fatores que poriam abaixo suas esperanças: primeiro, “o vigor do conservantismo dos grupos indígenas, sua tenaz resistência à mudança e a força do sentimento de identificação tribal que leva os grupos étnicos a lutar pela conservação de suas identidades étnicas e sua autonomia”; e segundo, “a incapacidade da sociedade brasileira, particularmente das fronteiras de expansão, para assimilar grupos indígenas, proporcionando-lhes estímulo e atrativos para nela se dissolverem” (RIBEIRO, 1979, p. 191).

Nesse caso, corroborando com Ribeiro, o problema que é tido como indígena, não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índios e não índios entram em contato. É, pois, um problema de interação entre povos indígenas e a sociedade nacional, cuja compreensão é dificultada pelas atitudes emocionais elencadas pelo autor, que se tende a assumir diante deles, tais como:

A atitude etnocêntrica, dos que concebem os índios como seres primitivos, dotados de características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis, que cumpre mudar, para competi-los à pronta assimilação aos nossos modos de vida; a atitude romântica dos que concebem os índios como gente bizarra, imiscível na sociedade nacional, que deve ser conservada em suas características originais, quando mais não seja como uma raridade que a nação pode dar-se ao luxo de manter, ao lado de museus e dos jardins zoológicos; a atitude absenteísta, dos que, considerando inevitável e irreversível o processo de expansão da sociedade nacional sobre seu próprio território, que leva ao encontro de todos os remanescentes das populações indígenas ainda isoladas e autônomas, postula a inevitabilidade do contato, da deculturação e da desintegração progressiva das culturas tribais, seguidas, necessariamente, da extinção do índio como etnia, e da incorporação dos remanescentes (RIBEIRO, 1979, p. 196).

A ideologia brasileira, portanto, é a da assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. Assim Ribeiro se dedicou em sua obra a descrever as várias frentes de expansão da sociedade brasileira atuantes no início deste século; realizar um balanço crítico da intervenção protecionista; e realizar uma avaliação quantitativa dos efeitos da expansão civilizadora sobre as populações indígenas, procurando estabelecer as instâncias mais gerais do processo de transfiguração étnica dos povos indígenas que mantiveram contato com a sociedade brasileira nos últimos sessenta anos.

Sobre o processo de transfiguração étnica, Ribeiro aponta que não terá os mesmos efeitos sobre os povos indígenas no geral. “Em cada caso ele tende a assumir uma feição característica, decorrente das diferenças econômicas regionais, das peculiaridades das culturas tribais ou dos segmentos da sociedade nacional com que elas entraram em contato”. O autor estudará as formas e os efeitos das relações entre índios e não índios, no plano ecológico, no nível biótico, em seus conteúdos tecnológicos e socioeconômicos e finalmente as relações entre índios e não índios enquanto entidades étnico-culturais e sócio psicológicas com seus corpos de crenças, valores, hábitos e costumes. Aqui o autor vai afirmar que “cada uma destas sondagens não tem, em si mesma, validade histórica porque os planos em que as analisamos só existem conceitualmente”. Em outras palavras, diz o autor: “rompemos a historicidade das situações concretas de enfrentamento entre os índios e a civilização para, transcendendo delas, construir um modelo hipotético do processo de transfiguração étnica” (RIBEIRO, 1979, p. 217-218- 226). Esclarece Ribeiro: esse processo de transfiguração assume, em “[...] uma configuração particular só explicável em termos das peculiaridades oriundas do contexto cultural indígena anterior ao contato. Em certos casos, essas peculiaridades operam como aceleradores: em outros, como retardadores do ritmo da integração”.

Para finalizar, Ribeiro (1979, p. 432-433), traz o que ele determina como graus de integração das populações indígenas do Brasil moderno, classificando em quatro categorias referentes aos graus de contato com a sociedade nacional, a saber: “isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados”. Estas categorias representam etapas sucessivas e necessárias da integração das populações indígenas na sociedade nacional.

Sobre o rompimento com os estudos de aculturação, a noção de “fricção interétnica” nos anos de 1960 e 1970, nas perspectivas dos antropólogos, em produzir conhecimentos sobre a ideia de identidade étnica, Cardoso de Oliveira defendeu que a perspectiva dos povos indígenas não era a de assimilação pela sociedade nacional. Ao tratar das diferentes dimensões que se apresentam com os processos de formação dos estados nacionais, ressalta a busca para uma concentração econômica dos recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras. Max Schmidt (1905), já discutia “as alterações provocadas na economia pela introdução de elementos novos, especialmente do machado de ferro e a concomitante adoção de novas maneiras de pensar”. Por fim busca “explicar o modo pelo qual a transformação das atitudes mentais começava a refletir-se nas manifestações da arte gráfica”. É com os indígenas do alto Xingu que se faria “a primeira tentativa de descrever um processo aculturativo não mais como resultado de interação” entre povos e sim “como efeitos da civilização sobre estas”. Destarte, “coube a Max Schmidt o mérito dessa contribuição” (SCHADEN, 1969, p. 7 e 8).

Desde suas primeiras pesquisas etnológicas, Cardoso de Oliveira privilegiou um recorte etnográfico bastante preciso o da “interação social” entre indígenas e outros segmentos da sociedade brasileira. O tema constava, sem dúvida, entre os itens da pauta antropológica e política daquela época. Cardoso de Oliveira propõe a sua teoria das inter-relações de grupos étnicos, baseada na ideia da natureza contrastiva de grupos étnicos, tais como certos segmentos da sociedade nacional brasileira e comunidades indígenas. Tal natureza contrastiva entre os sistemas sociais envolvidos no contato interétnico é concebida como sendo a expressão de um processo de “fricção interétnica”. O autor parte de uma crítica radical ao conceito de aculturação e considera que a noção de transfiguração étnica é pouco operacional e propõe substituí-la pela noção de fricção interétnica. O autor vai propor uma abordagem sociológica do fenômeno de contato interétnico, considerando a noção de identidade étnica enquanto uma construção ideológica.

Os antropólogos que seguem essa direção, principalmente aqueles, que participaram do projeto de pesquisa coordenado por Cardoso de Oliveira, partem da proposição inovadora de Frederik Barth (2000) de considerar a noção de grupo étnico como um “tipo organizacional”. Barth é um dos autores que rompe com a ideia de evolucionismo; pensa grupos étnicos a partir de grupos biológicos. Para os antropólogos seguidores dessas ideias, a identidade étnica é o que vai ser determinante para o desenvolvimento do grupo, do ponto de vista organizacional e ideológico, identificando-se com uma identidade, e que se preserva enquanto grupo étnico desde que sejam visíveis as condições organizacionais coletivas. Assim, Cardoso de Oliveira dará ênfase na noção de identidade contrastiva.

Outros antropólogos, entre eles o João Pacheco de Oliveira Filho, desenvolverá para antropologia brasileira importante trabalho nessa direção, o que ele vai denominar de “relações intersocietárias”. Pacheco traz a noção de identidade étnica a partir da dimensão histórica escolhida, como o próprio autor diz, como estratégia para refletir sobre as sociedades e culturas indígenas em seus contextos e nas relações intersocietárias. Nessa abordagem, os indígenas são vistos como “sujeitos históricos plenos”. É preciso, assinala o autor, “retirar as

coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado” (OLIVEIRA, 1999, p.9). O autor busca trilhar sua produção através da noção de “situação” como ideia chave para situar as identidades étnicas.

Ao sistematizar as correntes de pensamento que caracterizam o discurso da inserção dos povos indígena na sociedade nacional, deixam transparecer perspectivas determinadas em relação a esses povos as quais estão: a primeira, a mestiçagem que se apresenta como uma solução viável e compatível com os valores e os ideais da sociedade brasileira; a segunda tem como perspectiva a assimilação no sentido utilizado por Cardoso de Oliveira, visto como “um processo pelo qual um grupo étnico incorpora-se a outro, perdendo suas particularidades culturais e sua identificação étnica anterior” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, p. 103); e a terceira, a integração como possibilidade para os povos indígenas. Estes deverão integrar-se à sociedade nacional sem perder, contudo suas particularidades culturais e étnicas, tendo suficiente autonomia para dispor de sua própria organização política e cultural. Em outros termos, a ideia de que, são os próprios povos indígenas que decidirão seu próprio destino.

Em resumo, à guisa de conclusão, como vimos os estudos sobre a identidade étnica, têm sido um tema bastante importante e polêmico: importante por envolver uma diversidade bastante significativa de indivíduos e sociedades que apesar da sua existência desde os primórdios da colonização brasileira, sempre buscaram marcar o seu lugar na sociedade nacional e, polêmico porque o pensamento social sobre as questões étnicas seguiu uma perspectiva eurocêntrica resultado de um evolucionismo social que colocou determinadas sociedades em lugar de vulnerabilidade ou mesmo de anulação destas, pois, a história concebida a partir de uma linearidade evolucionista, não considerou e não considera ainda, os diversos contextos sociopolíticos que essas sociedades estabeleceram na relação com a sociedade nacional.

Com esse debate teórico que se estabeleceu na antropologia social, como já mencionado, a partir das reflexões de Fredrik Barth dentre outros, sobre a formação dos grupos étnicos e de suas fronteiras, percebe-se que as relações que se estabeleceram nas fronteiras étnicas e suas organizações sociais na construção das diferenças, estabelecendo critérios de pertencimento e exclusão, era um fator mais importante na formação dos grupos étnicos do que os conteúdos culturais. As análises feitas para a superação das perspectivas sobre aculturação, que perduraram por décadas os ideais de assimilação, teve como desdobramentos reflexões que levam a outros olhares sobre fenômenos étnicos. Esse estudo vai ganhar visibilidade no Brasil, a partir da década de 1990, principalmente com os trabalhos de antropólogos que se dedicaram a estudar os fenômenos de “emergência étnica” no Nordeste do Brasil, como os estudos de João Pacheco de Oliveira (1999).

Com a promulgação da Constituição de 1988, esses estudos ganham visão permitindo recuperar a dimensão histórica de fenômenos para os quais até então não era dada a devida importância, e que os indígenas, principalmente do nordeste brasileiro sempre reivindicaram o seu lugar de fala e de direito no território brasileiro, ora se anulando da sociedade nacional como estratégia de sobrevivência diante dos resquícios de perseguições coloniais, ora se reestabelecendo em luta e movimento pan-indígena⁸ local, regional e nacional.

⁸ Para delimitar a luta de todos os povos indígenas da nação brasileira.

Voltemos às contribuições de Barth e utilizando-se em grande medida dos instrumentos fornecidos pelo autor, os estudos puderam mostrar de que forma grupos com quase nenhuma distintividade cultural em relação à população local/municipal, aqui me referindo especificamente aos povos do nordeste brasileiro, nos quais estou inserida como membro do povo Tuxá, mantiveram um sentimento de pertencimento étnico que os conduziria, desde o início do século XX, a encaminhar demandas coletivas de reconhecimento territorial às autoridades governamentais. Vale lembrar e exemplificar aqui, a dinâmica social e territorial pela qual passou e passam os Tuxá, os processos de governança, de poder estatal, e como se reproduz a colonialidade do poder e a disparidade do mesmo. Como que esses povos conseguiram manter-se enquanto povos e comunidades que sempre tiveram em suas organizações comunitárias, o pertencimento de serem quem são, enquanto povos diferenciados dos demais povos da sociedade brasileira?

É nesse contexto que surgem os conceitos de “etnogênese”, “povos ressurgidos”, “emergência étnica” e outros termos similares que entrarão na pauta de discussão sobre etnicidade. E aqui destacamos os trabalhos de João Pacheco de Oliveira (1999). Desde o período colonial, populações indígenas vinham sendo confinadas em espaços restritos, ora organizados pela empresa missionária, ora pelos órgãos administrativos do governo, ora expulsos por grandes empreendimentos como barragens de modo a garantir, o desenvolvimento, a expansão da fronteira econômica e política do país. Assim, essa associação entre identidade étnica e território, como fica claro a partir dos estudos mencionados, decorreu essencialmente do modo como o próprio Estado vinha lidando com essas populações.

Oliveira (1989) vai explicar como se deu essa relação entre identidade étnica e que essa necessidade é exclusiva da situação colonial a que as populações indígenas foram submetidas: “A relação entre uma sociedade indígena e seu território não é natural ou de origem. Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade” (OLIVEIRA, 1989, p.27). No contexto histórico atual, essa relação é reivindicada e transformada em instrumento de luta política dos povos indígenas nas reivindicações de direitos e de reconhecimento e afirmação das identidades étnicas em suas diversidades e contextos sociais, políticos e culturais. A luta pela terra tem se constituído na pauta principal do movimento indígena. Terra esta concebida pelos povos indígenas, enquanto Território sagrado e seu conjunto de relações socioculturais, socioeconômicas, sociopolíticas e relacionais humano e não humano, natureza e cultura / natureza e sociedade.

Essa nova perspectiva associada à manutenção da identidade indígena na contemporaneidade, ganhou nova dinâmica quando passou a contar com o apoio de atores do campo acadêmico e de outros setores em prol da defesa dos direitos humanos e de denúncia do genocídio perpetrado contra povos indígenas sob a égide de programas de desenvolvimento econômico. Tudo isso vai marcar fortemente esses estudos, quando na atualidade percebem-se novas articulações que têm possibilitado a emergência ou etnogênese de identidades negligenciadas na atual estrutura de poder. Dentre estas, estão os povos indígenas que sempre estiveram e continuam estando nessa condição, mesmo com as garantias de direitos postos na Constituição de 1988, direitos estes que são o tempo todo ameaçados colocando em risco a continuidade dos territórios indígenas e conseqüentemente a vida em comunidade das pessoas que os habitam. Finalizando estas considerações, podemos chegar à conclusão que, de modo geral, a sociedade brasileira continuará a ter uma visão deformada enquanto não existir consciência da existência de povos etnicamente distintos em todo o território nacional.

Referências

- ARAÚJO, Rosilene Cruz. Gerenciamento da educação escolar indígena, poder público e a relação com o movimento indígena: experiência e reflexão. *Educação e Contemporaneidade: Revista da FAEBA*. Salvador, v. 19, n. 33, p.51- 60, jan./jun. 2010.
- _____. *Os efeitos da ação antrópica na qualidade de vida do povo Tuxá: um estudo de caso da Usina Hidrelétrica – U.H.E.I.* Trabalho de Conclusão de Curso. (Curso de Licenciatura em Ciências Matemática e da Natureza) - Departamento de Ciências, Matemática e da Natureza, Universidade Estadual do Mato Grosso – UNEMAT. Barra do Bugres, 2006.
- _____. *História da Educação Escolar Indígena Tuxá*. Trabalho de Conclusão de Curso. (Especialização em História do Brasil) – Depto. de História, Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco – CESVASF. Belém do São Francisco. 2006.
- BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BRASIL. Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, [1964] 1996.
- _____. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.
- GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil, In. *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. Encontro de Sociedades Tribal e Nacional no Rio Negro, Amazonas. In. *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: MaCardoso de Oliveira Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1998.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”, In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999.
- RIBEIRO, Darcy. 1979 [1970]. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, [1970] 1979.
- SCHADEN, Egon. Os estudos de aculturação na etnologia brasileira”. In. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.



Rosilene Cruz de Araújo – Anhamona Cataá, sou membro do povo Tuxá, Aldeia Mãe - Município de Rodelas - BA. Historiadora pela UPE e graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Especialista em História do Brasil pelo CESVSF, Mestra em Educação e Contemporaneidade pela UNEB e Doutoranda em Antropologia Social pela UNB.