

Gérson Alves da Silva Júnior

**POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO:
EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA EM ALAGOAS
A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO DE 1988**

Maceió – Alagoas
2008

Gérson Alves da Silva Júnior

**POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO:
EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA EM ALAGOAS
A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO DE 1988**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação Brasileira, sob orientação do Dr. Moisés de Melo Santana.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

Maceió – Alagoas
2008

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

- S586e Silva Júnior, Gerson Alves da.
Política de assimilação : educação escolar indígena em Alagoas a partir da constituição de 1988 / Gerson Alves da Silva Júnior, 2008.
101 f. : il.
- Orientador: Moisés de Melo Santanal.
Dissertação (mestrado em Educação Brasileira) – Universidade Federal de Alagoas. Centro de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Maceió, 2008.
- Bibliografia: f. [134]-138.
1. Índios da América do Sul – Brasil – Educação. 2. Educação indígena.
3. Estado. 4. Assimilação cultural. I. Título.

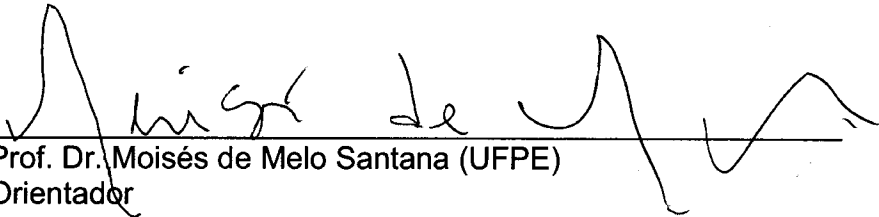
CDU: 37: 397(=981)

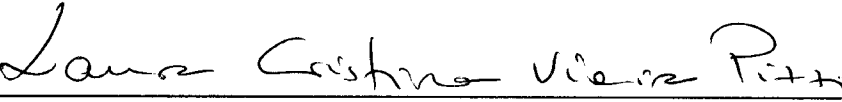
Gérson Alves da Silva Júnior

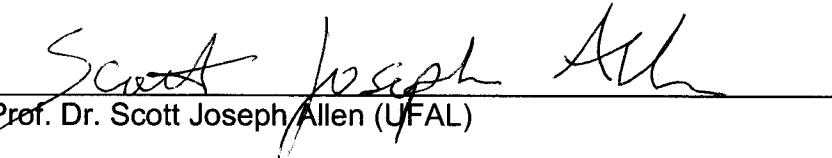
POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO: EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA
EM ALAGOAS A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO DE 1988

Linha de Pesquisa:
História e Políticas da Educação

Banca Examinadora


Prof. Dr. Moisés de Melo Santana (UFPE)
Orientador


Profª Drª Laura Cristina Vieira Pizzi (UFAL)


Prof. Dr. Scott Joseph Allen (UFAL)

Dedico este trabalho a meus filhos e posteridade para que eles nunca esqueçam o que são.

Cada um dos filhos que tive é uma forma de continuação do que sou, assim como sou a continuação de outros que me antecederam. Nenhum deles veio por acaso, nenhum deles foi acidente. Todos eles vieram por um profundo desejo de continuar e compartilhar minha natureza com a natureza de outra pessoa a quem desejei fundir-me e formar um só enquanto houver vida.

AGRADECIMENTOS

- Aos meus avós e pais, pela doação, dedicação e esperança para comigo;
- A Maria Salésia por toda a paciência e estímulo que me forneceu durante minha caminhada;
- Ao amigo e grande orientador de vida Melquiades de Jesus, que nos momentos de dificuldade me auxiliou a encontrar um rumo;
- Ao amigo e ouvidor Robson de Farias, por ter participado e contribuído no meu processo de amadurecimento;
- Ao professor e primeiro orientador, no processo de monitoria de Psicologia Geral e Experimental, Esperidião Barbosa Neto.
- A comunidade indígena da Mata da Cafurna, Palmeira dos Índios, principalmente na pessoa considerada por mim Pajé, o senhor Lenoy Tibiriçá.
- Ao companheiro Jorge Vieira do CIMI, por sua abertura ao diálogo que tanto contribuiu na compreensão dos direcionamentos teóricos relacionados à questão indígena brasileira.
- A José Gérson da SEE/AL, por sua incansável luta em prol dos povos indígenas.
- E por fim, ao homem que mais paciência demonstrou para comigo no campo profissional e que me permitiu acompanhá-lo desde a Graduação em Psicologia, demonstrando durante todo o processo sabedoria e humildade, a Moisés de Melo Santana, meu orientador, eternos agradecimentos.

Somos parte da terra e ela é parte de nós (...). Pertencemos todos a mesma família.

Cacique Seattle (1854)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo demonstrar o processo de minimização da identidade indígena em Alagoas, assim como no Estado-nacional como um todo, por meio de análise bibliográfica-documental da educação e sua relação com os projetos sociais e processos políticos. A educação “escolar indígena”¹ alagoana, anterior a Constituição de 1988, atuou sempre de modo a ajustar o homem nativo ao projeto de sociedade brasileira instituído historicamente com fortes características eurocêntricas. Posterior a Constituição de 1988, a partir da LDB de 1996, surge efetivamente, em alguns Estados brasileiros, uma proposta de educação específica e diferenciada para os povos nativos que permanecem em comunidades ditas indígenas. Conforme Aires (2000a), os indivíduos de origem nativa que foram cooptados pela comunhão nacional em períodos anteriores a 1988, tem suas memórias históricas e suas visões tradicionais esquecidas, distorcidas e alteradas. Essa distorção e esquecimento ao que tudo indica parece ser irreversível, a partir da estrutura montada por meio da educação escolar indígena diferenciada. Pois, a cosmovisão autóctone passa a ser entendida como realidade diferente da realidade do brasileiro. Desta forma, pode-se concluir que a prática de educação escolar indígena, posterior a Constituição de 1988, ainda que rompa com a política de assimilação, não modifica as causas estruturais às quais a política de assimilação estava a serviço.

Palavras-chave: Educação Indígena – Assimilação - Estado

¹ Não havia de fato em Alagoas um projeto de educação escolar indígena, existiam escolas nas aldeias.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to demonstrate the process of depreciation of the indigenous identity in Alagoas, as well as in all the Brazil, through the analysis of education and its relation with the social projects and politicians processes. Before the 1988's Constitution, the "indigenous scholar"² education in Alagoas always acted to adjust native people to Brazilian's society project, instituted with strong eurocentric characteristics. After 1988's Constitution and since 1996' LDB, in some Brazilian States, effectively appears a specific and differentiated educational proposition for the native people who remain in so-called indigenous communities. Other native originated people that had been coed-opt by the national communion in before 1988's periods, start to lose their historical memories (AIRES, 2000a). Their traditional view was distorted and modified, in apparently irreversible way, through the structure mounted by differentiated indigenous scholar education. It happens because the autochthon worldview has to be understood as a different reality contrasting the Brazilian men and women's one. This way, the indigenous scholar education practice, after the 1988's Constitution, although it breaches with the politic of assimilation, does not modify the structural causes served by the politic of assimilation.

Key-words: Indigenous Education - Assimilation - State

² There wasn't of fact a project of indigenous scholar education in Alagoas. There were only schools in the villages

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
HISTÓRIA DOS PROBLEMAS INDÍGENAS, POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO E A FORMAÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO	23
1.0 – Introdução	23
2.0 – Gênese dos Problemas Indígenas	24
3.0 – Outro Olhar sobre a Formação do Estado Brasileiro	28
3.1 – Período Pré-Colonial e Início da Colonização	28
3.2 – O Governo Geral e o Fenômeno dos Quilombos	36
3.3 – A Família Real e o Estado Nacional como o Conhecemos	47
O PAPEL DO ESTADO E DA CONSTITUIÇÃO NA FORMAÇÃO DAS IDENTIDADES	59
1.0 – Introdução	59
2.0 – O Que é Identidade?	60
3.0 – As Identidades Nacionais	65
4.0 – O Estado-Nação Brasil	73
4.1 – Nasce a Nação ou Apenas um Estado Republicano?	82
4.2 – Etnogêneses por Miscigenação: A Solução do Problema da Nação Brasileira	86
5.0 – Identidades Pós-Modernas e o Retorno a Antigas Identidades	92
A QUESTÃO INDÍGENA ALAGOANA E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA APÓS A CONSTITUIÇÃO DE 1988	97
1.0 – Introdução	97
2.0 – A Questão Indígena Alagoana	97
2.1 – Antes da Independência até a Visita de D. Pedro II	97
2.2 – Aspectos Gerais dos Indígenas e Aldeamentos Alagoanos da Atualidade	102
3.0 – Constituição, Decretos e a Questão Indígena	106
4.0 – A Educação Indígena e as Instituições Pesquisadas	110
4.1 – Os Trabalhos Sobre a Educação Indígena	110
4.2 – O Conselho Indigenista Missionário de Alagoas	113
4.3 – A Secretaria de Estado da Educação de Alagoas	115
4.4 – O Setor de Educação da Fundação Nacional do Índio de Alagoas	120
5.0 – Fatos Históricos que Comprovam a Argumentação	123
5.1 – Alguns Processos de Escolarização Indígena da Região Norte	123
5.2 – A Educação Escolar Indígena do Ceará	125
6.0 – Análise Geral da Educação	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	134

INTRODUÇÃO

Aos sete anos de idade saí pela primeira vez de uma escola da periferia para estudar em uma escola religiosa acessível a pessoas de uma classe social mais elevada. Na época, o Cacique Juruna estava em evidência e as propostas políticas no Brasil pareciam tomar um rumo diferente de tudo que ocorrera antes. Bem, na realidade, não recordo muito do cenário político, com exceção das discussões e passeatas que com frequência se apresentavam na televisão. Entretanto, do Cacique Juruna eu recordo bastante. Também, não podia ser diferente, pois ao chegar a nova escola os alunos passaram a me chamar de “filho do Cacique Juruna”. Todos me olhavam e riam enquanto afirmavam que eu vim das selvas. Naquela nova escola não havia alunos negros, nem alunos com características indígenas tão fortes que desse para ficar camuflado no meio dos demais. Essa foi a primeira vez que me senti diferente de outros seres humanos³.

Infelizmente eu não possuía estratégias comportamentais que possibilitassem uma adaptação satisfatória, pois nunca antes havia passado por um episódio destes. Tentei ignorar a situação e fingir que aquilo não era comigo. Num determinado momento, explodi em agressividade, mas eram muitos e pareciam se organizar em grupos contra o estranho. Restou implorar aos meus pais para que me colocassem em outra escola. Nunca expliquei muito bem porque quisera tanto sair daquele ambiente. Voltei para uma escola da periferia onde tudo foi diferente, pois havia muitos outros alunos com características semelhantes a minha, sem falar que também havia meninos negros e assim as diferenças raciais não eram o mais forte pivô de chacotas e brigas.

Mas, como nenhum paraíso dura para sempre este não seria diferente. Fui estudar em outra escola religiosa, mas esta era muito mais acessível à classe média baixa que exclusivamente as elites. Nesta, não houve choque nem dificuldades de adaptação tão acentuadas como no primeiro contato supra-referido. Agora, com dez anos, já possuía uma série de estratégias que

³ Um trabalho bastante interessante para entender essa questão que pontuo aqui é o de Goffman (1988), intitulado *Estigma: notas sobre manipulação da identidade deteriorada*.

facilitavam o processo adaptativo. Na verdade, estava preparado para lidar com conflitos adaptativos com outros alunos, não estava para os problemas de formação dos professores e do currículo escolar.

Numa aula de Geografia a professora me repreendeu duramente por eu ter utilizado um termo (*pocou*) que conforme a mesma não existe no português. Lembro que quando cheguei a minha casa contei a história. Minha mãe disse: “meu filho, *pocar*⁴ é como outras palavras que nós utilizamos e não têm escrito, como, por exemplo, *pucuman*⁵, *biboca*⁶, *nhaca*⁷”. Na época eu não entendi muito bem a explicação de minha mãe, pois para mim não fazia sentido uma palavra ser utilizada e não ser ensinada e registrada. Essa foi a primeira vez que percebi que a escola tinha algo desconectado com a minha realidade.

À medida que fui amadurecendo percebi outros elementos dissonantes. Ir à escola, por exemplo, era aprender a falar outra língua: o português. Todo mundo diz que no Brasil se fala o português, penso que isso merece algumas ressalvas, pois recordo o medo de falar o “português” que aprendera em meu ambiente. O meu “português” era pobre de concordância e carente de alguns fonemas, como os “L” e “LH”. Além disso, esse “português” possuía termos que o alagoano Aurélio Buarque de Holanda esqueceu de colocar em seu famoso Dicionário da Língua Portuguesa. Infelizmente, apenas muito tempo depois descobri que no tupi não existe concordância verbal e nem os fonemas supracitados, o que para mim explicava “filho” ser substituído por “fio”, “Mulher” por “muié”, “flor” por “frô”, assim como tantos outros termos correlatos.

O papel da escola nunca foi o de compreender esta realidade, mas o de educar, ou melhor, formatar para um modelo (ou a partir de um modelo) de ser e existir europeu.

A escola me ensinou uma série de histórias e lendas, mas nenhuma era como as histórias da Caapora (Caipora), do Curupira e outras que meu avô e minha avó me contavam. Depois, percebi que fora Monteiro Lobato, que criticou a Semana de Arte Moderna, pouca gente escrevia sobre o Saci Pêrere

⁴ Palavra tupi aportuguesada utilizada em diversas regiões do Brasil, principalmente pelas populações interioranas do Nordeste. Significa *estouro*, *explosão*, *romper*.

⁵ Palavra de origem tupi que representa *manchas escurecidas* principalmente nas paredes das casas resultantes da fumaça do fogo de lenha ou da junção de teias de aranhas.

⁶ Termo tupi que significa *casa de barro*, *casa de taipa*, *casa de pau-a-pique*.

⁷ O termo ao pé da letra significa *odor*, *cheiro*. Mas, na maioria dos casos, adquire a representação específica de *fedor*.

e coisas nativas do Brasil⁸. Assim, eu começava a perceber que existiam muitas realidades sociais dentro deste Brasil e que não podíamos falar em cultura brasileira, mas em culturas brasileiras.

Minha avó ensinou-me a fazer bodoque, meu pai a construir arapuca, meu tio mais novo arco e flecha, meu avô contou muitas histórias (para alguns estórias) de como escapou da Caapora (Caipora) enquanto tirava caju com seu irmão. Mas, em tudo isso havia dois processos comuns. O primeiro era a naturalidade com que tudo era passado e ensinado, como se fosse algo que todos soubessem, algo que pertencesse à realidade dos demais brasileiros. O segundo era o fato de todos esses elementos indicarem uma origem específica, singular, uma brasilidade diferente. Entretanto, na época, assim como hoje ainda, um projeto social que dizia sermos brasileiros e nada mais, fez-nos deixar de perceber e de dar importância de onde viemos e quem somos.

Durante muito tempo tive claro que aqueles que me antecederam eram um “povo do mato, sem instrução e formação” como colocavam meus avós. Minha avó falava de como seus antecedentes foram “pegos a dente de cachorro”, mas por alguma razão entendíamos que não éramos índios. Esse entendimento provinha do fato de sermos brasileiros, batizados cristãos e de não estarmos dentro do mato, nem falarmos uma língua estranha.

Todavia, à medida que fui aprofundando meus estudos fui também aumentando meus questionamentos. Lembro que quando fazia o ensino médio na Escola Técnica Federal de Alagoas (ETFAL⁹), perguntavam se eu era indígena e alguns amigos tinham a iniciativa de responder por mim que não, pois conheciam meus pais que moravam na cidade. Recordo que alguém dizia, enquanto eu permanecia calado, que eu era descendente embora pudesse não saber. Na verdade, eu sabia bem o que era, mas não queria ser visto como diferente novamente (as experiências anteriores não foram boas). Entretanto, num desses 19 de abril, foi um grupo de índios até a ETFAL e fiquei a me questionar: aqueles devem ser índios de verdade?

Bom, se eu era de mentira eu não sei. Mas, a verdade, é que eu era brasileiro, foi assim que me ensinaram, e ser índio era ser uma coisa muito

⁸ Muito interessante sobre esse aspecto é o trabalho *Lendas do povo tupi*, do Professor Joubert Di Mauro.

⁹ Hoje Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET)

diferente e distante. Na realidade, era ser uma criatura selvagem. Entretanto, quando em 2000, se faziam os preparativos para comemorar os 500 anos de “descobrimento” do Brasil, deu-me um sentimento de estranheza e profunda confusão sobre o que eu era e o que era essa nação. Primeiro não tenho características portuguesas, meus familiares têm impresso em seu corpo a cor parda e os olhos repuxados, que denunciam a natividade, como poderíamos comemorar uma mentira. Eu sempre me considerei brasileiro porque entendia que ser brasileiro não era ser português ou descendente de português. Acreditava que o povo brasileiro era resultado da tríade negro, índio e branco. Neste sentido, a matriz indígena a qual pertencço seria considerada e eu poderia ser visto como brasileiro de origem indígena.

Todavia, o momento histórico que vivia exigia um novo posicionamento. Agora, ou nos afirmávamos como índios, ou não poderíamos mais ser reconhecidos como brasileiros de origem indígena. Pois, a tentativa de se dizer apenas brasileiro culminou com a negativa de nossa existência enquanto membros constituintes da Nação. Além de todos os fatos históricos, a campanha comemorativa de 500 anos de “descobrimento” do Brasil promovida pela Rede Globo de Televisão, apoiada pelo Governo de Fernando Henrique Cardoso ratificava essa forma de pensar. Esqueceram a nossa parte da história, será que não pertencíamos, enquanto nativos, a construção da nação e sociedade brasileira? Será que só somos quem somos se continuarmos nas matas?

Embora se entenda que existam brasileiros de origem indígena, na prática, ou se afirma indígena por completo ou nos é negado o direito de afirmarmos nossa própria história.

O entendimento de que esta realidade acima narrada não é exclusivamente minha, mas é uma realidade comum (com maior ou menor intensidade) de outros tantos milhões de brasileiros, levou-me a investigar a construção deste processo de um modo mais amplo no desenrolar da história. Todavia, torna-se impossível analisar o processo sob todos os ângulos. Por essa razão, neste momento, analiso o processo sob o ângulo das políticas de assimilação correlacionando-as com o processo educativo.

A inquietação com esta questão começou anos antes, na verdade em 1999, véspera da comemoração dos 500 anos. Ainda neste ano se discutia

muito as políticas de educação diferenciada para os povos indígenas, eu cursava o primeiro ano do curso de Psicologia e o tema era apreciado com muito interesse por mim. Entre 1999 e 2000 construí uma monografia intitulada *Educação Inclusiva e Diferenciada Indígena*¹⁰, que embora tenha sido premiada como um dos melhores trabalhos do ano pelo Conselho Federal de Psicologia, apresentava uma série de problemas e limitações. Neste trabalho tentei demonstrar como a educação escolar, no sentido real da palavra, é um fenômeno contextualizado historicamente e culturalmente. Em outras palavras, educação escolar é um processo criado num determinado círculo cultural que por diversas e diferentes razões ganha expansão ideológica e geográfica.

A monografia ficou pobre, por uma série de razões, mas foi o pontapé inicial para alavancar o processo de pesquisa sobre o tema. A partir daí comecei a desenvolver trabalhos de pesquisa relacionados à etnicidade, conflitos e cultura brasileira como aluno bolsista do Programa de Iniciação Científica do CNPq.

O presente trabalho dissertativo é, portanto, resultado de um longo processo de maturação e pesquisa sobre as identidades étnicas, a brasilidade e o papel da educação na dinâmica histórica e política do país.

Tradicionalmente os diversos povos e diferentes culturas nativas das Américas não possuíam o modelo de educação escolar. Quando se observa o aparecimento da educação escolar enquanto sala de aula, professores, alunos, instituição, sociedade (comunidade) e tudo mais que cerca este fenômeno verifica-se que ele surge num determinado modelo de sociedade, com uma proposta específica.

Neste sentido é possível afirmar que não apenas os planos educacionais seguem os modelos e propostas sociais, mas a própria estrutura institucional que favorece a disseminação do saber, também está associada de modo dependente e inerente à proposta de um modelo de sociedade específica.

Entretanto, é difícil para a maioria dos teóricos e estudiosos terem uma visão por cima da água. Quase sempre ficam mergulhados em rios específicos saboreando o gosto particular de sua água. Fica complicado tirar à cabeça da

¹⁰ SILVA JÚNIOR, Gerson A. *Educação inclusiva e diferenciada indígena*. In: *Psicologia: Ciência e Profissão*. Ano 2000. nº 1. Brasília: Conselho Federal de Psicologia. 2000

água e enxergar a grandiosidade e a enorme diversidade de possibilidades que existe.

A visão submersa é muito importante, visto que, a visão da superfície nunca diz as riquezas que existem num pequenino rio. Mas, quando nunca se emerge é provável imaginar que a realidade particular é única, exclusiva e absoluta.

É extremamente difícil libertar-se das águas de um contexto histórico. Como um imenso rio caudaloso essas águas arrastam e muitas vezes levam os estudiosos para lugares distantes. Para enfrentar a força do rio prefere-se por vezes submergir. Entretanto, embora seja perigoso ficar flutuando numa correnteza, quando não se levanta a cabeça para ver o todo nunca se enxerga mais além.

A escola surgiu para atender necessidades da educação e não o contrário. A educação, por sua vez, dificilmente deixa de acompanhar o momento histórico e os anseios e propostas sociais de determinados grupos.

Via de regra, a maioria das sociedades aposta numa estrutura orgânica e os grupos que pensam fazer o papel de cabeça do organismo tentam por meio de diversos mecanismos (ideológicos e repressores) determinar os rumos que todo corpo toma¹¹.

Com a estruturação dos Estados-nações no século XIX, muitas comunidades e sociedades distintas tentam ser incorporadas numa dinâmica maior. Como se diversos organismos tivessem que se agrupar num único e grande corpo. Embora esse agrupamento seja fantasioso resulta numa série de conflitos que tentaram e tentam dissolver por completo realidades menores para a compactação num grande e único organismo social.

Contudo, não é possível esquecer que este processo conflitante entre grupos é antigo na história da humanidade. Desde tempos imemoriais, perpassando a realidade das monarquias absolutistas, a expansão mercantilista até o mundo globalizado da hodiernidade, o conflito entre os povos e a tentativa da montagem de impérios têm sido uma realidade. Todavia, o discurso de liberdade democrática parece dar um viés de invisibilidade a alguns processos de dominação que continuam de modo bastante mascarado.

¹¹ Sociedades Orgânicas aqui está posto do mesmo modo que Mészáros (2004).

Continua-se a realizar massacres e a aniquilação de determinados grupos e expressões culturais com o argumento de generosidade e proteção. Dentro desta concepção é que entendo uma série de medidas e políticas que são adotadas com relação aos povos indígenas e a educação para estes.

Refletir educação indígena desta maneira é bastante trabalhoso e complexo. Exige uma ampla e vasta fundamentação rara de ser encontrada na bibliografia tradicional.

Por essas dificuldades, seria bastante cômodo fazer um trabalho analítico de uma comunidade indígena específica verificando a implantação da *educação diferenciada*¹², com seus sucessos e insucessos, vantagens e desvantagens. Porém, isto seria ficar mergulhado em um rio. Diante da exorbitante quantidade de trabalhos que abordam o tema a partir da análise específica de uma determinada comunidade, acredito ser necessário a construção de uma visão macro desta realidade. Embora com uma margem de risco maior, em determinados momentos, é preciso levantar a cabeça para enxergar além de nosso rio.

Contudo, para não ficar perdido nas infinitas possibilidades, foi necessário certa delimitação do objeto de investigação. Por essa razão, o foco deste trabalho recaiu sobre a realidade alagoana. Mas, mesmo concentrado nesta realidade, evidentemente, não deixei de contemplar questões de ordem mais geral para ficar compreendido que a dinâmica do Estado alagoano, embora com suas especificidades, não é muito diferente da lógica maior em que ela está inserida. Por esse motivo, foi bastante explorado pontos de cunho histórico e social para dar profundidade e amplitude ao discurso¹³.

A pergunta inicial que mobilizou toda essa construção foi à tentativa de compreender *de que forma a educação escolar indígena alagoana atua como ferramenta de ajuste ao projeto de sociedade brasileira instituído historicamente?* O centro da questão não foi o currículo, mas os processos

¹² *Educação diferenciada* é assegurada a partir da constituição de 1988. Enquanto o discurso democrático clamava pela igualdade, os povos indígenas lutavam pelo direito de serem diferentes. Neste contexto surge à reivindicação educativa. *Educação diferenciada* consiste no direito a um currículo escolar distinto da escola regular, que contemple as necessidades e realidades destes povos a partir da perspectiva dos mesmos.

¹³ Durante o início do século XX teve destaque um grupo de psicólogos alemães que defendiam um esquema chamado figura-fundo. Esses psicólogos foram os proponentes da Psicologia da Gestalt. Parte da estratégia metodológica expressa neste parágrafo assemelha-se a seu esquema de figura fundo. Figura é aquilo que focamos, enquanto aquilo que não é evidenciado pela nossa percepção torna-se fundo, entretanto o fundo exerce papel preponderante na significação da figura para a nossa consciência.

políticos, históricos e sociológicos que impactaram na formatação de legislação para a educação, norteando assim a formulação dos currículos.

Embora o problema enfatizasse a realidade alagoana, a resposta para o mesmo daria a possibilidade de transferir a compreensão de como a educação escolar indígena, como um todo, funciona no ajustamento destes povos ao projeto político da sociedade brasileira e não apenas da alagoana.

No desenrolar do trabalho será possível perceber como a compreensão e a política adotada para com os povos indígenas sofre variações em nossa dinâmica social a depender dos referenciais políticos de modelos estatais que são adotados, permanecendo sempre uma constante: a política de minimização identitária indígena.

Anterior a adoção de determinadas idéias do modelo republicano norte-americano, a política de minimização identitária indígena se dava por meio da assimilação através da miscigenação e/ou adoção de padrões e costumes europeus. Posterior a adoção de certas idéias do modelo norte-americano a realidade tornou-se mais perversa, pois foi dada à identidade indígena duas possibilidades extremadas (secas e amargas) e que parecem diametralmente contrárias: 1) a construção de reservas que isolam o ser e ou a comunidade, e 2) a abertura e integração social com conseqüente aniquilamento e perda de sua identidade raiz. Esta possibilidade dual posterior ao modelo norte-americano parece atender de maneira bastante satisfatória as pretensões e projetos políticos da estrutura social brasileira.

Entretanto, este modelo mascara muitos pontos importantes e acaba jogando as comunidades indígenas numa situação difícil de lidar perante o Estado nacional. Embora a partir deste modelo seja possível “abandonar” a política de assimilação adotada desde longínquas datas, defendo que isto só é possível mediante as razões determinantes da assimilação não serem mais uma preocupação de Estado. Assim sendo levanto a seguinte hipótese para o este problema: *A política e a prática de educação escolar indígena de Alagoas posterior a Constituição de 1988 ainda que rompa com a política de assimilação, não modifica as causas estruturais às quais a política de assimilação estava a serviço.*

A manutenção de uma estrutura como um Estado-nação só é possível dentro de uma ideologia que perpetue valores, costumes e objetivos comuns às

diversas camadas e grupos da sociedade. A existência de uma classe, camada ou grupo que tenha valores e ideais distintos dos da estrutura do Estado automaticamente implica em ameaça à sobrevivência do modelo estatal. Do mesmo modo que as classes dominantes tentam fazer parecer às demais classes que os seus ideais são naturais e pertencentes a todos; os grupos étnicos (muitas vezes configurados em classes sociais) dominantes também forjam e disseminam para todos os outros seus ideais.

É difícil a manutenção de uma estrutura pluriétnica dentro de um Estado-nação como o nosso. A aceitação da diversidade só é cabível quando esta é bastante minimizada de modo a não oferecer problemas à linha dominante. Como os grupos indígenas geralmente apresentam ideais e valores diferentes dos estabelecidos nacionalmente, além de apresentarem o risco da possibilidade de organização social sem intervenção estatal, os mesmos só podem se perpetuar sendo minimizados ao ponto de não oferecerem riscos.

A confirmação deste discurso acima se dá na verificação das políticas educacionais. A educação, e principalmente a educação escolar, tem funcionado como mecanismo ideológico de difusão e padronização dos ideais e costumes de determinado grupo ou classe. Neste sentido, é possível entender porque somente após quase 500 anos de história a educação indígena consegue o direito a ser uma educação diferenciada.

A educação diferenciada possibilitada a partir da Constituição de 1988 e regulamentada por meio da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) 9.394 de 1996 e de diversos outros decretos, só se estabelece e só é possível neste momento histórico graças à minimização exagerada da diversidade e representação indígena¹⁴. Desta maneira, o foco estatal é outro e os pesquisadores por carência ou dificuldade de realizar análises mais amplas (sob a perspectiva de expansão indígena) não são capazes de perceber a dinâmica atual.

Desta forma, em face da necessidade essencial de compreender o problema dentro desta nova ordem, foi traçado como objetivo geral a seguinte proposição: *Demonstrar que em Alagoas, assim como no Estado-nacional*

¹⁴ A política atual lança na configuração de indígenas menos de 1% da população brasileira.

como um todo, independente da política adotada até a atualidade, minimiza-se historicamente a identidade e a força das expressões indígenas.

Para efetuar este objetivo maior de modo claro e compreensível tive que delinear outros objetivos menores que acabaram sendo configurados em etapas discursivas críticas no interior de cada parte do trabalho. São estas etapas que passo a apresentar nos próximos parágrafos.

Num primeiro momento, desta dissertação, foi realizada uma abordagem histórica exaustiva enfocando a universalidade da natureza humana. Tentei demonstrar neste primeiro tópico como o processo de dominação de povos sobre povos está presente em toda a história da humanidade. Procurei, desta maneira, desconstruir visões estereotipadas sobre os povos indígenas para que fosse possível perceber de que modo os processos ideológicos atuam sobre esta realidade.

Em seguida, passei a fazer, referendado em diversos teóricos, um desmonte sobre uma série de processos históricos da sociedade brasileira. Dos muitos teóricos que utilizei nesta fase destaco Décio Freitas e Clóvis Moura. Embora esses teóricos construam uma argumentação voltada para a africanidade no Brasil, os mesmos reúnem uma vasta documentação¹⁵ para suas argumentações, de modo que este material é extremamente útil para fundamentar também a defesa da presença e expressão indígena em nossa história. Portanto, mesmo que estes autores não comunguem das mesmas opiniões que exponho aqui, os documentos e os relatos não estão impedidos de serem reinterpretados por isso.

Deste ponto em diante passo a trabalhar uma análise da montagem do Estado brasileiro a partir de um referencial europeu, estabelecido de modo mais efetivo e robusto principalmente após a vinda da Família Real. A primeira etapa do trabalho finda levantando considerações sobre como a mestiçagem vem gradativamente ocupando um lugar de destaque, minimizando diversas identidades particulares.

Na segunda parte do trabalho, como identidade é um conceito central no objetivo maior, passo a desenvolver as diferentes concepções de identidade.

¹⁵ Os principais documentos são cartas oficiais que noticiavam informações de guerra e dos quilombos para o rei e os governos das colônias, bem como, comunicados da corte para o comando de guerra e rebeldes.

Foram utilizados diversos teóricos, mas detive-me principalmente em Hall (2005) para trabalhar a argumentação sobre identidade.

Com a finalidade de obter consistência política e fundamentação de caráter sociológico passei a trabalhar o processo de montagem dos Estados-nações. O primeiro tópico desta parte da dissertação foi articulado com a concepção de Estado-nação para ser possível desenvolver uma compreensão consistente das identidades nacionais de nosso momento histórico.

Depois de construída essa definição mais geral sobre as identidades nacionais partiu-se para um momento mais específico em que se discute o Estado-nacional brasileiro. Essa discussão mais específica leva em consideração tanto aspectos políticos referentes ao nosso modelo estatal, como a idéia de nação que é montada a partir da defesa da etnogêneses.

Esta parte do trabalho termina com a argumentação da dificuldade do modelo de Estado-nação ser efetivado no Brasil devido à impossibilidade de atender a particularidades identitárias. Por essa razão, retomo a concepção de identidades pós-modernas e o fenômeno que ocorre na contemporaneidade de povos indígenas ressurgentes¹⁶ por conta de processos históricos mal interpretados e formas precárias do Estado lidar com determinadas realidades sociais.

A exposição sobre identidade e a concepção de Estado-nação na segunda parte do trabalho tem por finalidade demonstrar a dificuldade da manutenção de identidades étnicas variadas numa estrutura social como a nossa. Desta forma, fica justificado o objetivo maior em que argumentava que a identidade indígena é minimizada para garantir a manutenção da concepção de Estado-nação. Entretanto, embora fosse este o objetivo, não posso deixar de esclarecer que a pergunta central que mobilizou essa empreitada procura entender a forma que a educação atuou como ferramenta de ajuste destes povos indígenas ao projeto de sociedade vigente. Portanto, nesta última parte do trabalho, não pude deixar de aprofundar questões pontuais de nossa realidade alagoana, da política e dos processos de educação para indígenas.

Desta maneira, nesta terceira parte da dissertação, começo trabalhando a questão indígena em Alagoas para, logo em seguida, trabalhar questões

¹⁶ Povos indígenas ressurgentes são povos que perderam seu direito de serem reconhecidos como indígenas devido à inserção a comunhão nacional, mas que nas últimas décadas vêm se reafirmando como indígenas.

legais com um grande foco na educação. Em seguida passo a dar enfoque direto à educação e a três instituições que investigo para ter leitura atual do processo em que se encontra a educação escolar indígena. As três instituições pesquisadas foram: 1) o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2) a Secretaria de Estado da Educação de Alagoas (SEE/AL) e 3) a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Ainda na terceira parte há uma apresentação de alguns fatos históricos da atualidade referentes à educação escolar indígena que comprovam a argumentação que foi realizada em todo o trabalho: a educação funciona como uma ferramenta de ajuste ao projeto de sociedade brasileira, minimizando as expressões e identidades indígenas. Considero nesta defesa o fato da sutileza deste processo, de tal modo que o mesmo só pode ser percebido com um olhar histórico e crítico sobre a montagem do Estado brasileiro. Para finalizar esta terceira parte faço uma análise geral da educação indígena. Em seguida, encerro o trabalho com as considerações finais.

Metodologicamente, o trabalho, embora possua uma série de referência a dados quantitativos produzido por outros teóricos, situa-se dentro dos parâmetros de uma pesquisa qualitativa visto que a natureza da temática requer este tipo de procedimento. Na realidade desenvolvo uma análise política e os reflexos da mesma na educação para, em seguida, verificar como esta última atua como ferramenta de ajustamento social. O foco não foi o currículo escolar, mas as políticas que influenciam e norteiam a formatação destes currículos e a proposta educativa como um todo. Como os processos políticos encontram-se expressos por meio da formatação de leis e decretos tomei estas como objeto de análise.

Entretanto, desejava analisar não apenas as leis e decretos em si, pois as mesmas pareceriam vazias e desprovidas de sentido, por isso procurei avaliar as circunstâncias sociais e históricas envolvidas durante o processo de formulação das mesmas. Por esse motivo, fiz vasta pesquisa bibliográfica além da simples revisão documental. Deste modo, este trabalho pode ser entendido como resultado de uma pesquisa bibliográfica-documental.

Além da pesquisa supra-referida tive contato com profissionais das supracitadas instituições que investiguei. Nestes contatos, não estabeleci um roteiro para nossos diálogos, tinha apenas o tema como eixo norteador. Na

realidade, procurei durante o processo dialógico, apenas perceber o ponto de vista destes profissionais sobre a atuação das instituições a que os mesmos pertenciam. Trabalhamos encima das mudanças que as instituições sofreram no desenrolar do tempo, sobre as dificuldades que as mesmas enfrentavam e como elas faziam para classificar e diferenciar índios de não índios, dentre outras questões que surgiam naturalmente durante o diálogo. As perguntas, bem como as respostas, não estão transcritas na íntegra no corpo desta dissertação. O leitor encontrará apenas fragmentos das mesmas no desenrolar do texto. (MOREIRA & MEDEIROS, 2007)

A maior parte dos contatos para entrevistas foram efetuados durante o segundo semestre de 2005¹⁷. Foram registrados os pontos mais importantes e a seqüência das conversas ainda enquanto as mesmas se processavam. Logo em seguida transcrevi todos os detalhes e falas possíveis de serem resgatadas. O fato de registrar a seqüência das conversas e os pontos mais importantes se dava para que não se desviasse e destorcesse demais os conteúdos que os interlocutores apresentavam. Do mesmo modo, a tentativa de escrever todos os detalhes o mais rápido possível tinha esse mesmo objetivo, além de evitar perdas naturais da memória¹⁸.

Ainda com relação ao plano metodológico, a maioria dos teóricos da Antropologia entende que sempre que nos utilizamos da pesquisa de campo de outrem para efetuarmos análises, este processo se configura como pesquisa etnológica (MARCONI & PRESOTTO, 2001). Portanto, quando me utilizei de referências de Clovis Antunes e Luis Sávio de Almeida para apresentar e analisar questões referentes ao Ouricuri e modo de vida dos indígenas alagoanos, ainda que de forma esporádica no interior do texto, utilizei-me de uma estratégia etnológica. Embora a essência do trabalho não tenha sido construída a partir de uma metodologia etnológica, é correto afirmar sob a perspectiva antropológica que a mesma possui elementos etnológicos. A Educação entende etnologia apenas quando a pesquisa como um todo toma como base esta referência, além de ser necessário entender a mesma com

¹⁷ Outros contatos foram realizados no ano de 2007.

¹⁸ Embora este método não seja o mais seguro para garantir a fidedignidade das informações, nossa dificuldade em gravar as entrevistas na íntegra justifica o uso deste método. De qualquer sorte, a forma como efetuamos o mesmo minimiza a margem de distorções e esquecimentos, conforme atesta os diversos experimentos de memória realizados na área de psicologia. Cf. Davidoff (2001); Dorin (1978); Lindzey (1977); Rodrigues (1981).

autores de linha fenomenológica (ANDRE, 2001; GATTI, 2000; GATTI, 2002; MADEIRA, 2004). Do mesmo modo que a Educação deu uma especificidade filosófica para a etnologia, também o fez para a etnografia. Pesquisas de campo em que se registre modos de vida e expressões culturais são entendidos pela Antropologia como pesquisa etnográfica independente da orientação filosófica, pois etnografia faria referência ao procedimento e não à epistemologia da pesquisa. Neste sentido, posso afirmar que as visitas aos aldeamentos e os registros das comunicações, bem como, dos processos que lá foram visualizados são também procedimentos etnográficos.

Evidentemente, entendo que a pesquisa como um todo é uma pesquisa bibliográfica-documental, na qual foram utilizadas como fonte documental principalmente as Leis, as Resoluções e outros dispositivos legais, além de cartas oficiais e relatórios. Entretanto, não posso classificar de outra forma a não ser etnologia e etnografia alguns procedimentos que foram tomados para efetivação desta dissertação.

É válido destacar que para construir esta dissertação, foram visitados todos os aldeamentos de Alagoas. Entretanto, o contato mais aprofundado e continuado durante a pesquisa, para efetivação da etnografia, tenha se estabelecido apenas nos aldeamentos do município de Palmeira dos Índios. A realidade de Palmeira dos Índios não se diferencia muito dos demais aldeamentos do Estado alagoano, como descrevo na última parte desta dissertação.

Por fim, resta considerar ainda, para finalizar, que embora durante o desenrolar da dissertação tenha aprofundado bem mais questões sociais e políticas que propriamente as questões educacionais, tal processo foi realizado pelo fato de ter clareza da subordinação das questões educativas com relação aos projetos sociais de determinada sociedade. Em momento algum a estrutura do trabalho se apresentou desta maneira por enxergar um valor reduzido dos processos educacionais, mas devido, única e exclusivamente, minha filiação teórica que coloca a educação como um processo interligado e dependente dos projetos sociais.

HISTÓRIA DOS PROBLEMAS INDÍGENAS, POLÍTICA DE ASSIMILAÇÃO E A FORMAÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO

1.0 – Introdução

Abordar a temática indígena sem fazer uma remissão histórica prolongada não é uma tarefa fácil. Ao observar a vasta bibliografia sobre o assunto pude constatar que a maioria dos trabalhos encontra a mesma dificuldade. Trabalhar educação escolar indígena em Alagoas após a Constituição de 1988, requer uma contextualização ampla, ainda mais quando se tem como propósito analisar a discussão da *política assimilacionista* atual comparando-a com a praticada desde épocas imemoriais no Brasil.

A maioria dos estudiosos do assunto defende que a política assimilacionista encontra-se ameaçada desde que a supra-referida constituição tornou-se válida. O discurso comum sobre o tema é o de que gradualmente vem se estabelecendo uma política mais justa sem primar mais pela lógica da assimilação. Porém, como não compartilho desta opinião em absoluto, insisto em discorrer mais uma vez sobre a história indígena para denunciar alguns pontos específicos a fim de melhor trabalhar a reflexão sobre educação.

Como é impossível desvincular a reflexão educativa do contexto social em que a educação se efetiva, fica por demais justificada a razão de trabalhar determinados aspectos históricos, pois toda sociedade se produz e reproduz no tempo, e isso determina sua historicidade. Sociedade e educação caminham juntas. A proposta de sociedade possui íntima relação com sua proposta educativa. Por esse motivo, embora este trabalho como um todo pretenda abordar a educação escolar numa data e num contexto específico, seria um atestado de mediocridade não iniciá-lo trabalhando a educação em sua concepção mais ampla: as bases sociais e históricas.

2.0 – Gênese dos Problemas Indígenas

Os problemas indígenas são bem anteriores à chegada de espanhóis e portugueses, no final do século XV, nas Américas. Era comum a disputa por territórios e escravidão ou submissão entre grupos nativos. Valentini; Vilela & Ordoñez (1999, p. 148-149) afirmam que quando o povo mexica partiu da região denominada Aztlán¹⁹ e entre os séculos XIII e XIV fundam a cidade de Tenochtitlán²⁰, eles conquistam diversas populações vizinhas obrigando-as a pagarem impostos.

Pereira (2000) defende que os grupos do tronco lingüístico tupi chegam à costa atlântica entre os séculos XIV e XV expulsando grupos de língua jê para o semi-árido sertão localizado a oeste do atlântico. Entretanto, conforme o mesmo autor, os tupi por sua vez foram expulsos de regiões andinas pelo império inca que se fortalecia a custa da submissão de outros povos.

Ainda que todos os grupos indígenas descendam de um mesmo tronco (o que é pouco provável) sabe-se que havia forte animosidade entre as diferentes tribos. Prática comum era pendurar crânios e corpos de inimigos a entrada das caixas²¹. Além disso, quando membros de outras tribos eram pegos circulando por territórios habitados, eles dificilmente escapavam com vida.

Os problemas humanos são inerentes à luta pela sobrevivência. As Américas não eram um paraíso terrestre. Dominação de povos sobre povos são fenômenos que acompanham a humanidade desde épocas primevas até a hodiernidade. Dominações não são exclusivas deste continente ou de um sistema econômico específico. As dominações ocorreram e continuam a ocorrer, também na Europa, Ásia, África e Oceania, em diferentes momentos históricos e sob sistemas econômicos distintos.

Observar o fenômeno, desta maneira, de forma realista e contextualizada com outros fenômenos mundiais é importante, pois quebra a percepção ingênua e mítica de um paraíso terrestre americano em que o homem nativo é apresentado com propriedades inverídicas e completamente distintas das observadas nos outros seres humanos. Essa visão romântica

¹⁹ Hoje localizada em território dos *Estados Unidos*. É do termo *aztlán* que se deriva o vocábulo *asteca*.

²⁰ Atual *Cidade do México*.

²¹ Cerca que protege os aldeamentos.

como também o seu oposto à visão bárbara, acaba determinando problemas estruturais.

A visão romântica/bárbara (visão estereotipada do homem americano) se constrói desde os contatos iniciais com os europeus, foi fortalecida por parte da literatura jesuítica, por cronistas protestantes²² e católicos, incluindo romancistas do século XIX, como José de Alencar (1829-1877) e Gonçalves Dias (1823-1864), que deram o arremate final na construção do estereótipo do homem nativo.

O problema da visão estereotipada romântica é que ela não corresponde à realidade, fato que gera uma expectativa perceptiva que termina sendo frustrada. Não é difícil, a partir da visão romântica, depositar nos grupos nativos uma expectativa de pureza e harmonia inexistentes. Este descompasso entre o ideal construído no imaginário e a realidade existente, provoca uma distorção na percepção da realidade (FESTINGER, 1975), conhecida como *dissonância cognitiva*. Esta distorção perceptiva devido ao descompasso, com relação aos grupos indígenas, gera duas possibilidades: 1) aqueles que não correspondem à idéia pré-conceituada não são percebidos como indígenas; ou 2) quando são reconhecidos com sua identidade indígena, são percebidos como alterados e, portanto, com o dever de lutar para resgatar seu modelo cultural anterior.

Além destas duas possibilidades é fácil observar que esta expectativa perceptiva distorcida revela uma visão de cultura estanque e estática, que não se altera com o tempo e o contato com grupos distintos.

A conseqüência prática deste descompasso perceptivo é o fato da sociedade contemporânea encontrar dificuldade em reconhecer como indígena as comunidades que não são isoladas.

Uma entrevista realizada em fevereiro do ano de 2006, com um estudante universitário, revelou alguns dados interessantes. O acadêmico, de 23 anos de idade, possui ascendência indígena, mas devido sua família residir em cidades a várias gerações não é identificado como tal, embora ele mesmo reconheça sua origem indígena. Declara que com muito esforço conseguiu entrar em um curso de *Engenharia Elétrica* numa faculdade privada de Alagoas. Lá, o que mais lhe chocou foi à indignação da professora de Direito

²² Dos quais podemos destacar o francês Jean de Léry.

(filha de um ex-governador do Estado de Alagoas)²³ que declarava enfaticamente que os índios de Palmeira dos Índios (um município alagoano) não são mais índios. O estudante afirma que, então, se perguntava: “o que eles são e o que eu sou?”

Este fato demonstra ao que leva a visão estereotipada. As comunidades indígenas do Nordeste, devido o contato de longas datas com grupos distintos dos seus, não correspondem às expectativas pré-concebidas da população. Portanto, não são vistas como tais ou são percebidas com a necessidade de retorno cultural a um momento histórico passado.

Não é difícil perceber a partir daqui que a dominação de um povo é um processo bastante complexo e não se limita apenas ao conflito armado estabelecido geralmente no início da tentativa de dominação.

A dominação de um povo sobre o outro se dá, sobretudo, no plano cultural-ideológico, passando a cultura do dominador a ser regra e fio condutor dos demais aspectos existentes do dominado. Embora o processo não seja unilateral, e o dominador acabe incorporando alguns elementos do dominado, na prática, estes elementos entram como anexos ou acessórios de uma visão estrutural do dominador. A esta característica específica chamamos de *assimilação*²⁴. Ou seja, a cultura dominadora incorpora alguns aspectos da dominada a fim de mascarar o processo.

Mascarar o processo de dominação cultural trás inúmeras vantagens, visto que, além de dificultar a resistência, também dificulta a organização dos grupos que passam pelo processo de dominação. Por essa razão, sempre que possível, como no caso da estruturação do Brasil, o conflito cultural de povos distintos tende a ser mascarado pelo dominador que por diferentes mecanismos tenta apagar a lembrança e a identidade do povo dominado.

²³ Destaco o fato da professora ser filha de um ex-governador para ficar claro a que grupo pertence as elites e a política do Estado.

²⁴ O conceito de assimilação é amplamente utilizado por estudiosos da temática indígena. Por exemplo, fala-se que a política oficial era assimilacionista à medida que tentava incorporar os nativos a unidade nacional destituindo-os de seus modos culturais tradicionais. Munanga (1996) nomeia a cultura brasileira de assimilativa, com o mesmo sentido. Ou seja, cultura assimilativa é aquela que possui uma base estrutural que se altera muito pouco, mas que anexa outros caracteres secundários a fim de mascarar a intenções de dominar.

Neste sentido é possível estabelecer relação deste processo com aquilo que Marx chama no *Manifesto Comunista* de *classe em si*²⁵ e *classe para si*²⁶.

Quando o processo se mostra de modo mascarado, em muitos casos, temos a estruturação de uma nova sociedade em que dominados e dominadores não terão identidades étnicas distintas como marcadores de ordenamentos sociais (pelo menos não de modo objetivo), mas serão configurados em classes sociais diferentes. Afinal a nova estrutura social não destacará particularidades que possam ser ameaças à ordem. Em outras palavras, não fica claro a percepção de que os pobres da nova ordem social são resultantes dos grupos dominados e os ricos são em sua maioria os descendentes dos grupos dominantes.

Entretanto, este fenômeno é tão visível sob um olhar crítico que podemos constatá-lo em diversos países que foram colônia de exploração no passado. Para endossar este argumento, é válido fazer referência à pesquisa do Professor Marcelo Paixão²⁷. A pesquisa se baseia nos relatórios de Desenvolvimento Humano das Organizações das Nações Unidas (ONU) de 1999 e numa análise estatística dos dados coletados pelo IBGE. Os resultados desta apresentam uma diferença colossal entre os grupos étnicos brasileiros, o que atesta o fato da pobreza ter cor e identidade étnica em nosso país. Todavia, na mídia comum, nos meios de comunicação formais e informais do país, não se destaca essa relação existente entre etnia e pobreza, pois o destaque da mesma pode ser problemático.

Desta forma, é possível sintetizar o exposto até o presente momento reafirmando que os problemas indígenas relacionados à dominação de grupos não se iniciam com a colonização luso-espanhola. Sabemos, entretanto, que esta dominação foi a que teve um peso ideológico maior, porém acreditar que os problemas se iniciam com a mesma significa reforçar uma visão romanceada e estereotipada do homem americano. Alimentar esta percepção romântica significa desnaturalizar certos fenômenos e conduzir-se para uma

²⁵ Classe ou grupo de pessoas que pertencem a uma mesma categoria ou segmento devido a fatores históricos e econômicos, mas que não se percebem como categoria distinta de outras. Possuem profunda dificuldade de organização e de decidir sobre seus destinos.

²⁶ Classe de pessoas que pertencem a um mesmo segmento de realidade histórica, social e econômica, mas que possuem consciência de que são uma classe diferenciada.

²⁷ Coordenador do Projeto Brasil 2000 – Novos marcos para as relações raciais da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), professor do Departamento de Economia da UFRJ.

visão de culturas estanques e estáticas que não se atualizam. O fenômeno vislumbrado desta maneira faz com que desprezemos a dinâmica étnica social atual, impedindo a percepção mais ampla e crítica deste processo. Ou seja, o romantismo, assim como a barbárie, são formas perceptivas que mascaram uma estruturação social fragmentada e segregada em classes sociais distintas que tomaram como ponto de partida à relação entre grupos étnicos diferentes. Além disso, a visão estereotipada impede a tomada de consciência dos grupos marginalizados de que possuem uma origem e uma história comum, que pertencem a uma mesma categoria, caracterizando assim o conceito de *classe em si*, e todos os prejuízos que esta caracterização pode determinar.

Apresentar a problemática desta maneira pode parecer extremamente confuso para aqueles que não estão habituados a lidar com as relações étnico-raciais no Brasil. Mas, este ponto possui íntima relação com o fato de haver dificuldade de identificação étnica em nossa realidade.

A questão étnica pode parecer insignificante diante de tantos problemas estruturais da nação, mas ela está na base da construção. Ela é fundamento, alicerce. Portanto, ela apenas parece ser insignificante.

Possuir identidade étnica diferenciada significa produzir e reproduzir cultura também diferenciada, e cultura é a transformação da natureza e tudo que é transformado pela ação do homem. Alterar a base étnica (alterar o entendimento que se tem da base étnica) significa alterar o modo como as pessoas produzem suas vidas, seja numa comunidade ou em uma nação. Portanto, refletir criticamente este processo de dominações de grupos étnicos sobre outros se torna uma questão crucial.

3.0 – Outro Olhar sobre a Formação do Estado Brasileiro

3.1 – Período Pré-Colonial e Início da Colonização.

Quando Cristóvão Colombo chega às Américas em 1492 começa a preocupação sobre a partilha de domínios entre os reinos de Portugal e Espanha (esta última, ainda considerada Reino de Castela e Aragão). O Papa Alexandre VI, em 1493, tenta dirimir o impasse por meio da bula *Inter Coetera*, estabelecendo uma linha imaginária 100 léguas a oeste de Cabo Verde. O

regente de Portugal, Dom João II, sente-se prejudicado e por meio de pressões políticas obteve uma nova divisão através do Tratado de Tordesilhas, em 1494. A nova divisão estabelecia outra linha imaginária, agora a 370 léguas de Cabo Verde. Esta nova linha capta parte do atual território brasileiro para os portugueses.

Os historiadores modernos concordam que os europeus tinham conhecimento da existência de terras a oeste do atlântico antes do lançamento da esquadra de Cabral. Dentre os diversos argumentos que apresentam para confirmar este raciocínio destacamos como evidência o fato dos irmãos Pinzón terem chegado até o Cabo de Santo Agostinho em 1499, não tomando posse por conta da existência do Tratado de Tordesilhas. Além disto, em 1498, Duarte Pacheco Pereira, faz uma viagem secreta por ordem de Portugal e atinge a região do Maranhão ou Pará e costeia a Ilha de Marajó²⁸. (Queiroz, 2001, p. 71)

Além destes argumentos outros menos conhecidos figuram em textos de historiadores portugueses como Daehnhardt (1993), que afirma uma continuidade dos cavaleiros templários numa organização portuguesa chamada Ordem de Cristo. Conforme Daehnhardt, Cabral era cavaleiro desta ordem e estava no comando da esquadra por pertencer a esta organização. A organização possuía conhecimento de planisférios em que o Brasil aparece desde 1339. Os cartógrafos Mediceu, Sollerli, Pinelli e Branco mostram uma Ilha Brasil, sempre a oeste dos Açores desde o século XIV.

Entretanto, para todos os fins, foi propagado que a chegada dos portugueses ocorre no dia 22 de abril de 1500, com uma frota de 13 navios comandados por Pedro Álvares Cabral. Por razões econômicas Portugal não se interessa pela nova terra de imediato e sua colonização se inicia apenas trinta anos depois.

Os produtos existentes na nova terra americana não tinham valor comercial que chegassem a substituir os lucros do Oriente. Portanto, para lucrar com a nova terra era preciso investir. Mas, o volume de investimento seria alto e o retorno incerto, portanto a coroa decide ser melhor dividir a nova terra em lotes que foram dados a fidalgos e homens de destaque.

²⁸ Este navegador português deixou um manuscrito da viagem entre 1505 e 1508. O manuscrito escrito pelo próprio navegador ficou perdido nos arquivos portugueses por mais de quatro séculos.

A terra foi dividida em 15 lotes, conhecidos como capitânicas hereditárias, para doze donatários. A coroa portuguesa na verdade tentava transferir, com essa estratégia, os custos da colonização para a iniciativa privada. Entretanto, antes da implantação do sistema de capitânicas hereditárias, a coroa portuguesa entre 1500 e 1513 concedeu a particulares o direito da exploração do pau-brasil (ymbyrapiranga)²⁹. Depois de 1513 a exploração ficou livre desde que se pagasse o tributo à coroa portuguesa (a quinta parte do lucro).

Ao que tudo indica a “descoberta” não é acidental. O contato de europeus com grupos nativos das Américas é anterior à colonização que se dá na década de trinta do século XVI. E, principalmente, não podemos interpretar a chegada do europeu para colonizar as Américas desprovida de um projeto. Estes pontos são importantes para a análise que se segue.

Todos os historiadores que trabalham sobre esse período pré-colonial afirmam que a relação entre nativos e europeus neste momento inicial, salvo raras exceções, se deu de modo harmonioso. Essa informação é importante para ser articulada com os pontos supracitados nos parágrafos anteriores.

Acontece que devemos imaginar as grandes travessias dos europeus movidas pelo desejo de lucrar. Porém, para o nativo que se encontrava na costa brasileira vislumbrar a chegada de grandes embarcações, homens com características e tecnologias diferentes, tinha um significado e um sentido distinto do lucro europeu. Mas, mesmo sendo diferente a idéia de lucro, não deixava de haver também a idéia de ganho.

Havia intensa disputa entre grupos tupi (que em sua maioria habitavam o litoral) e jê (que se situavam quase totalmente nos sertões e a margem do São Francisco³⁰). Os tupi se fragmentavam em uma outra infinidade de tribos que guerreavam entre si, assim como também os outros grupos, de troncos lingüísticos diferentes, também guerreavam entre os seus. As organizações e os padrões de cada um destes grupos eram distintos. Mas, todos eles sabiam que era extremamente vantajoso fazer aliança com parceiros fortes e com

²⁹ Destacou-se nesse período o novo cristão Fernando de Noronha.

³⁰ Em períodos pré-cabralinos os grupos jê habitavam o litoral e provavelmente foram expulsos para o interior por grupos tupi entre cem e duzentos anos antes da chegada dos portugueses. Essas suposições são levantadas por escritores quinhentistas baseados em relatos indígenas da época. As poucas pesquisas arqueológicas da atualidade parecem confirmar esses dados.

tecnologia avançada, ainda que se interpretasse esta tecnologia como algo sobrenatural.

Portanto é possível entender o entusiasmo inicial de muitos grupos indígenas do litoral em fazer contatos e alianças com grupos de origem europeia. Dentro deste mesmo raciocínio, neste clima eufórico, também é possível compreender a facilidade com que grupos de marinheiros europeus tinham acesso as mulheres indígenas. Antes do período colonial formou-se uma verdadeira rede de alianças fundamentadas nos contatos sexuais de europeus com indígenas (que em muitos casos deixavam filhos) e na troca de produtos e materiais.

A prática de manter contatos sexuais a fim de gerar filhos para facilitar o contato e a interação entre povos é antiga. Quando Alexandre Magno conquista a Pérsia, uma das propostas para manter sob controle o novo grupo de relação era a miscigenação. O consagrado sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, em seu livro *Casa grande e senzala*, afirma que era prática comum dos portugueses se miscigenarem a fim de facilitar relações. Outro estudioso da história brasileira, Prado (1935), também afirma que sem a ajuda de certos portugueses, com seus inúmeros filhos mestiços de índios, seria difícil a colonização de determinadas capitanias do Brasil:

Sem aquela chusma de mamelucos, filhos de Caramurú e João Ramalho seria quase impossível à tarefa do estabelecimento de portugueses no litoral. Poderia ter-se malgrado por completo. (p.123)

Em outras palavras, quando o projeto colonial português começa há uma rede de novos indivíduos que representam algo intermediário entre o nativo e os homens que vêm de grandes embarcações atravessando o mar. Estes novos indivíduos são os mestiços, conhecidos também como *mamelucos* ou *caboclos*. O caboclo possui uma nova identidade enquanto indivíduo.

Para os indígenas do litoral brasileiro a identidade do indivíduo, ou seja, aquilo que o indivíduo seria, é determinada pela paternidade (pater-linear) e não pela maternidade³¹ (mater-linear). Porém, para o reino português, o fato de ser filho de homens portugueses não era suficiente para obter o

³¹ Esta informação encontra respaldo na literatura dos viajantes, nos relatos do Padre Anchieta, nos romancistas do século XIX e nos hábitos presentes ainda nos dias hodiernos em alguns grupos tupis da região amazonense.

reconhecimento de ser um dos seus. É importante a clareza sobre este ponto, visto que no momento inicial da implantação das capitânias e em momentos de crises e guerras com nativos, determinados mestiços eram extremamente bem quistos a coroa portuguesa. Entretanto, salvo esses momentos acima citados, os mestiços gradativamente começam a se tornar um problema.

Foi o mameluco, talvez, o primeiro brasileiro consciente de si, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que, não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos (que ele desprezava), nem com os europeus (que o desprezavam), e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era, nem existia: o brasileiro. (RIBEIRO, 1995, p.128)

Talvez o maior problema do mestiço seja o fato dele sofrer de crise de identidade. Essa crise de identidade perdura séculos e afeta de modo grave ainda hoje nossa estrutura social. Mas, antes de aprofundar esta discussão sobre identidade continuemos a velejar sobre as águas interessantes da história da formação do Brasil.

A partir das discussões de ciência pós-moderna, em que a orientação fenomenológica ganhou peso. Passou-se a discutir os aspectos históricos não apenas pela perspectiva dos fatos registrados em documentação oficial. Críticas a modelos unilaterais começaram a surgir com maior força. A reflexão sobre o fato de a história ser contada com objetivos e por grupos vitoriosos, que sufocam vozes oprimidas, aumentou (GARCIA, 2001, p.11-36 e BENJAMIN, 1994).

Embora não tome a fenomenologia como fundamento epistemológico, algumas propostas da mesma são interessantes, pois é possível entender a narrativa que se conhece até hoje da formação do Brasil, a parti deste olhar, como uma narrativa que omite e sufoca milhares de gritos e vozes. Vale ressaltar que se estuda a história não para haver precisão dos fenômenos ocorridos no passado, mas para termos clareza e entendimento do que ocorre no presente. A história oficial que se conhece ordena uma determinada seqüência de fatos sob a ótica de segmentos específicos da sociedade, o que permite apenas uma compreensão pobre e insuficiente daqueles que foram marginalizados.

Particularmente possuo algumas ressalvas sobre orientações pós-modernas de ordem fenomenológica. Porém, são inegáveis algumas contribuições, como a quebra da linearidade, na compreensão de alguns processos. Portanto, nutrido desta nova orientação posso retomar a história brasileira a partir do processo de colonização, iniciado na década de trinta do século XVI, com as capitâneas hereditárias.

Embora esteja claro que o projeto português não visava beneficiar o homem nativo das Américas, pois o projeto visava única e exclusivamente ser rentável. A percepção do nativo era a de poder obter benefícios com aquele grupo tecnologicamente superior. O que a maioria dos grupos nativos não percebeu foi que estava prestes a ruir o mundo como eles o conheciam.

Admitindo o contato a partir de Cabral, há uma margem de mais de trinta anos para o início da colonização. Isto significa tempo suficiente para haver contatos gradativos, aproximações sem causar espanto ou preocupação, doar ferramentas e armas interessantes em troca de madeira e proteção, sem falar a formação de filhos. Portanto, quando o projeto colonial começa efetivamente deve não ter causado espanto de imediato, visto que de longas datas aqueles homens diferentes andam por ali sem nunca terem tido interesse de se fixar a terra ou dominar o povo da região. Outrossim, o andar daqueles homens era sinônimo de recursos e facilidades em quase todos os casos.

E teriam chegado mansos, num primeiro momento, aproximando-se cuidadosamente dos índios e dizendo que não pretendiam ficar morando na terra, mas iam ficar um pouquinho e, depois desse tempinho, iriam construir casas para ter onde se abrigar. Depois, disseram que gostariam muito de ter onde plantar. Se o índio pudesse ajuda-los... E, já que iam ficar mais um pouquinho, precisariam ter mulheres. Para ter mulheres, como eram religiosos, precisariam casar e, para casarem, a mulher teria que ser batizada. Então, a cooptação do branco não é, pelo menos nesse primeiro momento, uma coisa agressiva. Ou seja, nem os índios foram tão ingênuos, nem os brancos chegaram matando. (DIAS & GAMBINI, 1999, p. 21)

Mas, como o projeto colonial português é de exploração, a *política da boa vizinhança* não poderá ser eterna. Por isso, era necessário que os portugueses de início firmassem alianças corretas e coerentes para que seu projeto pudesse vingar.

Pereira (p.122), afirma que as faixas de terras das capitanias criadas correspondem quase exatamente ao território habitado pelos grandes grupos tupi existentes na costa brasileira. Com alguns grupos o contato com os portugueses foi facilitado e a miscigenação era comum. Porém, como não eram os portugueses os únicos a visitar estas terras, era natural que parte dos grupos nativos fizesse aliança com outros europeus que não apenas os portugueses. Desta forma, era importante neste período colonial inicial os portugueses manobrem os grupos indígenas para guerrearem entre si, limitando determinados contatos destes, ao invés de comprar a briga para si contra franceses e outros que pirateavam a costa brasileira.

Um ótimo exemplo deste jogo de interesses ocorre na Capitania de Pernambuco (o atual Estado de Alagoas pertencia a esta capitania). Esta capitania foi uma das únicas duas que floresceu durante o período colonial. Quando Duarte Coelho recebeu posse da terra, como donatário, foi residir numa aldeia de índios de tronco lingüístico tupi, denominados Caeté. A aldeia recebeu o nome de Olinda, hoje cidade histórica com o mesmo nome. Entretanto, Duarte Coelho fez aliança com os Tabajara que possuíam contenda com os Caeté. Um dos líderes dos Tabajara chamava-se Arco-verde e o irmão da esposa de Duarte Coelho, casou-se com uma filha de Arco-verde. Este casamento e a aliança entre o donatário e os Tabajara causavam grande preocupação nos Caeté. A animosidade entre Caeté e os indígenas aliados dos portugueses aumentou ainda mais quando em 1554, Duarte Coelho, viajou para Portugal e lá morreu, deixando a chefia da capitania com sua esposa e cunhado, D. Brites de Albuquerque e Jerônimo de Albuquerque. Não é de se estranhar que pouco tempo depois, pouco mais de dois anos, os Caeté sejam acusados de matar o primeiro bispo do Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha.

Enquanto esteve vivo Duarte Coelho consegue manter boas relações com os Caeté apesar da contenda que estes possuíam com os Tabajara. Mas, com sua morte, fica muito claro para os Caeté que os Tabajara ficarão sob vantagem. Jerônimo de Albuquerque que já possuía filhos com sua esposa índia Tabajara, ao que tudo indica, preocupa-se agora em manter os Tabajara sob vantagem, afinal, além de tudo, os Caeté se comunicam e fazem trocas com os franceses. A questão agora se torna de segurança para os

portugueses. Nada mais útil que encontrar uma justificativa para eliminar aqueles que atrapalham o projeto colonial.

Nos anos seguintes à perda de 'Nossa Senhora da Ajuda', aumentaram os conflitos entre Caetés e índios escravos dos colonos e os que eram seus aliados, como os Tabajaras e de outras nações indígenas. A população também crescera sensivelmente em Olinda com a vinda dos migrantes (...). Eles chegavam esperançados de fazer fortuna na colônia, com as explorações agrícolas, e nata do comércio da época. Mas havia o obstáculo dos Caetés, que senhoreavam as melhores e amplas terras da capitania para a plantação de canaviais e montagem de engenhos de açúcar. Estes gentios não aceitavam de bom grado a escravidão. Era mister pois excluí-los. (PEREIRA, p. 156-157)

Salvador (1918), afirma que por mais de uma vez Duarte Coelho encontrou franceses negociando com grupos Caeté. Segundo Salvador, Duarte Coelho dispensava os franceses e fazia amizade com os indígenas. De qualquer sorte, supomos que a guerra é deflagrada contra os Caeté devido as amizades que esses possuíam, pois, afirma Pereira, a existência de diversos documentos jesuítas demonstrando que D. Pero Fernandes Sardinha foi morto em Sergipe e não em Coruripe³². A morte do bispo era apenas a justificativa, tão necessária em toda guerra.

Pereira (p.161) narra que após 1560 a guerra durou cerca de três a cinco anos e que aproximadamente 30.000 índios foram parar no cativeiro. Outra quantidade imensa (40.000) de indígenas fugiu para os sertões. Frisemos que quem caça e efetivamente faz a guerra contra os Caeté são outros indígenas, principalmente Tabajara, com o apoio dos portugueses. O filho mestiço de Jerônimo de Albuquerque, que possui o mesmo nome do pai, também participa desta guerra e começa a se destacar como chefe militar a partir daí.

Após a guerra começa-se a divisão das terras e a construção de uma série de engenhos de açúcar. Embora os indígenas capturados sejam muitos começa timidamente o tráfico de mão-de-obra escrava negra africana.

A narrativa até o presente momento tem por objetivo demonstrar como a presença indígena é muito forte neste período inicial de colonização. É possível

³² Até hoje todos os trabalhos que defendem a morte do Bispo Sardinha pelos Caeté fundamentam-se no trabalho de Gabriel Soares de Souza (1587). No Anuário Estatístico de Alagoas do ano de 1998, figura uma afirmação de que o naufrágio ocorre em um determinado ponto (baixios de Dom Rodrigues) e que caminhando em direção a Pernambuco a tripulação foi atacada e devorada por índios no porto do Francês. De qualquer modo, é certo de que se os tripulantes fossem franceses os caeté não os teriam devorado, caso tenham sido mesmo os caeté. (p.17).

subtrair também que a miscigenação com indígenas é muito comum. E por fim, observar como alguns grupos indígenas participam efetivamente na formação dos primeiros núcleos humanos enquanto outros são excluídos. As famílias brasileiras deste período inicial eram famílias mestiças ou famílias indígenas que começavam a se organizar sob a égide europeia³³. Os povoados eram sempre desdobrados a partir de aldeamentos, e a maioria de seus habitantes eram indígenas que aderiam à fé cristã.

3.2 – O Governo Geral e o Fenômeno dos Quilombos

Por meio do Regimento de 1548, foi criado o Governo Geral. Os direitos da Capitania da Bahia foram comprados de seus donatários e esta passou a ser considerada Capitania Real. O sistema de capitanias hereditárias continuava a existir, porém a metrópole precisava centralizar a administração e organizar melhor a defesa da colônia que era constantemente visitada por estrangeiros.

Com exceção da Capitania de Pernambuco, da Capitania de São Vicente e, posteriormente devido o investimento da coroa, a Capitania da Bahia (Real), as demais regiões do Brasil permaneciam basicamente inalteradas. Nestas capitanias em que o projeto português fluía, a miscigenação era intensa com os grupos indígenas, bem como, a organização social sofria forte influência destes grupos.

As famílias brasileiras deste período eram formadas basicamente de casamentos inter-étnicos. Porém, a miscigenação não se dava com todos os grupos. Fica visível, portanto, que alguns foram beneficiados e outros foram massacrados. Os chefes indígenas não demoraram a entender que era extremamente vantajoso casar suas filhas com portugueses, pois isso significava facilidade de armamento para sua tribo e superioridade desta diante das demais. Os chefes também não hesitavam em mandar seus filhos guerreiros para ajudar os cunhados em momentos de dificuldade e guerras com outras tribos adversárias. A briga dos portugueses tornava-se facilmente a

³³ O primeiro Cardeal da América Latina é oriundo de família pernambucana mesclada com índios tabajara, mas que assume hábitos e costumes portugueses. O Cardeal chama-se Dom Joaquim Arcoverde Cavalcanti de Albuquerque e foi sagrado Cardeal no ano de 1905.

briga de uma tribo a fim de provar o quanto consideravam seus amigos de tecnologia superior.

As *bandeiras* e as *entradas* que eram organizadas neste período, eram formadas basicamente de filhos mestiços de portugueses com uma centena de tios e primos indígenas. Eram pouquíssimos os portugueses puros ou filhos de portugueses puros nas bandeiras ou nas entradas. A missão das entradas e das bandeiras era captar riquezas e capturar índios de tribos distintas para trabalhos escravos.

Com a formação dos primeiros engenhos começa a chegar também a mão-de-obra negra proveniente da África principalmente a partir do século XVII. É bom frisar esta especificidade da origem negra, pois em alguns documentos antigos encontramos os indígenas sendo referendados como negros da terra. Tanto indígenas como africanos foram escravizados, e ambos em muitos casos eram chamados de negros³⁴.

Os grupos indígenas que não participaram do contato inicial com os portugueses e ou aqueles que insistiam em viver de um modo distinto daquele que tentava implantar o europeu, certamente ganhavam a perseguição seguida de morte ou escravidão. Evidentemente que depois da estrutura social básica montada não havia espaço para todos que aderissem ao estilo europeu de vida. Visto que, até mesmo aqueles da estrutura social básica não conseguiam sustentar o modelo europeu por completo numa terra nova. Portanto, ao mesmo tempo em que existia uma sociedade excludente e fragmentada, é possível perceber que esta sociedade possuía formas de despertar nos indivíduos o sentimento de pertença, para evitar que a mesma fosse fragilizada e outras com modelos alternativos se fortalecessem.

Parte deste sentimento de pertencimento era forjado pela religião. A idéia dos padrinhos, das irmandades, da filiação comum a um pai celestial, era extremamente inclusiva. Mas, mascarava uma sociedade semi-feudal que tentava se estruturar colocando no topo da hierarquia um grupo seletivo.

Não deve causar espanto o fato de alguns grupos perceberem esse mecanismo e daí ter se posicionado de forma contrária, na medida do possível.

³⁴ Esta nomeação de *negro da terra* aos indígenas era tão comum, que mesmo a Rede Globo (que quase sempre apenas reproduz a história oficial), na telenovela (1968) e na minissérie (2000) *A Muralha*, destaca esta forma de conceituar o indígena. Tanto a telenovela como a minissérie foram baseadas no romance de mesmo nome escrito por Dinah Silveira de Queiroz em 1954, em homenagem aos 400 anos da cidade de São Paulo.

Clóvis Moura, em seu livro *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, afirma que o movimento quilombola, não deve ser entendido como um fenômeno isolado, que ocorre em momentos diferentes, sem que se possa traçar uma correlação e identificar uma ideologia maior que permeava a resistência. Trago este movimento aqui por duas razões.

A primeira é para reforçar a análise de Clóvis Moura, de que os quilombos não são movimentos isolados que estouram em pontos territoriais e temporais diferentes, sem que haja correlação. A segunda razão é que os quilombos, na maioria dos casos, são interpretados como movimentos exclusivamente negros de raízes africanas, mas apresento ele aqui com uma forte correlação com o movimento de resistência indígena. Não consigo de forma alguma remontar a história de modo a reconhecer os quilombos como um movimento de origem excepcionalmente africano.

É extremamente útil trazer esta reflexão neste momento, pois possibilita o entendimento da dinâmica social do Brasil em sua gênese. Peguemos como exemplo o Quilombo dos Palmares.

O Quilombo dos Palmares é um dos mais antigos de que se tem notícia, existem documentos que atestam a existência de escravos fugidos na região desde 1612 e por volta de 1640 os holandeses já consideram ameaçador sua continuidade (ver THORNTON, 1987 e BARLEUS, [1647] 1974, p.253). Suas dimensões também eram enormes compreendendo imensas porções de terras na Zona da Mata onde hoje se localiza os Estados de Alagoas e Pernambuco. Chegou inclusive a ser reconhecido pelo governo colonial no século XVII com mérito de Estado. Palmares se subdividia em uma série de povoados humanos, cujo qual, a história oficial afirma ser o principal Macacos, na Serra da Barriga³⁵, onde hoje se situa o município de União dos Palmares.

A realidade de Palmares não é muito diferente de outros problemas que a coroa e outros colonos portugueses enfrentavam em outras regiões do território, como muito bem atesta cartas do Rei de Portugal ao Governador do Brasil e do Vice-rei aos Governadores de Pernambuco e outras capitânias (Ver, por exemplo, FREITAS, 2004, p.252-283).

³⁵ Possivelmente o aglomerado humano não era na Serra da Barriga, mas as margens do rio Mundaú.

Na atualidade Palmares é entendido como um movimento quilombola de resistência negra em que a população de Alagoas, muitos estudiosos e por conseqüência os demais interessados no assunto, identifica-o com a força da expressão africana nas Américas. Porém, existem fortes evidências que lançam a possibilidade desta crença se fundamentar em erro.

Contudo, a assimilação do *ki-lombo* angolano com o quilombo de Palmares parece, à luz dos estudos de africanistas, insustentável. De fato, o termo quilombo só foi usado no Brasil em 1691, segundo Schwartz, estando ausente dos documentos anteriores que se referem a Palmares. O *ki-lombo* angolano, por sua parte, foi um movimento guerreiro muito específico e efêmero, datado do segundo quartel do século XVII, posterior, portanto, ao início de Palmares (FUNARI, 1996).

O primeiro ponto que destaco com relação a Palmares é que os primeiros registros de escravos fugidos na região são muito próximos ao final da guerra contra os caeté. A guerra finda no final da década de 60 do século XVI, um pouco mais de quarenta anos depois da mesma aparecem registros dando conta da existência de escravos fugidos na região. Aproximadamente 30.000 índios são feitos escravos logo após a guerra e 40.000 fogem para um ponto que considerando as distâncias, descritas em documentos da época, situa-se na parte noroeste de Palmares. Além destes números, diversos indígenas se deixam escravizar em grande quantidade depois da notícia das vitórias dos índios aliados dos portugueses sobre os caeté.

À fama destas duas vitórias, ficou todo o gentio desta costa até ao São Francisco tão atemorizado, que se deixaram amarrar dos brancos, como se foram seus carneiros e ovelhas. E assim iam os barcos por esses rios e os traziam carregados deles a vender por dois cruzados ou mil réis cada um, que é o preço de um carneiro. (SALVADOR, p.201)

Ao que indica a bibliografia, praticamente a totalidade dos escravos de Pernambuco (incluindo-se aí o território alagoano) eram indígenas até meados do século XVI. Todavia, se a guerra dos caeté se deflagra depois desta data resultando num número tão elevado de escravos indígenas, é possível imaginar que os escravos de origem negra africana chegam timidamente e em quantidades bastante simplórias até meados do século XVII. Pois, é apenas a partir da segunda metade do século XVII que encontramos registro de grandes levadas de negros africanos trabalhando nos engenhos da região como escravos

(SCHWARTZ, 1995). É Preciso perceber que por este período Palmares já possuía grande força e já representava ameaça.

Os primeiros registros de Palmares falam de escravos fugidos na Zona da Mata nas décadas iniciais do século XVII. Neste período ainda era muito pequeno o número de escravos negros africanos. Além disto, deve ser lembrado que Palmares era uma série de povoados humanos, alguns se têm a certeza de que eram aldeamentos indígenas.

Funari em seu texto sobre a República de Palmares descreve o ataque holandês comandado por Baro ao principal acampamento de Palmares na década de 40 do século XVII. Funari em nota do próprio texto acha que o número de habitantes descrito (aproximadamente 6.000 que viviam no acampamento principal), pode está exagerado. Entretanto, Funari, assim como outros estudiosos, supõem que estes números podem estar inflados porque leva em consideração apenas a escravidão negra africana, o que não justificaria um número tão elevado de indivíduos em apenas um acampamento. Na verdade, Funari cai no erro da maioria dos historiadores, que se fundamentam apenas na história oficial difundida, que tende a ver Palmares como uma expressão africana no Nordeste. Este afrocentrismo não encontra fundamento em estudos mais críticos e desprendidos de pressões políticas e regionais. O próprio Funari, na mesma nota, fala de sete indígenas, uma quantidade não descrita de crianças mulatas (que significa cor de mulas e não necessariamente de origem africana) entre 31 prisioneiros que são feitos no ataque de Baro.

Caso Palmares seja interpretado como uma conseqüência da perseguição aos caeté³⁶, fica muito mais fácil de entender a quantidade elevada de pessoas na região, bem como, o movimento se torna mais lógico e compreensível em todos os sentidos. Allen (2000), ao retomar as pesquisas arqueológicas em 1996 e 1997 na Serra da Barriga, onde se dizia localizar o principal acampamento de Palmares, percebe como é forçoso interpretar Palmares como um movimento africano no Nordeste brasileiro. Allen

³⁶ Ao que tudo indica a Serra foi habitada ao longo de sua história por diferentes grupos humanos (*sítio multicomponencial*) os vestígios mais antigos dão conta de grupos jê (arqueologicamente classificados como Tradição Aratu), em seguida parece ter havido presença de grupos tupi na região. Por fim, há vestígios de uma outra ocupação sem ser possível precisar o tipo de assentamento – supõe-se que é do quilombo ou posterior a sua destruição. (Ver ALLEN 2001 e 2006)

demonstra ser um pesquisador de profunda coerência, talvez o fato de ser estrangeiro e não está impregnado das histórias e pressões políticas da região, possibilita-o de interpretar os fatos e os achados arqueológicos de uma maneira bastante diferenciada do que se fazia até o presente momento.

A presença de grupos indígenas nos quilombos talvez ajudasse a explicar a sua reportada população que parece ser muito alta, até 30.000. Quase sem exceção, pesquisadores têm desafiado o número como exagerado, muitas vezes dependendo de estatísticas relevantes quanto à importação de escravos na época. (...) Parece que historiadores vêm dependendo demais dos registros históricos para abordar essa questão, pois a presença indígena não faz parte do discurso. (ALLEN, p.259-260)

Allen, na verdade, ao analisar os artefatos encontrados nas escavações anteriores³⁷ e os encontrados nas suas escavações comparando-os com a produção cultural africana, percebe que o material das escavações é de origem indígena e não apresenta características africanas. Buscando respostas para estes dados materiais interessantes, aponta uma série de possíveis erros na leitura histórica que se fez até o presente momento de Palmares.

A prática de arqueologia está integralmente ligada a agendas políticas que são diversas e arqueólogos frequentemente sentem a pressão dessas agendas incluindo desenvolvimento de turismo, conflitos étnicos, repasse de recursos, etc. Também, as suas interpretações frequentemente ficam sob olhar de numerosas partes da sociedade, interessadas em sua própria história. Esse fato resulta às vezes, em enfoques que desviam ou enquadram interpretações ou até mesmo em afirmações errôneas, tanto da parte do pesquisador quanto por apropriação de cultura material por grupos de interesse. Nesse caso, os 'fatos históricos' de um grupo são tratados como pertences de outros na tentativa de realizar agendas políticas. (p.269)

Já destaquei em citações acima que antes da década de noventa do século XVII, não se encontra o termo quilombo em nenhum documento. Mesmo após esta data é extremamente raro encontrar o termo correlacionado com Palmares. Uma das dificuldades na investida contra Palmares era a consecução de recursos para o manutenção da guerra. Outro ponto importante é que na segunda metade do século XVII surge o movimento de quilombos na África e é justamente neste período que a coroa portuguesa

³⁷ Houve sondagens exploratórias iniciadas no ano de 1992 durante duas semanas e em 1993 mais 1 semana. Esta primeira pesquisa era integrada por uma equipe de diversos pesquisadores, os quais destacamos: Pedro Paulo A. Funari, o Professor Charles E. Orser Jr., da Illinois State University e o africanista britânico Michael Rowlands (University College London)

passa a ter problemas com rebeliões em Angola. A guerra de Angola vem solicitar homens para lutar naquele continente longínquo aqui. O medo de ser levado a Angola assolou a muitos aqui durante o período. Portanto, não é de se estranhar que num determinado momento histórico, diante dos fatos, as autoridades no Brasil comecem a apresentar o movimento de Palmares como um movimento quilombola, isto é, semelhante ao africano.

Uma revolta de chefes angolanos contra a dominação portuguesa teve reflexo na vida dos palmarinos. Para debelar a revolta, a coroa mandou recrutar no Brasil a 'gente vadia'. Para fugir a isso, muita gente pobre se engajou numa campanha contra Palmares, que veio a ser das mais bem sucedidas. (FREITAS, p.239)

A aproximação do movimento palmarino com o movimento africano trás inúmeras vantagens, ao passo que o reconhecimento de uma conseqüência da luta travada em outro momento com nativos iria trazer prejuízos, pois poderia levantar os ânimos de outros grupos nativos que na época se rebelavam com facilidade (ver FREITAS, p. 252-277). Uma das principais armas numa guerra é a propaganda, ou seja, o comércio de informações.

Difundir o movimento palmarino com características afro, na época, era conveniente. Primeiramente, o fato da coroa está enfrentando problema semelhante na colonização africana, facilitaria o entendimento, por parte desta, dos problemas enfrentados pelos colonos brasileiros por associação com a situação africana. Em conseqüência, o dimensionamento do problema desta forma, aliado ao exagero da crueldade dos palmarinos, facilita a consecução de recursos, o apoio e a preocupação da coroa portuguesa com o problema. Com menor peso, mas não menos relevante, a associação do problema Palmares com o movimento quilombola, daria um caráter mais africano ao movimento, facilitando o recrutamento de índios na região para lutar contra algo que pareceria nenhuma relação ter com os mesmos. Faria também com que parte das aldeias envolvidas não se sentissem ameaçadas com o conflito iminente e assim se envolvessem menos com a questão.

Não quero com esta argumentação excluir ou anular a representação negra africana. Mas, apenas destacar que ela ocorre em profunda conjugação com o movimento de resistência indígena e isto nem sempre é lembrado. Afinal, ambos os grupos foram escravizados, ambos eram considerados negros.

No livro, já referido, *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, organizado por Moura (2001), é possível encontrar uma série de descrições de mocambos e quilombos em que são presos grande quantidade de índios e mestiços de índios nos mesmos. Além disto, existem momentos em que as autoridades reconhecem como quilombos todo e qualquer ajuntamento de negros, possuindo ou não habitação no local. Isto demonstra como existe distância da noção de quilombo³⁸ africano com os movimentos de resistência aqui no Brasil.

O movimento de Palmares não é muito diferente de outros movimentos de resistência negra em que a participação de índios é efetiva. Todavia, o objetivo central aqui não é falar sobre os quilombos, mas apenas destacar a participação indígena com um peso maior do que o que é percebido costumeiramente por historiadores brasileiros.

Para findar este tópico e discutir outro ponto importante da história do Brasil, é preciso lembrar que Palmares representava uma barreira inacessível para os colonos do litoral que pretendiam atingir os sertões povoados por indígenas e mestiços dos mesmos. Lembremos ainda que Domingos Jorge Velho³⁹, não sabia uma única palavra de português porque falava língua indígena, era de origem indígena e possuía hábitos indígenas, que por sinal era muito criticado por religiosos cristãos da época, pois possuía esposa conforme as regras cristãs, mas, além disso, possuía sete índias concubinas. O exército de Domingos era composto quase que totalmente por índios de origem Cariri (dito Tapuia – jê). Depois da destruição de Palmares muitos mamelucos do exército de Domingos passaram a ser proprietários de terras da região. Diversas cidades do interior de Alagoas são formadas a partir deste momento como Atalaia e Palmeira dos Índios, além disso, grande parte do seu exército de índios recebe terras para formar aldeamentos, muitos dos quais subsistem até hoje em Alagoas. Não muito diferente desta realidade é o que ocorre no Brasil em outros lugares em que existem mocambos e quilombos. Portanto, já que os destruidores de Palmares também possuíam identidade indígena, o fim de Palmares não representa o fim da identidade índia.

³⁸ Conforme Munanga em artigo publicado no livro de Moura (2001), *Quilombo* é uma palavra de origem Banto que significa *campo de iniciação*. Na verdade, trata-se de um movimento militar que tenta reunir rapidamente pessoas, independente da origem e etnia para lutar em prol de uma causa comum.

³⁹ O bandeirante destruidor de Palmares.

Defendo a participação africana em Palmares, mas é de conhecimento que não existe, nem existia, uma cultura homogênea na África. Os portugueses sabiam explorar muito bem as diferenças entre os grupos africanos, de modo que nunca deixavam grandes aglomerados de uma mesma etnia. Antes sim, juntavam sempre grupos rivais ou com línguas diferentes. Some-se a este cenário o fato de serem separados dos familiares, virem para cá na maioria dos casos apenas os homens jovens. Estes foram espoliados, passaram fome, torturas, atravessaram o oceano, vivendo numa terra nova, diferente e desconhecida. Em outras palavras, era muito difícil que os africanos tivessem condições de transportar para cá uma cultura pura, sem alterações, isto é entender a cultura novamente com tendência estática, desconsiderando seu aspecto dinâmico. Muito mais fácil é entender que aqui eles se mesclaram com indígenas e formataram elementos que são exclusivamente nossos e com profundos traços mestiços com forte participação indígena. Assim entendo a umbanda⁴⁰, a capoeira⁴¹ e outras expressões brasileiras ditas erroneamente de origem exclusivamente africanas.

Da forma que o processo foi conduzido até o momento é possível levantar questionamentos sobre fatos históricos de um modo diferente. Por exemplo, embora a matança de indígenas seja elevada outros grupos indígenas são relativamente “beneficiados”, desde que se integrando ao sistema assimilacionista de estrutura portuguesa. O discurso de que os índios foram massacrados, eliminados e exterminados, não é totalmente verdadeiro, pois, na realidade, este discurso faz parte da guerra de propaganda impetrada pelos colonizadores a fim de minimizar a expressão e a força de outros povos.

No início deste capítulo destacava que a dominação de um povo por outro é um processo bem mais complexo que a luta armada e que o grupo dominante tenta, por diferentes mecanismos, apagar a lembrança e a

⁴⁰ Mesmo no candomblé (que sofreu menos influência que a umbanda) é possível encontrar uma série de traços culturais indígenas, como por exemplo, o uso do milho, a oferta de mingaus, a adoção de algumas entidades como Iemanjá que é representada como a deusa das águas indígena chamada Janaina.

⁴¹ A palavra capoeira por si já denuncia a forte influência indígena. A Confederação Brasileira de Capoeira expôs em seu site, até o ano de 2007, uma concepção histórica da capoeira em que a mesma é resultado da fusão entre elementos indígenas e afros aqui no Brasil. Não encontramos na África ou em qualquer outro país que tenha havido tráfico de escravos africanos, uma expressão que se assemelhe a capoeira, mesmo assim muitos insistem em defender uma origem africana a capoeira baseando-se numa dança, chamada *dança da zebra*, que nada tem haver com a capoeira. Entretanto, na gramática do Pe Anchieta (escrita no século XVI) encontra-se o relato de que os índios se divertiam jogando capoeira.

identidade dos grupos dominados. Por exemplo, o discurso de que os caeté foram exterminados no século XVI, se esbarra com uma série de fatos que são mal vistos, mal entendidos e mal interpretados. Como os caeté foram exterminados no século XVI, se depois da segunda metade do século XIX ainda havia no litoral, onde hoje localiza-se o município de Roteiro em Alagoas, um aldeamento caeté. Os descendentes destes índios formam os primeiros aglomerados humanos da região e deixam de ser reconhecidos e falados como tais apenas no início do século XX. Observemos que este aldeamento sobrevive em região litorânea, justamente onde a colonização é mais forte (Anuário Estatístico de Alagoas, 1998, pg. 47).

Na Zona da Mata e no Sertão aonde a colonização chega algum tempo depois provavelmente também houve resistência e sobrevivência de algum modo. O dicionário da língua portuguesa mais conhecido do Brasil, Aurélio Buarque de Holanda, afirma que cambembe é indivíduo cambaio, desajeitado, sem importância, pobre, e que este termo é utilizado no município de Viçosa em Alagoas com o sentido de gente humilde que mora no campo. Acontece que existia uma subtribo dos caeté chamada caambembe⁴², que habitava parte da região onde hodiernamente fica o município de Viçosa. Analisar a conceituação do Aurélio referente ao termo cambembe, faz perceber as associações que eram realizadas com aqueles que mantinham a identidade indígena, preservavam a identidade caambembe. Evidentemente que esta associação aliada à força política faz com que gradativamente as pessoas, que até podiam ser maioria, evitem ser percebidas com uma identidade indígena que se vincularia a elementos negativos.

Entretanto, no cuscuz, na pipoca, no maracatu, no culto a Janaína mesclado com lemanjá, no hábito de tomar banho todos os dias, estamos impregnados e miscigenados com os grupos indígenas que habitavam o Brasil. Fala-se constantemente em extermínio dos povos indígenas por meio de violência armada e pestes trazidas pelos europeus, mas pouco se fala do desaparecimento dos povos indígenas pelo fato destes serem introduzidos a comunhão nacional. Ou seja, todos sabem e conhecem a política

⁴² Foi suprimido apenas um fonema da palavra primitiva que nomeava a tribo. Variação natural considerando a influência da língua portuguesa que também tira o segundo "a" da palavra caapora e de outros termos como caapoeira e caapim.

assimilacionista, mas parecem fechar os olhos para as suas conseqüências. Nenhum historiador sério nega a política assimilacionista praticada pelo processo de formação da nação, todavia, muitos parecem ofuscados ou atônitos para os efeitos deste processo.

Existem inúmeras evidências deste processo assimilacionista, bem como, do peso da expressão indígena na constituição da nação. Por exemplo, até a segunda metade do século XVIII a língua praticada pelos jesuítas e falada em praticamente todo domínio português era indígena, ou melhor, uma língua de estrutura indígena, pois foi formatada pelos jesuítas a partir dos diferentes dialetos do tronco lingüístico tupi⁴³. Apenas quando o Marques de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo - Ministro de Negócios Estrangeiros de Portugal) percebe que o Tratado de Madri irá se sobrepor ao de Tordesilhas é que ele proibiu o tupi⁴⁴ e expulsou os jesuítas⁴⁵, a fim de consolidar a expansão portuguesa por meio da língua e diminuição da representação indígena.

Entretanto, a análise da história desta forma pode aproximar o estudioso ao personagem fictício Policarpo Quaresma⁴⁶, que é ridicularizado pela imprensa e colegas de repartição por querer trabalhar um nacionalismo exagerado, tentando inclusive fazer com que a nação volte a falar tupi. Mas, se for dada a devida atenção a ironia presente na obra, não se torna difícil constatar que pelo exagero e associação ao ridículo se ofusca mais uma vez a presença da expressão indígena na nação (biológica e culturalmente).

Diante dos fatos, natural então que se questione a partir de que momento específico ou momentos a expressão portuguesa, ou melhor, eurocêntrica, suplanta a nativa?

⁴³ Alguns estudiosos da área, como Baptista Caetano d' A. Nogueira (séc. XIX), defendem que o tupi ou língua geral não foi criado pelos jesuítas. Conforme esses estudiosos, devido à semelhança entre os diversos dialetos do tronco tupi não ficava difícil o entendimento entre as diversas tribos com linguagem semelhante.

⁴⁴ Foi proibido em 1758, mas sabemos que essa proibição vigora apenas na linguagem de uso oficial, pois ainda encontramos em regiões isoladas do país pessoas que fazem uso desta língua indígena. No interior do país o português sofre forte influência da herança das línguas indígenas até hoje.

⁴⁵ Expulsos em 1760.

⁴⁶ *Triste Fim de Policarpo Quaresma* é um romance de Afonso Henrique de Lima Barreto, foi publicado pela primeira vez entre Agosto e Outubro de 1911, na edição da tarde do Jornal do Commercio do Rio de Janeiro.

3.3 – A Família Real e o Estado Brasileiro como o Conhecemos

Uma colônia de exploração possui profundas diferenças de uma colônia de povoação. O Brasil indiscutivelmente escreve sua história como uma colônia de exploração para alimentar a metrópole portuguesa. Numa colônia de exploração, é muito pouco comum a migração de famílias já compostas para a terra a ser explorada. Muito mais regular e natural é a vinda de homens que formam famílias e se mesclam com mulheres nativas da região a ser explorada. Acredito que este ponto já está bastante claro nesta obra e exaurido na discussão da história do Brasil por muitos outros historiadores. Portanto, é possível argumentar, sem grande contestação, que são muito poucos os brasileiros que no período colonial não estão mergulhados na atmosfera indígena de algum modo.

Para entender o que representa esta afirmação supracitada é preciso observar a atualidade. Uma pesquisa realizada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) liderada pelo geneticista Sérgio Danilo Pena chega à conclusão, após analisar o (ácido desoxido ribonucléico) DNA da população brasileira por regiões, durante dois anos⁴⁷, que 60% da população branca (exclua-se daí morenos, caboclos, negros, indígenas, etc) possuem ascendência indígena ou africana. Ocorrendo que o percentual de ancestralidade indígena é bem maior que africano. Aproximadamente quarenta e cinco milhões de brasileiros da população branca têm antepassados indígenas. A pesquisa detectou ainda que a maioria dos antepassados indígenas são maternos.

Ora! Se na atualidade, após a vinda da corte portuguesa para cá, o Brasil possui tanta mescla indígena, o que era o Brasil antes da chegada da família real?

O Brasil era uma terra de caboclos que tentava massacrar outros caboclos, escravizar e sufocar revoltas de origem indígena e negra africana. Não era Brasil, era Pindorama. Aliás, Pindorama em tupi significa *pátria das palmeiras*, qualquer semelhança com a denominação de Palmares pode ser apenas coincidência. Levanto essa questão enquanto possibilidade apenas porque como já destacava em outro momento a história nos foi contada por um

⁴⁷ Os dados que apresentamos aqui são de 2004.

determinado segmento que agora é possível perceber que contou da forma que melhor lhe parecia.

Um grande salto na mudança de panorama na cosmologia cultural brasileira ocorre na segunda metade do século XVIII com os projetos de expansão dos domínios portugueses do estadista Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), conhecido na história como o Marquês de Pombal. Após o Tratado de Madri, em 1750, estoura a guerra guaraníca, os indígenas apoiados por jesuítas se opõem ao tratado. Os portugueses vencem e os jesuítas, capazes de organizar os indígenas são expulsos do Brasil por ordem do Marquês de Pombal. Esse é o primeiro passo mais severo para estabelecer características eurocêntricas à colônia portuguesa. Entretanto, a expulsão dos jesuítas que dificultou parte da organização indígena, junto à proibição do tupi e outras expressões tipicamente indígenas, não seria suficiente para fazer do Brasil o país da América Latina com mais fortes características européias. Devemos entender que os tratados firmados após a *União Ibérica*⁴⁸, facilitaram a expansão dos domínios portugueses, mas para isso era necessário que estes domínios fossem revestidos com algum caráter português, mesmo que forçado ou falseado. Justamente por isso os elementos culturais portugueses se fazem mais presentes. Todavia, o fato que realmente consolida a estrutura cultural eurocêntrica no país é a vinda da família real portuguesa para o Brasil.

É preciso imaginar uma colônia de exploração, com uma estrutura rudimentar, pequenos aglomerados humanos cheios de caboclos, engenhos de cana-de-açúcar com grande quantidade de escravos, uma quantidade imensa de matas virgens e pouquíssimas cidades com estrutura européia (adaptada à nova realidade americana). Visualizar tudo isso e a chegada de uma corte imensa, com toda a nobreza, respectivos administradores e auxiliares. São as cabeças pensantes e administrativas de uma nação chegando de maneira organizada e em grande quantidade numa nova terra.

Quais as primeiras medidas que estes donos da nova terra terão? Medidas que garantam a reprodução e perpetuação do modelo europeu, evidente. Ocorre uma tentativa de transplantar o modo de pensar, administrar, governar e tudo mais dos portugueses para cá.

⁴⁸ Período de 60 anos compreendido entre 1580 e 1640, com a Dinastia Filipina, Portugal e Espanha passaram a ser regidas por um único monarca.

Quando no início do século XIX tropas napoleônicas, sob o comando do general Junot, invadem Portugal, a Família Real juntamente com toda a nobreza faz do Brasil sua nova morada. Portanto, o Brasil deverá sofrer reformas para comportar seus novos e “ilustres” moradores. O Brasil agora terá que ter a cara de Portugal. Começa-se então o trabalho de mudança e o primeiro é a abertura de portos para comunicação com nações amigas. Cria-se a Imprensa Régia, publicando o primeiro jornal do Brasil: *Gazeta do Rio de Janeiro*. Algum tempo depois a realeza estabelecida no Brasil funda as instituições de saber que, conforme Schwarcz (1993) tinham a intenção de reproduzir a perspectiva europeia de mundo.

Sem entrar em detalhes, é interessante apreciar o fato da estrutura portuguesa organizar os portos e conseqüentemente quem (e o que) entra e quem (e o que) sai do país. Ser a responsável pela imprensa e, portanto, dos primeiros mecanismos de difusão ideológicos, além da igreja, sua aliada. E estruturar os primeiros centros de saber como as *Faculdades de Medicina e Direito*, sem falar do *Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Inevitavelmente, dentro desta dinâmica, a política no Brasil passaria a ter um caráter eurocêntrico, bem como a forma de perceber e interpretar a realidade.

Não se fala ainda de um Estado-nação como se entende hoje, afinal esta idéia ainda não havia se consolidado. As condições para o modelo de Estado-nação começavam a aparecer na Europa. Entretanto, a organização de Estado aqui ainda não seguia este modelo. Tendíamos a funcionar como uma espécie de reino organizado a partir de feudos (os engenhos). Tínhamos um caráter agrícola e não é necessário frisar que os trabalhadores agrícolas eram negros, indígenas e mestiços. Mesmo a região das Minas com a exploração de ouro e pedras preciosas, não fugia muito a esse contexto.

Esse detalhe da organização de Estado é muito importante para se entender à noção de identidade do povo. Não é possível imaginar que no início e meados do século XIX as pessoas tivessem a noção de identidade coletiva enquanto cidadãos de um Estado-nação. A nação, ou melhor, a organização social do Brasil era para um grupo étnico específico e restrito. Por essa razão esse grupo tenta reproduzir apenas o seu modo de ser nas instituições de saber e nos demais meios de difusão ideológica.

Na verdade, neste período, há um espaço territorial em que a identidade das pessoas não é definida pelo espaço geográfico que nascem e habitam. Nascer sob os domínios portugueses ou de qualquer outro império não significa ser português. Assim dentro deste espaço territorial há diversas e diferentes identidades. As políticas públicas definiam muito bem quem era o público. A população como um todo não possuía direito estatal. Escravo é escravo, índio é selvagem e o povo é outra história. Negros se quiserem algo devem se organizar como negros, índios da mesma forma, pois o estado dos outros (na verdade dos europeus e seus descendentes), já está organizado.

Entretanto, a partir da segunda metade do século XIX o mundo começa a se configurar de um modo completamente diferente. Surge a concepção de Estado-nação. Com esta nova concepção aparecendo na Europa, as pessoas passam a ter uma nova noção de organização social. A identidade de um povo passa a ser definida, na maioria dos casos, pelo espaço territorial. Surgem os direitos sociais e trabalhistas. A idéia de pátria agora não é mais configurada apenas pela língua ou pela origem, a noção de república se re-configura.

Esta nova dinâmica mundial gera impacto no Brasil, afinal agora temos um sistema de organização que gera possibilidades de todos que habitam um determinado espaço territorial passarem a ter direitos sociais (ou pelo menos acreditarem que possuem). Todos, negros, índios, mamelucos, cafuzos e até os brancos que nunca deixaram de ter. Certamente isto geraria um tremendo impacto num país agrícola, com sistema escravocrata e com organização social diferenciado em partes do europeu.

A partir desta perspectiva é possível entender a constituição da identidade do brasileiro. Munanga (1996) afirma que existem três momentos⁴⁹ de profunda reflexão da identidade nacional. O primeiro momento é com a *Abolição da Escravatura* (1888), visto que a partir deste momento surge um grande contingente populacional livre compartilhando com um grupo étnico específico e dominante o mesmo espaço territorial. O segundo momento ocorre com a *Proclamação da República* (1889), em que a ruptura com o governo imperial de caráter português, faz repensar o que é o público, o que é o povo

⁴⁹ Embora possa parecer importante, a Proclamação da Independência não toma a mesma importância para a identidade do brasileiro, pois a Independência não tomou na época a dimensão que parece ter tomado hoje. Na época ela não passou de uma negociata para perpetuar a Dinastia de Bragança.

brasileiro e como se define este povo, para que com isso seja possível pensar o público. O terceiro e último momento, que é o mais significativo até os dias atuais, foi à política de *Getúlio Vargas*, que assume o poder de forma provisória em 1930 e perdura quinze anos, exercendo uma política de construção da identidade nacional.

Pode parecer estranho não ser destacado neste momento do trabalho as constituições que foram promulgadas durante estes períodos e o impacto das mesmas. Entretanto, isto ocorre porque tento destacar um outro detalhe que, a meu ver, tem maior importância. Tento, na realidade, evidenciar como desde a chegada da família real temos a montagem de um Estado com moldes europeus e desprendidos dos anseios da população maior. Também tento destacar como a abertura da imprensa e das instituições de saber são administradas por uma concepção de mundo distinta da atmosfera nativa e indígena que imperava antes. Imperava mesmo que fosse de forma subjetiva, pois os seios familiares e a dinâmica dos costumes não podiam fugir a este processo dado a natureza da constituição das populações no Brasil. A partir do estabelecimento das instituições de saber, reproduzindo a cosmovisão européia, validando quem é douto e quem não é, tem-se um processo que ganha vida própria para definir as bases culturais das elites dominantes do Brasil.

Existe aqui um cálculo estratégico interessante na organização do poder nacional. Índios e negros não tinham acesso à alfabetização, mestiços quando conseguiam acesso à educação era a custa de muita dificuldade e preconceito, mas para fazer parte das oligarquias era preciso ter acesso ao saber (de base eurocêntrica). Desta forma, mesmo que um índio, um negro ou um mestiço ocupasse um cargo militar, um cargo jurídico ou qualquer outro de importância ele o faria depois de passar por um processo formativo cunhado e forjado com fogo e material europeu. Além disso, seria uma pequena minoria que alcançariam estes postos de forma que a cosmovisão seja ela indígena ou africana não prevaleceria numa atmosfera massivamente européia. Daí o distanciamento intelectual, cultural e vivencial do homem que habita as cidades e aqueles que habitam os povoados, os arraiais, os sítios e as fazendas. Os primeiros são considerados esclarecidos e homens futuristas, os segundos são caipiras, matutos, caboclos, atrasados, anti-progressistas, agressivos e tímidos.

As construções teóricas de tais 'homens de ciência', que de dentro das instituições das quais participavam tendiam a se auto-representar como fundamentais para as soluções e os destinos do país, constituem, portanto, material privilegiado para a recuperação do período. Muitas vezes radicais em suas propostas, ou vistos como 'estrangeiros' devido ao estranhamento que suas idéias geravam, [...] buscaram formular, pela primeira vez, modelos globalizantes, estudos pioneiros, na tentativa de buscar uma lógica para toda a nação. [...] esses grupos, crescentemente ligados a atividades urbanas, passaram a fazer do ecletismo e da leitura e interpretação de textos e manuais positivistas, darwinistas sociais e evolucionistas sua atividade intelectual por excelência. (Schwarcz, p. 40-41)

Esta percepção atrasada do caboclo, do caipira ou matuto se cristalizou de tal forma que mesmo em nossos dias é possível encontrar profundos reflexos desta estrutura, que não é contemplada pelo projeto educativo. Por exemplo, durante a noite do dia 22 de junho de 1998, foi ao ar na Rede Bandeirantes (Band) de Televisão, o programa chamado Documento Especial. Este programa teve como tema do dia o *caipira*, e começou afirmando que vivendo no interior do Brasil, longe das grandes cidades e insistindo em manter vivas as tradições, vive o caipira. Por incrível que pareça o programa destacava a origem miscigenada com índios do caipira e seu estilo peculiar de vida. Afirmava também que muitos destes se negam a fazer uso de aparelhos elétricos e que possuem um estilo bem singular na forma de interpretar a realidade⁵⁰. Interessante é que nisto se verifica o que fora destacado na introdução deste capítulo, ou seja, o fato da educação não está desconectada do contexto social maior. Em outras palavras, existe um projeto de sociedade e a educação atua como uma ferramenta para ajustar a máquina social a funcionar em direção aos objetivos deste projeto. Isto ocorre de tal forma que mesmo existindo na atualidade um indivíduo com esta formatação indígena ele não corresponde aos objetivos do projeto social maior que não contempla os aspectos autóctones. Portanto, tenderá a ser negligenciado também no projeto educacional.

⁵⁰ É importante frisar que não é o fato de fazer uso de produtos derivados da tecnologia moderna que afasta o homem de suas origens. Porém, é muito mais importante perceber que a maior parte destes que se negam a abraçar tais produtos resultantes da modernidade o fazem por não terem domínio da tecnologia de produção, daí sentem-se inseguros para fazer uso de algo que pode gerar uma dependência semelhante a um processo de escravização.

De que adianta ter estudo, de que adianta ter estudo, se eu posso me comparar, porque também eu sou doutor na minha arte popular. Eu pego meu berimbau, o meu tambor e o meu pandeiro e me jogo neste mundo, mas com meu jeito brasileiro. E vocês que são formados que diz que tem educação, às vezes vocês vão ver o que eu presto atenção. (música de capoeira).

No período colonial a educação jesuítica catequética despertava o sentimento de pertencimento a uma sociedade excludente, por meio do direcionamento para um projeto futuro que parecia fraternal. Com a expulsão jesuítica o processo foi interrompido, mas ele já havia começado há séculos, portanto para os caboclos e indígenas que já haviam entrado nesta dinâmica só restava aguardar o que os projetos civilizatórios tinham reservado para eles.

Com a chegada da família real o objetivo do projeto de sociedade fica claro. Este ponto é tão interessante que quando se rebusca a história do surgimento dos municípios brasileiros, constata-se que grande parte deles passam a ser oficializados e reconhecidos no século XIX, justamente depois do estabelecimento da família real. Muitos historiadores podem pensar ser desnecessário destacar este ponto, pois é evidente que apenas após a chegada da família real é que o Brasil passa a ter caráter de reino com registro oficial. Entretanto, não é o fato de registrar os povoados neste período que causa indignação, mas é o fato do registro e o reconhecimento só começar quando os representantes brancos e de origem portuguesa chegam. Nas entrelinhas percebe-se que já havia comunidades nas regiões onde hoje são os municípios, mas a história dos mesmos sempre começa sendo contada a partir do feito ou da chegada das famílias Tenório, Vieira, Toledo, ou outras de origem portuguesa. E maior indignação deveria causar quando hoje se defende um mundo em que a história e a educação são mais críticas, mas continuam a reproduzir a história apenas sob esta perspectiva.

Como já foi posto em outro momento, a história nos é interessante apenas quando nos faz compreender a atualidade. Também foi posto que a história havia sido ordenada numa determinada perspectiva que não permitia contemplar e compreender a realidade hodierna. Pois bem, observem se entendendo a realidade da forma que foi apresentada até aqui não fica muito mais fácil de compreender o distanciamento do povo simples com a política, visto que a política não era a política do povo, mas apenas de uns

determinados grupos. Vejamos se não fica simples compreender uma série de revoltas populares, em que não fica claro nem era destacado seu caráter étnico, como, por exemplo, Canudos, registrado na história como uma sociedade em que se partilhavam os frutos do trabalho⁵¹ e que seus últimos habitantes mortos foram um velho, um menino, um negro e um índio. Atentemos se desta maneira não é inteligível a revolta dos cangaceiros⁵² contra o Estado, e o fato dos mesmos serem protegidos pelos sertanejos.

Observando a história a partir desta perspectiva que aqui foi apresentada é possível entender porque as expressões artísticas que tentavam ser clássicas (reproduzir o modelo europeu) não faziam tanto sucesso como Jackson do Pandeiro que cantava as expressões mestiças e caboclas de um povo. Será possível entender também porque um grande sucesso na produção cinematográfica brasileira foram às obras que apresentavam as aventuras do caboclo/caipira Mazzaropi.

Não deve ser desconsiderado ainda da compreensão deste processo analítico o êxodo rural, que levava grande quantidade de mestiços, negros e caboclos para as zonas urbanas. Quem ia para as zonas urbanas não ia tentando adaptar o urbano a seu universo de vida, mas já possuía predisposição para adaptar seu universo de vida a concepção urbana de mundo. Deve ser levado em consideração também que o urbano do final do século XIX e início do século XX, mesmo diante de todo o bombardeio cultural montado, não era alheio por completo das influências de grupos étnicos nativos. Este ponto de discussão é tão importante que ocupava grande parte das preocupações dos homens de ciência do século XIX e início do século XX. Estes homens, influenciados por teorias raciológicas ultrapassadas da Europa, afirmavam enfaticamente que as mazelas sociais do Brasil eram devidas ao grande contingente de sangue indígena e negro presente na população, visto que, conforme a concepção destes homens, índio e negro não podiam ser civilizados devido sua própria natureza ser selvagem. Schwarcz, afirma que a solução encontrada para resolver o problema do grande contingencial mestiço,

⁵¹ As formulações de Marx e Engels não exerceram nenhum tipo de influência nesta forma de organização social que quando comparado com os sistemas de aldeamentos indígenas não possuíam grande diferença com relação à partilha dos bens.

⁵² São tratados na história oficial como um grupo de assassinos que praticavam crimes a mando de fazendeiros, entretanto eram homens mestiços que se organizaram em grupos armados depois de serem expulsos de suas terras por grandes proprietários.

negro e indígena presente na população brasileira, foi inserir mais sangue europeu. Justamente por este ponto específico ser preocupante que, conforme Schwarcz, Munanga e muitos outros, se abre às portas do Brasil para a imigração estrangeira. É nesta perspectiva de preocupação com as expressões nativas e negras que deve ser entendido, por exemplo, a imigração italiana e outras para o Brasil. Desta maneira, o êxodo rural não seria tão impactante, visto que os principais centros urbanos já reproduziam muito bem o modelo cultural europeu.

Consideremos ainda neste processo que a inspiração para a república segue alguns padrões norte-americanos (EUA). A maior parte das regiões norte-americanas, não possuíam população miscigenada com indígenas, nem tampouco praticavam a política de assimilação de populações indígenas a unidade nacional. Os republicanos brasileiros procuravam respostas para os problemas sociais de nossa nação em alguns discursos norte-americanos, assim, também assimilaram a dicotomia racial existente na maior parte dos Estados americanos⁵³: negros (africanos) e brancos (europeus). Sem que percebessem que nossa realidade era diferente, pois o universo indígena era bastante presente, passaram a polarizar as análises sociais apenas entre duas matrizes raciais. Desta forma tentou-se estabelecer uma política alienígena a nossa realidade para lidar com a questão indígena em nosso país. Essa política é assimilativa, com um eixo norteador bem definido, e respondia bem a necessidade de Estado que se tentava montar.

Sabe-se do grande contingencial indígena que havia sido assimilado ao estilo de vida proposto pela estrutura portuguesa, mas a versão do modelo republicano que se espelharam não possuía este problema. Pois, lidava com a questão indígena definindo reservas territoriais. A preocupação dos EUA era maior com a presença negra nos centros urbanos e integrados ao estilo de vida daquele povo. Para nós havia uma situação racial trina⁵⁴, pois não tínhamos apenas a presença negra africana nos centros urbanos, tínhamos também a presença indígena.

⁵³ Muito interessante para verificar esta proposta é a obra de Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*.

⁵⁴ Não estou negligenciando a enorme diversidade étnica dos nativos brasileiros, estou colocando aqui o termo raça e uma situação trina, apenas para ilustrar três grandes matrizes: África, Europa e América.

Durante o período colonial havia larga miscigenação com os grupos indígenas, de tal forma que praticamente todas as famílias, mesmo as de orientação portuguesa, estavam de algum modo conectadas as expressões indígenas. No período imperial minimizaram-se as expressões culturais indígenas, pela montagem sistemática dos mecanismos de difusão cultural eurocêntricos, mas mesmo assim a presença indígena marcante não podia ser negada, de tal modo que funcionava em diversos momentos políticos como inspiração para expressões de revoltas nacionalistas. No período republicano a inspiração norte-americana deixava-nos com pouca luz para esta problemática trina. Qual, pois então, seria a solução para a nossa situação?

Exaltou-se o mestiço como forma de minimizar as identidades étnicas específicas⁵⁵. Passou-se a proferir o discurso de que todo brasileiro é mestiço. O mestiço virou símbolo nacional. Passou a fazer parte do discurso oficial a tríade: negro, índio e branco na composição do povo brasileiro. Entretanto parece que nossa inspiração baseada em um determinado modelo norte-americano fez-nos cegar ou apagar do discurso à presença indígena na composição do brasileiro.

Passaram a ter um entendimento do indígena como um ser alheio a nossa realidade. O indígena inserido no contexto nacional, nos centros urbanos, nos povoados não é indígena. Mestiço de branco com índio passou a ser branco, o mestiço de negro com índio passou a ser negro. Conceberam que indígena mesmo, só o puro sangue, aquele que ainda vive isolado nas matas, não sabe falar o português e que mantém ao máximo o estilo pré-cabralino de vida. Ridículo, mas é a realidade para a maioria dos brasileiros.

Depois de todo bombardeio ideológico-cultural porque passamos, depois de sermos persuadidos a nos inserir a unidade nacional, depois de perdermos a propriedade da terra, agora somos apagados da existência como se todos tivéssemos morrido por guerras, pestes ou fugíssemos para nos isolar em lugares longínquos e inacessíveis. O índio que não se pinta, ou possui vestimentas folclóricas não é considerado índio, o mestiço de índio é um ser sem identidade, ou que não tem espaço de se identificar com sua matriz nativa.

⁵⁵ A partir desta perspectiva é possível entender melhor as obras de Gilberto Freyre.

Todavia, quem ratifica este raciocínio esquece de um detalhe importante. Desde que o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) é criado, até a sua substituição pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) perdurando até a Constituição de 1988, toda política referente as populações indígenas era de integração a unidade nacional. Integração a unidade nacional representa ser brasileiro como a maioria de nós e deixar de ser índio que é um ser visto como ultrapassado. Este processo teve um impacto tão grande que houve estados do Nordeste reconhecidos historicamente pela presença indígena, como, por exemplo, o Ceará, que declaravam, na década de 80 do século XX, não possuir mais populações indígenas. Deixava-se com esse discurso de considerar de maneira mais enfática nos projetos de educação a dinâmica indígena.

A política de criar um novo tipo racial brasileiro (resultante da mistura), iniciada no final do século XIX, acentuada, financiada e propagada no governo de Getúlio Vargas, é a solução encontrada para minimizar as identificações étnicas particulares do Brasil. Mas, esta política que é extremamente assimilativa e desmantelava as expressões indígenas é tratada como se nunca tivesse existido. A história brasileira é percebida sem a presença indígena nos espaços urbanos. E ainda confinam os demais indígenas em aldeamentos.

A população passa a reconhecer como indígenas apenas aqueles que estão confinados nas aldeias, enquanto o homem simples do povo continua a ser o pobre, o matuto, o caipira e, às vezes, até reconhecido como caboclo, mas que nada tem haver com a expressão indígena. Estes índios urbanos talvez estejam numa condição pior que os que brigam por reservas, pois nem sequer sabem o que são. Em outras palavras, são uma classe em si, sem consciência de sua história, de onde vieram e para onde vão⁵⁶.

Desde o período colonial até os dias atuais exerceu-se uma política de minimização das expressões e da identidade indígena. Mesmo compreendendo que muitos grupos indígenas participam ativamente da formação do contexto social, passa-se a reconhecer como indígenas apenas os grupos isolados e que não sofrem influências dos padrões civilizados. Como o projeto de educação se comporta numa realidade social destas, já que a educação é uma

⁵⁶ Embora o marxismo não utilize o termo classe em si com essa significação, entendemos a possibilidade de ampliação do conceito para empregarmos o mesmo aqui.

ferramenta de ajuste ao projeto de sociedade? Se hoje temos uma política educativa específica para os povos indígenas, como definimos o que é e o que não é ser indígena numa sociedade pluriétnica como essa? Será que os grupos e os indivíduos de origem indígena que abraçaram a identidade nacional apagaram por completo suas lembranças e origens? Será que a Constituição de 1988 é a solução dos problemas indígenas ou, pelo menos, dos problemas relacionados à educação? Será que a partir dela teremos uma política diferente da assimilativa praticada até o seu surgimento? Será que esta constituição irá apreciar a questão étnica do Brasil de um modo diferente? Será que possibilitará um sistema educacional que veicule expressões nativas e mais realistas com a história e formação de nosso povo? Vamos então mergulhar profundamente no que foi montado, no Estado de Alagoas, referente à educação escolar indígena a partir da Constituição de 1988, conhecida como cidadã, para tentar responder as perguntas acima.

O PAPEL DO ESTADO E DA CONSTITUIÇÃO NA FORMAÇÃO DAS IDENTIDADES

1.0 – Introdução

No desenrolar desta parte da dissertação trabalho a identidade como tema central. A partir de autores diversos aprofundo a construção dos Estados-nações e a relação dos mesmos com a estrutura identitária dos sujeitos. Detalho ainda aspectos políticos e históricos da formação do Estado brasileiro.

A crítica exposta nesta parte do trabalho é mais um pilar necessário para sustentação do entendimento global da análise seguinte que faço da educação escolar indígena.

Nesta parte do trabalho fui pouco específico com relação à questão alagoana e indígena. Entretanto, acredito que a análise macro realizada no mesmo, facilitará o entendimento de questões mais localizadas que serão tratadas na próxima parte do trabalho.

Um ponto delicado desta parte do trabalho são os referenciais teóricos que utilizo. Não recorro a uma diversidade de teóricos com formação antropológica. Utilizo-me de Hall e articulo o mesmo com uma abordagem psicológica chamada comportamental que é bastante criticada e mal entendida por profissionais de outras áreas.

Desde o advento da *Fenomenologia* e de abordagens ligadas ao *Materialismo histórico-dialético*, a Psicologia, em certos segmentos, tende a ser acusada como mantenedora de posturas tradicionais ortodoxas que pouco contribuíram com as reflexões críticas⁵⁷. Este entendimento, em partes, é resultado de uma postura contemporânea que procura valorizar teóricos de seus próprios ciclos.

A reflexão que apresento a seguir toma por base uma série de pressupostos da teoria comportamental. Porém, antes de ter o objetivo de despertar animosidade e predisposição a rejeição, entendo que as teorias possuem a finalidade de responder as questões a que nos propomos, e não satisfazer todas as inquietações comuns aos espíritos pesquisadores.

⁵⁷ Cavalcante (2002) em sua Tese de Doutorado, apoiada em diversos teóricos, aponta a libertação da Educação e de outras áreas, tais como a Análise do Discurso, de psicologismos.

O Multiculturalismo não foi trabalhado pelo fato do mesmo possuir uma proposta finalista. Ou seja, é um modelo de organização que prospecta uma alternativa de convivência dentro dos Estados-nações pluriétnicos. Entretanto, independente da proposta das diferentes linhas do Multiculturalismo, como pretendo realizar uma análise dos processos históricos na relação com a educação, de modo que seja possível repensar os fatos sob novas perspectivas sem necessariamente fazer prospecções futuras das melhores alternativas para solucionar o problema, o Multiculturalismo não aparece enquanto proposta. Independente de sua versão, o Multiculturalismo, nunca conseguiu se estabelecer como uma realidade efetiva em nosso contexto social, pois a política de assimilação adotada aqui era avessa ao mesmo. Por essa razão não há espaço para contemplá-lo neste momento.

Enquanto a política de assimilação pretende minimizar as diferenças oferecendo um modelo geral de identificação, o Multiculturalismo propõe valorizar e respeitar a diversidade. Entretanto, a diversidade cultural e étnica sempre foi vista na sociedade brasileira como uma ameaça para a identidade da nação. Embora defensores de representação mundial do Multiculturalismo, como Wieviorka e Gruzinski exponham fatores positivos de inovação no hibridismo e na maleabilidade das culturas, pensar de forma multicultural sempre passou por profundas dificuldades em nossa realidade.

Mesmo que a Constituição de 1988 abra margem para um universo de relações multiculturais, o cerne da proposta legal da sociedade brasileira fundamenta-se numa visão bastante monocultural. Por essa razão, neste ponto do trabalho tento aprofundar o raciocínio que está por trás da defesa da construção de um modelo identitário geral e padrão.

2.0 – O que é Identidade?

Identidade é tema de interesse em diversas áreas: sociologia, psicologia, antropologia, política, teologia, etc. Cada uma destas ciências tenta abordar o conceito de identidade de diferentes formas. Isto pode levar ao raciocínio errado de que identidade é um objeto de estudo bastante sólido e palpável. Na realidade, a própria concepção de identidade é extremamente variável e

instável. Portanto, é necessário ter claro que enquanto o conceito de identidade surge para compreender determinados aspectos comportamentais da expressão humana, este mesmo conceito é muito complexo e variável assim como é a compreensão e expressão dos sujeitos.

Hall (2005, p.8) defende que o conceito de identidade é demasiadamente complexo e pouco compreendido pela ciência social, de tal forma que não se pode fundamentar alegações conclusivas sobre fenômenos que se alicercem no mesmo. Hall afirma ainda que existam diferentes formas de se compreender identidade a depender da postura filosófica que se adota. Para ilustrar esta afirmativa, Hall destaca três modelos básicos de identidade: 1) a identidade do sujeito iluminista, que forma uma continuidade desde o nascimento, acompanhando todo o desenvolvimento do sujeito (o centro essencial do eu seria a identidade); 2) a identidade do sujeito sociológico, em que existe uma profunda interação entre o eu e a sociedade, mas que não negaria o núcleo do sujeito chamado de “eu-real”; 3) e a identidade do sujeito pós-moderno que afirma a possibilidade de diversas e diferentes identidades em um mesmo sujeito, muitas das quais poderiam ser contraditórias.

Embora haja uma infinidade de formas identitárias que se agrupam ou são compreendidas em categorias e modelos diferentes, é possível observar que a necessidade da produção de uma (ou de várias) identidade(s) é uma constante na história da humanidade e de cada ser humano em particular.

Desde tempos remotos por meio de sistemas religiosos diversos a identidade humana é objeto central de reflexão. Por exemplo, a filosofia oriental fundamentada no bramanismo apresenta uma reflexão em que no nosso recôndito mais profundo somos seres que se confundem com o todo, com o cosmos, com o absoluto.

Se esta reflexão for aprofundada será possível perceber que o fato de ser tudo acaba gerando uma indiferenciação com o todo que aniquilaria o eu particular. Assim é possível concluir também que a identidade para essa corrente de pensamento será uma espécie de prisão, de revestimento ilusório e fantasioso que o homem constrói para não se perder no todo e expressar sua existência.

Contrários a esta posição, muitos filósofos e cientistas ocidentais (LOCKE⁵⁸, 1632-1704; HUME⁵⁹, 1711-1776; WATSON⁶⁰, 1878-1958) chegaram a afirmar que o homem seria uma tábua rasa sobre a qual se escreve sua história, seus padrões e conseqüentemente sua identidade.

Na atualidade, a idéia de que o homem é uma tábua rasa ou uma folha de papel em branco na qual se inscreve tudo o que ele é, tornou-se obsoleta. Também é considerada supersticiosa e infundada a idéia de um homem completo e absoluto em sua profundidade.

A afirmativa de um ser completo e absoluto encontra respaldo tanto na filosofia religiosa oriental como também em algumas correntes do pensamento grego. Parmênides, Sócrates e Platão são exemplos de pensadores que afirmam a existência de algo ou um lugar em que as coisas já são perfeitas precisando apenas encontrar o caminho para atingi-las ou manifesta-las⁶¹.

Entretanto, os rumos que a ciência na pós-modernidade vem tomando apontam para conclusões diferentes das propostas deterministas e absolutistas, bem como, das que atribuem exclusividade a educação e a influência social.

No pensamento pós-moderno o homem passou a ser percebido como mais um ser no planeta que compartilha a existência simultânea com muitos outros seres. O homem não é um ser exclusivo. Mas, para fugir desta dura realidade formulou explicações sobrenaturais de sua própria existência. O homem não passa de mero animal que habita o planeta junto com outras tantas espécies. Desta forma, torna-se impossível não perceber que a natureza humana está intimamente ligada com o todo. O homem é organismo vivo e, como todo organismo, possui uma história inscrita em sua própria estrutura biológica. O corpo humano, assim como o corpo de outros animais, é um imenso estatuto histórico sobre o qual se inscreve a luta pela sobrevivência de milhares de gerações.

⁵⁸ John Locke, filósofo Inglês.

⁵⁹ David Hume, filósofo escocês.

⁶⁰ John Broadus Watson, psicólogo comportamentalista norte-americano.

⁶¹ O caminho encontrado por Platão para atingir o absoluto (mundo das idéias) é o do logos, da razão. Durante o Período Patrístico defendeu-se que apenas por meio de devoção religiosa através da Igreja Católica Romana seria possível atingir este plano superior que passa a ser identificado com o próprio Céu divino. Na atualidade, não é difícil encontrar missionários orientais defendendo a contemplação interior como forma de alcançar todas as respostas existenciais.

Neste contexto, é inegável o peso do processo evolutivo. A compreensão sobre o processo evolutivo possibilitou um salto incrível no conhecimento humano. Não apenas estruturas anatômicas e fisiológicas são alteradas por meio da seleção natural, mas também determinados comportamentos, ou melhor, padrões de respostas são selecionados evolutivamente.

A expressão humana pela sobrevivência possui uma série de respostas que seguem o padrão natural da espécie. Mas, também possui a possibilidade de variabilidade e de alteridade. Sem os elementos ofertados pela cultura torna-se impossível a sobrevivência orgânica. A estrutura orgânica e principalmente a arquitetura cerebral humana é moldada por meio da seleção natural não apenas para sobreviver em um ambiente natural repleto de intempéries, mas também para se sobressair em um ambiente social cheio de conflitos, disputas, solidariedade, aceitação, repúdio, etc. (CALEGARO, 2001)

Afirmar o homem como um ser determinado exclusivamente pelo ambiente social e cultural no qual ele se insere é semelhante a ratificar a idéia de tábua rasa. Do mesmo modo, entender o ser humano como um ser resultante unicamente das estruturas biológicas seria simplório e descabido, além de parecer determinístico. Por essa razão a postura que mais tem ganhado força na atualidade afirma ser o homem um organismo vivo, com uma plasticidade imensa (adquirida evolutivamente), que tenta sobreviver em variados ambientes sociais que a depender dos momentos históricos reforçam algumas expressões modificando padrões de respostas. Este fenômeno recebe o nome de aprendizagem. Neste raciocínio, aprender é possuir a capacidade de apresentar um conjunto de respostas adequadas a uma dada situação (momento histórico e geográfico).

Em que entra a identidade nesta história? Entra como resultado desta dinâmica. A identidade ou as identidades seriam respostas construídas pela estrutura orgânica humana para sobreviver nos diferentes contextos sócio-ambientais e experienciar os mesmos.

Na exposição de Hall, historicamente a concepção de identidade muda a depender de uma série de fatores. Por exemplo, a concepção do sujeito iluminista inspira profundamente as primeiras versões da concepção de personalidade, de tal forma que a psicanálise freudiana formula um sistema

que se estrutura até os cinco ou seis anos de idade (com a fase fálica) entrando em um período de latência até a puberdade. Para a psicanálise o resto da vida do sujeito não causa mudanças estruturais ela apenas dá continuidade ao sistema montado na infância (FREUD, 1972, p.177-250). Todavia, modelos explicativos surgiram na psicologia com o intuito de questionar a proposta psicanalítica, outros, porém, eram diferentes em consequência de sua filiação filosófica.

Entretanto, a partir de Hall, embora a leitura do que seja identidade possa mudar e suas explicações detalhadas e aprofundadas possam divergir conforme o contexto histórico e filiação filosófica em que o estudioso se encontra, entendo a identidade ou as identidades como tema recorrente sempre ligado à expressão e sobrevivência do homem e de grupos na coletividade. Desta forma, entendo ainda que se num determinado momento, histórico ou geográfico, a concepção de homem é estática e imutável tender-se-á a realizar e compreender a identidade como um elemento estático e imutável também. Do mesmo modo, se num outro momento concebe-se o homem como resultado exclusivo das interações sociais, esta concepção irá interferir no entendimento do modelo de identidade correspondente. Todavia, é necessário reafirmar que mesmo havendo divergências sobre o entendimento da concepção de identidade, esta sempre aparece como um elemento na afirmação do homem ou de um grupo de homens diante de outros homens. Neste sentido, ela pode reivindicar semelhança ou diferenciação de terceiros. Pode ser múltipla, diversificada e contraditória ou ser uma constante busca de coerência que no fundo não nega a possibilidade de haver contradições. Ela sempre é construída coletivamente com profunda articulação com a estrutura biológica, mas pode ser direcionada para a coletividade ou apenas para a diferenciação individualista a depender das representações que existem no ambiente social.

Como nenhuma concepção filosófica da atualidade admite o humano como estático e imutável deve-se concordar com Hall e seu modelo de identidade pós-moderna. Para Hall não somos os mesmos sempre. A depender do lugar e do momento em que o homem se encontra, muda-se a opinião sobre ele mesmo, do mesmo modo que se assumem atitudes e comportamentos

diferentes. As atitudes, comportamentos e opiniões sobre a própria expressão particular podem, inclusive, ser contraditórias.

A leitura do renomado psicólogo F. B. Skinner (1904-1990), neste contexto, corrobora ainda mais as elaborações de Hall, visto que, durante os longos anos de pesquisa, Skinner chegou à conclusão que o homem que é organismo vivo adquire diversos repertórios comportamentais. Conforme Skinner (1953), a depender da situação e do ambiente em que o sujeito se encontra, este é levado a apresentar uma série de comportamentos que podem ser completamente diferentes e até mesmo divergentes dos que poderiam ser apresentados numa outra situação a depender das circunstâncias. A possibilidade da manifestação de conduta e opinião contraditória se explica, segundo Skinner, devido o sujeito aprender respostas bem sucedidas diversificadas em ambientes físicos e sociais também diferentes. Em outras palavras, o organismo programado para sobreviver amplia um leque de comportamentos modelando e especializando alguns ao mesmo tempo em que reduz outros que interpreta não serem úteis em determinadas condições (como as condições são múltiplas o leque de comportamento também se altera de maneira dinâmica a depender das circunstâncias).

Desta forma, torna-se infinito a possibilidade de identidades que podem surgir em um único sujeito social. Além das identidades nacionais é possível ter uma infinidade de outras formas identitárias, tais como religiosas, raciais, culturais, etc.

3.0 – As Identidades Nacionais

O mundo contemporâneo possui uma divisão territorial que também corresponde a poderes políticos e administrativos autônomos e independentes. Embora seja possível questionar a idéia de autonomia e independência de cada um dos territórios em que o mundo está dividido, em linhas gerais, esta é a definição conceitual dos Estados-nações. Em outras palavras, os países existentes na atualidade são organizações chamadas Estados-nações que teoricamente possuem poder político e administrativo livre de subordinação estrangeira, constituindo o que chamam: soberania nacional.

O homem contemporâneo possui no mínimo uma identidade nacional que lhe confere direitos políticos e uma liberdade condicionada a *Carta Magna* da nação a que pertence. Por essa razão, antes de se discutir qualquer forma ou modelo identitário, deve-se ter em mente a dinâmica política e relacional do mundo contemporâneo. É também por esse motivo que os livros atuais que falam de identidade pós-moderna colocam em destaque primeiramente as identidades nacionais e a crise por que passa o modelo de Estados-nações no mundo capitalista.

Parece fato comum para a maioria das pessoas que elas se identifiquem com o Estado-nação a que pertencem. Na verdade, para a maioria, além de ser fato comum, parece também inquestionável a forma como este modelo é montado e as razões que levam o sujeito a abraçar uma identidade nacional. A maior parte das pessoas imagina inclusive que este modo de se identificar sempre existiu e que o modelo de Estado-nação que existe hoje é bastante antigo remontando muitas vezes aos primórdios da humanidade. Poucos entendem que a organização mundial atual se deve a dinâmica política e econômica que o mundo está mergulhado.

A concepção de Estado atual é relativamente recente datada do século XIX. Conforme Hobshawm (1990), o termo nação começa a aparecer no contexto político a partir de 1830. Segundo o mesmo autor, o termo pode ser entendido em três etapas que correspondem ao seu desenvolvimento: 1) estava ligado a terra, a idéia de território (produzida pela economia liberal); 2) “formou-se a idéia nacional” vinculado a língua, religião ou raça (estimulada pelos intelectuais, pequeno-burgueses); 3) Surgiu a consciência nacional enfatizada pelo Estado e os partidos políticos.

O modelo de Estado-nação, embora possa parecer contraditório, provém do avanço da economia liberal que necessitava de ambientes estáveis e confiáveis para perpetuação de seus contratos financeiros e mercados consumidores. As alterações que o modelo de Estado-nação sofreu, bem como as mudanças que continuam a ocorrer na atualidade, são resultantes dos processos político-econômicos. Portanto, deve-se entender a forma como os sujeitos sociais se identificam na atualidade, também, como um reflexo da realidade político-econômico de seu tempo.

Primitivamente o termo nação provém do substantivo latino *natio*, que toma a representação de parto, era empregado principalmente para fazer referência ao nascimento de animais numa mesma cria. Conforme Ávila (1978, p.407), por extensão, passou a significar indivíduos de uma mesma mãe, e ainda no latim passou a representar indivíduos provenientes de uma mesma localidade ou origem. A Igreja Romana, no período de transição da Antiguidade para a Idade Média, utilizou o termo *nação* como representativo de povos pagãos em oposição ao termo *povo de Deus*. Povo representava um grupo de pessoas com um regimento político e jurídico, não obrigatoriamente representava povos de uma mesma origem, etnia ou cultura, significava apenas adesão a um determinado sistema político-ideológico e jurídico. Nação, por outro lado, tomava uma representação biológica fazendo menção a indivíduos de uma mesma origem sem necessariamente possuir um estatuto civil e político.

Neste sentido primitivo, a identificação nacional (relacionada à nação) era algo que o indivíduo não podia fugir, ele estaria condicionado a esta forma identitária por fatores intrínsecos a sua realidade existencial enquanto condições concretas de existência. Não se pode fugir ou negar as origens biológicas. É justamente neste sentido de nação que os portugueses faziam referência aos grupos indígenas como nações indígenas.

Conforme Chauí (2001, p15-16), antes do surgimento da nação como Estado-nação, havia a concepção de *pátria*. Pátria provém de *pater* palavra latina que pode ser traduzida por *pai*, mas não o pai que gera filhos, antes sim um pai definido pelo antigo direito romano. Pai neste sentido representa o senhor absoluto, geralmente era o dono de um determinado território no qual possuía o direito de decidir sobre a vida e a morte de todos os outros que ali estavam. Esta concepção vai além da definição de *clã*. Um clã é montado, na maioria dos casos, por um macho forte que possui muitos filhos, comumente com mais de uma esposa, formando um grande grupo de filhos que formam famílias (podendo resultar outros clãs), que ficam ligadas pela figura do ancestral comum, quase sempre vivo. Uma tribo por sua vez é formada pela reunião de vários clãs. Nas tribos, em muitos casos conhecidos, é possível remontar um ancestral comum muito antigo que é anterior aos diversos clãs

que existem dentro de uma tribo, desta maneira, a tribo geralmente também é formada por indivíduos com laços consangüíneos.

A noção de pátria proveniente do direito romano transcende esta concepção de clã e tribo porque incorpora na sua estrutura indivíduos que não possuem laços de consangüinidade. Ou seja, existiam os *patrícios* que eram os filhos do *pater*, mas existiam também os escravos que geralmente são prisioneiros de guerra ou pessoas que tinham dívidas e perdiam a liberdade. Além destes, membros de outras clãs se subordinavam a um determinado domínio de um *pater*, possuindo um valor secundário aos dos patrícios. Esta concepção de pátria perdura por longas datas sendo o *senhor feudal* uma espécie de *pater* mais recente. O *Senado romano* era formado pelos donos da terra (patrícios) e o povo era representado pelo tribuno da plebe. O plebeu era um homem livre, mas este título de liberdade não o desobriga da subordinação ao Senado e ao Estatuto jurídico que é determinado pelo próprio Senado. O Senado, entretanto, não passa de um conselho (reunião para decisões) de patrícios com apenas um representante plebeu o que significa uma subordinação indireta dos plebeus aos patrícios.

Segundo Chauvi a Igreja Romana substitui os pais da terra por Deus-Pai demarcando uma diferença da Roma pagã. Agora diante de Deus todos são um só povo, o *povo de Deus*, em oposição as *nações pagãs*. Todavia, parece que este discurso religioso omitia a perpetuação da estrutura do direito romano que continuou durante todo o feudalismo medieval. Por exemplo, a nobreza e a realeza eram títulos estabelecidos entre os senhores feudais que eram os donos da terra com poderes equivalentes ao do *pater romano*. Um reino era a propriedade de um rei que partilhava a posse do mesmo com outros senhores chamados de nobres ou patrícios. Um reino podia ser ainda definido pela reunião de um grupo de patrícios que deliberava um entre os seus para administrar questões mais genéricas de segurança, unidade do território e propriedade privada.

A identidade das pessoas das regiões em que esta estrutura administrativa estava estabelecida neste período era determinada por diferentes razões. Se o indivíduo possuía laços consangüíneos com os donos da terra ele era visto e se fazia representar com poderes a altura. Porém, se ele não fosse membro desta família ele deveria mostrar seu valor ou sua

importância no ofício que executava, na qualidade que possuía ou nos feitos que realizara, tornando-se estes ofícios e qualidades sinônimos do próprio sujeito. Assim era comum encontrar pessoas com sobrenomes de ferreiros, carpinteiros, alfaiates e ainda outros com sobrenomes de piedade, valentia, bondade, etc. Quando os indivíduos eram escravos de um determinado senhor eles recebiam um primeiro nome de batismo e um sobrenome que indicava de quem ele era propriedade. Era muito comum ainda neste contexto, principalmente entre os que não estavam ligados a uma família de poder, a identificação ou a auto-identificação com a região, cidade ou povoado de origem, desta forma, também era comum encontrar sobrenomes que faziam referência de lugares da época. (AZEVEDO, 1999)

O nome, o comportamento e a idéia que um indivíduo assumia de si mesmo eram condicionados por fatores situacionais que indicavam a classe social, o poder e a representação que uma pessoa possuía nesta estrutura de sociedade. A identidade é a forma pela qual o organismo vivo faz se representar diante de outros para melhor favorecer a sobrevivência. Portanto, não é difícil entender que o indivíduo que não tinha a estrutura comprometida por baixa auto-estima, ou seja, uma percepção negativa da representação de si mesmo, tentava dentro das condições que lhe era possível enaltecer e fortalecer sua identidade. Pois, ao enaltecer sua identidade ele fortalecia e enaltecia a si mesmo enquanto ser.

Quando o feudalismo começa a ser substituído pela burguesia determinadas formas identitárias sofreram alterações profundas. É justamente neste contexto que surge o novo modelo de Estado, que vai se configurando no atual Estado-nação, modelo pelo qual se define politicamente os países da atualidade.

Se dentro desta análise deixar de considerar os subversivos a ordem posta cometerei um erro crasso. Enquanto durou o Império Romano e o sistema feudal, sempre existiram aqueles que se posicionaram e se organizaram de modo distinto ao estabelecido. Negar estes indivíduos é acreditar numa história linear e homogênea. Tal crença é incompatível com a natureza de nosso trabalho.

Mesmo na Europa com a expansão do Império Romano e posteriormente com o discurso civilizatório da religiosidade cristã, muitos

grupos humanos permaneciam ligados a estruturas tribais, mantendo vivas as idéias de clãs e outros sistemas primitivos de organização humana. (Cf. BURNS, 1989, p.666)

Em outras palavras, desde o surgimento da organização social política que transcende os laços de consangüinidade e ancestralidade até os modelos de organizações sociais da atualidade observa-se como fenômeno ressurgente e recorrente o aparecimento de grupos humanos que tentam se organizar e unificar a partir da lembrança de um antepassado ou laços de sangue. Essa proposta de unidade forma o que se chama tribo ou um povo específico com uma concepção diferente da proposta por muitas organizações imperiais, monárquicas, republicanas, etc. A sobrevivência desta forma identificatória é que vai amparar em partes as primeiras versões de Estado-nações.

Historicamente falando, a identidade sempre foi um grande problema. Todos os grandes impérios para serem absolutos e estáveis precisavam aniquilar formas de identificação e expressões particulares e singulares. Todos os impérios ou governos centralizados se deparavam com o problema da possibilidade de organização diferenciada da proposta pelo centro administrativo.

Quando no século III a.C. os *Tsin* fizeram a união da China, o primeiro imperador realizou esta façanha a custa do massacre de muitas expressões locais e regionais a fim de impor uma forma identitária maior que se sobrepusesse as menores e anteriores. Para tanto o primeiro imperador chinês tentou destruir os diversos sistemas de escrita ideográfica para estabelecer apenas um, destruiu diversos reinos e tribos para estabelecer um governo geral, erigiu monumentos gigantescos a fim de fazer com que todos reconhecessem um novo e grande poder que ultrapassava todos os outros.

Na Mesopotâmia, centro originário do mundo civilizado, a muitos séculos antes de cristo encontramos problemas administrativos devido a diversidade de tribos, línguas e religiões existentes que produziam identidades distintas. Os Persas massacravam os subjugados e impunham o seu sistema ideológico para impedir insubordinações em seus domínios. Os gregos quando expandem seus domínios com Alexandre fundam as *Alexandrias*, e o grego passa a ser a língua oficial vista como erudita nos territórios dominados. Com os romanos a história não é diferente, os símbolos, a língua e outros elementos utilizados

pelos romanos estão presentes ainda hoje servindo como signos identificatórios de muitos povos ditos latinos.

Durante a formação dos Estados-nações a identidade novamente torna-se assunto em evidência. Afinal, o discurso da construção de uma nação maior terá que suprimir o poder das pequenas nações e outras formas de identificação. Burns (p.587) afirma que no ano de 1848 homens de diversas regiões do norte e centro da Europa se reúnem em Frankfurt, no que ficou conhecido como a *Assembléia de Frankfurt*, para discutir sobre a formação de uma nação alemã. Aqueles que estavam na Assembléia imaginavam que era possível unir nacionalismo e liberalismo, mas viam seu projeto de formar uma grande nação ameaçado pela formação de outros sistemas identificatórios nacionais.

Quem, perguntavam, eram os alemães? Na maioria, os delegados defendiam a tese de que eram todos aqueles que, por motivo de língua, cultura, ou geografia sentiam-se comprometidos com o que ora empreendiam em Frankfurt. A nação alemã a ser constituída deveria incluir um máximo desses 'alemães'. [...] Os pan-germânicos viram-se obstruídos, porém, pela relutância de outras nacionalidades em serem incluídas em seu redil. [...] Quando as forças imperiais esmagaram as rebeliões tcheca e húngara e quando os Junkers prussianos deram fim ao governo polonês, os liberais viram-se obrigados a aplaudir. Forçosamente, tinham de apoiar a supressão das minorias étnicas; de outra forma, não haveria nenhuma nova Alemanha.

Nesta linha de pensamento é possível entender a Igreja e qualquer outra religião que pratica o proselitismo como um excelente instrumento de difusão ideológico e com isso de unificação identitária. Os sistemas religiosos proselitistas lançam a proposta de unidade de povos na figura de um profeta, mensageiro ou do próprio transcendente, independente dos laços de consangüinidade que os povos possuam. Maomé, por exemplo, reúne as diversas *tribos árabes* que viviam dispersas no Oriente Médio com o discurso de cumprir uma mensagem divina. As tribos árabes a partir de Maomé passam a assumir uma identidade comum. Embora posteriormente à diversidade comece a se tornar acentuada entre os próprios maometanos, muitas diferenças são esquecidas sobre o nome de Alá.

A proposta cristã, anterior ao muçulmanismo, segue a mesma linha. Com a adesão ao cristianismo todos passam a ser irmãos e ficam submetidos

ao projeto divino que será administrado pela Igreja. Com este argumento durante muito tempo os papas eram verdadeiros chefes de Estados com poderes seculares, capazes inclusive de exercer influência em outros Estados ou Reinos, com poderes maiores que os seus governantes locais. A identidade religiosa neste caso confundia-se com a identidade política e gerava problemas a administração política local.

É por essa razão que quando os Estados-nações começam a se estruturar um dos carros chefes do movimento é a diminuição do poder da Igreja. Data deste período do surgimento dos Estados-nações as rupturas entre Estado e Igreja. No fundo, conforme se observa, o que se está tentando é produzir um sistema identificatório mais unificado e ligado as bases e concepção nacional local. Para tanto é necessário reduzir a representatividade de instituições que se professam católicas (universais), pois estas dificultariam a formatação de identidades regionais e com isto impediriam a centralização do poder administrativo da nação.

Desta maneira, pode-se concluir que para a formação do que se chama Estado-nação, não é útil um sistema universal de identificação, pois aniquila a possibilidade de poderes estatais centralizados. Do mesmo modo é extremamente nocivo a diversidade cultural e étnica dentro de um determinado território, pois gera uma multiplicidade difícil de administrar. Por razões semelhantes, argumentei no primeiro capítulo deste trabalho sobre a dominação de povos sobre povos, afirmava que toda dominação se dá principalmente no plano ideológico, na medida do possível apagando a lembrança e a identidade dos dominados para que seja possível reconfigurá-los numa nova ordem social. Na formação de um Estado-nação um ponto fundamental de discussão é a questão da identidade, entretanto, a identidade não é dada apenas pela natureza biológica do sujeito, ela é produzida por diversas e diferentes formas, podendo inclusive ser múltipla em si. Muito embora por diversos momentos históricos tenha-se a necessidade da formatação de identidades mais homogêneas e coerentes, este fenômeno não é perene e sofre variações a depender do momento histórico e geográfico.

A I e a II Guerra Mundial tiveram como pano de fundo questões econômicas e étnicas. Tanto que depois da I Guerra percebeu-se como era

importante demarcar os territórios levando-se em consideração as identidades culturais ali presentes. Com a II Guerra a percepção não foi diferente.

Ainda hoje existem grandes problemas no mundo ligados a questões territoriais. Na África, por exemplo, existem problemas gigantescos devido à demarcação de territórios que levavam em consideração os interesses dos exploradores, mas que desconsideravam as estruturas e organizações étnicas ali presentes.

4.0 – O Estado-Nação Brasil

Os registros de diferentes autores afirmam a existência de uma variedade imensa de grupos indígenas existentes no território brasileiro quando da chegada dos portugueses. Rodrigues (1994) afirma que havia mais de 1.200 línguas no período da chegada dos portugueses. Este número lingüístico proporciona uma percepção da quantidade de nações indígenas que aqui viviam. Desta diversidade é possível entender também como o território brasileiro não podia ser compreendido como uma unidade, pois cada região específica era habitada por inúmeros grupos étnicos distintos.

No litoral durante a chegada dos portugueses eram predominantes os grupos de tronco lingüístico tupi. Entretanto imaginar que estes grupos possuíam o mesmo padrão cultural equivale a perceber argentinos, franceses, italianos e portugueses como idênticos apenas por falarem uma língua de origem latina. No litoral da Paraíba tínhamos dentre outros os Potiguara; em Pernambuco e Alagoas destacavam-se os Caeté e Tabajara; na Bahia os Tupiniquim e os Tupinambá; mais ao sul até onde fica o Rio de Janeiro predominavam os Tamoio e em São Paulo tínhamos um grupo predominante que se identificava apenas como Tupi. No Sul do país até o Paraguai havia uma quantidade enorme de grupos Guarani. A Oeste e Norte do país se encontrava mais uma infinidade de grupos do tronco lingüístico macro-jê, pano, aruaque, yanomami e muitos outros. Essa infinidade de grupos étnicos e lingüísticos distintos não é um problema apenas para a formação de um Estado-nação, é um problema para qualquer sistema administrativo centralizado.

Embora, conforme Pereira, inicialmente as capitanias tenham sido divididas levando em consideração os grandes grupos indígenas do litoral brasileiro, o projeto português rapidamente tenta minimizar as diferenças. Um dos primeiros projetos é a criação de uma língua geral, daí o surgimento do tupi compilado pelos jesuítas a partir dos radicais dos diversos dialetos existentes no litoral. O tupi, segundo Edelweiss (1961), não é língua de nenhuma tribo, mas uma uniformização léxica racional de vários dialetos, utilizado e ensinado pelos jesuítas na catequese indígena.

O professor Bueno afirma na introdução de seu livro que:

Foram os Jesuítas que a impuseram, em seus aldeamentos, unificando, portanto, as diferenças existentes entre os fatores de cada tribo, criando o grande instrumento de comunicação, quer entre várias tribos aldeadas, quer entre missionários e missionados, quer ainda, no decorrer do tempo, entre portugueses e nativos. Criou-se então verdadeira *língua geral* que, pela costa atlântica, desceu do norte para o sul do país. (BUENO, 1998, p. 13)

Navarro (1998) defende que o tupi antigo era a língua comum às populações nativas do Maranhão até o Paraná, formando uma grande unidade cultural. Diga-se unidade cultural montada forçosamente para atender aos anseios de centralização administrativa dos portugueses.

No século XVIII o tupi é proibido por decreto, numa tentativa do Marques de Pombal em dar um aspecto mais português ao Brasil. Exatamente cinquenta anos após a proibição do tupi chega à família real ao Brasil.

Antes da chegada da família real havia apenas uma terra de caboclos. O padre Antonio Vieira observava no século XVII: “É certo que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo [como também nos outros Estados] estão ligadas umas às outras e que a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios. E a portuguesa, a vão os meninos aprender à escola.”

Todavia, com a família real portuguesa nestas terras é necessário fundar um Estado português aqui. Estado português e não brasileiro como muita gente pensa. O projeto português, da Dinastia de Bragança, não visava beneficiar a gente nativa, os negros ou os mestiços, visava unicamente instaurar aqui nesta terra uma estrutura administrativa que pudesse dar continuidade aos projetos, estruturas culturais e empreendimentos portugueses.

Os números da época falam de uma população brasileira de 3,5 milhões de pessoas, dos quais 1 milhão eram de escravos os quais não há segurança para afirmar o percentual dos que tinham origem africana, indígena e mestiça. Do mesmo modo, não se sabe precisar também quanto dos 2,5 milhões de homens livres tinha sangue puro português ou de outras nacionalidades européias, e quantos eram resultado de miscigenação com indígenas da região. A única coisa que se sabe por meio de registros de escritores da época e por meio das investigações genéticas de hoje que eram extremamente raros os casos em que não havia miscigenação. É importante destacar ainda que nestes números apresentados não estão inclusos as nações indígenas não cristianizadas. Quando uma nação indígena tornava-se cristã ela perdia sua identidade indígena, muitas vezes associada à selvageria, e passava a se professar cristã e subjetivamente súdita da monarquia portuguesa.

Todos estes números e a história contada desta maneira permitem a formulação de uma idéia mais consistente do que era à diversidade de nossa terra. Diversidade neste sentido que apresento não combina com unidade.

A família real vem acompanhada com mais de 15.000 pessoas. Se for considerado o total da população conhecida e o número de habitantes das capitanias (províncias) da época, será possível perceber que este contingente populacional é imenso. Toda a corte acompanha a família real. Toda a administração. E sua chegada não é só festa, pois muitas residências de brasileiros são tomadas para abrigar os portugueses.

Quando é proclamada a independência do Brasil, não se deve entender esta independência como foi contada na escola. Deve-se, antes sim, fazer uma leitura de como funcionava as relações de poder no período. As monarquias funcionavam em estruturas familiares que expandiam seus domínios colocando parentes como governantes de territórios ocupados. Desta forma fica fácil entender porque Dom João VI, quando retorna a Portugal deixa a recomendação a seu filho Dom Pedro, que se necessário proclame a independência “antes que um outro aventureiro o faça.” Assim o Brasil continuaria sobre o domínio da Dinastia de Bragança.

Não importava a terra ou os súditos importava apenas que os Braganças continuassem como soberanos (patrícios). Isto é tão verdadeiro que quando D. João VI retorna a Portugal sob ameaça de perder o trono por conta de

movimentos liberais, ele arrasta consigo todos os recursos financeiros, pois para ele pouco importa como irá ficar o Reino do Brasil caso seu poder seja usurpado.

Quando Dom Pedro abdicou o trono português o fez em favor de sua filha Maria da Glória. Quando o trono foi usurpado por seu irmão Dom Miguel, que se proclamou rei de Portugal e do Algarve, Dom Pedro não teve mais paz em seu trono americano, afinal ele era pai e português. Logo Dom Pedro abdica o trono brasileiro em favor de seu filho Dom Pedro II, e vai em socorro de seu trono português.

Quando Dom João VI retorna a Portugal havia interesse por parte de muitos portugueses que o Brasil retornasse a condição de colônia. Entretanto isto seria extremamente prejudicial aos negócios de muitos comerciantes estabelecidos aqui e que já estavam habituados a lucrar com importações e exportações. Não seria difícil que o Brasil ou pelo menos muitas províncias se proclamassem independentes de Portugal para manter seus lucros com o comércio exterior.

Entretanto, torna-se lógico e evidente que os donos de comércio e negociantes são de origem europeia e não representam significativamente a maioria da população brasileira. Assim, os temores da família real em perder o poder não se dão, na maioria dos casos, com relação a organizações de cunho nativo, mas com outras de origem europeia. A representação em termos de contingente populacional deste grupo europeu com relação à população total era infimamente menor, não chegando sequer a ser representativa. Todavia este pequeno contingente populacional dominava tanto os grupos armados como os mecanismos ideológicos que atuavam principalmente por meio da religião.

Neste contexto é interessante lançar a pergunta sobre como funcionava a identidade das pessoas. Ora a escravidão indígena não era de um todo proibido, portanto identificar-se como indígena e não cristão era atrair para si a candidatura de escravo. Tornar-se cristão era a porta de entrada para um novo estilo de vida no qual ficava claro a renúncia a possíveis filiações tribais. Num determinado ponto da história muitos portugueses contraíram casamentos com mulheres indígenas, gerando tantos filhos mestiços, que para os indígenas remanescentes, e já convertidos ao cristianismo, não havia tanta diferença

entre eles e aqueles caboclos. Esta percepção de uma condição de igualdade relativa, não aniquila uma valorização maior para aqueles que possuíam sangue português, gerando, desta maneira, uma pressão para miscigenação com brancos.

Ser um nativo, no sentido real da palavra, não era algo desejável. Portanto, se for recordada a discussão anterior sobre a definição de identidade, será possível perceber que determinada identidade só é apresentada se for útil para favorecimento da sobrevivência e afirmação de si. Desta forma, em termos comportamentais e de auto-afirmação facilmente se compreende porque os hábitos nativos eram abandonados e a aproximação com a cultura portuguesa era tão evidente. Com relação ao biológico (as características manifestas no biótipo) o sujeito não podia negar sua condição, mas tentava fazê-lo se miscigenando com outros de origem européia.

Para muitos brasileiros da atualidade, ser nativo, primitivo e selvagem é uma associação, ou melhor, condição *sine qua non* para reconhecimento do indígena. Se a condição de indígena hoje ainda sofre tal associação, não é difícil imaginar o que era identificar-se como tal numa época em que nada nem ninguém falava bem do ser nativo. É fácil compreender desta maneira porque no imaginário popular *cultura tupiniquim* representa cultura atrasada.

As pessoas que são preguiçosas são descendentes dos índios, as que trabalham muito e agüentam peso descendem dos negros, e as que têm jeito para negociações, são sorridentes, descendem dos brancos. (Professora de História do Brasil do 2º grau, atual ensino médio, no ano de 1995 – Centro Educacional Cristo Redentor – Palmeira dos Índios – Alagoas)⁶²

Os negros de origem africana, no Brasil Colônia e Império, estavam quase todos na condição de escravos, portanto ser negro também não era uma posição privilegiada. Isso explica porque também é tão comum esconder a ascendência negra, pois, para muitos, representa esconder uma condição de inferioridade.

Em suma, mesmo não estando claro quem são os brasileiros, sabe-se que não é bom ser indígena ou negro nesta terra. O Brasil Colônia e Império

⁶² A presente fala foi proferida em sala de aula, durante discussão sobre a formação do povo brasileiro, para alunos do terceiro ano, com idade variando entre 16 e 19 anos.

nunca beneficiou nativos ou negros, muito mal beneficiou os mestiços portugueses, ditos brasileiros de verdade, justamente por essa razão houve diversas revoltas no Grão-Pará, no Maranhão, em Pernambuco (por conta da relação difícil com portugueses donos de estabelecimentos comerciais), na Bahia, Minas Gerais e no Sul do país.

O Brasil sempre era administrado por uma minoria que pouca ou nenhuma relação possuía com a população maior. Por exemplo, na eleição para regente em 1838, da população de 4,5 milhões de pessoas, apenas 6.289 pessoas votaram (um pouco mais de 0,1% da população), se for levado em consideração as 15.000 pessoas que vieram com a corte este número supra-referido não chega sequer a metade. Apenas a elite rural votava. A coroa estava preocupada com as pessoas e as relações de seu interesse, não com um povo que quase nenhuma ou nenhuma relação possuía consigo.

Um profundo espírito de revolta dominava todo o vasto interior do país. Do Grão-Pará ao Rio Grande do Sul havia inquietação que ameaçava tornar-se em coisa mais grave. Afinal, a independência fora um assunto nitidamente da corte, sem praticamente a participação das províncias e do povo. (QUEIROZ, 2001, p.93)

Toda e qualquer tentativa do Brasil em distanciar-se de Portugal era reprimida violentamente. Recordemos o caso dos Andradas que, durante a reunião da Assembléia Constituinte são presos e deportados do Brasil.

Através de seu jornal, *O Tamoio*, os Andradas iniciaram uma campanha destruidora de tudo quanto fosse ou lembrasse Portugal e os portugueses. Logo a seguir, outro jornal, *A Sentinela*, saiu em apoio aos Andradas, e os ataques redobram em violência. [...] A resposta [de Dom Pedro] chegou finalmente sob a forma de um decreto de dissolução da Assembléia Constituinte. Os Andradas foram presos e deportados. A impressão na cidade era de espanto e tristeza ao mesmo tempo. (QUEIROZ, p.91)

Até o momento fica evidente que ainda não está estabelecida a idéia de Estado-nação. Para se ter idéia um brasileiro, ou seja, um indivíduo nascido aqui, durante longo período da fase imperial, não poderia jamais chegar ao cargo de oficial na hierarquia militar, este cargo era reservado aos reinóis, isto é, aqueles nascidos no reino de Portugal. Em outras palavras o Brasil possuía uma estrutura administrativa governamental que de certa forma não precisava

possuir afinidade com os anseios das massas, muito menos identidade com as mesmas.

Estas questões, relativas à história colonial e imperial do Brasil, são elencadas aqui apenas para que se perceba que o Brasil como muitos o entendem é uma construção teórica montada intencionalmente para mascarar conflitos reais e potenciais existentes em seu seio. Destaco que é uma construção teórica montada encima de um mito fundador, como muito bem atesta Chaui em seu livro, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*.

Chaui explica que mito fundador, no sentido utilizado por ela, é uma tentativa de resolver problemas e conflitos reais por meio de uma narrativa do passado que se torna atemporal de tal maneira que nunca cessa. Deste modo, o presente e a realidade são sempre interpretados a partir desta história que nunca termina. Cria-se daí uma idéia de continuidade e unidade ilusória. (CHAUI, p.9)

Isto explica porque ainda hoje conserva-se no imaginário a idéia de unidade nacional e cultura brasileira, quando na verdade o correto seria pensar em culturas brasileiras, pois é possível constatar muitos Brasis dentro do Brasil. Como formar uma idéia de nação com tantos povos distintos, tantas culturas e tantos idiomas.

Se for dado um salto na história brasileira, ao final do Brasil Império, será possível perceber que mesmo aí, com todo trabalho que é feito por Dom Pedro II, a identidade do brasileiro continua sendo um problema. Este problema da identidade do povo vai culminar no problema da identidade nacional. A abolição da escravatura em 1888, liberta da noite para o dia 700.000 almas. Já era alto o contingente de mestiços, negros e caboclos que tinham direito a liberdade antes da abolição. Será que estes povos poderão pertencer ao contingente populacional da nova pátria, do novo Estado-nação que está prestes a se formar?

Da pátria sim, pois como vimos à idéia de pátria não implica necessariamente na liberdade individual ou na igualdade de direitos políticos. Entretanto, a nova concepção que começa a surgir é de Estado-nação. Esta nova concepção liberal é extremamente problemática, principalmente para os territórios ocupados por uma grande diversidade étnico-cultural. Sabe-se que não é impossível o sujeito possuir várias identidades, mas neste momento e

nesta situação específica ter várias identidades significa sabotar a construção de uma identidade nacional maior.

Como os líderes republicanos do Brasil, inspirados no liberalismo e numa determinada versão do modelo de estado norte-americano, irão lidar com a diversidade de tribos nativas presentes no território? Como resolverão o número exagerado de mestiços da população? Como trabalharão com o grande contingente de negros de diferentes etnias da África? Como produzir uma idéia de nação se antes de tudo a idéia nacional implica numa consciência coletiva de unidade? Como formular a idéia do que é o (indivíduo) brasileiro e do que é da cultura brasileira?

Na formação da Alemanha os prussianos esmagaram outras minorias étnicas e o grande problema dos germanos não era com relação à falta de unidade e homogeneidade racial, o problema se concentrava na formação anterior de outras unidades menores de nações germânicas. Os franceses se percebiam de modo homogêneo bem antes da revolução francesa. Os italianos, japoneses e muitos outros povos que se estruturaram como Estado-nação, antes já possuíam uma idéia de vinculação racial ou cultural.

Entretanto, o Brasil é um caso a parte, pois além de haver grande quantidade de mestiços, existem negros e indígenas que não eram vistos como membros do contexto estatal imperial. Além disso, há brancos de origem européia que se sentiam donos do Estado como patrícios romanos.

Toda sociedade organizada precisa em algum momento de sua instituição convergir em termos de propostas para que essa possa existir de fato e de direito em algum período da história. Essa convergência não implica na aceitação tácita de todos os seus membros de um único projeto social. Muito pelo contrário, a convergência representa a força de um determinado grupo que consegue fazer valer, por diversos meios, os seus valores e a sua visão de mundo sob as demais. Essa convergência materializa-se na Constituição, nos projetos de lei, e nas propostas governamentais em suas variadas esferas.

É exatamente isto que ocorre no Brasil. Um determinado grupo de orientação marcadamente militar e eurocêntrica toma as rédeas da “nação”, para decidir e organizar o destino de todos. Como o modelo de Estado adotado, em que diversas etnias subsistem, é o modelo norte-americano todas

as suas políticas serão adotadas *ipsis litteris*. Isto é, opta-se pela filiação a uma identidade maior minimizando-se expressões particulares. Esta posição é antagônica ao que expomos na introdução desta parte do trabalho sob o nome de multiculturalismo.

A maior parte da política estatal norte-americana lida com questões pluriétnicas e de diversidade religiosa de um modo bastante singular. Desde o princípio da colonização, de predominância inglesa, na região norte-americana a forma como se lidou com indígenas e negros era marcadamente diferente da forma que lidavam os portugueses e espanhóis.

A colonização da maior parte das regiões norte-americana era profundamente diferente da ocorrida aqui no Brasil. Acontece que na maior parte das regiões da América do Norte iam famílias compostas de colonos para povoar a região. Estas famílias eram na maioria dos casos de orientação protestante ou cristã anglicana, o que fomentava desde os primórdios um senso de organização entre os colonos mais nacionalista e de defesa da comunidade como um todo. Desta maneira, o colonialismo inglês crescia na América do Norte acuando e expulsando os grupos indígenas de seus territórios. Não havia proposta ou trabalho de manipulação ideológica para seduzir os grupos indígenas norte-americanos a um contexto civilizado e de moldes europeus. A miscigenação entre as populações indígenas e os colonos também era praticamente inexistente na maioria das regiões, pois as famílias já compostas desde a Europa não precisavam de elementos nativos ou afro para completar sua formação. A rigidez de costumes e de forte preservação da estrutura familiar e da descendência impedia, de um modo muito mais rigoroso que o português, relações sexuais com indígenas e ou escravos africanos.

Já no caso brasileiro são raríssimos os casos em que famílias já compostas vêm para cá. Praticamente todos os colonos se casavam com mulheres indígenas. A miscigenação era uma prática estratégica para minimizar conflitos, afinal o objetivo não era de se estabelecer, mas de explorar e enviar para outra região as riquezas. Portanto não era necessário expulsar os indígenas e tomar seus territórios, era necessário apenas montar um esquema que pudesse seduzi-los a trabalhar, serem pacíficos e impedisse que os mesmos fossem capazes de se organizar enquanto grupo. O sistema religioso cristão católico trabalhava em manter viva a força e autoridade da metrópole,

para tanto não estimulava o diálogo ou a organização das comunidades, estimulava apenas a ordem e a obediência cega e incondicional. Dentro de pouco tempo não havia identidade indígena viva, as que sobreviviam conseguiam a custa do isolamento e distanciamento. Aqui a política não era de dizimação por guerra de extermínio, como ocorria na América do Norte. A extinção indígena aqui ocorria por abraçar uma identidade cristã e depois nacional que no fundo jogava e joga estes indivíduos no vácuo.

O extermínio das nações indígenas aqui não se deu por meio do cano das armas, mas pela aceitação do convite para se tornar cidadão brasileiro. Como nem todos ouviram o convite (muitos porque estavam distantes outros porque não tinham boa relação com os donos da festa) alguns ficaram fora, estes são os 734.127 indígenas⁶³ que existem ainda hoje.

4.1 – Nasce a Nação ou Apenas um Estado Republicano?

A República Brasil é proclamada em 1889, pouco mais de um ano após a abolição da escravatura. Os dois primeiros presidentes são militares da Província de Alagoas. Alagoas conseguiu o título de província independente de Pernambuco por trair a revolução Pernambucana e permanecer fiel ao Império. O pai do Marechal Deodoro da Fonseca (primeiro presidente) figura nas negociações tentando manter o cofre no povoado de Alagoas do Sul (hoje município alagoano de nome Marechal Deodoro) ficando em desacordo com o primeiro governador da província, Melo e Póvoas⁶⁴, designado pelo Imperador D. Pedro II.

Antes mesmo da aprovação da Constituição saíram alguns decretos, dentre os quais pode-se destacar a separação entre Igreja e Estado estabelecendo a Lei do casamento civil e a da grande naturalização. Este último decreto tornava automaticamente cidadão brasileiro todo estrangeiro em solo nacional que não fizesse declaração contrária.

Para quem pensa que estes decretos são suficientes para definir a identidade do brasileiro, pois ser cidadão brasileiro é está em solo brasileiro, engana-se profundamente. Mesmo após a constituição diversos Estados, como

⁶³ Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), coletados no censo de 2000.

⁶⁴ Prefere colocar o cofre em Maceió por ser cidade portuária (Porto de Jaraguá).

muito bem atesta Santos (2002), criavam dispositivos legais que impediam o acesso de negros e mestiços as escolas que recebiam financiamento do governo. Além disso, revoltas estouravam em toda parte do país.

A primeira Constituição da República (e segunda do Brasil) é uma cópia, revista por Rui Barbosa, da constituição norte-americana. Em 24 de fevereiro de 1891, a Assembléia Constituinte promulgou a Constituição. Neste mesmo dia Deodoro é eleito presidente e Floriano Peixoto vice-presidente. Deodoro dura menos de um ano no poder e renuncia após ser ameaçado pela esquadra liderada por Custódio José de Melo que da baía de Guanabara ameaçava atacar.

Quando o segundo presidente militar assume o poder, este assume como um verdadeiro soldado sufocando e reprimendo diversas revoltas para manter a unidade. Findo o seu mandato o primeiro presidente civil, Prudente de Moraes, assume com a missão de aniquilar mais uma quantidade enorme de revoltas. A destruição de Canudos se dá em seu governo. Embora a história de Canudos não seja bem conhecida sabe-se que a forma como se organizava não era muito diferente dos sistemas de organizações indígenas, sabe-se também que lá havia grande quantidade de indígenas desaldeados, negros e mestiços. O certo é que em Canudos não havia brancos da elite nacional.

Em seguida assume a presidência Campos Sales que faz empréstimos vultosos para pagar outros e financiar alguns serviços públicos. No governo de Campos Sales começa a “política dos governadores” que vai subsidiar o que foi apelidado pelo povo de “política do café-com-leite”, em que o poder ficava alternando nas mãos de paulistas e mineiros. Os paulistas possuíam grande plantações de café e os mineiros grande criações de gado.

O último presidente do que ficou conhecido como República Velha, marcada pela “política do café-com-leite” organizada pelas elites agrárias, foi Washington Luís (1926-1930). De todos os presidentes da República Velha o único de origem humilde foi Nilo Peçanha (1909-1910), também foi uma exceção no governo, pois foi bastante chegado ao povo. Nilo deu bastante atenção em seu curto período de governo às questões agrárias e criou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

O SPI não praticava a política de proteção no sentido de preservação da identidade indígena. A proteção do SPI acompanhava a política e ideologia da

época. Embora tenha sido uma boa iniciativa, o viés ideológico ao qual estava associado tornava o mesmo uma peçonha para a vida indígena. Todavia muitos movimentos hodiernos relacionados a questões indígenas também são repletos de boa intenção, mas pela vinculação ideológica acabam se tornando extremamente perigosos a sobrevivência dos povos.

A política do SPI era de integração das comunidades indígenas a comunhão nacional. Esta política não começa com o SPI, ela era praticada desde o Brasil Império. Todavia, quando esta política de integração (a unidade imperial) das comunidades indígenas foi empregada, no fundo ela era uma versão melhorada do desmantelamento da identidade indígena utilizada na época colonial. Ou seja, era uma forma evoluída de apagar a lembrança e a identidade dos povos dominados.

Como em outros momentos da história brasileira esta integração do elemento indígena a unidade nacional não foi harmoniosa, o SPI visava proteger o índio de esquemas de integração violentos e agressivos que causassem mortes e aumentassem o número de revoltas. Em outras palavras, o SPI atuaria ideologicamente seduzindo e convidando os indígenas a se tornarem brasileiros e negarem suas antigas identidades, vistas como pré-históricas, atrasadas e motivo de dificuldade da implantação da civilização.

Esta política do SPI chamava-se de política de assimilação e atuava em consonância com a produção teórica do país e diversas outras instituições estatais.

No fundo o SPI estabelecia o ideal de nação tentando minimizar um problema: a heterogeneidade do povo brasileiro.

Desde o segundo reinado (D. Pedro II), devido os movimentos nacionalistas, as teorias raciológicas e evolucionista que começavam a surgir na Europa, começa uma inquietação no Brasil para definição do povo brasileiro. Desde a década de 70 do século XIX até o surgimento da República Nova em 1930 os governantes adotam uma serie de leituras, procurando revesti-las com ciência, para explicar e formatar o que seria o povo brasileiro.

Muitas teorias científicas mal fundamentadas da época eram adotadas pelos homens de ciência para explicar e justificar suas ações e a estrutura social. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), por exemplo, na introdução de seu livro, *Os africanos no Brasil*, afirma categoricamente que a diferença do

Brasil e dos EUA em termos de progresso civilizatório ocorre devido o caráter essencialmente branco dos norte-americanos. Segundo Rodrigues, o grande grau de miscigenação dos brasileiros com povos indígenas e negros faz com que haja dificuldade de civilizar o país.

Naquele momento histórico era comum teorias racistas com caráter científico além do relato de inúmeros viajantes denunciando a idéia vigente de que seria impossível civilizar o país. Pois, o Brasil era entendido como “exemplo de nação degenerada de raças mistas”. Schwarcz (1993, p. 36) relata dentre inúmeros teóricos da época o exemplo do filósofo argentino, José Ingenieros (1877-1925), e de Louis Couty que insistiam na problemática de um país mestiço.

O conde francês Joseph Arthur Gobineau (1816-1882) faz viagem ao Brasil e, rememorando a viagem, também critica a mestiçagem expondo os problemas da mesma. Gobineau foi autor de *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Nesta obra, Gobineau, introduz o conceito de degenerescência, em que as raças mistas seriam inferiores as raças puras. Seu argumento previa a impossibilidade do progresso para algumas sociedades compostas por “sub-raças mestiças e não civilizadas”.

Ernest Renan (1823-1892) segue a mesma linha de Gobineau, entretanto para Renan, os grupos negros, amarelos, indígenas e miscigenados seriam grupos inferiores não por serem incivilizados, mas por serem incivilizáveis, não perfectíveis e insuscetíveis ao progresso.

Havia ainda aqueles que se fundamentavam em concepções evolucionistas de Lamarka, como é o caso de Thomas Buckle (1821-1862), para interpretar o atraso das nações. Conforme Buckle, que nunca veio ao Brasil, mas que dedica muitas paginas de sua obra a este país, os homens nativos daqui sem a ajuda estrangeira teriam regredido.

Em nenhum outro lugar há tão precioso contraste entre a grandiosidade do mundo externo e a pequenez do interno. E a mente acovardada por essa luta desigual não só foi incapaz de avançar, mas sem a ajuda estrangeira teria indubitavelmente regredido (BUCKLE, 1845, p.692 apud SCHWARCZ, 1993, p.36)

Todas essas teorias supracitadas e muitas outras na mesma linha eram bastante populares entre os homens de ciência do final do império e início da república. Não é de se estranhar que para muitos o Estado-nação Brasil fosse

algo impossível e inexecutável. Entretanto, os homens de ciência do Brasil conseguiram encontrar uma solução inteligente para o problema: o Mestiço.

4.2 – Etnogêneses por Miscigenação: A Solução do Problema da Nação Brasileira

Embora teóricos, como Nina Rodrigues, discordassem abruptamente da miscigenação como saída para os problemas da heterogeneidade da nação, pois entendiam que a miscigenação dificultaria o processo civilizatório, muitos outros teóricos apontaram a miscigenação como a saída viável para a formação da nação brasileira.

Evidentemente essa miscigenação para tais teóricos não seria aleatória, nem tampouco visaria fortalecer características nativas ou de outras raças consideradas inferiores. Havia uma diversidade étnica enorme no Brasil e a quantidade de mestiços era imensa. Francisco José Oliveira Viana (1883-1951), do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro é um dos muitos que formula o processo de etnogêneses por meio da miscigenação, em que deve ser imperante o *Ideal de Branqueamento*.

Conforme Schwarcz, o ideal de branqueamento é uma tendência de percebemos o homem e a cultura branca (de origem européia) como sendo o modelo de mais alta plenitude e perfeição, esta tendência por sua vez é construída histórica e socialmente no Brasil entre 1870 e 1930. Deve ser lembrado que neste período vigoram teorias raciológicas de *hierarquização racial* em que o elemento branco ocupa o topo da pirâmide enquanto indígenas e negros estariam na base.

Fundamentado nesta concepção, a solução apontada por Oliveira Viana seria eliminar a diversidade e a pluralidade racial existente na origem histórica da formação do povo brasileiro. Isso seria possível através do ideal de branqueamento onde o Brasil alcançaria uma pureza étnica (identidade nacional) por meio da miscigenação que aconteceria da seguinte forma: a) reprodução natural do homem branco que seria superior a dos índios e negros; b) elevada imigração européia; c) maior taxa de mortalidade dos índios e negros que viviam em condições miseráveis; d) controle político e ideológico

sobre a miscigenação. Oliveira Viana afirma, ridiculamente, que os próprios mestiços fogem de suas origens quando se intitulam de “morenos”.

Não tarda para aparecer uma infinidade de teóricos afirmando que a característica principal do brasileiro é a miscigenação. Deste ponto em diante, mesmo com um fundamento extremamente negativo, o mestiço é apontado como única saída viável para a formação de uma nação. O projeto conforme pensado entra em execução e se abrem as portas para a imigração estrangeira de origem européia.

Durante a República Velha, na “política do café-com-leite”, na presidência de Afonso Pena (já havia sido vice-presidente no governo anterior de Rodrigues Alves) incrementa-se a imigração e começa-se a dar ênfase à colonização estrangeira.

Por mais que a propaganda nacional veicule o sofrimento dos imigrantes estrangeiros nas lavouras de café, esta não era a realidade absoluta. O Estado estava montado para recebê-los e dar-lhes condições favoráveis de expansão. Até mesmo durante o Governo militar esta política continua em menor intensidade de tal maneira que grandes porções de terras com financiamentos são dados em diversas partes do país para pessoas de origem estrangeira. Alagoas o Estado em questão neste trabalho não foge desta regra, imigrantes ou descendentes de imigrantes italianos, alemães, etc. recebem grandes porções de terras aqui.

O quadro começa a ser pintado de modo a fazer sentido. Nilo Peçanha, o presidente que havia comentado no tópico anterior, o fundador do SPI, era vice de Afonso Pena. Como já havia esboçado anteriormente o SPI não pretendia preservar as identidades indígenas da nação. A medida prioritária do SPI era a assimilação do indígena ao projeto nacional. Para tanto a política adotada era a dos aldeamentos. Passava-se a reconhecer como indígena apenas os indivíduos ligados a comunidades isolados e que preservavam os seus hábitos pré-cabralinos. Como a Constituição brasileira possuía os moldes da Constituição norte-americana, passou-se a lidar com os fenômenos sociais do Brasil do mesmo modo que os norte-americanos. Muito embora nossa constituição histórica e social fosse terminantemente diferente.

O sistema de aldeamento (para os americanos é o mais lógico, pois sua política na maioria das regiões nunca foi de integração com as comunidades

indígenas), adotado pelo governo norte-americano, no Brasil resolveria uma série de problemas. Primeiro isolaria as comunidades indígenas. Segundo, negaria a identidade indígena de todo e qualquer indivíduo que não estivesse ligado à comunidade, deste modo todos os demais indivíduos da nação que pudessem cogitar identidade indígena estariam reivindicando algo sem sentido. Por fim, o sistema de aldeamento dificilmente ofereceria condições favoráveis de vida e expansão, o que provocaria a saída de alguns indivíduos das aldeias, entretanto, os indivíduos que tentassem sobreviver saindo dos aldeamentos rapidamente teriam sua identidade apagada.

O mesmo esquema não pode ser utilizado com as populações negras de origem africana, justamente por essa razão a política adotada com este grupo foi diferente. Entretanto em termos de miscigenação, presença cultural e social os grupos e indivíduos de origem indígena são bem mais presentes na composição social do Brasil, mas todas as leituras sempre enfatizam mais o pólo afro ou europeu. Não é difícil para um indivíduo de origem indígena no Brasil ser visto de outra forma. Também se tornou hábito ver muitos costumes de origem indígena no Brasil interpretados como possuindo outra origem.

O indígena mergulhado no contexto nacional tornou-se um grito sem som, uma imagem que nunca é vista e nunca é reconhecida. Os indivíduos que fazem tapioca e comem tapioca não sabem por que comem nem com quem aprenderam a fazer. Cortaram cana e vieram do mato, seus pais ou avós dormiam em rede e eles mesmos escutaram muitas histórias sobre caapora, boitatá e pegaram pássaros de arapuca, mas com tudo isso eles não sabem o que são porque a nação que ele julga pertencer lhe nega a identidade.

Porque a identidade indígena é algo tão perturbador de tal forma que para ser reconhecida precisa de aprovação governamental? É simples de responder. Quando um indivíduo se vê como indígena (e melhor ainda quando uma comunidade) ele ou ela sai do vazio de ser brasileiro. Ele se percebe como um ser que não precisa esperar pelos projetos políticos de instâncias que são tão superiores a ele que ele nunca pode alcançar. Ele liberta-se do mito fundador do Brasil e passa a perceber que ele e todos os seus antepassados foram dominados e explorados. Percebe que ele não deve satisfações ao Estado-nação maior, mas que o Estado se quiser continuar deve atender as

necessidades de seus membros⁶⁵. Percebe que ele tem a obrigação e o dever de organizar seus familiares e sua comunidade politicamente, independente da intervenção do Estado maior. Tudo isso é uma séria ameaça ao Estado brasileiro. Esses pontos discutidos neste tópico são suficientes para silenciar a auto-afirmação indígena. Além destes, uma análise minuciosa poderá denunciar muitos outros como, por exemplo, dificuldades administrativas por conta da descentralização do poder, mas como este não é o foco central retomo a discussão avançando na questão da miscigenação do Brasil.

Já foram expostos diversos posicionamentos teóricos relativos à heterogeneidade do povo brasileiro. Foram apresentados posicionamentos radicais como os de Nina Rodrigues e outros que apontam o mestiço como solução da identidade nacional. Entretanto outros personagens com maior peso e maior repercussão entram na mistura.

Gilberto Freyre vai cair como uma luva para o novo cenário político que começa a se formar. Diferentemente dos teóricos anteriores Freyre irá apresentar o mestiço como um ser positivo. Primeiro vai fazer uma leitura distorcida dos acontecimentos históricos do Brasil, defendendo a tese de relação harmônica entre portugueses e os grupos subjugados. Em seguida vai afirmar categoricamente que todo brasileiro é mestiço, se não for no “sangue é na alma”.

Esta nova argumentação vai dirigir os projetos políticos da República Nova. Getúlio Vargas, percebendo a grande fragmentação cultural e divisão étnica que possui o Brasil, toma uma série de medidas para minimizar as diferenças regionais e apresentar a formulação de uma cultura nacional.

Depois de Getúlio Vargas não há mais movimentos sociais armados contra o Estado nacional. Um grande movimento armado no sertão nordestino contra o Estado foi o Cangaço. Coronéis nordestinos (grandes proprietários de terras) invadiam e tomavam terras de caboclos sertanejos que não tinham a quem se queixarem porque a estrutura estatal estava a serviço dos coronéis. Grupos de pequenos proprietários, quase todos caboclos e cafuzos, começam

⁶⁵ Na entrada do quartel do 59º Batalhão do Exército Brasileiro, localizado no Bairro do Farol em Maceió, Capital de Alagoas, figura desde a década de 90 até os dias atuais, a ridícula frase: “A Pátria nada se pede, tudo se deve.” Certamente quem escreveu não parou para pensar porque deve existir algo que serve apenas para nos tornar devedores.

a se armar e formam um movimento que depois é distorcido pela propaganda governamental.

Levanta Maria Bonita/ levanta pra fazer café
 Que o dia já vem raiando/ e a polícia já ta de pé
 A Polícia de Pernambuco/ vai abandonar o sertão
 Com medo das lambedeiras/ e dos fuzis do meu capitão
 Cabelos pretos estirados/ olhos castanhos repuxados
 Quem não ama a cor morena/ morre cego e não ver nada.
 (Musica de cangaço)

Antes de Vargas não apenas o Cangaço era uma ameaça, muitos outros movimentos lutavam contra tudo que representasse forças estatais. Um outro bom exemplo era a capoeira.

Oh seu chefe de polícia/ o barulho ta formado
 Tem um cabra lá na praça/ batendo nos seus soldados
 Oi zum, zum, zum / Bezouro Mangangá
 Bateu foi na polícia/ na polícia militar
 Oi zum, zum, zum / Bezouro Mangangá
 Bateu foi na polícia/ de soldado a generá
 (Musica de capoeira)

Getúlio Vargas e sua Equipe percebe que o Estado da forma que estava estruturado fomentava a formação de Estados paralelos que não tardariam em aparecer. Aproveitando as proposições de Freyre elege a mestiçagem como genuína representação do Brasil. Retira a capoeira do código penal, estimula e financia festas carnavalescas com o samba como música nacional. Dá direitos trabalhistas a população e educação para as camadas mais baixas. Por meio da educação pode agora difundir a idéia de Estado. A educação agora se torna a ferramenta principal de progresso e manutenção do Estado.

Se alguém hoje pensa e acredita numa identidade nacional brasileira, deve esta graça ou moléstia ao inteligente governo populista de Vargas. A identidade nacional, com todos os símbolos e crenças que temos hoje, foi inventada e propagada em seu governo. Ao mesmo tempo que oprimia e massacrava movimentos populares armados, fazia-os parecer sem sentido visto que agora a nação possuía um pai pronto a atender todas as necessidades do povo.

Embora a dinâmica política do país tenha se intensificado e diversificado após o governo de Getúlio Vargas, para este trabalho interessa apenas o fato das bases estruturais para o entendimento da nação ter sido consolidado em seu governo. É de conhecimento geral a política desenvolvimentista praticada nos governo de Juscelino Kubitschek que amplia a dívida nacional (CARDOSO, 1978), das diversas constituições que foram promulgadas (FÁVERO, 2001) e do golpe militar de 1964 com a retomada da democracia consolidada na Constituição de 1988. Mas o ponto crucial deste debate é que a formatação da identidade nacional ocorre em Vargas. Em termos de identidade ou políticas nacionais para lidar com as diversas identidades tem-se uma continuidade desde a Era Vargas.

Em 1967, em pleno governo militar, é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), encarregada de tutelar o índio, gerir o seu patrimônio, prestar-lhe assistência educacional, em fim zelar de todas as formas pelos interesses do índio, exercendo para isso poderes especiais. Posteriormente, em dezembro de 1973, surge a Lei 6.001 (Estatuto do Índio) que irá regular a situação jurídica do indígena ou silvícola, dando apoio as ações da FUNAI, o propósito do estatuto é preservar a cultura indígena ao passo que integra os mesmos, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Em outras palavras, FUNAI e o Estatuto do Índio são instituições estatais que dão continuidade à política assimilativa praticada desde épocas imemoriais no Brasil.

Posterior a Vargas, principalmente por meio de Darcy Ribeiro, ganha peso à idéia de etnogêneses. Conforme Ribeiro, o povo brasileiro forma uma unidade por meio da miscigenação na qual o elemento indígena ocupa papel de destaque. Todavia, o brasileiro para Ribeiro é um novo povo resultado da etnogêneses.

Sem querer conceber a cultura como elemento estático e a etnogêneses como um argumento de mascaramento social, deve-se ter cuidado e ser bastante crítico na análise do povo brasileiro. Embora a etnogêneses seja uma realidade possível ela é um forte argumento para calar vozes cansadas de gritar.

Atualmente a “nação” brasileira é regida pela Constituição de 1988, reconhecida como constituição cidadã. Nela, argumentam os estudiosos da

hodiernidade, os povos indígenas encontram direitos nunca antes reconhecidos. Novas políticas são elaboradas em consonância com o que foi essa grande conquista democrática brasileira. A imensa maioria dos teóricos afirma novos tempos, em que mudanças políticas para favorecimento de culturas e identidades massacradas encontram respaldo.

Todavia, de minha parte, embora quisesse que a descontinuidade histórica atuasse aqui, na realidade percebo as novas políticas referentes às identidades étnico-culturais, da forma que estão sendo conduzidas, como o coroamento e a consolidação de velhas práticas do arranjo chamado Brasil.

5.0 – Identidades Pós-Modernas e o Retorno a Antigas Identidades

Durante todo o desenrolar desta parte do trabalho discutiu-se a formulação das identidades das pessoas, detive-me particularmente na discussão sobre as identidades nacionais. Concordando com Hall, expus a possibilidade da sustentação de várias identidades em um único sujeito. Evidenciei também como a formulação das identidades nacionais estavam ligadas a questões de ordem políticas e econômicas. Além disto, nas entrelinhas desta discussão tentei deixar claro como a idéia de nação-liberal é uma tentativa de manter velhos e antigos modos de identificação (para defesa e sobrevivência) junto com novas dinâmicas de produção e economia (que parece ameaçador). Todavia, desde o surgimento do pensamento liberal até seu avanço com a industrialização, a expectativa dos grupos que estavam à frente no processo de produção sempre foi uma: romper com toda e qualquer barreira que impedisse seus lucros e ganhos.

Esta ruptura não levava em consideração o processo de desmantelamento, desestruturação e, muitas vezes, aniquilamento de grupos humanos habituados a estilos de vida diferentes e que não conseguiram responder a nova dinâmica imposta. Diversas colônias foram produzidas no mundo principalmente durante o século XIX. Culturas foram alteradas forçosamente e a tentativa de expandir os impérios para a venda de produtos aniquilava de maneira extremamente cruel identidades regionais que dificultavam o processo de expansão dos mercados.

Pode parecer hilário, mas mesmo nos dias atuais muitos não entendem como a alteração ou a perpetuação de modelos culturais facilita ou prejudica o consumo e conseqüentemente a economia liberal⁶⁶. Vou tomar como exemplo para explicar esta questão o hábito de cozinhar. A maioria dos grupos de caçadores recoletores, e mesmo diversas outras sociedades não industrializadas, costumam preparar seus alimentos em fogo a lenha. Coletam a lenha e acendem o fogo na mesma com alguma técnica específica bastante trabalhosa, mas que o hábito a faz parecer fácil. Levam então as panelas de barro ao fogo (quase sempre as panelas são fabricadas pela própria família) ou constroem uma espécie de jirau (ou ainda usam espetos). Essa forma de cozinhar era bastante utilizada no interior do nordeste brasileiro há pouco mais de 70 anos atrás. Gradativamente a industrialização começou a chegar para essas comunidades. O primeiro produto que foi extremamente revolucionário foi o palito de fósforo. Agora bastava passar um palito numa caixa e pronto estava ali o fogo. Entretanto, nenhuma sociedade não industrializada produz fósforo. Automaticamente o produto que tem um custo baixíssimo inicialmente passa a ser comprado e bastante utilizado. Dentro de pouco tempo são esquecidas as técnicas de fazer fogo e o produto pode agora ser ofertado por um custo maior. Posteriormente as panelas de barro são substituídas por panelas metálicas e num curto período são abandonadas as técnicas de produção de panelas de barro. Por fim, aparece o fogão e o fogo a lenha é substituído por um botijão de gás butano. Rapidamente nenhum dos produtos é mais produzido pela comunidade, todos eles precisam ser comprados.

Evidentemente a comunidade que teve seus hábitos modificados não necessariamente perderá sua identidade. Mas, terá grande prejuízo na organização administrativa interna quando modifica seus hábitos de modo a deixar de ser auto-sustentável. Este exemplo supra-referido ilustra como a mudança de costumes afeta diretamente a economia. Uma comunidade auto-sustentável com mudanças culturais específicas rapidamente se torna totalmente dependente.

Interessante que a dependência das comunidades a estruturas externas se torna tão latente que no caso do nordeste brasileiro, grupos que estavam

⁶⁶ Muito interessante o trabalho de ARAPIRACA (1982) sobre o acordo entre o MEC e a USAID, para alteração de alguns construtos culturais brasileiros a fim de fomentar o consumo.

habitados a determinados modos, depois da mudança cultural precisam receber financiamento do governo federal para sobreviver. Durante a primeira gestão do governo de Luís Inácio (Lula), por exemplo, foi criado o vale gás, para atender diversas comunidades carentes.

Esta percepção de que a globalização afeta as culturas particulares de modo a alterar antigos costumes, apenas para favorecer o consumo de determinados produtos industrializados, não é recente. Por essa razão defendi, no primeiro parágrafo deste tópico, que a tentativa de criar uma cultura mundial que favoreça o consumo de determinados produtos data do surgimento do pensamento liberal. A discussão em torno da formação de diversos Estados-nações e a defesa exagerada da manutenção de muitos hábitos culturais locais, não surgiram de modo inocente, mas como uma tentativa de se proteger contra a submissão de forças estranhas.

Ortiz (2003), em seu livro *Mundialização e cultura*, defende que se tende cada vez mais a uma cultura mundial. Sua defesa é verdadeira em partes, porém ingênua, pois não destacar os aspectos imperialistas e de dominação de mercados. Ortiz defende que a cultura mundial é símbolo de modernidade e as locais acabam representando o passado. Não se sabe o que ocorre, mas Ortiz parece ter a visão turva para os processos de dominação econômica da atualidade que no fundo são a concretização de expectativas antigas do capitalismo.

No Brasil, o conflito entre rock x samba revela a mesma contradição. Enquanto símbolo da identidade nacional, isto é, um valor aceito internamente, o samba vê-se ameaçado por uma musicalidade estranha às suas raízes históricas. Na verdade, nos encontramos diante de um fenômeno mundial, no qual as novas gerações, para se diferenciarem das anteriores, utilizam símbolos mundializados. [...] Escutar rock-roll significa estar sintonizado com um conjunto de valores, vividos e pensados como superiores. Preferir outros tipos de canções é sinônimo de descompasso, de um comportamento inadequado aos 'tempos modernos'. Samba, 'enka', canção francesa são, desta forma, relegados ao pretérito, sinal de um localismo limitante da comunicação 'universal'. (ORTIZ, 2003, p. 202)

O discurso de cultura mundial e identidade global não começa com a pós-modernidade como é comum na argumentação de diversos autores com carência de informações históricas. Diversos estudiosos já tentavam argumentar de longas datas sobre o desaparecimento de identidades locais, de

etnia e raça. (DEUTSCHER, 1966). Acreditavam que com o avanço da industrialização e com a formação de nações heterogêneas, juntamente com o trato de instituições impessoais, gradativamente determinadas identidades étnico-raciais desapareceriam para abraçar a identidade das nações (essas nações por sua vez tenderiam a ter um caráter global de cultura).

Entretanto, parece que o contrário do que foi previsto começa a ocorrer. Nunca se verificou tantas manifestações de racismo e xenofobia, bem como de outros processos discriminatórios, como observados na hodiernidade. Conforme Silvério (2003, p.79), ninguém questiona que as questões raciais ocupam lugar de destaque. E quando se fala sobre lugar de destaque, não se fala apenas com relação ao Brasil. No mundo inteiro, Europa, África, etc. grupos neo-nazistas, mulçumanos e muitos outros aparecem com tamanha força que tornam-se destaques nos principais jornais do mundo. No Brasil, além do preconceito racial está acirrado, com relação à questão indígena verifica-se um movimento bastante interessante: grupos indígenas ressurgentes.

Ao que tudo indica, o mundo de cultura universal é uma desculpa que tenta ser implantada de longas datas para gerar um direcionamento específico no mercado (que beneficia apenas alguns blocos econômicos). Como efeito colateral também produz uma sensação de insegurança e vazio nas pessoas (ver PEREIRA, 1996). Semelhante ao discurso da filosofia oriental, na medida em que o homem se torna global e universal, sente a necessidade de ter particularidades específicas. Ser parte de uma cultura homogênea em comunhão com o todo provoca um sentimento de não pertencimento, o sujeito sente-se no vazio e inseguro, sem grupos de referência específicos⁶⁷. Talvez, isto explique o retorno na atualidade de identidades antigas, da busca exagerada pelas origens, da tentativa de filiações a grupos étnicos e ou religiosos específicos. Hoje que o discurso da pós-modernidade fala da quebra de barreiras nacionais e paradigmas para ascensão de um homem universal, a busca pelas origens primitivas e a ressignificação das identidades parece levantar-se como um gigante adormecido e furioso.

⁶⁷ Muito interessante o artigo *Transcendendo a mente tribal* (2001), da Professora Dr. Silvia Helena Cardoso da Universidade Estadual de Campinas. No qual ela expõe o fato de nossa arquitetura cerebral ser moldada para o comportamento em pequenos grupos (tribos).

Alguns discursos manifestam múltiplas identidades em um único sujeito, afirmando a necessidade de identidade étnica para que o sujeito mantenha um vínculo com seu passado. Outros reivindicam a totalidade de uma identidade plena que se manifeste em todos os setores da vida. E nesta última categoria encontra-se aqueles que falam da convivência com culturas outras e os que afirmam da impossibilidade da convivência com o diferente. Entretanto, em todos estes fica claro a identidade como um elemento aglutinador, que liga o sujeito a algo maior que ele e que ao mesmo tempo consegue manter vínculos de solidariedade e proteção.

As identidades antigas ressurgem porque os Estados-nacionais que apareceram com a proposta de atender as demandas do grupo diante da catastrófica e caótica dinâmica da economia (enquanto não apenas questões de mercados e finanças, mas a tudo que represente condições básicas de subsistência), parecem não responder satisfatoriamente a este processo.

Neste contexto é possível compreender o ressurgimento de diversas comunidades indígenas a partir de comunidades pobres do Norte e Nordeste do Brasil. A identidade é uma forma de defesa e sobrevivência.

A QUESTÃO INDÍGENA ALAGOANA E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA APÓS A CONSTITUIÇÃO DE 1988

1.0 – Introdução

As exposições e apreciações anteriores visavam unicamente fundamentar e subsidiar as análises que se processarão a partir desta etapa do trabalho. Na verdade, o centro da dissertação, enquanto problema e hipóteses encontram-se melhor configurados nesta parte da dissertação.

Nesta parte do trabalho, além de situar a questão indígena em Alagoas realizo análise da educação escolar indígena, articulando com a exposição das duas partes anteriores.

Foram observados, com relação à educação indígena em Alagoas, a atuação de três instituições, a saber: Conselho Indigenista Missionário (CIMI/AL), Fundação Nacional do Índio (FUNAI/AL) e a Secretaria Estadual de Educação de Alagoas (SEE/AL).

Não deixei de apreciar e citar trabalhos de inúmeros Estados e Regiões do país. Todavia, me detive, como fonte ilustrativa e comparativa, nos trabalhos que falam das comunidades indígenas e a questão educativa do Estado do Ceará e alguns da Região Norte.

2.0 – A Questão Indígena Alagoana

2.1 – Antes da Independência Até a Visita de Dom Pedro II

Como já foi exaustivamente exposto, no primeiro capítulo desta obra, Alagoas está intimamente ligada a Pernambuco. No início da colonização Alagoas e Pernambuco formavam uma mesma capitânia, posteriormente formam uma mesma província. No aspecto humano a realidade também não é tão diferente, os grupos indígenas que habitavam a região alagoana quase sempre eram os mesmos que habitavam as terras pernambucanas⁶⁸, salvo

⁶⁸ As famílias de origem portuguesa alagoanas são correlacionadas com as pernambucanas. Mesmo com as invasões, devemos considerar que os holandeses ocuparam tanto terras de Pernambuco como Alagoas.

alguns grupos da região sertaneja de Pernambuco e outros da região das Lagoas Mundaú e da margem do São Francisco (Paraguaçu para os índios).

Havia em Alagoas grupos de diferentes etnias e muitos dialetos. Predominavam no Litoral, Zona da Mata e na margem do São Francisco, durante o período do descobrimento e colonização, os grupos do tronco lingüístico tupi, em destaque os Caeté e em menor quantidade os Tabajara (quando da chegada dos portugueses estes dois grupos não mantinham uma boa relação entre si). Havia ainda uma outra infinidade de grupos de tronco lingüístico macro-jê que habitavam principalmente a região sertaneja.

Nos registros dos historiadores alagoanos, sem aprofundamento dos sistemas de organização específicos dos índios, encontra-se menção a grupos Aconan, Potiguara, Abacatiara, Carapotó, Cariri, Pancararu, Funiô, Xucuru, Vouvé, Uman, Xocó, Pipiano, Romari, Moriquito, além dos Caeté dominantes, suas sub-tribos e seus inimigos Tabajara, todos eles habitando a região alagoana e pernambucana. (ALTAVILA, 1962; BRANDÃO, 1937; COSTA, 1928; DUARTE, 1953; ESPÍNDOLA, 1871; JORGE, 1902; SANTIAGO, 1961).

Embora nem sempre as relações entre indivíduos de um mesmo tronco lingüístico fossem boas, como era o caso dos Tabajara e Caeté, a disputa ainda era mais acirrada com grupos de troncos lingüísticos diferentes. Assim, de um modo geral, os tupi não possuíam bom convívio com os do tronco macro-jê (chamados pelos tupi de tapuia).

Desde antes da colonização dos portugueses, como já destaquei, houve amplo processo de miscigenação de europeus com nativos, de tal forma que as grandes famílias tradicionais alagoanas e pernambucanas encontram-se todas mescladas com sangue indígena. Por exemplo, uma grande família em Alagoas e Pernambuco são os Albuquerque, O primeiro casal Albuquerque, é Jerônimo Albuquerque e a índia filha do principal dos Tabajara (Arco-verde). Os filhos deste casal, que são inúmeros, casam-se posteriormente, em sua grande maioria, com indígenas também. Entretanto, não se encontra nenhum registro de Albuquerque que se identifique na atualidade com a questão indígena em Alagoas e Pernambuco.

Sabe-se que os Tabajara não foram perseguidos pelos portugueses como os Caeté, mas eles também desaparecem da história destes dois Estados. Atualmente não existe um único grupo indígena nestes Estados que

afirme descendência dos Tabajara. Ora, os Tabajara foram beneficiados pelos portugueses com relação aos Caeté, qual a razão de terem desaparecido? A resposta: inserção a comunhão nacional.

Como já colocava em outro momento, ser brasileiro e ser indígena não era algo tão distante nem diferente, por isso era simples abandonar a identidade associada ao primitivo e selvagem, pois mantendo a identidade de brasileiro mantinha-se a origem sem a associação do primitivo.

Entretanto, em Alagoas e Pernambuco ocorrem episódios únicos. Um deles é a perseguição aos Caeté. Outro bastante interessante é Palmares. Para destruição de Palmares Domingos Jorge Velho e outros bandeirantes mobilizaram uma quantidade enorme de indígenas. Partem de São Paulo e durante a viagem convocam inúmeras tribos Cariri para a batalha palmarina. Os grupos indígenas provenientes de São Paulo e outras regiões formam um enorme cerco às regiões habitadas pelos grupos palmarinos. O cerco se estende do oeste na região do agreste-sertão, passando o sul na margem do São Francisco, estendendo-se pelo leste no litoral, região das lagoas e rios Paraíba e Mundaú. Se for observada a distribuição dos aldeamentos da atualidade ver-se-á que eles ainda seguem esta mesma distribuição de cerco à região dominada pelos palmarinos.

Este episódio serve para ser possível entender porque embora haja predominância de indígenas nesta região, apenas algumas comunidades indígenas e aldeamentos conseguem sobreviver como tais. Como já foi exposto exaustivamente, a política de integração a comunhão nacional sempre foi executada desde épocas imemoriais, mas como e porque algumas comunidades resistiram?

Para uma comunidade resistir a tal fenômeno ela precisa manter viva a sua identidade, entretanto esta identidade tentará ser apagada incessantemente pelo grupo dominante (Cf. primeira parte do trabalho). A manutenção da identidade, dentre outros fatores, pode se dar por: 1) isolamento e falta de contato com outros grupos; 2) fomento de alguma instituição do próprio grupo (como a religião); 3) pura necessidade de sobrevivência de seus membros em ambiente interpretado como hostil. No caso alagoano as duas últimas causas são mais pronunciadas.

Praticamente todos os aldeamentos indígenas de Alagoas da atualidade não são compostos apenas por índios nativos da região. Este fato é importante, pois se percebe a partir daí que para os grupos da própria região, principalmente os de origem tupi, não havia necessidade de auto-afirmação. Com exceção dos Caeté, os demais grupos não são perseguidos e além disto estão em suas regiões de origem, portanto não sentem necessidade de afirmar a todo instante o que são nem de defenderem seus domínios. Este mecanismo fez com que a maioria das comunidades indígenas de Alagoas se miscigenasse se integrando à comunhão nacional. Entretanto, os grupos provenientes de outras localidades, de certa forma ocupam uma posição desconfortável⁶⁹.

Este é o caso dos grupos Cariri vindos com Domingos Jorge Velho, pois, além de estarem numa terra estranha a sua, eram de origem tapuia, etnia diferente da tupi (que geralmente formava aliança com os portugueses). Portanto, os próprios índios de origem tupi (que tendiam a se perceber como mais cultos e nobres que os tapuias) enxergavam, numa manifestação de etnocentrismo, os tapuias como bárbaros, selvagens e primitivos. Assim, basta considerar o fato de na época a figura do indígena de um modo geral ser associada à barbárie que fica simples entender que muito facilmente abandonava-se a identidade indígena tupi alagoana para tornar-se cristão, enquanto os tapuias e demais indígenas estrangeiros mesmo tornando-se cristãos não conseguiam tão facilmente negar a identidade indígena.

Desta forma, os grupos tapuia provindos do Sudeste e do Sertão para destruição de Palmares mantiveram a identidade indígena como elemento aglutinador e protetor numa terra estranha, de predominância tupi, e portanto interpretada como hostil. Como a figura do indígena era associada ao primitivo e selvagem, os grupos tupi, principalmente os já convertidos ao cristianismo, entendiam apenas os tapuias como indígenas visto que consideravam estes selvagens e arcaicos.

Essa argumentação encontra respaldo no fato de não existir na atualidade nenhum grupo tupi que se afirme indígena nos Estados de Alagoas

⁶⁹ Este fenômeno é bastante conhecido, grupos em terras estranhas tendem a afirmar sua identidade com maior força do que afirmariam em suas terras, do mesmo modo ocorre quando são perseguidos. Ver a história dos hebreus e posteriormente dos judeus, bem como, a afirmação de diversas tradições mantidas em comunidades de estrangeiros.

e Pernambuco, muito embora nem todos os grupos tupi tenham sido perseguidos. Além disso, todos os aldeamentos que existem na hodiernidade no Estado alagoano são, praticamente todos, de etnia Xucuru-Cariri. Quando no século XIX, Dom Pedro II solicitou relatório sobre a quantidade de índios, aldeamentos e etnias indígenas na Província de Alagoas, os relatores daquela época afirmavam a grande miscigenação dos índios, a procedência Xucuru-Cariri de praticamente todas as aldeias e a formação das mesmas por prêmio pela destruição de Palmares.

Evidentemente que temos indígenas de outras etnias nestes aldeamentos, pois era prática comum da época considerar o índio como um ser genérico desrespeitando suas diferenças e particularidades identitárias. Portanto, rapidamente aqueles que desejavam manter sua identidade indígena, ainda que membros de outra etnia, precisavam se concentrar nas áreas Cariri. É fácil perceber que mesmo sendo índio é melhor não se afirmar como tal dentro de um sistema deste. Afinal, afirmar-se índio de uma outra etnia ou brasileiro, em ambos os casos, implicava sempre numa mesma coisa: apagar parte de sua identidade.

Conforme os relatórios enviados da província alagoana no século XIX para o imperador Dom Pedro II, os Cariri, oriundos do Sudeste e Sertão, chegam a Alagoas para destruir Palmares no século XVII. Os Xucuru são de origem sertaneja pernambucana e chegam ao Estado alagoano, no século XVIII e XIX, fugindo da seca (ALMEIDA, 1999). Vale frisar que tanto os Cariri como os Xucuru procedem do mesmo tronco macro-jê.

O próprio imperador D. Pedro II em visita a Província de Alagoas, na segunda metade do século XIX entra em contato com comunidades indígenas Cariri. Algumas comunidades indígenas alagoanas da atualidade ainda fazem referência a documentos e contatos com as autoridades imperiais para confirmar sua identidade e garantir seus direitos. Este é o caso de comunidades de Porto Real do Colégio e Palmeira dos Índios, por exemplo.

Na atualidade, temos grupos indígenas em Alagoas que não se nomeiam como Cariri ou Xucuru, mas isto ocorre pelo fato de terem ido para regiões específicas e assumirem nomes compatíveis com as características particulares dos lugares, como, por exemplo, os cariri que foram para o município de Feira Grande, uma região abundante de um determinado tipo de

cipó, daí passaram a se chamar pelo nome do cipó que em sua língua é *tinguibotó*. Também houve migrações de outros grupos já no século XX como os Pankararu (de tronco macro-jê também). Mas, os de origem tupi não existem ou não se reconhecem como tais, embora as comunidades do interior do Estado, em diversos municípios, tenham claro que muitos dos seus antepassados são indígenas.

O ritmo de vida imposto pela modernidade tem alterado bastante os costumes das comunidades interioranas de Alagoas, mas entre os mais velhos, não é difícil encontrar aqueles que confeccionem artesanatos, utilizem bodoque, arapuca, mundé, conheçam ritos do catimbó e acreditem em entidades indígenas como a caapora, o boitatá e o curupira. Todavia, nenhuma escola estadual ou municipal, muito menos as da rede privada, considera em seus conteúdos curriculares estes aspectos e a ligação dos mesmos com a realidade sócio-histórica do Estado alagoano e do Brasil. Certamente com isso a educação está seguindo seu propósito de formar cidadãos para um determinado modelo de sociedade. O problema é: que sociedade pode ser considerada ideal quando é fragmentada de sua historicidade?

2.2 – Aspectos Gerais dos Indígenas e Aldeamentos Alagoanos da Atualidade.

Quem vai a um aldeamento indígena alagoano sem aviso prévio e em dias não festivos, ao visitar um povoado interiorano dos municípios do mesmo Estado, logo perceberá que não há diferença estrutural nenhuma dos primeiros com relação aos segundos. E neste caso, não estou destacando apenas a problemática do grande grau de aculturação e miscigenação dos indígenas, mas de como é presente a cultura indígena entre a população alagoana.

Durante o segundo semestre do ano de 2006 coordenei um trabalho etnográfico das disciplinas *Comportamento do Consumidor* e *Antropologia* nos cursos de Administração e Comunicação Social da *Escola Superior de Administração, Marketing e Comunicação* de Alagoas (ESAMC-AL). A maior parte dos alunos da referida instituição são de classe alta e residem em bairros nobres de Maceió. Durante uma visita, no mês de outubro, um grupo de alunos que se locomoviam em um carro tipo furgão separou-se acidentalmente dos demais ficando longe da orientação e supervisão. A separação ocorreu

enquanto íamos da cidade de Palmeira dos Índios em direção ao aldeamento da Mata da Cafurna (Serra da Boa Vista) em que toda comunidade aguardava. O carro do referido grupo adiantou-se dos demais e ao pedir informação a um transeunte este se identificou como indígena e disse que os conduziria até a aldeia, porém ele levou o pequeno grupo a aldeia da Fazenda Canto, esta aldeia não fora avisada antes e nem aguardava visita. Quando os alunos lá chegaram procuraram as lideranças da comunidade e estes informaram que deveria haver algum engano, disseram também que se tivessem sido avisados se preparariam melhor. Um dos líderes comunitários se dispôs a conduzir o grupo à outra aldeia e assim nos reencontramos e demos prosseguimento ao nosso trabalho. Porém, o engano foi registrado e os relatos foram bastante interessantes.

Os alunos em sua maioria estavam habituados a viagens em grandes centros urbanos e ambientes estilizados, próprios das classes sociais mais elevadas, que em sua maioria são de origem européia. Portanto, ao longo da viagem grande parte relatava as características indígenas da população interiorana, fato que nunca haviam atentado, mas o clima de ter um primeiro contato com indígenas aguçava suas percepções. Quando se perderam e retornaram falavam que mesmo diante de toda leitura que fora realizada e de toda preparação prévia esperavam que as comunidades indígenas tivessem algo distintivo. “Não vejo a diferença da aldeia que visitamos enganados de um povoado qualquer”⁷⁰.

Caso um indígena alagoano não se identifique como tal ele passa despercebido, como, por exemplo, ia passando o transeunte que conduziu o grupo para a aldeia. Isto não ocorre pelo fato do biótipo do indígena está completamente alterado, mas pelo fato de ser comum encontrar na população alagoana indivíduos com biótipo indígena que afirmam não possuir relação alguma com grupos indígenas, na maioria dos casos por desconhecimento de suas raízes.

Todos entendem que um indivíduo que possua traços negróides possui ancestrais de matrizes africanas, ninguém diz: ele parece com negro. Todos afirmam: ele é negro. Do mesmo modo ocorre se for encontrado alguém com

⁷⁰ Aluno de Administração durante exposição em sala de aula na disciplina comportamento do consumidor.

traços caucasóides, ninguém dirá que ele parece com branco, mas afirmará categoricamente que ele é branco. Jamais alguém recriminará ou achará estranho se este negro ou branco se afirmar como tal e assumir comportamentos próprios de suas matrizes culturais. Entretanto, em Alagoas (e na maioria dos Estados do Brasil) quando alguém possui traços indígenas todos falam que ele parece com índio, como se ele não fosse de origem indígena. Parece existir uma quebra, uma desconexão entre aquele indivíduo e seu passado, entre ele e seus ancestrais. Isto ocorre de tal maneira que as pessoas não conseguem perceber o ser fragmentado e destituído de identidade que criam. Como se nós enquanto seres humanos não fossemos uma espécie de continuidade daqueles que nos antecederam. Some-se ainda a este fato a possibilidade do indivíduo ser ridicularizado caso se assuma culturalmente com seu passado e historicidade.

O brasileiro de origem caucasóide não precisa negar suas origens européias, pois existe espaço social para ele. Do mesmo modo ocorre com o brasileiro de origem negróide que não precisa negar sua origem africana, embora haja discriminação, ele tem direito de ser reconhecido com suas origens. Mas, ao indivíduo de origem indígena negam-lhe todos os espaços sociais e de afirmação étnica dentro do contexto social maior. O branco continua sendo branco ao se afirmar brasileiro, o negro continua sendo negro ao se afirmar brasileiro e membro da comunhão nacional, mas o indígena perde o reconhecimento e o direito de se afirmar como tal quando assume a identidade de brasileiro. O indígena só pode ser indígena no aldeamento, mesmo que este não possua diferença alguma das demais realidades sociais. Ele pode ser índio e brasileiro, mas nunca um brasileiro índio.

Em Alagoas existem nove municípios com aldeamentos indígenas que se professam de onze etnias diferentes. O município de Joaquim Gomes na Zona da Mata alagoana abriga os Wassú-cocal. Na margem do São Francisco há os municípios de Porto Real do Colégio com os Cariri-xocó e Traipú com os Aconã. No Agreste encontramos Palmeira dos Índios em que ficam os Xucurucariri, São Sebastião com o grupo Carapotó e Feira Grande com os Tinguibotó. No Sertão temos Inhapi com os Coiupanca, Água Branca com o grupo Calancó e o município de Pariconha com três grupos, os Geripancó, Catoquim e Caruazú. Todos os aldeamentos de Alagoas falam o português e

desconhecem sua língua nativa, salvo algumas frases ou cantos cerimoniais em que utilizam à língua nativa quase sempre sem saber o significado dos termos. Os aldeamentos são na verdade típicos povoados alagoanos com características de profunda pobreza. São servidos de luz elétrica, utilizam gás butano na cozinha na maioria dos casos, em outras palavras, estão no mesmo rítmico e estilo de vida dos que são ditos não-índios. A única exceção são as festas e cerimoniais de caráter político-religioso.

Como foi posto no tópico anterior à manutenção da identidade se dá basicamente por três fatores. Em Alagoas são mais destacados os aspectos institucionais e a hostilidade de uma terra estranha. Praticamente todos os aldeamentos alagoanos possuem um ritual chamado Ouricuri. O fato de este ritual existir quase sem alteração em praticamente todos os aldeamentos é indicativo da origem e ancestralidade comum de quase todos os grupos. O Ouricuri é um cerimonial religioso que cada vez mais vem adquirindo estatuto de organização política para a sobrevivência dos grupos e manutenção da identidade.

Não existem registros antigos da prática do Ouricuri, embora pesquisadores indiquem pinturas rupestres que remetem ao mesmo. O historiador Clóvis Antunes relata uma série destas práticas de Ouricuri, mas sabe-se que inicialmente não eram tão freqüentes como são hoje. Ao questionar um cacique de Palmeira dos Índios sobre a freqüência das práticas obtive a seguinte resposta: “Meu filho eu sei que sou índio você sabe que é, mas como eu faço para esses meninos entenderem o que é ser índio. A festa é necessária porque faz sentir orgulho do que é e ao mesmo tempo o faz saber o que é”.

A cerimônia, ou pelo menos o aumento da freqüência das cerimônias, parece ser uma reação à tentativa de assimilar os indígenas à comunhão nacional. A cerimônia, portanto, é uma instituição política para organizar e manter o grupo coeso em torno de uma identidade que os diferencia dos demais. Entretanto, deve-se ter em mente que a mesma não era tão freqüente.

O Ouricuri de hoje é um cerimonial que remete a um tempo e espaço cósmico em que passado e presente se encontram para entender a realidade e avaliar o futuro. No Ouricuri os antepassados se comunicam com os vivos e formam uma grande unidade dançando juntos o toré. Se o indivíduo é mestiço

ou vive como branco, não importa, pois no Ouricuri sua parte indígena se expandirá e formará um com seus antepassados tornando-se neste momento índio puro e verdadeiro.

Pode-se dizer que o Ouricuri, para os grupos aldeados, é a razão principal da sobrevivência na atualidade da identidade indígena, entretanto este sistema ritualístico é característico de grupos macro-jê, os tupi foram catequizados, convertidos ao cristianismo. Pelo menos neste caso parece que Cristo no lugar de ser salvação foi à razão da perdição.

Por fim, em termos de biótipo nada diferencia o indígena alagoano do que chamam apenas de alagoanos. Com relação a traços comportamentais, também não é possível encontrar este elemento distintivo a não ser pela autoafirmação e aqueles construídos politicamente no seio da comunidade. Os povoados indígenas, bem como suas construções, arquiteturas e padrões não se distinguem dos demais povoados não-índios. Os elementos distintivos parecem ter sido todos instituídos politicamente, e com isso não estou tentando negar o viés político de toda identidade, mas de como a política neste caso tenta minimizar ao máximo as expressões indígenas fora dos aldeamentos. Desta maneira, é possível concluir que, ou Alagoas tem forte expressão indígena ou os indígenas em Alagoas absorveram ao máximo os padrões da cultura local, de alguma forma as duas afirmativas juntas também são verdadeiras.

3.0 – Constituição, Decretos e a Questão Indígena

Embora no Brasil exista um distanciamento das definições legais oficiais e os processos que se executam de fato no seio da sociedade. Os regimentos legais oficiais expressam a postura das classes sociais dominantes e das elites com relação aos ideais sociais e propostas administrativas de questões cruciais da sociedade. Em outras palavras, o projeto de sociedade que definirá a proposta educativa aparecerá ainda que de modo subjetivo nas determinações legais.

Mesmo que se admita a instituição democrática das lideranças nacionais, não se pode conceber uma ruptura histórica na forma de tratar

algumas questões e problemas que acompanham a dinâmica do que chamam sociedade brasileira desde os seus primórdios.

A ideologia que permeou a montagem da estrutura nacional, desde épocas primevas, possui um padrão (no sentido antropológico do termo) europeu. Esta ideologia sempre promoveu a minimização e supressão de outras expressões que não fossem condizentes com sua proposta.

Dentro desta lógica e em consonância com a exposição realizada, qualquer teórico concordará que as forças repressoras só são necessárias quando os mecanismos ideológicos não cumprem o seu papel. Fundamentei nesta premissa a hipótese deste trabalho. Pois, a Constituição de 1988 pode apresentar flexibilidade, reconhecimento das diferenças e uma proposta inovadora, visto que ideologicamente falando as ameaças à idéia de unidade nacional perderam tanta força que a administração do problema não é mais algo preocupante. Não há necessidade da utilização de mecanismos repressores. O sistema montado ganhou vida própria inclusive no discurso daqueles que poderiam se manifestar de modo contrário. Nesta linha, a Constituição de 1988 não é uma constituição cidadã de reconhecimento de diferenças. Ela não é uma constituição que rompe com a política assimilacionista. Ela é simplesmente o coroamento de um processo que se inicia a mais de 500 anos.

Durante todo o desenrolar desta dissertação tentei deixar claro como por meio de diversas estratégias a produção da sociedade nacional tentava promover a incorporação de indivíduos de origem indígena à comunhão nacional. A política de integração foi praticada de modo avassalador e declarada. Esta proposta recebe o nome de política assimilacionista. Esta política pode mudar o seu formato, mas nunca o seu objetivo e finalidade. Ou seja, a política de integração/assimilação existiu para cumprir um papel determinado pelo contexto histórico. Este papel era minimizar as diferenças a fim de garantir a unidade nacional necessária para a sustentação de uma identidade coletiva do Estado. Evidentemente, se em decorrência dos processos de assimilação (que se estabeleceram desde os contatos iniciais) a diferenciação não se tornar mais um problema a identidade nacional maior, a política assimilacionista não necessariamente precisará ser efetivada.

Dentro desta proposta, torna-se possível entender que a Constituição de 1988 subsidia um novo momento histórico em que a política assimilacionista não precisa ser efetivada de modo declarado como se procedia em outros momentos de nossa história.

Sempre que a questão indígena aparecia em qualquer documento oficial incorporado ao discurso encontrava-se a proposta assimilacionista. Todas as Constituições e Decretos Leis anteriores a 1988 expunham declaradamente a integração dos indivíduos e comunidades indígenas a comunhão nacional. Comunhão nacional significando sempre abandono da identidade indígena.

O Estatuto do Índio criado pela Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973, dispõe no artigo primeiro sobre a definição do próprio estatuto que: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional.” Engraçado a contradição posta, “preservar a sua cultura e integrá-los”. Como é possível integrar um povo a um novo sistema de valores sem alterar a cultura dos mesmos?

O mesmo Estatuto ainda encontra-se em vigor e no artigo quatro ele define três categorias de indígena: 1) o isolado, 2) em vias de integração e 3) o integrado. Entretanto, no artigo dois ele afirma que os cuidados são extensivos apenas aos índios não integrados. No desenrolar dos demais capítulos e artigos fica explícito que o índio integrado não é mais percebido como indígena.

O Estatuto da FUNAI, posterior a constituição de 1988, adota a mesma postura. O Estatuto foi instituído pelo Decreto 564, em 08 de junho de 1992. No seu segundo artigo ele define que a finalidade da FUNAI é “exercer, em nome da União, a tutela dos índios e das comunidades indígenas não integradas à comunhão nacional”. E no mesmo artigo, um pouco mais abaixo, afirma como princípio à “preservação da aculturação espontânea do índio, de forma a processar-se sua evolução sócio-econômica, a salvo de mudanças bruscas.”

No mesmo artigo encontra-se a declaração explícita do Estado nacional de que suas instituições oficiais que tratam da questão indígena estão montadas para indígenas não integrados e que por sua vez ainda são regidas pelo princípio de integrá-los a unidade nacional por meio da aculturação. Pelo menos no âmbito legal, mesmo que na prática de fato não mais se execute esta política de modo generalista.

Nesta mesma linha o segundo artigo define ainda a proposta educativa da FUNAI que é “promover a educação de base apropriada ao índio, visando a sua progressiva integração na sociedade nacional”.

Como se pode observar a política de integração/assimilação ainda encontra-se presente depois da Constituição de 1988. Entretanto, como havia exposto anteriormente, esta preocupação com a integração possui uma especificidade, isto é, ela cumpre o papel de garantir a unidade nacional sufocando e minimizando as diferenças. Se aqueles que se declaram diferentes por sua vez passam a se reconhecer como membros do Estado que outrora os apagava, não haverá necessidade do Estado manter a política de integração e assimilação.

Por esta razão encontra-se nas últimas décadas o discurso de que a política de assimilação vem sendo minimizada desde a Constituição de 1988. Por exemplo, O Regimento Interno da FUNAI, aprovado pela Portaria nº 542, em 21 de dezembro de 1993, amortiza a proposta assimilacionista explícita quando define que uma das finalidades da FUNAI é resguardar a identidade diferenciada do índio no contexto da sociedade nacional.

É preciso observar que a proposta assimilacionista não precisa mais se efetivar da forma que se processava em outro momento. Afinal, como afirmei acima, estamos em um novo momento histórico, e neste novo momento em que já se minimizou bastante a expressão indígena basta negar a identidade indígena dos indivíduos integrados (como se eles não tivessem passado) e garantir os direitos à diferença de uma pequena minoria (muito inferior a meio por cento da população nacional). Essa minoria terá sempre um aspecto folclórico, inofensivo como se fosse apenas um pequeno quadro numa parede, dando um toque diferenciado e não percebido numa imensa construção.

É validando este esquema que a educação indígena vem se processando em Alagoas e nos demais Estados da Federação.

Desde a primeira parte deste trabalho defendi a idéia de que a educação é uma ferramenta de validação e efetivação do projeto de sociedade. Justamente por essa razão durante toda a dissertação explorava exaustivamente questões de cunho histórico e social, fazendo parecer que a educação ocupava um papel secundário nesta obra. Na realidade, tentava demonstrar a subordinação social das propostas educativas.

A educação enquanto tema central só pode ser trabalhada, analisada e refletida de modo mais profundo quando incorporada à análise do contexto histórico-social em que a mesma se efetiva.

Para finalizar esta discussão retomo a necessidade do Estado de manter viva durante tanto tempo a política assimilacionista. Entretanto, discordo da negativa do reconhecimento de que o Estado nacional está repleto de indivíduos indígenas integrados. Discordo da negativa tácita do Estado de que existe o brasileiro índio.

Os pobres e desfavorecidos de nossa estrutura social são de grupo étnico distinto da classe dominante, entretanto não se percebem como tais, pois o Estado nacional lhes nega o acesso as suas raízes históricas. Por essa razão, além de pobres são despersonalizados, sem identidade, sem possibilidade de organização e reivindicação social. São seres dependentes das decisões estatais, mas de um Estado que apresenta uma ruptura entre o que são suas raízes históricas e as pretensões políticas para este grupo.

4.0 – A Educação Indígena e as Instituições Pesquisadas.

4.1 – Os Trabalhos Sobre a Educação Indígena

Para concretização deste trabalho analisei todos os resumos disponíveis no banco de dados de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) referentes à questão indígena de um modo geral. Até o início de 2007 havia 1.497 trabalhos que faziam referência à questão indígena. Com relação aos trabalhos que tratavam sobre a educação indígena, além da análise dos resumos, procurei ter contato com os trabalhos na íntegra. Na CAPES havia 155 trabalhos disponíveis até o mês de fevereiro de 2007.

Além destes trabalhos consultei as publicações promovidas pelo Ministério da Educação (MEC) por meio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), publicações de encontros de educadores indígenas e os trabalhos apresentados nos Encontros de Pesquisa Educacional do Norte Nordeste (EPENN) de 2003 e 2005, XVI

EPENN e XVII EPENN respectivamente, que tratavam sobre a temática da educação escolar indígena.

Em Alagoas as discussões e publicações sobre a temática indígena possuem três momentos históricos bem definidos. O primeiro perdura até a década de 80 do século XX. As publicações até este período estavam envolvidas com a figura do Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) Clóvis Antunes. O segundo momento perdura até o final da década de 90 do século passado e início do nosso século com o também Professor da UFAL Luis Sávio de Almeida. E o terceiro momento, que perdura até os dias atuais, é o do surgimento de diversos pesquisadores de diferentes instituições se debruçando sobre a temática.

Entretanto, tanto os trabalhos dos pesquisadores alagoanos como todos os demais pesquisados possuem uma característica comum. Todos eles, sem exceção, falam da realidade apenas dos índios aldeados. Na verdade, todos eles de um modo subjetivo, talvez de modo que nem os próprios pesquisadores tenham percebido consideram indígena apenas os indivíduos que permanecem ou estão ligados a aldeias. Diferente do indivíduo de origem africana e o de origem europeia o indivíduo nativo só merece a consideração dos pesquisadores brasileiros quando estão ligados as suas comunidades de modo menos alterado possível.

Nenhum trabalho, nenhuma publicação dedica atenção ao que o Estatuto do Índio chama de índio integrado. Índio integrado é um sujeito invisível, sem reconhecimento e sem direito de existir. Índio integrado é um sujeito inexistente. Inexistência esta que parece ser validada pela ciência.

No livro organizado por Grupioni (2006), promovido pela SECAD, encontramos nos trabalhos de Ângelo a referência à diversidade cultural da montagem do Estado brasileiro. Esta autora trabalha a integração de grupos indígenas a comunhão nacional, mas, mesmo sendo uma exceção com essa consideração, não consegue se libertar da concepção que admite e reconhece como índio apenas o indivíduo aldeado. Este trabalho não se diferencia dos de muitos outros pesquisadores.

Praticamente a totalidade destes trabalhos são produzidos por indivíduos não índios, mas que se encontram bastante envolvidos com a temática indígena. Na imensa maioria dos casos estes indivíduos são

provenientes das elites da sociedade e no princípio observavam o indígena como um ser exótico e distante de sua realidade. Realmente essa questão é quase sempre distante da realidade da maioria dos pesquisadores que são oriundos das elites urbanas. Este fato contribuiu para que o assunto no Brasil tomasse o rumo que tomou. Pois, estes indivíduos tendem a ver suas realidades como a realidade total do país, daí concebem que o indígena é um ser completamente distinto da realidade da maioria dos brasileiros de origem humilde. Por isso tratam à temática como algo exótico, digno de pena e apreciação, como se a comunhão nacional fosse algo e a questão indígena fosse outra. Para eles, mesmo com toda a sua grande boa vontade, índio e aldeia são uma mesma realidade. Educação indígena merece ser discutida apenas no âmbito da realidade das aldeias dos índios não integrados.

Mesmo com todos os méritos e louvores que estes pesquisadores merecem não se pode deixar de evidenciar uma cegueira geral que conduz todo o processo de análise da questão indígena nacional. No Brasil a questão indígena vai muito além da realidade das aldeias, ela é tema central na própria estruturação da sociedade nacional e principalmente da pobreza e exclusão social.

Perpetuar o discurso de educação indígena restrita a realidade das aldeias é validar o processo de desmantelamento destes povos que se executa a séculos. Deve ser lembrado que o maior massacre dos povos indígenas no Brasil não se deu por epidemias e guerras, mas pelo processo de inserção destes grupos a comunhão nacional. Não é possível discutir educação escolar indígena como se esta fosse uma realidade apenas das aldeias. A realidade indígena perpassa toda a realidade nacional, com exceção das elites, e não apenas a realidade das aldeias.

Ou o sistema educacional brasileiro incorpora a realidade do brasileiro índio no seu currículo escolar, ou o índio brasileiro estará fadado a desaparecer enquanto realidade existencial, passando a ser apenas uma figura folclórica e montada para apresentações e satisfação da curiosidade do olhar do outro.

4.2 – O Conselho Indigenista Missionário de Alagoas

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é uma instituição da Igreja Católica Apostólica Romana. No Brasil a Igreja Romana atuou, durante o período colonial, como instituição ideológica difusora e formatadora dos padrões do mundo e estilo de vida europeu. Entretanto, durante este percurso não foram raros os casos de personalidades que exaltaram e valorizaram o estilo de vida ameríndio⁷¹. Embora durante toda a história da Igreja seja possível encontrar muitos personagens que entendem a missão cristã como a luta pelos desfavorecidos, apenas no século passado verificou-se diversos segmentos da Igreja com a proposta de implantar uma dinâmica efetiva de atuação organizando as camadas mais baixas da sociedade.

Neste contexto surgem os movimentos eclesiais de base, a teologia da libertação e as diversas pastorais. Estes movimentos, ou pelo menos alguns deles, inicialmente não são bem vistos por setores mais tradicionais da Igreja. Além disso, muitas vezes, estes movimentos aparecem vinculados à execução de determinadas propostas políticas o que contribuía ainda mais para uma má interpretação destes movimentos. Todavia, mesmo com todas as críticas esta forma de atuação religiosa tem ganhado peso e contribuído significativamente com a organização de inúmeros segmentos sociais que são marginalizados e excluídos.

O CIMI aparece configurado com este “novo” modo operante da Igreja. Embora, em seu nome destaque-se o termo missionário, a proposta do CIMI não é a de conversão dos povos indígenas, nem tampouco a de integrá-los ao contexto nacional. Antes sim, a missão declarada do CIMI é a de favorecer e contribuir com a continuidade e sobrevivência dos grupos indígenas como tais.

O CIMI surge no ano de 1972 e possivelmente pelo fato de ser parte de uma estrutura milenar que lida com os povos indígenas a séculos, pode oferecer a seus missionários uma visão bastante diferenciada do que é ser índio no Brasil.

⁷¹ O Pe. Antonio Vieira elogia a forma que os indígenas tratam suas crianças e diversos outros aspectos da cultura indígena. Durante a guerra guaranítica a Companhia de Jesus, ou pelo menos grande parte de seus membros, rompe com a postura ortodoxa da Igreja e fica do lado dos indígenas. Muitos outros missionários da Igreja compreendem que a efetivação da proposta cristã não está em abraçar a conversão ao cristianismo, mas na luta pela manutenção de sistemas culturais específicos e diferenciados.

Durante entrevista, realizada no segundo semestre do ano de 2005, com missionário do CIMI, este argumentava que o índio é índio na aldeia ou na Ponta Verde⁷². Contava de uma situação que havia presenciado na Região Centro-Oeste com os índios terenas. Conforme o missionário havia queixas devidas a candidaturas indígenas para vereadores, o argumento era que os índios iriam deixar de ser índios com esse tipo de participação (afinal essa atuação indígena rompe com o ideal folclórico). Na verdade, dizia o missionário, o que se verificou não foi o abandono da identidade índia, mas uma nova forma de atuação indígena. Em outras palavras, o índio não se mantém índio apenas no contexto da aldeia, da reserva⁷³. Evidente que algo muda neste sujeito, mas ele não se destrói enquanto ser.

A atuação do CIMI em Alagoas tem se mostrado bastante pertinente na organização interna de diversas comunidades e no apoio e articulação política aos povos ressurgentes (sobreviventes). No Brasil inteiro muitos povos foram declarados extintos, desaparecidos e(ou) perderam o direito de serem reconhecidos oficialmente como tais. Graças à atuação do CIMI junto a outras pastorais diversas comunidades conseguiram se reorganizar e reivindicar direitos anexados a identidades diferenciadas.

O CIMI em Alagoas resgata a identidade de muitas comunidades marginalizadas e sua atuação é bastante respeitada pelas comunidades indígenas de Alagoas.

Com relação à Educação o CIMI não mantém nenhuma escola indígena, pois sua principal missão não é a de manter instituições dentro das comunidades indígenas, mas a de auxiliar e prestar assessoria a estas comunidades para que elas possam se organizar e reivindicar seus direitos junto às autoridades competentes. Neste sentido o CIMI parece ser muito competente mantendo uma atuação significativamente efetiva. Além disso, o CIMI, mesmo com a escassez de recursos promove uma boa comunicação das comunidades indígenas com as demais comunidades da comunhão nacional.

Todavia, manter uma proposta diferenciada no meio de um projeto imenso, em que todos gritam com vozes confusas, não é fácil. De tal modo que

⁷² Bairro nobre de Maceió, Capital de Alagoas.

⁷³ Muito interessante sobre este assunto é o trabalho de Marcos Terena publicado em 2003, pelo Programa Diversidade na Universidade do Ministério da Educação.

mesmo esta proposta de atuação terá suas distorções devido à ideologia do momento. Para compreender isso é preciso ver o posicionamento do CIMI com relação aos índios na cidade:

As intensas e constantes pressões sobre os territórios e culturas indígenas resultam em migrações constantes de povos inteiros ou de famílias indígenas. Nesta busca por melhores condições de vida muitos índios tem se deslocado para centros urbanos. Esta situação se coloca como um novo desafio para a atuação do Cimi. É necessário conhecer melhor esta realidade, os motivos que empurram algumas famílias indígenas para fora de suas áreas tradicionais e iniciar um diálogo sistemático com eles, na perspectiva de garantir os seus direitos e articular suas lutas à questão indígena mais ampla⁷⁴.

Embora a visão seja bastante diferenciada do modo operante de diversas outras instituições governamentais e não governamentais, notemos que a colocação “novo desafio” dá uma conotação de que o problema é recente e nunca ocorreu antes. Ou seja, mesmo o Cimi, em muitos casos não consegue fazer uma leitura consistente e realista da configuração indígena no Brasil, principalmente quando esta se dá no contexto urbano.

4.3 – A Secretaria de Estado da Educação de Alagoas

Na Constituição de 1988 o artigo 231 é dedicado especificamente às populações indígenas. Este artigo reconhece o direito à diferença: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]”.

Posterior a Constituição surge uma série de reformulações nas políticas referentes à questão indígena, muitas delas modificando o papel central que antes ocupava a FUNAI. No ano de 1991, por exemplo, o Presidente Fernando Collor promulgou o Decreto nº26. No artigo primeiro o determinou-se o Ministério da Educação para “coordenar as ações referentes à educação indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, ouvida a Funai”. E no artigo segundo assegurou-se que as ações previstas no artigo primeiro seriam desenvolvidas pelas Secretarias de Educação dos Estados e Municípios.

⁷⁴ [citado 03 fevereiro de 2007]. Disponível na World Wide Web: < <http://www.cimi.org.br> > .

Muitas escolas indígenas no Brasil passaram a ser administradas pelos Municípios, outras passaram a ser geridas pelos Estados. Entretanto, esta indefinição de quem realmente seria o responsável pela educação indígena fez com que Estados e Municípios ficassem passando as responsabilidades um para o outro enquanto o tempo passava e nada era efetivamente realizado ou amarrado com relação à educação indígena.

Em Alagoas este jogo de empurra-empurra perdurou anos. A precariedade dos municípios alagoanos em que havia aldeamentos conduziu os índios a reivindicar por diversos momentos que o Estado assumisse a execução do processo educativo.

Neste contexto entra em cena o Núcleo Interinstitucional de Educação Escolar Indígena (NIEEI/AL) tendo como delegada Maria Ângela Cavalcante de Melo (MEC-AL) e a participação da Antropóloga da UFAL, Silvia Aguiar, do Departamento de Ciência Sociais (CSO) e de Carmem Bandeira do Centro Luis Freire, além de muitos outros participantes. O NIEEI/AL tinha a função de articular à dificuldade de comunicação e efetivação de políticas entre as diferentes instituições envolvidas no processo de execução da educação escolar indígena.

Neste período havia quatro escolas municipais em Joaquim Gomes com os Wassu-cocal, duas em Palmeira dos Índios (Fazenda Canto e Mata da Cafurna) com os Xucuru-cariri, uma em Feira Grande com os Tingui-botó, uma em São Sebastião com o grupo Carapotó (Fazenda Taboadó), outra em Porto Real do Colégio dos Cariri-xocó e uma em Pariconha com os Geripancó. No total havia dez escolas em áreas indígenas ligadas às redes municipais de educação.

O Estado, embora desse assistência, não possuía nenhum programa específico de educação indígena e como a partir da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) 9.394 de 1996 ficou definido que a responsabilidade do Estado seria prioritariamente sobre o Ensino Médio, este não necessariamente desprenderia esforços para a educação indígena já que esta em Alagoas se detinha mais no Ensino Fundamental. As comunidades indígenas alagoanas simplesmente não tinham demanda que justificasse a estruturação de uma escola de nível médio em suas aldeias. Desta maneira, os

municípios assumiam a responsabilidade das escolas das aldeias que trabalhavam apenas com o ensino fundamental⁷⁵.

No ano de 1999 o Conselho Nacional de Educação (CNE) formula um parecer que culmina em março numa resolução que lança a responsabilidade da educação indígena para o Estado, mas por conta de uma brecha no artigo 9 a execução continuou sendo do município. Terreno confuso, um é responsável, mas o outro era quem efetivava a ação.

Além disso, havia muitas escolas municipais e estaduais que não eram indígenas em áreas rurais e outras em áreas urbanas que atendiam a alunos indígenas. Isso geralmente ocorria por incapacidade estrutural das escolas das comunidades indígenas atender suas carências. Os alunos indígenas que desejavam cursar o ensino médio não podiam efetivar este processo na própria comunidade visto que apenas uma pequena minoria conseguia chegar a este nível de escolaridade.

Mesmo com todas essas dificuldades e indefinições legais a Secretaria de Estado da Educação de Alagoas (SEE/AL), por meio da figura de José Gerson de Farias, mostrou-se bastante atuante e participativa nas discussões em torno dos rumos da educação indígena em Alagoas. Entretanto, as dificuldades eram e são ainda hoje inúmeras. Desde a parte estrutural até a parte pedagógica com carência de professores e dificuldades na definição de um currículo diferenciado.

Com tudo isso, a SEE/AL junto às comunidades indígenas consegue montar um projeto piloto para construção de escolas indígenas nas comunidades. O projeto das escolas na verdade foi montado pelos próprios índios com a coordenação da SEE/AL. Os índios então solicitam ao Fundo Escola (SEE/AL) que construíssem as escolas e administrassem as mesmas. Como até então não havia nenhum programa ou projeto de financiamento para construção de escolas indígenas, o dinheiro viria via educação rural.

Foi firmado neste período (1999/2000) um convênio entre a União e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), para construções de escolas, como não havia ainda projeto concluído no período, aprovou-se o projeto das escolas indígenas que se tinha na época. Faltou uma série de detalhes no

⁷⁵ Neste mesmo ano de 1996 o Fundo Nacional de Educação (FNDE) financia capacitação de professores indígenas em Alagoas por intermédio da UFAL.

mesmo, como, por exemplo, abastecimento de água encanada, o que acarretou em problemas posteriores.

Em seguida uma série de problemas do Estado alagoano referente à aplicação específica de recursos e ao ajuste fiscal, fez com que o mesmo ficasse impedido de receber qualquer tipo de financiamento para construção de escolas. Acontece que existe a determinação de que 25% do orçamento seja para aplicar na educação, entretanto na época este percentual girava em torno de 24,7%, com a gestão de Ronaldo Lessa. Conforme minha fonte de dados, no governo anterior a Ronaldo Lessa apenas 9% eram destinados a educação⁷⁶.

Para que o projeto pudesse se tornar exeqüível a solução encontrada, após solicitação dos índios de que o Ministério Público intervisse, foi firmar o convênio com a FUNAI. Foram firmados dois convênios, um para construir em 2000 e outro para equipar em 2001. No total foram construídas seis escolas até 2002, entretanto uma ficou inacabada (Fazenda Canto), pois a empresa responsável pela obra faliu. Este episódio foi um contratempo que demandou uma série de problemas até que fosse resolvido em partes anos depois. O quadro abaixo lista os aldeamentos e as cidades que foram construídas escolas indígenas.

Quant.	Aldeia	Cidade
1	Wassu-cocal	Joaquim Gomes
1	Mata da Cafurna (Xucuru-cariri)	Palmeira dos Índios
1	Fazenda Canto (Xucuru-cariri)	Palmeira dos Índios
1	Tingui-botó	Feira Grande
1	Cariri-xocó	Porto Real do Colégio
1	Geripancó	Pariconha

As escolas não possuíam bebedouros e só poderiam funcionar conforme as determinações legais com abastecimento de água e com bebedouros. O Estado compra os bebedouros e até o final de 2005, além dos bebedouros, possuía todos os equipamentos comprados para o funcionamento das escolas, porém os mesmos ainda não estavam nas referidas escolas em 2006. As escolas, por sua vez, começavam a ser utilizadas pelas comunidades mesmo de modo precário.

⁷⁶ Todos os dados numéricos deste parágrafo foram obtidos em entrevista a José Gérson, realizada em novembro de 2005 no Setor de Educação Indígena da SEE/AL.

Com relação a SEE/AL, durante este período, ela passava por transformações. No ano de 2000, com a gestão da Secretária Maria José, houve uma reestruturação da SEE/AL. De *núcleo* passou a ter patamar de *setor* subordinado diretamente ao Gabinete da SEE/AL, designado como um projeto dentre os programas desenvolvidos pela SEE. Passou a ser designado Projeto de Educação Escolar Indígena ou Pró-Indígena. Na prática esta mudança estrutural não trouxe grandes contribuições.

Depois de todos os clamores, pressões e solicitações, das comunidades indígenas e entidades não-governamentais em junho de 2003 o Governador em exercício Luis Abílio, por meio de decreto, faz a estadualização das escolas indígenas de Alagoas⁷⁷. O Estado de Alagoas passa a ter quinze escolas indígenas no total. Pois, outras construções bastante precárias, tipo palhoças, foram levantadas posteriormente.

Muitas comunidades indígenas devido à precariedade dos municípios em que estão inseridas, as dificuldades internas e falta de demanda suficiente, são supridas pela rede formal de ensino, sem nenhuma diferenciação curricular ou formação específica dos professores. Este ponto reforça a idéia que a reserva é no fundo uma espécie de limitação, de exclusão e de extinção das possibilidades de expressões e construções indígenas. Visto que, continuam funcionando como reduções da época jesuítica. Como muitos migram, reduz-se bastante a quantidade populacional de algumas comunidades indígenas, daí elas perdem força política de reivindicação. Suas populações são então obrigadas a viverem em conjunto com as instituições educacionais da rede normal de educação que quase nada oferece de expressão indígena, mesmo com a constituição da nação enquanto povo e história tendo um enorme peso destas sociedades. E os que migram dentro de algumas gerações são apagados da história e da possibilidade de identificação indígena.

Nos últimos anos, com o surgimento da SECAD, as novidades foram à definição da atuação desta secretaria e a elaboração de propostas mais condizentes com a Lei 10.172 de 09 de Janeiro de 2001 (Plano Nacional de Educação). Como resultado surgiram as Resoluções FNDE/CD Nº 12 de 05 de maio de 2005 e FNDE/CD/Nº010 de 28 de março de 2006 definindo os papéis

⁷⁷ Decreto Nº 1.272, de 04 de junho de 2003

das secretarias de estado, dos estados, dos municípios e das entidades privadas sem fins lucrativos. Estas resoluções indicam as fontes de financiamento e a forma de solicitação das mesmas, bem como as responsabilidades para a formação de professores indígenas e construção de escolas. Todavia, mesmo com todas essas definições legais, a atuação da Secretaria Estadual de Educação de Alagoas ainda mostra-se bastante tímida, principalmente por conta de nunca ser tratado pelo governo como ação prioritária a educação indígena.

Esta atuação da SEE/AL continua pautada na idéia das reservas e mesmo que suas lideranças considerem de maneira bastante ampla a identidade indígena, na prática não há possibilidades com os recursos disponíveis de trabalhar a realidade indígena fora dos aldeamentos. Este fato conduz-nos a pensar a identidade indígena como algo limitado e condicionado a aldeia.

O processo de assimilação estabelecido durante séculos foi substituído pelo direito à educação diferenciada, que quando se executa, executa-se de modo precário apenas nas comunidades indígenas. Nas demais escolas do Estado de Alagoas e da nação toda estrutura de ensino ainda é eurocêntrica tentando trabalhar elementos da cultura africana.

4.4 – O Setor de Educação da Fundação Nacional do Índio de Alagoas

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) surge em pleno governo militar no ano de 1967, substituindo o antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Ambas as instituições aparecem com a tentativa de facilitar o processo de integração do indígena a comunhão nacional. Como vimos, a partir da Constituição de 1988, essa política de assimilação começa a ser reduzida, entretanto minha argumentação é de que esta política se manteve para cumprir um papel, como na atualidade histórica não é mais necessário esse papel, a legalidade que ampara as práticas políticas também pode ser alterada. Hoje os povos indígenas somam menos de 0,5% da população nacional, não são mais ameaça (este percentual não leva em consideração os indígenas das zonas urbanas e os integrados).

Subjetivamente a FUNAI que não possui mais o mesmo raio de ação, continua exercendo a mesma política de minimização das expressões indígenas.

A FUNAI hoje não é mais a responsável direta pela educação indígena. Mesmo assim possui um setor de educação indígena que na prática funciona muito mais como um órgão fiscalizador da atuação e desempenho das demais entidades que se envolvem com o trabalho indígena.

A FUNAI, comparada ao passado, não ocupa mais um papel central, mas, alguns elementos são interessantes para nossa análise. Primeiramente, para muitas comunidades indígenas e índios quem valida a identidade do ser índio é o reconhecimento da FUNAI. Não possuir o reconhecimento dos órgãos oficiais é o mesmo que não possuir identidade indígena. Este ponto faz com que muitos povos que oficialmente deixaram de existir, hoje mantenham uma luta constante para o seu reconhecimento como povos indígenas via FUNAI e Procuradoria Geral da República. Este é o caso, por exemplo, dos povos ditos ressurgentes, que se proclamam como sobreviventes.

Na primeira parte desta dissertação terminei com uma série de perguntas que acredito já devem ter sido respondidas no desenrolar desta dissertação. Entretanto, uma pergunta em especial será destacada a seguir: será que os brasileiros de origens indígenas inseridos na comunhão nacional estão dispostos a renunciar suas identidades indígenas?

Pois bem, durante entrevista a funcionárias da FUNAI, no ano de 2005, referente à educação indígena registrei exposições bastante consistentes e esclarecidas da questão indígena em Alagoas.

Os funcionários da referida instituição chegam em alguns casos a sofrer ameaças por reivindicarem a favor da questão indígena, como foi um caso relatado por funcionária que recebeu visita de um prefeito de Pariconha nervosíssimo e extremamente irritado pelo posicionamento da FUNAI em favor dos indígenas em questão referente à educação. Alguns funcionários da FUNAI são indígenas. Indígenas que moram na cidade e possuem todo o estilo de vida de um cidadão comum, mas pelo fato de estarem ligados a FUNAI, e isso lhes parecer conveniente, continuam com a identidade indígena.

Dentro desta realidade, uma fala chamou a atenção. Enquanto conversava sobre a questão educativa e a identidade indígena, uma

funcionária começou a falar do Programa Universidade para Todos (PROUNI) do Governo Federal. Mostrava-se bastante indignada, pois a Constituição não define critérios claros para quem é ou quem deixa de ser indígena, daí ocorreu que como o programa privilegiava indígenas, muitos cidadãos se identificaram como tais e se inscreveram no programa como indígenas. Muitos ganharam bolsas como indígenas e a funcionária reclamava e afirmava que estava de viagem marcada para resolver este problema em Brasília. Conforme sua fala: “não é porque a pessoa parece com índio e diz que é índio que ela realmente é.”

Nesta fala da funcionária encontrei a síntese de nossa discussão: o que realmente faz alguém ser indígena no Brasil? Embora legalmente a auto-afirmação defina o ser indígena, segundo a funcionária indígena só é indígena aquele que nasce numa reserva ou numa aldeia, possuindo como referencial a sua isolada comunidade. Isolada, pois os sistemas legais parecem ignorar o processo histórico que se deu no Brasil e a dinâmica das identidades. Pois, embora o sistema aceite a auto-identificação os programas de apoio e qualquer outro benefício são específicos para as aldeias isoladas.

Entretanto, de minha parte, contrário a concepção dos funcionários da FUNAI, pergunto-me: o que é realmente o brasileiro?

Entendo que se alguém se identificou como indígena, mesmo que tenha sido para ser beneficiado por um programa, algo desta identidade este sujeito carrega. Identidade é a forma como as pessoas se afirmam no mundo, principalmente quando se fala de identidade étnico-cultural. Ela não está condicionada a chancela de órgãos oficiais, embora de longas datas eles tentem fazer isso para exercer o controle.

Em síntese a identidade indígena chegou a um ponto dito ótimo para as expectativas e projetos do Estado. Ela que sempre foi um contra-senso a estruturação e montagem do Estado nacional, hoje parece precisar dele para ser validada e reconhecida. A identidade desta forma é inofensiva, limitada e condicionada a uma força externa. Deixa de ser neste contexto algo relacionado à afirmação do homem enquanto ser histórico. Deixa de ser elemento aglutinador que favorece a defesa de um grupo.

5.0 – Fatos Históricos que Comprovam a Argumentação

Posterior a Constituição de 1988 há uma movimentação diferente referente às posturas educacionais e a relação com as identidades étnicas particulares. Como já explorei estes pontos no desenrolar da dissertação, penso ser conveniente, neste momento final, apresentar alguns casos que comprovam a argumentação realizada até o presente.

O primeiro caso é o da Ilha de Marajó e o do povo Mura da floresta amazônica, situado na Região Norte do País. O Segundo caso diz respeito aos povos indígenas do Ceará e a sua escola diferenciada.

5.1 – Alguns Processos de Escolarização Indígena da Região Norte

Um pressuposto fundamental desta dissertação é a crença na impossibilidade de sobrevivência de grupos isolados. Este pressuposto está fundamentado no fato de que nenhum grupo conseguiu esta façanha em nenhum momento histórico conhecido.

Sempre que os grupos tentam praticar a sobrevivência cultural sem a perspectiva da expansão e difusão dos seus modos de vida eles acabam ilhados e enfraquecidos. O modelo educacional diferenciado, da forma que vem sendo trabalhado, apresenta o coroamento final do processo de isolamento de grupos.

Não defendo que o processo de educação diferenciado deixe de existir, defendo que além do processo de educação diferenciada deve existir uma releitura curricular da forma que é apresentado o elemento indígena no ensino formal normativo. Esta defesa se fundamenta no peso deste elemento na constituição do que chamam sociedade brasileira. Defendo também a necessidade de uma releitura do que se entende como indígena.

O trabalho de Araújo (2003) sobre a forma em que são identificados os povos da floresta, ilustra bem essa argumentação acima. Conforme a autora, a forma como os sujeitos são identificados é um exemplo típico de sujeitamento do sujeito⁷⁸. A pesquisa de Araújo na Ilha de Marajó denuncia a origem

⁷⁸ A idéia de sujeitamento do sujeito parte de algumas linhas da Análise do Discurso. Neste caso a autora se referenda em Michel Foucault.

indígena da população que passa a ser classificada a partir de seus modos de produção. Passando a serem chamados de pescadores, vaqueiros, caçadores, etc. de tal modo que esses dizeres gradativamente afastam esses povos de sua ancestralidade indígena visto que há uma interpretação negativa do homem dito caboclo.

Este processo acima foi e continua sendo comum em diversas regiões do país e a educação normativa por não contemplar uma realidade indígena de um modo diferenciado continua validando e dando força a este processo secular. Tanto que Araújo quando propõe a composição de seu texto ela o faz como elemento de reflexão para a relação cultura-escola, pois a escola formal não contempla esses aspectos.

O povo Mura, por exemplo, que agora encontra processos de formação escolar diferenciado, quase deixa de ser reconhecido como povo indígena.

Hoje, em decorrência do intenso e violento contato com a sociedade regional, os Mura foram progressivamente absorvidos pela civilização, perdendo grande parte do seu acervo cultural. Segundo o **Mapeamento Antropológico**, realizado pela SEDUC, na região de Autazes, em 1998, das antigas práticas culturais tradicionalmente realizadas pelos Mura, apenas as atividades de artesanato ainda são praticadas. (CAVALCANTE et al, 2003)

Como se verifica, na citação acima a principal razão de desaparecimento e redução dos Mura foi à inserção a comunhão nacional. Este povo mesmo depois de já está bastante integrado e ter vários de seus costumes tradicionais esquecidos foi resgatado graças aos novos direcionamentos políticos da sociedade brasileira. Hoje a grande discussão que se faz é com relação à proposta educacional escolar para este grupo que deve ser diferenciada.

A mesma sorte não tiveram as outras milhares de comunidades indígenas que se integraram à comunhão nacional antes da Constituição de 1988.

De qualquer modo, é possível entender que mesmo que estes povos tenham sido integrados em períodos bem anteriores a constituição isto não é razão para tratar à identidade indígena no seio da sociedade brasileira como inexistente e desaparecida. É difícil entender porque o currículo escolar ainda trata a população brasileira como se a mesma não possuísse o elemento indígena na sua composição. Este elemento existe e com grande peso.

A minimização deste elemento no seio da sociedade faz com que esta expressão perca força política. Daí, a educação escolar diferenciada acaba sendo prejudicada também, pois as vozes que poderiam reclamar pela falta de recursos não têm força. Este é o caso de Alagoas em que as escolas e todo o sistema de educação indígena se encontram em situação precária devido à falta de força das comunidades que são pequenas e precisam reclamar sozinhas, sem o apoio e a participação social.

5.2 – A Educação Escolar Indígena do Ceará

O Estado do Ceará contempla uma realidade semelhante à alagoana. Até a década de oitenta afirmava-se que não havia mais grupos indígenas no Ceará. Do mesmo modo se fazia à leitura com relação aos demais Estados do Nordeste.

A idéia do 'desaparecimento' dos índios aconteceu nas declarações de políticos e na produção intelectual local, desde a segunda metade do século XIX [...]. Até recentemente, a região do nordeste brasileiro ficou conhecida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e por antropólogos como a porção do território nacional em que não havia um número tão expressivo assim de índios ou que, até mesmo, não mais existiriam, como se acreditava no Ceará. (AIRES, 2000a)

Entretanto, como muito bem atesta Nascimento (2005) em sua defesa da existência destes povos no Ceará é possível entendê-lo também em muitas outras partes do país.

Assim, por exemplo, anterior ao período atual, os povos cearenses continuavam existindo, mas, apenas se utilizavam de outras estratégias, como o silêncio, para garantir sua sobrevivência física e cultural.

Hoje diversas comunidades indígenas do Ceará são reconhecidas como tais. Na atualidade essas comunidades negociam a prática de educação indígena diferenciada como se verifica nos últimos trabalhos apresentados no EPENN XVII, no ano de 2005, por Nascimento e por Souza, ambos tratando da Educação escolar indígena diferenciada.

Embora estas conquistas sejam significativas elas podem ser consideradas não expressivas quando observado o contexto de formação da

sociedade cearense como um todo. O peso da identidade indígena no Ceará, historicamente falando é tão significativo que o hábito indígena de dormir em redes tornou-se marca registrada do cearense enquanto estereótipo⁷⁹, assim como também o reconhecimento de cabeças chatas (característica dos crânios indígenas).

Embora a conquista de educação diferenciada seja um grande salto ela representa muito pouco se for considerado o processo de minimização da identidade indígena que se estabeleceu historicamente. Utilizando o exemplo do Ceará, a educação escolar daquele Estado como um todo deveria ter fortes características da educação indígena, e não apenas uma pequena quantidade de grupos deveriam ter acesso a um modo autóctone de compreender a realidade existencial.

Mudança curricular do ensino normativo não é simples. Mas, muitos pontos precisam ser rediscutidos e re-analisados sobre outros olhares.

Discutir a educação indígena e o processo de sobrevivência destes povos é bem mais complexo do que a maioria dos estudiosos considera e entende. Índio na sociedade brasileira não é um ser alienígena e exótico que nada tem haver com o próprio ser da maioria dos brasileiros.

6.0 – Análise Geral da Educação

O problema desta dissertação é compreender *de que forma a educação escolar indígena alagoana atua como ferramenta de ajuste ao projeto de sociedade brasileira instituído historicamente?*

Primeiramente deve ser destacado que antes da Constituição de 1988 não havia uma proposta educativa específica para indígenas. Não havia proposta curricular específica e muito menos uma reflexão objetiva das instituições governamentais sobre o direcionamento diferenciado da educação que se deveria processar com indígenas.

A política educativa praticada com os povos indígenas antes da Constituição de 1988 era a mesma praticada com os demais brasileiros

⁷⁹ Conforme Rodrigues (1981) o estereótipo não é um tipo inexistente, ele geralmente é um tipo que aparece com muita frequência em um determinado grupo, mas ele não corresponde à realidade de todos os membros daquele grupo.

entendidos como não-índios. As raras exceções de escola nas aldeias, mantidas pela FUNAI ou entidades religiosas, insistiam em se fazer presentes para aliciar os indígenas as suas propostas específicas. A escola que lá havia tentava trabalhar uma visão de mundo pautada nos referenciais eurocêntricos e mergulhar o indígena na atmosfera nacional apagando-lhe a identidade nativa.

Durante séculos o acesso à educação para indígenas se processava de modo a promover a integração deste a sociedade nacional. Este processo se dava por meio do desmantelamento da identidade nativa associando-a ao passado e ao precário. Ao mesmo tempo se ofertava um novo modelo identitário alinhado aos projetos políticos de uma identidade nacional geral pautada na idéia de etnogêneses, em que o mestiço é a figura central. Todavia, essa figura do mestiço referenda-se numa história de perspectiva eurocêntrica, de tal modo que se negligenciam todos os aspectos e manifestações nativas na maneira de compreender a historicidade da nação.

Embora não seja possível imaginar um único ser pensando e direcionando o rumo histórico da educação, as bases cristãs de nossa sociedade, a arquitetura das famílias monogâmicas, o discurso jurídico e demais manifestações do modo de ser da dita nação brasileira, deixam claro um determinado modo cultural que foi reproduzido e não deu espaço a outro.

Educação até antes de 1988 era entendida no discurso jurídico oficial como uma base sólida que não precisava ser processada de um modo diferente para pessoas diferentes. Educação era inquestionável e deveria ser igual para todos, não havia educação indígena, havia “educação para o povo brasileiro”.

Este formato de educação geral para o povo brasileiro obrigava o indígena a ser povo brasileiro e não mais indígena brasileiro.

Posterior a Constituição de 1988 começa a surgir no discurso oficial, em diversos pontos do país, uma proposta de educação específica para os povos indígenas. Alagoas começa a se preparar para entrar na dinâmica do restante do país. Todavia, este discurso esconde a faceta histórica da real proposta educativa: minimizar a expressão da identidade indígena.

A proposta de educação diferenciada da maneira que é processada, embora venha salvaguardar os grupos indígenas sobreviventes até o momento, não atende apenas os interesses de grupos indígenas específicos, mas

também coroa o processo de minimização da expressão indígena como um todo na nação. A partir deste momento político os demais brasileiros passam a ser apenas brasileiros e obrigados a perceberem sua história dentro de moldes com referenciais europeus.

O brasileiro índio deixa de existir negligenciando-se todo o processo de montagem histórico de nossa nação, em que o elemento indígena sempre esteve tão presente. O abismo fica lançado e a nação deixa de se perceber com a presença do elemento indígena no contexto social. Essa direção reduz ao extremo a população que pode ser reconhecida e afirmada como indígena. O número de indígenas presentes no território nacional passa a ser folclórico e não significativo.

Dentro desta perspectiva torna-se possível analisar a educação sobre dois aspectos: 1) a partir dos currículos escolares e práticas pedagógicas, e 2) a partir das perspectivas históricas e políticas que definem os direcionamentos dos processos educativos no plano macro. Neste trabalho detive-me sobre a perspectiva histórica e política da educação indígena. Para analisar esta perspectiva histórica e política, poderia fazê-lo recorrendo exclusivamente aos tratados legais e os direcionamentos dos mesmos. Entretanto, por trás das leis e decretos existe uma visão de mundo que define os rumos e as propostas legais. Esta visão de mundo é formada a partir do plano ideológico da sociedade, a partir dos grupos/classes dominantes, por meio das expressões culturais. Por essa razão, o destaque dos processos históricos e sociais que produziram a legalidade vigente e as formas identitárias contemporâneas, esteve presente em todo desenrolar do trabalho.

Em nenhum momento tive a pretensão de analisar, criticar ou trabalhar a proposta curricular da educação escolar indígena. Mas, antes sim, tive o objetivo de analisar historicamente e politicamente o rumo dado ao processo de educação escolar alinhado com os projetos e propostas que visualizavam a identidade indígena como ameaça a constituição da nação. O discurso de educação diferenciada só se faz presente na atualidade pelo fato da expressão indígena ter se tornado mera expressão folclórica reduzida ao extremo.

Um grito sem força chama-se silêncio. Os reflexos desta dinâmica em Alagoas são os seguintes:

- Não há uma prática efetiva de educação diferenciada, pois os professores indígenas, além de serem poucos, passaram por práticas formativas precárias e de orientação eurocêntrica. As discussões e propostas para educação diferenciada começam a surgir agora, referendadas em práticas de outras comunidades indígenas com realidades históricas diferentes.
- Embora o Estado de Alagoas tenha estadualizado todas as escolas indígenas, não existe no quadro de funcionários do Estado um único servidor com cargo de professor indígena, visto que tal cargo ainda não foi criado e nem tampouco possui previsão para existir. As autoridades entendem que existem muitas outras prioridades, e que a questão indígena, devido a quantidade reduzida de pessoas e o afastamento dos centros urbanos, não chega sequer a ser uma prioridade.
- Como não existe cargo de professor indígena, também não pode haver concurso público para um cargo que não existe. O incansável José Gérson da SEE/AL já enviou inúmeros projetos para criação do cargo de professor indígena e realização de concurso específico, entretanto os projetos ficam estacionados entre a Secretaria de Estado da Gestão Pública de Alagoas (SEGESP/AL) e a Assembléia Legislativa Estadual de Alagoas (ALE). José Gérson, não é índio, é uma das poucas vozes que reclama a favor dos indígenas alagoanos, que teriam muito mais força caso outros alagoanos pudessem se identificar com essa história. Todavia, o processo foi construído de tal modo que o problema não é prioridade e nem tampouco parece ter algo haver com a realidade dos demais alagoanos.
- Não há em Alagoas nenhuma escola indígena bem estruturada que sirva de modelo. Mesmo as construídas recentemente, são mal equipadas e não passam por nenhuma manutenção, o cuidado com a estrutura e equipamentos das mesmas se dá por meio de voluntários da própria comunidade indígena.
- A vigilância com os equipamentos e materiais da escola, cuidado e reparo dos mesmos é efetuado pelos próprios membros das comunidades que nada recebem por isso.

- Os professores são mal remunerados e, muitas vezes, tem seus salários atrasados ou suspensos, visto que atuam como professores, mas são registrados como monitores ou simplesmente são inseridos em algum programa que lhes paga na forma de pró-labores.
- As comunidades indígenas atuais são semelhantes a favelas, a maioria sem um trato adequado com o lixo. Nas escolas não há um trabalho que dê alguma orientação sobre o que deve ser feito com o lixo.
- Os poucos professores que existem procuram através de esforços próprios por materiais específicos sobre a história, língua e costumes dos indígenas alagoanos. Não há em Alagoas um centro estruturado para pesquisa e elaboração didática para a escola indígena.
- Nem as aldeias, nem o sistema educativo atual oferecem uma perspectiva/proposta de vida digna nas comunidades. Na maioria dos casos só reside nas aldeias os indígenas que não possuem outras alternativas para partirem.
- Os indígenas que passam por algum processo de formação superior quase nunca permanecem nas comunidades. Aqueles que possuem algum tipo de renda maior, ou possuem empregos que lhes garanta algum status, também optam por morarem nas cidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação “escolar indígena”⁸⁰ alagoana, anterior a Constituição de 1988, atuou sempre de modo a ajustar o homem nativo ao projeto de sociedade brasileira instituído historicamente com fortes características eurocêntricas. Posterior a Constituição de 1988, a partir da LDB de 1996, surge efetivamente, em alguns Estados brasileiros, uma proposta de educação específica e diferenciada para os povos nativos que permanecem em comunidades ditas indígenas. Os demais indivíduos de origem nativa que foram cooptados pela comunhão nacional em períodos anteriores a 1988, passam a ter suas memórias históricas e suas visões tradicionais esquecidas, distorcidas e alteradas, de modo aparentemente irreversível, a partir da estrutura montada por meio da educação escolar indígena diferenciada. Pois, a cosmovisão autóctone passa a ser entendida como realidade diferente da realidade do brasileiro.

Com este modelo de educação escolar diferenciado os grupos indígenas que vivem na atualidade em comunidades ficam, até certo ponto, salvaguardados, com relação a sua história e modelos culturais. Todavia, a população total de indígenas que residem em comunidades indígenas é inferior 0,5% da população brasileira. Este processo cria uma situação insustentável: condiciona a identidade indígena à vida na comunidade e a um determinado estilo de vida. Desta forma, passa a existir um modelo educativo específico que no futuro validará quem é, e quem não é indígena, sem permitir que aqueles que têm suas identidades negadas possam escolher o modelo educativo que preferem participar. Com essa estratégia afasta-se por completo os demais brasileiros da possibilidade de se verem com a identidade indígena.

Desta maneira podemos validar nossa hipótese de que *a política e a prática de educação escolar indígena de Alagoas, posterior a Constituição de 1988, ainda que rompa com a política de assimilação, não modifica as causas estruturais às quais a política de assimilação estava a serviço*. Neste sentido a realidade alagoana não pode e não deve ser vista apartada da realidade dos demais brasileiros que passaram por um processo semelhante.

⁸⁰ Não havia em Alagoas projeto de educação escolar indígena específico, existiam apenas escolas nas aldeias com o mesmo projeto da educação normativa..

A política de assimilação existe, e existiu com mais força no passado, para cumprir um propósito. Pois bem, se a realidade modificou-se a política certamente será alterada, mas o seu propósito certamente permaneceu e permanecerá. Por essa razão tomei como objetivo geral aquilo que julgava ser o propósito real da política de assimilação: *demonstrar que em Alagoas, assim como no Estado-nacional como um todo, independente da política adotada até a atualidade, minimiza-se historicamente a identidade e a força das expressões indígenas*. Evidentemente, esse propósito não é desprovido de razão, e a necessidade de se formar uma nação dentro dos moldes de sociedade moderna, justificava para muitos a necessidade de agregar os nativos a um novo modelo identitário que lhes negava seu formato anterior.

Ao aprofundar as conseqüências deste processo de assimilação forçoso, foi possível perceber os problemas estruturais da sociedade alagoana e brasileira como um todo. Embora a pobreza e a marginalidade possuam cores e origens diferentes das classes e grupos dominantes, os oprimidos são incapazes de se visualizarem como classe e/ou grupo diferente dos que hoje ocupam socialmente posição de vantagem. Como destaquei no início deste trabalho, o processo de dominação torna-se perfeito quando o dominado perde sua identidade e passa a ver sua história a partir da perspectiva daquele que lhe domina.

Garantir a educação diferenciada para um grupo minoritário, folclórico e impossível de sobreviver sem a intervenção do Estado que os minimizou, não é resolver o problema indígena de Alagoas, nem do Brasil. É necessário uma reflexão profunda em torno da identidade geral do brasileiro e das identidades particulares destes. Neste sentido, torna-se interessante uma reflexão sobre o que se quer para a nação, a partir do multiculturalismo que tenta ser praticado e implantado no Canadá, em que o próprio Estado alimenta uma contextualização maior ao mesmo tempo em que fomenta o respeito e a defesa das identidades particulares.

A idéia de ordem generalista em torno de uma identidade padrão e única faz validar um sistema legal e jurídico impossível de se sustentar num país com as diferenças e dimensões do Brasil. O sistema montado desta maneira certamente atende os interesses de determinados segmentos sociais que nenhuma, ou quase nenhuma relação possuem com a natividade do país.

Os determinantes deste processo que analiso são sociais, mas parte de sua manifestação e sustentação se valida e efetiva, principalmente, por meio da educação.

Particularmente não acredito no fim dos povos indígenas, mas com o rumo atual que foi dado ao processo, não acredito em muita coisa além de pura animação de festa e realidade fantasiosa para estes grupos. Ser povo é ser capaz de produzir e reproduzir sua existência primando na medida do possível pela auto-sustentabilidade sem depender de um sistema que o oprime. O modo que se produz à auto-sustentabilidade pode modificar-se, mas quando ele deixa de ser uma busca e luta constante o povo também deixa de existir. Neste sentido, a maioria dos povos indígenas brasileiros deixaram de possuir identidade de povo há muito tempo. E o brasileiro... Continua em crise de identidade, enquanto alguns se beneficiam com o atordoamento dessa massa gigantesca que acredita numa identidade mestiça omissora das demais expressões que não se filiam aos padrões eurocêntricos.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AIRES, Joubberth Max. *A escola dos índios Tapeba e a invenção do currículo pelos líderes indígenas*, 2000a. (mimeo).
- AIRES, Joubberth Max. *A escola entre os índios Tapeba: o currículo num contexto de etnogênese*, 2000b. (mimeo).
- ALLEN, Scott Joseph. *Identidades em Jogo: Negros, Índios e a Arqueologia da Serra da Barriga*. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos & ELIAS, Juliana Lopes. *Índios do Nordeste: temas e problemas – II*. Maceió: EDUFAL, 2000.
- ALLEN, Scott Joseph. *Zumbi nunca vai morrer: History, Race Politics, and the Practice of Archaeology in Brazil*. Ann Arbor: UMI Press. 2001
- ALLEN, Scott Joseph. *As vozes do passado e do presente: arqueologia, política cultural e o público na Serra da Barriga*. In: CLIO Arqueológica, nº 20, vol 1, Recife:UFPE. 2006.
- ALMEIDA, Luiz Sávio de (org). *Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas*. Maceió: Edufal. 1999.
- ALTAVILA, Jayme de. *História da civilização das Alagoas*. Maceió: Reedição do Departamento Estadual de Cultura. 1962.
- ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: buscando rigor e qualidade*. In: *Cadernos de pesquisa*. n. 113, p 51-64, julho/2001
- ARAPIRACA, J. O. *A USAID e a Educação Brasileira: um estudo a partir de uma abordagem crítica da Teoria do Capital Humano*. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982, p. 109-180.
- ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. *Construções de identidades amazônicas: elementos para reflexões sobre a relação cultura e educação* In: BERGER, Miguel André (Org). *XVI Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, pesquisa e diversidade regional*. Aracajú: UFSE. 2003
- ÁVILA, Fernando Bastos de, s.j. *Pequena enciclopédia de moral e civismo*. 3ªed. Rio de Janeiro, RJ: FENAME, 1978.
- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1999.
- BARLEUS, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte, 1974.
- BARRETO, Afonso H. de Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. (Coleção a Obra Prima de Cada Autor) São Paulo: Editora Martin Claret. 2003
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Obras Escolhidas;v.1). 7ªed. São Paulo: 1994.
- BRANDÃO, A. *A pré-história de Alagoas* in: *A escrita pré-história do Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira S/A. 1937.

- BUENO, Francisco da Silveira. *Vocabulário: tupi-guarani – português*. 6ª ed. São Paulo: Éfeta Editora. 1998.
- BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E & MEACHAM, Standish. *História da civilização ocidental: do homem das cavernas às naves espaciais*. Vol 2, 30ªed. Rio de Janeiro: Globo. 1989
- CALEGARO, Marco Montarroyos. *O terrorismo, o nacionalismo e a mente humana*. In: Revista *Cérebro & Mente*. Nº 14. Universidade Estadual de Campinas – Núcleo de Informática Biomédica. 7 de novembro de 2001
- CARDOSO, M. L. *Ideologia do Desenvolvimento – Brasil: JK – JQ*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 381-453.
- CAVALCANTE, L. I. P; TIMM , C. V. & MATTOS, N. M. *Refletindo sobre a formação de professores no contexto da realidade do povo indígena mura*. In: BERGER, Miguel André (Org). *XVI Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, pesquisa e diversidade regional*. Aracajú: UFSE. 2003
- CAVALCANTE, Maria do Socorro A. de O. *Ensino de qualidade e cidadania nos parâmetros curriculares nacionais: o simulacro de um discurso modernizador*. Tese de Doutorado em Linguística. Maceió: PPGLL/UFAL, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. Coleção: História do povo brasileiro. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. 2001.
- COSTA, Craveiro. *História das Alagoas*. São Paulo: CIA Melhoramentos. 1928.
- DAEHNHARDT, Rainer, *A Missão Templária nos Descobrimentos*. Lisboa: Nova Acrópole. 1993.
- DARWIN, Charles Richard. *A origem das espécies*. São Paulo, SP: Ed. Martin Claret. 2002 [1859]
- DAVIDOFF, Linda. *Introdução à Psicologia*. SP: McGraw-Hill, 1983
- DEUTSCHER, K. W. *Nationalism and social communication*. Cambridge: MIT Press, 1966.
- DIAS, Lucy & GAMBINI, Roberto. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999.
- DORIN, Lannoy. *Psicologia geral*, 11ªed., São Paulo: Ed. do Brasil. 1978.
- DUARTE, Abelardo. *Sobre o elemento indígena nas Alagoas*. (Série de artigos no suplemento literário do jornal de Alagoas). Maceió. 1953
- EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupis e tupi-guaranis*. Rio de Janeiro: Brasiliense Editora. 1961.
- FADIMAN, James e FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo: Harper & Row do Brasil. 1979
- FÁVERO, O (org.) *A Educação nas Constituintes Brasileiras, 1823 – 1988*. 2ª ed., Campinas, SP: Autores Associados, 2001, p. 31-151.
- FESTINGER, Leon. *Teoria da Dissonância Cognitiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

- FREITAS, Décio Bergamaschi. *República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII*. Maceió: EDUFAL: IDEÁRIO, 2004
- FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos*. Vol 7. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA. 1972 [1901-1905]
- FREYRE, Gilberto de Melo. *Casa-Grande & Senzala*, Rio de Janeiro: José Olympio, [1933]1987
- FUNARI, Pedro Paulo A. *A "República de Palmares" e a arqueologia da Serra da Barriga*. In *Revista USP*, 28, 6-13, 1996
- GARCIA, Regina Leite. *Para Quem Investigamos – Para Quem Escrevemos: reflexões sobre a responsabilidade social do Pesquisador*. In: MOREIRA, Antônio F. Et Al. *Para Quem Pesquisamos, Para Quem Escrevemos: O Impasse dos Intelectuais*. São Paulo: Cortez, 2001 pp. 11-36.
- GATTI, Bernadete A. *A produção da pesquisa em educação no Brasil e suas implicações sócio-político-educacionais: uma perspectiva da contemporaneidade*. Campinas, 2000. Trabalho apresentado na III Conferência de Pesquisa Sociocultural.
- GATTI, Bernadete A. *A construção da pesquisa em educação no Brasil*. (Série Pesquisa em Educação, v.01) Brasília: Editora Plano, 2002
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 10ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. [1992]
- HOBBSHAWN, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- JORGE, Adriano. *Povos indígenas de Alagoas*. In: Indicador Geral do Estado de Alagoas. Maceió: Tipographia Commercial. 1902.
- LINDZEY, Gardner; HALL, Calvin S.; THOMPSON, Richard F. *Psicologia* (trad. Eliezer Shneider) Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1977.
- MADEIRA, M^a das Graças de Loiola *A pesquisa qualitativa no campo educacional: notas de aula*. Maceió: Ufal, Centro de Educação, PPGE, Mestrado em Educação Brasileira. 2004
- MARCONI, M. A. & PRESOTTO, Z. M. N. *Antropologia: uma introdução*. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2001.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*, Editora Bomtempo, São Paulo. 2002
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Bomtempo editorial, 2004
- MOREIRA, M. B. e de MEDEIROS C. A. *Princípios básicos de análise do comportamento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2007.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001

MUNANGA, Kabengele. *Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil*. In: Schawarcz, Lilia Moritz, REIS, Letícia de Souza (orgs.) *Negras Imagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. *Educação escolar indígena: um olhar sobre a formação "diferenciada" no Ceará* In: *XVII Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, ciência e desenvolvimento social*. Belém: UFPA. 2005

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Edusp. 1998.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PEREIRA, João Batista Borges. *O Retorno do Racismo*. In: SCHWARCZ, Lillian Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.) *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996.

PEREIRA, Moacyr Soares. *Índios tupi-guarani na pré-história: suas invasões do Brasil e do Paraguai, seu destino após o descobrimento*. (Coleção Nordestina; v. 10) Maceió: EDUFAL, 2000.

PRADO, J. F. de Almeida. *Primeiros povoadores do Brasil, 1503-1531*. São Paulo, 1935

QUEIROZ, Tânia Dias. *História do Brasil* (Mega Pesquisa). São Paulo: Rideel, 2001.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Aroldo. *Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna. *Línguas brasileiras*. São Paulo: Loyola. 1994.

SALVADOR, Frei Vicente. *Histórias do Brasil – Prolegômenos de Capistrano de Abreu – São Paulo e Rio de Janeiro*, 1918.

SANTIAGO, Paulino. *Presença do vovô índio*. Maceió: Edição do Departamento Estadual de Cultura. 1961.

SANTOS, Gislene A. *Inventando o Negro Brasileiro*. In: *A Invenção do "ser negro" – um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: EDCUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo da miscigenação: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil - 1870-1830*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart. *Sugar in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: University Press, 1995.

SILVA JR, Gérson A. *Educação inclusiva e diferenciada indígena*. In: *Psicologia: Ciência e Profissão*. Ano 20. nº 3. Brasília: Conselho Federal de Psicologia. 2000

SILVA JR, Gérson A. *Reflexões étnicas sobre o processo formativo a partir de uma perspectiva psicológica*. In: *Psicologia Ciência e Profissão*. Ano 22. nº4, Brasília: Conselho Federal de Psicologia. 2002.

SILVA, R. H. D.; CABRAL, R. G. & FERREIRA, I. C. C. *Meio ambiente e escola na reflexão do movimento dos professores indígenas da Amazônia e na perspectiva dos professores mura*. In: BERGER, Miguel André (Org). *XVI Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, pesquisa e diversidade regional*. Aracajú: UFSE. 2003.

SILVÉRIO, Valter Roberto. *Políticas educacionais para afro-brasileiros e indígenas*. In: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel & BARROS, Graciete Maria Nascimento. *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003.

SKINNER, B. F. *Science and Human Behavior*, New York, McMillan, 1953

SOUZA, Flávia Alves de. *A educação indígena no ceará* In: *XVII Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, ciência e desenvolvimento social*. Belém: UFPA. 2005

TERENA, Marcos. *Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou*. In: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel & BARROS, Graciete Maria Nascimento. *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003.

THORNTON, John. *The Correspondence of the Kongo Kings, 1614-35, Problems of Internal Written Evidence on a Central African Kingdom*, In: *Paideuma*, 33, 1987.

VALENTINE, Lucy R; VILELA, M^a Célia P & ORDOÑEZ, Marlene. *Cultura e sociedade: do século IX até o século XVII*. (Coleção Cultura e Sociedade). São Paulo: IBEP, 1999