



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIAIS
UNIDADE ACADÊMICA DE DIREITO
RAUL TEIXEIRA CAVALCANTI**

**ANÁLISE JURÍDICO-SOCIAL DOS XUKURU DO ORORUBÁ E DOS NEGROS DO
OSSO, SEGUNDO O PARADIGMA ANTROPOLÓGICO NEOEVOLUCIONISTA DE
DARCY RIBEIRO: O PROCESSO DE ACULTURAÇÃO NO MUNICÍPIO DE
PESQUEIRA/PE**

**SOUSA
2017**

RAUL TEIXEIRA CAVALCANTI

**ANÁLISE JURÍDICO-SOCIAL DOS XUKURU DO ORORUBÁ E DOS NEGROS DO
OSSO, SEGUNDO O PARADIGMA ANTROPOLÓGICO NEOEVOLUCIONISTA DE
DARCY RIBEIRO: O PROCESSO DE ACULTURAÇÃO NO MUNICÍPIO DE
PESQUEIRA/PE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Direito do Centro de Ciências Jurídicas e
Sociais da Universidade Federal de Campina
Grande como requisito parcial para a obtenção do
título de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais.

Orientador: Prof. Francivaldo Gomes Moura.

SOUSA

2017

Ficha Catalográfica

XXXX

Cavalcanti, Raul Teixeira.

Análise Jurídico-Social dos Xukuru do Ororubá e dos Negros do Osso, segundo o paradigma antropológico Neoevolucionista de Darcy Ribeiro: o processo de aculturação no Município de Pesqueira/PE /Raul Teixeira. – Sousa, 2017.

88f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Centro de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, Sousa: UFCG, 2017.

Curso: Direito.

Orientador: Francivaldo Gomes Moura.

Direitos indígenas e quilombolas. Constituição Federal de 1988. Antropologia neoevolucionista.

CDD: XXXX

RAUL TEIXEIRA CAVALCANTI

**ANÁLISE JURÍDICO-SOCIAL DOS XUKURU DO ORORUBÁ E DOS NEGROS DO
OSSO, SEGUNDO O PARADIGMA ANTROPOLÓGICO NEOEVOLUCIONISTA DE
DARCY RIBEIRO: O PROCESSO DE ACULTURAÇÃO NO MUNICÍPIO DE
PESQUEIRA/PE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Direito do Centro de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Campina Grande como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais.

Aprovada em: _____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Francivaldo Gomes Moura- UFCG
Professor Orientador

Nome – Titulação – Instituição
Professor(a)

Nome – Titulação – Instituição
Professor(a)

Aos meus pais, pelos cuidados, pelo amor e pelos valores que me foram passados;

A Tatianne, companheira com quem compartilhei a aventura de me tornar adulto, pessoa com quem sorri e chorei doze anos da minha vida. Nosso amor e respeito sobreviveram ao fim do casamento;

A todo aquele que ainda fica verdadeiramente indignado quando reconhece uma situação de injustiça social. DEDICO.

AGRADECIMENTOS

A Maria Edleusa Cavalcanti Teixeira, minha amada Dila, mãe querida, mulher que personifica o amor, mulher que me impressiona pela sua capacidade de estar sempre melhorando, sempre crescendo como ser humano. Amada Dila, cada dia te tornas mais bela!;

Ao meu amado pai, Jurandir Teixeira dos Santos. Caro pai, como te admiro! Hoje olho minha casa e vejo nela tua mão construtora em todos os ambientes! Que orgulho tenho de ser filho do dono dessas belas mãos! Do teu trabalho me alimentei física e espiritualmente!

Ao meu irmão Júlio, pelo companheirismo, pela doçura e honestidade;

À minha irmã, Mariana, exemplo de perseverança e de capacidade de autossuperação. Espelhar-me-ei em ti!;

À minha vó, Josefa. Queria ter mais tempo para ouvir suas histórias.... Vou tirar umas férias só para ficar te ouvindo;

À doce Tatianne, que com seus cuidados tornava as coisas mais fáceis para mim. Obrigado por cada demonstração de carinho, pelo ombro amigo que me amparou nas dificuldades. Espero poder retribuir tudo o que fizeste por mim;

A Romero Monteiro dos Santos, por seu trabalho junto aos quilombolas e pela disponibilidade tempo que me dispensou para que eu conhecesse um pouco da realidade do Município de Pesqueira/PE;

Aos Xukuru do Ororubá e aos negros do Osso pela recepção dos que me acolheram;

Ao meu mestre Francivaldo, pela atenção, pelos ensinamentos, pela sensibilidade e paciência comigo. Pela postura presente em sala de aula, preocupado sempre em fazer com que os discentes aprendam.

“Haveria muito menos mal no mundo, se o mal não pudesse ser feito sob a aparência do bem.”

(Marie von Ebner-Eschenbach)

RESUMO

A Constituição Federal de 1988 trouxe um novo paradigma para as relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas, ao introduzir no ordenamento jurídico pátrio duas importantes inovações conceituais em relação às constituições anteriores: I - o abandono de uma perspectiva assimilacionista, que via a cultura indígena como uma categoria social transitória que necessariamente seria ultrapassada; II - a concepção de que os direitos indígenas sobre suas terras são originários, ou seja, existem mesmo antes da promulgação da Constituição ou da existência do Estado. De forma semelhante, no art. 68 do ADCT, prevê-se que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Passados quase trinta anos da promulgação da CF/88, muitos são os dilemas ainda enfrentados por nossa sociedade relacionados aos direitos destes povos. À luz dos valores estabelecidos na nova ordem constitucional, urge que se efetivem estes direitos, sob pena de mantermos injustiças que afrontam preceitos mínimos de proteção à autonomia e dignidade dos povos mencionados. Diante disso, esse trabalho objetiva analisar a problemática da implementação dos direitos dos povos indígenas e quilombolas, partindo do pressuposto de que estes povos têm direito a sua autonomia social e cultural, não devendo ser vistos como fases de organização social antigas que, assim, deveriam ser sobrepujadas pela cultura ocidental. Especificamente, procura-se entender, a partir do estudo de campo de dois povos de Pernambuco, os Xukuru do Ororubá e a comunidade quilombola dos Negros do Osso de Pesqueira, quais são as dificuldades para implementação destes direitos, quais os caminhos para efetivá-los e qual é a situação destas sociedades no que tange a sua autonomia cultural e econômica. A pesquisa adotou o método de abordagem hipotético-dedutivo, partindo da problemática supramencionada, sendo oferecida a hipótese inicial de que estes povos, mesmo quando recebem terras para se instalarem, estão perdendo sua autonomia cultural, já que não tem autonomia econômica. Seguiu-se o método de procedimento histórico-evolutivo, utilizando fontes históricas que nos fornecessem um mapa da evolução dos direitos dos povos estudados e buscando as raízes antropológicas dos problemas oriundos de seu contato com a cultura ocidental, tendo como principal referência para este último mister a concepção neoevolucionista de Darcy Ribeiro. As técnicas de pesquisa utilizadas foram a documentação indireta (análise bibliográfica de historiadores e antropólogos, da legislação e doutrina pertinentes) e a documentação direta, através de pesquisa de campo nas comunidades de Pesqueira/PE. Evidenciou-se que significativas melhorias de qualidade de vida estão acontecendo nas comunidades estudadas, de forma que, ainda que continue um processo de aculturação com predominância da imposição de caracteres culturais ocidentais, este processo está se dando com um mínimo de respeito à dignidade humana. A sociedade brasileira passa por um período onde os ideais democráticos não podem existir dissociados da concepção de pluralismo, sendo inaceitável a imposição da cultura ocidental como o único e necessário caminho para onde devem seguir todos os povos, pois só com a superação deste paradigma construiremos uma sociedade verdadeiramente justa e democrática.

Palavras-chave: Direitos indígenas e quilombolas. Constituição Federal de 1988. Antropologia neoevolucionista.

RESUMEN

La Constitución Federal brasileña de 1988 ha traído un nuevo paradigma para las relaciones entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas, al introducir en el ordenamiento jurídico patrio dos importantes innovaciones conceptuales en relación a las constituciones anteriores: I - el abandono de una perspectiva asimilacionista, que veía la cultura indígena como una categoría social transitoria que inexorablemente sería superada; II - la concepción de que los derechos indígenas sobre sus tierras son originarios, es decir, existen mismo antes de la promulgación de la Constitución o de la existencia del Estado. De modo semejante, en el art. 68 del ADCT, está previsto que “a los remanentes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado les emitir los respectivos títulos”. Corridos casi treinta años de la promulgación de la Constitución Federal de 1988, muchos son los dilemas aun enfrentados por nuestra sociedad relacionados a los derechos de estos pueblos. A la luz de los valores establecidos en la nueva orden constitucional, urge que se efectivicen estos derechos, bajo pena de mantenerse injusticias que afrontan preceptos mínimos de protección a la autonomía e dignidad de los pueblos mencionados. Ante eso, este trabajo tiene por objetivo analizar la problemática de la implementación de los derechos de los pueblos indígenas y quilombolas, partiendo del supuesto de que estos pueblos tienen derecho a su autonomía social e cultural, no debiendo ser vistos como etapas de organización social antiguas y que, de esta manera, deberían ser sobrepujadas por la cultura occidental. De forma específica, procuramos comprender, con base en estudios de campo de dos pueblos del Estado de Pernambuco, los *Xukuru do Ororubá* e la comunidad quilombola *Negros do Osso*, municipio de Pesqueira, cuales son las dificultades para implementación de estos derechos, cuales son los caminos que se deben seguir para efectivizarlos y cuál es la situación de estas comunidades en lo que respecta a su autonomía cultural e económica. La pesquisa adoptó el método general hipotético-deductivo, partiendo de la problemática supramencionada, ofreciendo-se la hipótesis inicial de que estos pueblos, mismo cuando reciben tierras para su instalación, están perdiendo su autonomía cultural, una vez que no tienen autonomía económica. Usamos lo método de procedimiento histórico-evolutivo, haciendo uso de fuentes históricas que nos fornecen un mapa de la evolución de los derechos de los pueblos estudiados y buscando las raíces antropológicas de los problemas resultantes de su contacto con la cultura occidental, teniendo como principal referencia para esto enfoque la concepción neo-evolucionista de Darcy Ribeiro. Las técnicas de pesquisa utilizadas fueran la documentación indirecta (análisis bibliográfico de historiadores y antropólogos, de legislación y doctrina pertinentes) y la documentación directa, a través de pesquisa de campo en las comunidades de Pesqueira/PE. Se puso en evidencia que mejoras significativas en la calidad de vida están sucediendo en las comunidades estudiadas, de modo que, aunque se mantenga un proceso de aculturación con aventajamiento de la imposición de rasgos culturales occidentales, esto ocurre con un mínimo de respeto por la dignidade humana. La sociedad brasileña vive un período donde los ideales democráticos no pueden existir disociados de la concepción de pluralismo, siendo inaceptable la imposición de la cultura occidental como el único y obligatorio camino por lo cual deben seguir todos los pueblos, pues solamente con la superación de esto paradigma construiremos una sociedad verdaderamente justa y democrática.

Palabras clave: Derechos indígenas y quilombolas. Constitución de 1988. Antropología neo-evolucionista.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	REFERENCIAL TEÓRICO ANTROPOLÓGICO	15
2.1	ESCOLAS ANTROPOLÓGICAS	15
2.1.1	Pré-história da antropologia	16
2.1.2	Evolucionismo cultural	18
2.1.3	Difusionismo cultural	22
2.1.4	Funcionalismo	24
2.1.5	Estruturalismo	25
2.1.6	A escola neoevolucionista e a antropologia dinâmica	26
2.2	A VISÃO NEOEVOLUCIONISTA DE DARCY RIBEIRO.....	29
2.3	A EVOLUÇÃO CULTURAL SOB UM PARADIGMA INTERNO DE TRANSFORMAÇÃO E AUTO-SUPERAÇÃO	33
2.4	A EVOLUÇÃO CULTURAL PARA ALÉM DE UMA PERSPECTIVA INTERNA.	35
2.5	ESQUEMA CONCEITUAL.....	37
3	EVOLUÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NO BRASIL	46
3.1	A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL.....	47
3.1.1	Disposições legais do Brasil Colônia	49
3.1.2	Legislação do Brasil Independente	56
3.1.3	Constituição Federal de 1988	59
3.2	EVOLUÇÃO DOS DIREITOS DAS COMUNIDADES NEGRAS NO BRASIL... 61	
3.3	CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E A SITUAÇÃO JURÍDICA ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS	67
4	CONSTATAÇÕES DAS PESQUISAS DE CAMPO: UMA ANÁLISE SOCIAL DOS XUKURU DO ORORUBÁ E DOS NEGROS DO OSSO DE PESQUEIRA/PE	70

4.1	OS XUKURU DO ORORUBÁ.....	71
4.2	OS NEGROS DO OSSO	75
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
	REFERÊNCIAS	83

1 INTRODUÇÃO

É difícil olhar para a atual realidade brasileira, com seus flagrantes desrespeitos ao princípio da dignidade da pessoa humana, e não relacionar este presente com a nossa história. É difícil não pensar nos diferentes povos, oriundos dos diferentes rincões deste país de dimensões continentais, e não relacionar sua situação atual com toda a história da civilização brasileira.

O processo de colonização portuguesa, que se instalou no Brasil a partir do ano de 1500, perdurando até 1824, construiu, por um lado, uma sociedade rica e diversificada, mas, por outro, deixou profundas marcas em todos os povos que ao se encontrarem com os portugueses estavam em situação de inferior desenvolvimento tecnológico e bélico. É impossível dissociar do nosso passado colonial as desigualdades sociais que existem hoje na sociedade brasileira. Nosso passado se reflete em nosso presente. As injustiças cometidas em outros tempos repercutem até hoje em nossa sociedade.

A civilização brasileira é composta por três principais matrizes fundantes: o branco europeu, o negro africano e o índio da América. A junção destes povos foi impulsionada pelos portugueses, que por volta dos anos 1500 experimentavam uma importante fase de desenvolvimento tecnológico.

Este português, com seu afã de expansionismo, ao chegar à América iniciou o processo de civilização que daria início ao que hoje chamamos de Brasil. Este processo, assim como o de toda colonização da América Latina, dá-se por intermédio do domínio e subjugação dos povos indígenas, da tomada de suas terras, de seu aprisionamento e da sua condução para o exercício de trabalhos forçados. Diante da atitude europeia para com os nativos, muitos destes morreram, outros fugiram para os sertões, outra parte, aos poucos, assimilou a cultura ocidental, onde figuravam como entes marginalizados dos benefícios desta sociedade.

A exploração indígena por parte dos portugueses era justificada pela necessidade de se difundir o cristianismo pelo mundo e, assim, salvar almas humanas. Sob esta ótica, o trabalho do nativo poderia ser visto como uma forma de inseri-lo na cultura ocidental e mesmo como uma forma de o indígena pagar seus pecados em razão de seu paganismo.

Do ponto de vista étnico, o contato entre brancos e índios no Brasil foi catastrófico para os índios, que tiveram grande parte de sua população dizimada, perderam o domínio sobre a maior parte das terras que um dia ocuparam, tiveram sua cultura quase toda perdida, restando

de seus idiomas, com algumas exceções, apenas fragmentos, em alguns casos, não ficando qualquer registro para a posteridade.

Os povos africanos não passaram por um destino melhor. A expansão portuguesa em seu caminho para às Índias instalou diversos entrepostos comerciais ao longo da costa da África. Vários eram os produtos comercializados nestes entrepostos, mas um deles diretamente interessa ao presente trabalho: o ser humano.

Milhares de negros foram apreendidos por caçadores que os entregavam a comerciantes para que os colonizadores portugueses os usassem como mão de obra nas Américas. O comércio muitas vezes era realizado entre portugueses e tribos africanas que vendiam membros de tribos rivais, conquistados em guerras.

Trazidos para o Brasil, negros de diversas etnias, com idiomas muitas vezes muito diferentes, eram colocados juntos para trabalhar nas diversas atividades produtivas portuguesas. Fora de sua terra natal, sem contato com pessoas da mesma identidade cultural, estes negros ficavam politicamente desarticulados, opondo resistência muito inferior à indígena em relação ao domínio português.

Dizer que a resistência era menor, não quer dizer que essa resistência não existisse. Os negros reagem ao domínio português por intermédio de fugas, rebeliões e formação de quilombos, agrupamentos de negros fugitivos de diferentes grupos étnicos que, uma vez reunidos, procuravam remontar sua cultura, seus costumes.

O processo civilizatório do Brasil pode ser visto como um processo de humilhação e dominação de índios e negros, mas também pode ser visto como um processo em que, paulatinamente, estes povos vão adquirindo direitos. Tal processo culmina com a Constituição Federal de 1988, que confirma uma série de direitos para estes povos e abre caminho para que estes direitos sejam efetivamente implementados e se transformem em qualidade de vida para as comunidades indígenas remanescentes e as comunidades de quilombolas.

Embora a Carta Magna preveja uma série de direitos, o que verificamos é que gradativamente os povos indígenas vão sendo minados de nossa sociedade. Os quilombolas, já bastante integrados à cultura ocidental, nesta situam-se numa posição de párias.

Tendo em vista essa realidade, este estudo terá como objetivo geral analisar a implementação das garantias previstas no ordenamento jurídico brasileiro aos povos indígenas e quilombolas, com ênfase ao direito à terra como meio de manter sua autonomia cultural.

De forma específica, se procurará compreender, a partir de estudo de campo dos Xukuru do Ororubá e dos Quilombolas de Pesqueira/PE, a situação fática destes povos, após as mudanças sociais e jurídicas ocorridas no Brasil com a promulgação da CF/88; avaliar os

reflexos da efetiva distribuição da terra a estas comunidades; verificar se, com a conquista da terra, estes povos conseguem manter seus modos de cultura ou se de alguma forma continuam a ser dependentes da civilização ocidental.

Para alcançar os objetivos propostos e verificar a hipótese a seguir aventada, a presente pesquisa adotou o método de abordagem hipotético-dedutivo, partindo da problemática supramencionada, sendo oferecida a hipótese inicial de que os povos estudados, mesmo quando recebem terras para se instalar, estão perdendo sua autonomia sociocultural, já que não têm autonomia econômica.

Seguiu-se o método de procedimento histórico-evolutivo, utilizando fontes históricas que nos fornecessem um mapa da evolução dos direitos dos povos estudados e buscando as raízes antropológicas dos problemas oriundos de seu contato com a cultura ocidental, tendo como principal referência para este último mister a concepção neoevolucionista de Darcy Ribeiro.

As técnicas de pesquisa utilizadas foram a documentação indireta, através da análise bibliográfica de historiadores e antropólogos, assim como da legislação e doutrina pertinentes; e a documentação direta, através de pesquisa de campo nas comunidades de Pesqueira/PE.

O trabalho está estruturado em três capítulos, nos quais se apresentam os resultados coletados e a sua discussão, as nuances antropológicas, econômicas, legislativas e doutrinárias necessárias à apreensão da temática.

No primeiro capítulo, apresentamos um embasamento antropológico que nos servirá de ferramenta para compreender este complexo formado pela junção dos povos que geraram nosso País. Buscar-se-á entender com mais acuidade as origens de nossa nação e ter uma explicação mais profunda que a meramente histórica a respeito da situação em que se encontram os povos indígenas e quilombolas hoje. Usaremos como principal referencial teórico neste capítulo a abordagem antropológica neoevolucionista de Darcy Ribeiro, exposta principalmente em seu livro *O Processo Civilizatório*.

No segundo capítulo, damos enfoque histórico e jurídico ao tema, discorrendo sobre o tratamento dado pelo Estado (inicialmente, Portugal e depois Brasil), em diferentes épocas, aos povos estudados. Terminamos esta abordagem discorrendo sobre a situação jurídica atual, regida pela Constituição Federal de 1988.

O terceiro capítulo traz as informações oriundas de estudo de campo junto a dois povos do Município de Pesqueira/PE. Os dados colhidos serão interpretados à luz dos conceitos antropológicos do capítulo I. Verificaremos também qual o efeito prático das normas constitucionais e infraconstitucionais na vida destes povos.

O trabalho monográfico traz como eixo problematizador um olhar sobre como entendemos a justiça na perspectiva da transformação da ordem anterior, da modificação paradigmática daquela organização estatal marcada pela falta de cuidado com o ser humano, pela disseminação de uma doutrina de desrespeito ao diferente e pela tentativa de imposição dos valores culturais de um povo belicamente mais forte a outros povos.

A escolha deste tema foi ensejada pela atualidade das inquietações oriundas da forma como se deu nosso processo civilizatório. O nosso país atravessa uma grande crise de natureza política, moral, econômica e institucional. Os comentários presentes em nossas redes sociais a respeito de temas de natureza política, religiosa, relacionados às cotas raciais para universidades, etc. muitas vezes são marcados pelo ódio e não buscam discutir racionalmente a realidade. No momento em escrevia esta monografia, rebeliões de presidiários se espalhavam pelo país, com a morte de milhares de pessoas das formas mais aviltantes que se pode imaginar. A cor predominante da pele dos homens encarcerados não nega: são fruto de um processo de marginalização que tem raízes históricas. Não se pode melhorar nossa situação atual sem antes entendê-la. Após isso é que devem ser apresentadas as soluções que, com certeza, devem ser bem mais realistas do que a miopia que relaciona o aumento da criminalidade apenas com a brandeza de nossas normas penais. É preciso compreender que no presente momento estamos formando novos criminosos e estes criminosos são indivíduos que, na maioria das vezes, estão à margem dos benefícios do Estado Democrático de Direito.

Aos indígenas e quilombolas devem ser dadas duas alternativas: serem incorporados definitivamente à sociedade ocidental, com o usufruto de todos os direitos previstos para qualquer cidadão, ou terem a oportunidade de manter/construir seu próprio modo de vida, buscando atender suas necessidades por meios próprios, sem precisar ser mendigos ou assaltantes de ocidentais.

É compreendendo o que passou que se prevenirão novos regimes que desconsiderem o ser humano e os seus direitos, algo inaceitável numa sociedade que se declara democrática. Muitas atrocidades ainda são cometidas contra o ser humano no Brasil. Todos os dias centenas, milhares, sofrem, são marginalizados, não recebem qualquer prestação estatal, algo incompatível com um Estado que tem como um de seus fundamentos – o mais importante deles – a dignidade humana.

2 REFERENCIAL TEÓRICO ANTROPOLÓGICO

O presente capítulo surgiu de duas necessidades. Uma delas foi a de situar o leitor em geral, especialmente o jurista ou acadêmico de direito que não tenha conhecimentos de antropologia na terminologia conceitual e nos pressupostos teóricos sob os quais estão fundamentados os capítulos seguintes. O segundo surgiu da necessidade de se esclarecer, mesmo para o leitor conhecedor de antropologia, qual a terminologia a ser adotada ou, em outras palavras, que esquema conceitual seria usado, tendo em vista a variedade de termos usados por diferentes pensadores para se referir a costumes, estruturas ou instituições semelhantes ou, por outro lado, levando-se em consideração que muitas vezes se usa um mesmo termo ou expressão para se referir a conceitos diversos.

Para atender às necessidades acima mencionadas, usamos como principal fonte de referência para conceituação e referencial teórico o livro *O Processo Civilizatório* de Darcy Ribeiro, o primeiro dos quatro volumes que compõem a obra *Estudos da Antropologia da Civilização*, trabalho que dá à antropologia brasileira categoria mundial. Em *O Processo Civilizatório*, Darcy Ribeiro busca proceder a uma revisão crítica das teorias da evolução sociocultural e propor um novo esquema do desenvolvimento humano (RIBEIRO, 2000, p. I). Ousamos simplificar os temas abordados no livro, trazendo para o presente trabalho apenas as ideias e conceitos essenciais e imprescindíveis para compreensão dos capítulos seguintes.

Antes de adentrarmos no esquema conceitual, faremos uma breve explanação dos pressupostos teóricos. Começaremos por uma breve exposição das grandes linhas de pensamento ou escolas teóricas sobre a origem da cultura.

2.1 ESCOLAS ANTROPOLÓGICAS

Embora a antropologia seja uma ciência recente, diversas escolas de pensamento já se propuseram a explicar o fenômeno da cultura humana. Estas escolas muitas vezes trazem abordagens críticas umas das outras, mas possuem a propriedade de se complementarem mutuamente.

2.1.1 Pré-história da antropologia

Segundo Laplantine (2003, p. 25), a gênese da reflexão antropológica é contemporânea à descoberta do Novo Mundo. O homem renascentista explora espaços até então desconhecidos e procura entender os habitantes das terras recém descobertas, elaborando discursos sobre eles.

Nestes discursos, os povos encontrados, quando provenientes de sociedades não urbanizadas, são classificados em dois tipos de estereótipos, o “mal selvagem” e o “bom selvagem”. Na primeira, os nativos das terras recém descobertas são vistos como bestas, já que desprovidos da maioria dos valores europeus. Os que compartilham desta visão veem a sociedade europeia como o modelo de civilização a ser seguido por toda a humanidade. A segunda visão, por sua vez, geralmente vem acompanhada de um sentimento de ojeriza pela civilização europeia. Para os que têm esta visão, o nativo das terras recém descobertas é o ser humano em seu estado de natureza, ainda não pervertido pelos vícios da civilização. Laplantine afirma que “esta visão encontrará sua formulação mais sistemática e radical no rousseauísmo do século XVIII, e, em seguida no Romantismo (LAPLANTINE, 2003, p. 32).

Cristóvão Colombo, idealizando o indígena americano, escreve a respeito: “Eles são muito mansos e ignorantes do que é o mal, eles não sabem se matar uns aos outros (...) Eu não penso que haja no mundo homens melhores, como também não há terra melhor”. (LAPLANTINE, 2003, p. 32).

Laplantine nos dá mais um exemplo:

Esse fascínio exercido pelo indígena americano, e em especial por le Huron, protegido da civilização e que nos convida a reencontrar o universo caloroso da natureza, triunfa nos séculos XVII e XVIII. Nas primeiras Relações dos jesuítas que se instalam entre os Hurons desde 1626 pode-se ler: “Eles são afáveis, liberais, moderados... Todos os nossos padres que frequentaram os Selvagens consideram que a vida se passa mais docemente entre eles do que entre nós”. Seu ideal: “viver em comum sem processo, contentar-se de pouco sem avareza, se assíduo no trabalho” (LAPLANTINE, 2003, p. 33).

Semelhante visão, assim como a anterior, faz parte do senso comum de muitas pessoas. Obras de arte como o filme *A Missão* (trata-se de uma missão Jesuíta), produzido em 1986, brilhantemente dirigido por Roland Joffé e com trilha sonora (belíssima) de Ennio Morricone, retrata bem esse ponto de vista. Estas duas maneiras maniqueístas de enxergar a figura do nativo trazem consigo duas respostas ideológicas dadas pelos viajantes daquela época, bem como por

seus leitores (dentre os quais filósofos) às diferentes formas de ser da humanidade recentemente descoberta.

Como se vê, a admiração causada pelo contato com novos tipos de sociedade causou nos europeus sentimentos e opiniões variadas. Este espanto, vindo das diferenças físicas e culturais narradas pelos viajantes, propiciou o levantamento de uma série de indagações sobre a própria natureza cultural humana¹. Assim, ensaia-se o começo de uma postura intelectual que coloca o homem como objeto de análise, o que de fato só virá a acontecer no final do século XVIII. Na época das grandes navegações engatinha-se na construção de um saber sobre o homem, saber que não pode ser ainda classificado como antropológico, mas pré-antropológico. (LAPLANTINE, 2003, p. 37).

Apenas no século XVIII se constitui um projeto de fundação de uma ciência do homem, do ponto de vista de um saber não especulativo e sim positivo. Este projeto (ainda não se trata da realização da antropologia moderna) supõe a colocação do homem não apenas como sujeito, mas também como objeto de um saber que seja além de fruto de reflexão, fruto da observação empírica de seu organismo, de suas relações de produção, de sua linguagem, de suas instituições, de seu comportamento, etc. Supõe também a existência da problemática da diferença e a introdução de um método de observação e análise: o método indutivo. (LAPLANTINE, 2003, p. 40-41).

Influenciados pela metodologia das ciências naturais, os pensadores da modernidade afirmam que a sociedade deve ser comparada a um organismo vivo, que pertence ao mundo empírico e, assim, tem estruturas e padrões que obedecem a princípios gerais ou, na linguagem atual, leis. As Ciências Humanas, que, grosso modo, só vieram a se constituir no século XIX, vão aos poucos se formando, tendo seus objetos de estudo, seus pressupostos epistemológicos e técnicas de pesquisa paulatinamente definidos, mas partindo, como dito, do modelo empírico das Ciências Naturais (SEVERINO, 2007, p. 111-112).

Esse processo, como vimos, tem suas raízes no Renascimento e não ocorre da noite para o dia, mas vai se formando gradativamente. Nesse sentido, Laplantine (2003, p. 41-42):

Esse projeto de um conhecimento positivo do homem – isto é, de um estudo de sua existência empírica considerada por sua vez como objeto do saber – constitui um evento considerável na história da humanidade. Um evento que se deu no Ocidente do século XVIII, que, efetivamente, não ocorreu da noite para o dia, mas que terminou

¹ Segundo Aristóteles, é por meio da admiração que os homens são levados a filosofar: “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo”. Aristóteles em metafísica, livro 1, capítulo 2, item 8.

impondo-se já que se tornou definitivamente constitutivo da modernidade na qual, a partir dessa época, entramos.

No século XVIII, os trabalhos de coleta de dados e interpretação dos mesmos não são feitos pelas mesmas pessoas. De um lado temos o viajante, que se desloca às terras descobertas e registra suas impressões sobre o contato com os seus habitantes. De outro lado, temos os filósofos que, de seus gabinetes, interpretam as informações coletadas.

A respeito, escreve Laplantine:

Finalmente, é no século XVIII que se forma o par do viajante e do filósofo: o viajante: Bougainville, Maupertuis, La Condamine, Cook, La Pérouse... realizando o que é chamado na época de "viagens filosóficas", precursoras das nossas missões científicas contemporâneas; o filósofo: Buffon, Voltaire, Rousseau, Diderot (cf. em especial o seu Suplemento à Viagem de Bougainville) "esclarecendo" com suas reflexões as observações trazidas pelo viajante (LAPLANTINE, 2003, p. 42-43).

Nesse período, ainda não temos a criação de uma "ciência humana", apenas a elaboração de muitos de seus fundamentos. A figura do viajante, que conhece o nativo pessoalmente, prepara o lado indutivo do método científico. O filósofo, que interpreta os dados trazidos pelos viajantes, reflete sobre os fundamentos epistemológicos da ciência a se formar. Não é o suficiente, porém. Nesse período, como observa Laplantine (2003, p. 44) no que tange às Ciências Humanas, não há uma distinção clara entre o saber filosófico e o científico. Será preciso esperar o século XIX para que tenhamos o surgimento de uma "ciência do homem".

2.1.2 Evolucionismo cultural

Apenas no século XIX se constitui a antropologia enquanto disciplina autônoma, tendo como objeto as sociedades primitivas em suas dimensões biológica, técnica, econômica, política, religiosa, linguística, psicológica, etc. (LAPLANTINE, 2003, p. 47). Surge num cenário onde vários povos do mundo estão se encontrando, graças a um novo impulso expansionista da Europa.

Na segunda metade do século XIX, uma nova onda imperialista impulsionou a Europa a avançar em direção aos territórios africanos e asiáticos. Diferentemente da expansão oriunda da Revolução Comercial, que buscava das colônias ouro, prata e produtos tropicais, essa nova expansão, ocorrida na segunda fase da Revolução Industrial, priorizou a aquisição de territórios

ricos em ferro, cobre, petróleo e manganês, assim como de terras que fossem produtoras de trigo, já que este cereal se tornava escasso na Europa (MELLO; COSTA, 1999, p. 269).

A conquista de novas terras não se dava apenas para a consecução de novas matérias primas que atendessem à indústria. Era necessário o domínio de novas regiões habitadas para que se pudesse escoar a produção industrial e o excedente de mão de obra de uma população europeia que estava crescendo (MELLO; COSTA, 1999, p. 267). A antropologia surge neste contexto histórico, que tem como marco a celebração da Conferência de Berlim, em 1885, acordo que divide a África entre 14 países europeus, Estados Unidos e Rússia (MELLO; COSTA, 1999, p. 273).

Este também é o século seguinte à Revolução Francesa, evento histórico que desencadeou uma série de transformações na estrutura social europeia. Também é o século em que os efeitos da Revolução Industrial se expandem de seus principais centros (Inglaterra e França) para o restante da Europa. Estes dois grandes marcos históricos imprimem no meio intelectual europeu o forte sentimento de que tudo o que existe está em constante processo de transformação, de mudança, de forma que as coisas tendem a passar de estruturas mais simples para estruturas cada vez mais complexas. Formam-se teorias que tentam compreender essas transformações nos diversos ramos do saber humano. Este complexo de teorias recebe o nome de evolucionismo.

As ciências humanas, em processo de formação, são influenciadas pela visão evolucionista de mundo, nascem sobre esta influência. Assim, percebemos que a obra de Comte, um dos expoentes desse período, aplicada ao seu projeto de criação de uma “Física da Humanidade”, é marcada pela ideia de que a sociedade passa por fases evolutivas. A antropologia, como um dos ramos das ciências humanas, voltar-se-á (e não somente ela) para o estudo da evolução cultural dos povos.

Segundo Leslie A. White, a evolução cultural designa “um processo temporal-formal, contínuo e geralmente acumulativo e progressivo, por meio do qual os fenômenos culturais sistematicamente organizados sofrem mudanças, uma forma ou estágio sucedendo o outro” (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 243).

O evolucionismo cultural é a aplicação da teoria da evolução ao fenômeno cultural. Tal forma de interpretação dos fatos sociais expandiu-se no meio científico através de uma série de obras publicadas no final do século XIX. Os autores destas obras analisavam os dados coletados por exploradores e, a partir destas informações, procuravam compreender a forma pela qual se dava o crescimento sociocultural humano, a fim de formular generalizações de grande aplicabilidade, aptas a explicar o desenvolvimento da história do homem.

O antropólogo Spencer (1809 – 1882) popularizou o termo *evolução* e foi o primeiro a utilizar a expressão *sobrevivência do mais forte*, influenciando o trabalho de Charles Darwin (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 244).

Os primeiros grandes evolucionistas do século XIX foram: na Alemanha, Bastian (1826 – 1905) e Wundt (1832 – 1920); na Escócia, McLennan (1827 – 1881), nos Estados Unidos, Morgan (1818 – 1881); na Inglaterra, Spencer (1820 – 1887), Maine (1822 – 1888), Tylor (1832 – 1917) e Frazer (1854 – 1941); na Suíça, Bachofen (1815 – 1887) (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 244-245).

Vários autores do período estabeleceram esquemas com as etapas da evolução cultural, sendo o mais detalhado deles o esquema de Morgan, que pode ser visto no quadro abaixo:

Quadro 1 - Esquema de Morgan

PERÍODOS	ESTÁGIOS		EXEMPLOS
Civilização (Recente)		Desde a invenção do alfabeto fonético, com o uso da escrita, até nossos dias.	As culturas modernas em todo o seu desenvolvimento.
Barbárie (Intermediário)	Superior ou Alto	Desde a fundição do ferro como uso de ferramentas.	Gregos homéricos
	Médio	Desde a domesticação de animais e culturas de plantas, como o milho, por meio de irrigação. Desde o uso de tijolos, adobe e pedras.	Zuñis
	Inferior ou Baixo	Desde a invenção da cerâmica	Iroqueses
Selvageria (Antigo)	Superior ou Alto	Desde a invenção do arco-e-flecha.	Polinésios
	Médio	Desde a dieta do peixe e o uso do fogo.	Australianos
	Inferior ou Baixo	Desde a infância da humanidade.	Pré-hominídeos

Fonte: (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 246).

É possível se distinguir três postulados básicos nos estudos da teoria evolucionista da cultura (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 247).

- I. *Sucessão linear*: consistente na crença de um fio singular ou evolução unilinear através de toda a história cultural. Para esta escola a história cultural encontra raízes em uma unidade psíquica pela qual todos os grupos humanos teriam o mesmo potencial de desenvolvimento evolucionário, o que não impedia que uns grupos estivessem mais evoluídos que outros devido a diversos fatores, tais como o clima, peculiaridades

históricas relacionadas a acidentes naturais, ao solo, etc. Todas as sociedades, ainda que isoladas umas das outras, passariam pelos mesmos estágios de evolução.

- II. *Método comparativo*: os antropólogos recebiam os dados referentes às características de diversos povos e os enquadravam em tabelas preestabelecidas, procurando, a partir da comparação destas características, classificar os povos estudados em diferentes estágios evolutivos.
- III. *Sobrevivência*: trata da perpetuação de um fenômeno social proveniente de épocas anteriores a sociedades posteriores.

François Laplantine assim se refere às características desta escola:

Procuremos ver mais de perto em que consiste o pensamento teórico dessa antropologia que se qualifica de evolucionista. Existe uma espécie humana idêntica, mas que se desenvolve (tanto em suas formas tecnoeconômicas como nos seus aspectos sociais e culturais) em ritmos desiguais, de acordo com as populações, passando pelas mesmas etapas, para alcançar o nível final que é o da "civilização". A partir disso, convém procurar determinar cientificamente a seqüência dos estágios dessas transformações. (LAPLANTINE, 2003, p.49).

E tece as seguintes críticas ao movimento:

1) mede-se a importância do "atraso" das outras sociedades destinadas, ou melhor, compelidas a alcançar o pelotão da frente, em relação aos únicos critérios do Ocidente do século XIX, o progresso técnico e econômico da nossa sociedade sendo considerado como a prova brilhante da evolução histórica da qual procura-se simultaneamente acelerar o processo e reconstituir os estágios. Ou seja, o "arcaísmo" ou a "primitividade" são menos fases da História do que a vertente simétrica e inversa da modernidade do Ocidente; o qual define o acesso entusiasmante à civilização em função dos valores da época: produção econômica, religião monoteísta, propriedade privada, família monogâmica, moral vitoriana. 2) o pesquisador, efetuando de um lado a definição de seu objeto de pesquisa através do campo empírico das sociedades ainda não ocidentalizadas, e, de outro, identificando-se às vantagens da civilização à qual pertence, o evolucionismo aparece logo como a justificação teórica de uma prática: o colonialismo. Livingstone, missionário que, enquanto branco, isto é, civilizado, não dissocia os benefícios da técnica e os da religião, pode exclamar: "Viemos entre eles enquanto membros de uma raça superior e servidores de um governo que deseja elevar as partes mais degradadas da família humana" (LAPLANTINE, 2003, p. 51).

Apesar das críticas, são muitas as contribuições dos evolucionistas para a antropologia, sendo eles responsáveis pelo impulso formalizador e pela unidade da disciplina. Dando contribuições teóricas, como a análise da realidade social e o conhecimento de diferentes sociedades, foram os primeiros a utilizar o conceito de cultura, livrando-o de sua primitiva confusão com o de raça; observaram que os fenômenos culturais estão sujeitos à leis científicas e à generalização; enriqueceram o vocabulário com a introdução de termos como endogamia,

primos cruzados e paralelos, sobrevivências, evolução cultural, religião, magia simpática, totemismo, clã, tribo, fratrias e tantos outros; Estabeleceram o princípio da continuidade e o desenvolvimento ordenado da cultura (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 248).

Terminamos este item com uma citação de Laplantine que evidencia outra importante característica do evolucionismo:

Pode-se sorrir hoje diante dessa visão grandiosa do mundo, baseada na noção de uma humanidade integrada, dentro da qual concorrem em graus diferentes, mas para chegar a um mesmo nível final, as diversas populações do globo. Mas são eles que mostraram pela primeira vez que as disparidades culturais entre os grupos humanos não eram de forma alguma a consequência de predisposições congênitas, mas apenas o resultado de situações técnicas e econômicas. Assim, uma das características principais do evolucionismo - será que isso foi suficientemente destacado? - é o seu antirracismo (LAPLANTINE, 2003, p. 54).

2.1.3 Difusionismo cultural

Também conhecido como *historicismo*, o difusionismo se trata de um movimento antropológico cujos adeptos afirmavam que “as semelhanças e as diferenças culturais resultaram mais da presença ou ausência dos processos de difusão do que das invenções isoladas de diferentes culturas” (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 250).

Foi, assim como as escolas que se seguiram, um movimento de reação ao evolucionismo do século XIX, ainda que não rejeitasse completamente os conceitos básicos do movimento evolucionista (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 250; LAPLANTINE, 2003, p. 113-114). É composto por três linhas de pesquisa:

- a) A escola hiperdifusionista inglesa, também conhecida como heliocêntrica ou “de Manchester”, caracterizada pelo dogmatismo e atitude anticientífica. Impressionados com as descobertas arqueológicas de Petrie e outros, no Egito, acreditavam que este era o ponto difusor de todas as civilizações, tendo influência inclusive nas civilizações da América Central, por intermédio da Ásia e ilhas do Pacífico (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 251);
- b) A escola histórico-cultural alemã, também chamada de histórico-geográfica e alemã-austríaca, tem uma visão pluralista a respeito da origem da cultura, aceitando que vários locais foram pontos de difusão da civilização;

- c) A escola norte-americana, que também recebeu o nome de *historicismo*, teve por característica o foco na análise específica de história cultural, devendo o antropólogo reconstruir a história cultural de um povo para poder compreendê-la, assim como dar preferência às informações e dados primários, colhidos por intermédio da pesquisa de campo. Seus principais representantes são Franz Boas (1858-1942), Clark Wissler (1870-1947) e Alfred Kroeber (1876-1947) (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 253).

O trabalho deste último ramo do difusionismo, que teve como seu principal representante Franz Boas, focalizou no registro dos detalhes das individualidades culturais, alterando a perspectiva antropológica do evolucionismo, de caráter global e coletivo. Boas aceitava a premissa da unidade psíquica humana, mas divergia dos grandes esquemas de desenvolvimento cultural dos evolucionistas, pois para ele o importante era o estudo dos processos sociais pelos quais uma cultura particular adquire sua configuração atual (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 254).

O difusionismo americano foi responsável pela formulação e expansão de conceitos como traço cultural, complexo cultural, padrão cultural e área cultural, que são válidos até hoje, assim como pela pesquisa de campo e pela delimitação do campo de estudo da Antropologia, que deveria trabalhar em áreas limitadas e pequenas (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 253)

Há uma orientação do pensamento difusionista norte-americano chamada de configuracionismo que vê a cultura como “um conjunto integrado de elementos culturais encontrados em determinado tempo e espaço, cujas partes devem estar de tal modo entrelaçadas, que formem um todo coeso e uniforme, pois, se uma das partes for afetada, automaticamente afetará as demais” (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 259). Essa tendência trouxe para antropologia a ideia de que todo comportamento cultural é simbólico. Trouxe também o empréstimo dos conceitos psicológicos de Nietzsche e Spengler, na classificação de dois tipos de cultura: *apolínea* ou cultura introvertida; e *dionisíaca* ou cultura extrovertida. Tem como seus principais representantes Sapir e Benedict, alunos de Boas (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 260-261).

As principais restrições feitas aos difusionistas são o excesso de tratamento unitário da cultura, relegando os aspectos universais da mesma, a manipulação estatística dos traços, levando a pensar que as distribuições culturais ocorreram de modo mecânico, a visão cultural que colocava o indivíduo como elemento passivo, no qual a cultura, ativa, imprimiria seus caracteres (determinismo cultural).

Marconi e Presotto (2010) enumeram as seguintes contribuições do movimento difusionista ao progresso da Antropologia:

- a) Acentuou a identificação dos elementos componentes da cultura mediante observação objetiva e trabalhos de campo, que constituem ainda a base essencial da Antropologia Cultural.
- b) Salientou a identidade de uma cultura e a necessidade de estudos de culturas específicas em termos dos comportamentos básicos em causa.
- c) Impôs normas críticas à reconstituição histórica.
- d) Isolou princípios de ordem, tais como padrões, áreas, etc.
- e) realizou uma triagem considerável da interação de forças envolvidas no processo de desenvolvimento e transformação cultural; os fatores positivos de *habitat*, a ampla unidade de potencial biopsicológico, os processos de criação e comunicação nos níveis cultural e social. (MARCONI; PRESSOTO, 2010, p. 255).

2.1.4 Funcionalismo

Surgida na década de 1930, a escola funcionalista inovou no campo de interpretação antropológica ao proceder o estudo da cultura preocupando-se mais com a lógica do sistema focalizado do que com suas origens ou história, defendendo, assim, uma visão sincrônica, que visava conhecer a realidade cultural em dado momento e também uma visão sistêmica, que comparava a sociedade a um organismo, a uma unidade complexa organizada. Parte dessa visão sistêmica já está presente nos trabalhos dos sociólogos Hebert Spencer e Émile Durkheim (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 255).

Teve como principais representantes B. Malinowski (1884-1942) e Radcliffe-Brown (1881-1955). Estes autores realçam a importância de se aproximar dos grupos nativos, reconhecidos como portadores de padrões próprios e respeitáveis dentro da lógica do sistema que desenvolvem (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 259). Percebe-se, dessa forma, uma preocupação de não interpretar a cultura sob a influência do eurocentrismo, mas dentro dos próprios sistemas de lógica da cultura estudada.

Tem os seguintes postulados básicos:

1. A cultura é um todo sistêmico, dotado de racionalidade própria, cujo funcionamento deve ser captado em dado momento.
2. Constitui-se de partes interdependentes, relacionadas entre si e com o sistema sociocultural em conjunto.
3. Os conceitos de natureza humana e de cultura levaram à concepção da existência de um mundo natural e de outro artificial em correspondência mútua.
4. Criação das teorias das “necessidades”.
5. Reconhecimento e valorização da função desempenhada pelos elementos culturais.

6. Para Malinowski, a unidade de análise são as instituições culturais. Para Radcliffe-Brown, são as estruturas sociais.
7. O arcabouço teórico de Malinowski é funcional, o de Radcliffe-Brown é estrutural.
8. Introdução ao relativismo cultural, que permite visão do cenário social e cultural de sociedades diferentes, sem que nele sejam projetados os valores do observador. (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 258).

2.1.5 Estruturalismo

Trata-se de uma escola que tem alguns pontos em comum com o funcionalismo, como a visão sincrônica da cultura, visão sistêmica e globalizante do fenômeno cultural, a adoção do termo estrutura e as influências das escolas francesas. Tem como seu principal representante Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Este antropólogo, usando como modelo a análise estrutural desenvolvida por Ferdinand Saussure no campo da linguística, criou uma nova concepção antropológica. Lévi-Strauss esclarece que a estrutura social não pode ser confundida com as relações sociais, já que “as relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social” (Lévi-Strauss, 1967:316). A estrutura trata-se de um sistema que está latente às relações sociais, mas que com ele não se confunde. Serve para explicar os fatos observados, não se identificando com estes fatos.

O autor faz distinção entre modelos conscientes e modelos inconscientes, de forma que estes condicionam e explicam aqueles. O modelo consciente é uma parte da cultura visível, de fácil observação, seja material ou imaterial. São nossas instituições, normas, costumes, etc. Por trás destes modelos existem os modelos inconscientes que lhes dão origem. Por trás de cada norma aplicada conscientemente, devemos buscar a estrutura profunda, o modelo inconsciente subjacente, que explica as causas das representações conscientes, concretas e explícitas (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 265). Como os modelos inconscientes se encontram camuflados, o pesquisador deve construí-los, evidenciá-los, razão pela qual o estruturalismo é um conjunto de teorias e um método de análise.

Diante do exposto, percebemos que a atitude antropológica, por um lado, coloca-nos diante de uma postura empírica com as pesquisas etnológicas e, por outro lado, com uma postura que visa a construção de seu objeto científico, que deve ser habilmente retirado da percepção consciente imediata colhida das pesquisas empíricas. Em outras palavras, do empírico e consciente, conquistamos a estrutura subjacente, inconsciente, explicativa das relações sociais.

De forma sucinta, podemos afirmar que esta escola possui como postulados básicos uma visão sincrônica e sistêmica da cultura, uma visão globalizante do fenômeno social, pois o conhecimento do todo leva à compreensão das partes; a adoção das noções de estrutura social e relações sociais (entendendo que elas não se confundem); a adoção de modelos de análise cultural; a busca de estruturas mentais inconscientes e a compreensão ampla da realidade cultural.

O pensamento de Lévi-Strauss enfatiza certa universalidade da cultura humana, pois se as culturas são diferentes no que tange aos modelos conscientes, por outro lado, existe um certo número de materiais culturais sempre idênticos, com certa variabilidade, mas dentro de um limite estrutural, limitado por leis universais que regem as atividades inconscientes das pessoas.

2.1.6 A escola neoevolucionista e a Antropologia Dinâmica

Segundo Laplantine (2003, p. 80-81-85), a antropologia contemporânea, no que tange aos métodos de investigação, pode ser orientada por cinco polos teóricos do pensamento, o que para este autor não é um mal, já que esta pluralidade seria uma das garantias de que as pesquisas antropológicas “aceitam sujeitar-se a críticas recíprocas e passar por processos de invalidação”. E acrescenta que cada um dos modelos teóricos são apenas perspectivas do social, não se confundindo com este. Estes cinco polos não são exclusivos. São tendências de pesquisa que podem coexistir dentro de uma mesma escola de pensamento ou mesmo em um único pesquisador. Para situar melhor o leitor, discorreremos sucintamente sobre estes polos teóricos de pensamento, terminando com o que principalmente orienta a escola neoevolucionista:

1. A *antropologia simbólica*, cujo objeto é a região da linguagem que chamamos Símbolo, lugar de múltiplas significações, expressas através da religião, das mitologias e da percepção imaginária do cosmos. Com essa abordagem, procuramos entender o que significam as instituições ou os comportamentos em determinada sociedade, o que há por trás da lógica do discurso que determinada sociedade apresenta.
2. A *antropologia social*, cujo território se confunde com o da sociologia. Preocupa-se com frequência com o processo de normalização. Não se interessa diretamente pela maneira de pensar, conhecer, sentir e expressar-se das pessoas e sim pela organização interna dos grupos, a partir do que se pode estudar o pensamento, o conhecimento, a

emoção e a linguagem. Faz perguntas como: qual a finalidade de tal instituição? Para que serve tal costume? A que classe social pertence quem tem determinado discurso? Qual o nível de integração dessa classe na sociedade global?

3. *A antropologia cultural.* Preocupa-se com o estudo de culturas particulares, afirmando uma descontinuidade entre a natureza e a cultura de um lado, e entre as próprias culturas, de outro. Privilegia a descontinuidade, isto é, a coerência interna e a irredutível diferença entre as culturas. Os antropólogos desta escola aceitam que uma cultura pode modificar a outra, entendem que elas se alteram e se interessam pelo estudo dessas alterações, mas por uma perspectiva focada em determinado povo, ou seja, estudam o social em sua evolução, e particularmente sob o ângulo dos processos de contato, difusão, interação e aculturação, isto é, de adoção (ou imposição) das normas de uma cultura por outra, mas com foco voltado para uma cultura específica. O culturalismo norte-americano remete diretamente à obra fundadora de Franz Boas, que foi o grande responsável por lançar as bases do conceito antropológico moderno de cultura, marcado pela relatividade. Ao criticar o etnocentrismo da escola evolucionista, elaborou uma noção de cultura como sistema orgânico e coerente, articulado por uma tendência geral característica a cada povo, remontando à noção de *Geist*, ou “espírito”, do pensamento romântico alemão. Contudo, apesar de adotar premissas eminentemente particularistas, jamais abdicou do objetivo universalista de explicar processos globais de transformação cultural e descobrir leis gerais do espírito humano, embora sua contribuição a esse respeito tenha sido escassa, justamente devido a sua postura de trabalho focada no particular.
4. *A antropologia estrutural e sistêmica.* Engloba várias correntes do pensamento antropológico. Uns utilizam um modelo psicanalítico; outros um modelo proveniente do campo epistemológico da economia; outros, os mais numerosos, escolhem um modelo linguístico, matemático, cibernético. Mas qualquer que seja o modelo adotado, ele realiza uma passagem do consciente para o inconsciente. Em torno das obras de Freud (inconsciente explicativo do consciente), Saussure, e depois Jakobson (a língua explicativa da palavra), de Lévi-Strauss e dos estruturalistas, com este quarto polo teórico de pensamento, o campo epistemológico do saber sobre o homem muda radicalmente. Considerando a existência de uma unidade psíquica humana, deve-se procurar ver além das significações vividas, atingindo o nível do sistema ou estrutura (inconsciente). As perguntas passam a ser desse tipo: Quais são as estruturas inconscientes do espírito que atuam tanto nas formas elementares e complexas do parentesco, quando no mito, na obra de arte, na religião, na literatura?

5. *Antropologia Dinâmica*. As interrogações dos autores desse polo de pensamento não estão distantes das dos estudiosos da sociologia. Uma das características de suas contribuições para a antropologia do século XX, e mais especialmente, da segunda metade do século XX, consiste em reorientar a antropologia social, operando uma ruptura total com o funcionalismo em seus pressupostos ao mesmo tempo a-históricos (sociedades imóveis que podem ser estudadas como se a colonização não existisse) e finalistas (instituições visando satisfazer a necessidades). Para os autores da antropologia dinâmica, pelo contrário, convém não isolar essa área particular do homem que seria a história, pois essa é parte integrante do campo antropológico. Por isso, nessa abordagem, as questões se colocam da seguinte maneira: qual é a dinâmica de tal sistema social? De onde vem? Quais as modalidades atuais de suas transformações?

Comparando as características desses polos de abordagem, Laplantine:

A antropologia cultural insiste ao mesmo tempo sobre a diferença das culturas umas em relação as outras, e sobre a unidade de cada uma delas. A antropologia que qualificamos de simbólica abre, notadamente através de sua reivindicação antietnocentrista, uma perspectiva muito próxima da anterior, mas que se empenha em explorar particularmente um certo número de conteúdos materiais (os mitos, os ritos) e de estruturas formais (a especificidade das lógicas do conhecimento expressando-se notadamente através das línguas). A antropologia estrutural, por sua vez, faz aparecer, como acabamos de ver, uma identidade formal (um inconsciente universal) informando uma multiplicidade de conteúdos materiais diferentes. O último polo do pensamento e da prática antropológicos que estudaremos agora aparece como ao mesmo tempo próximo e diferente da antropologia social clássica. Próximo, porque evidencia a articulação de diferentes níveis do social dentro de uma determinada cultura. Diferente, porque opera uma ruptura total com a concepção de Malinowski ou de Durkheim, mas também de Lévi-Strauss, de sociedades ("primitivas", "selvagens" ou "tradicionalistas") harmoniosas e integradas, em proveito do estudo dos processos de mudança, ligados tanto ao dinamismo interno que é característico de toda sociedade, quanto às relações que mantêm necessariamente as sociedades entre si (LAPLANTINE, 2003, p. 113).

Todas as perspectivas antropológicas que se elaboraram a partir dos anos trinta estão animadas por uma abordagem claramente antievolucionista. Houve uma reação ao caráter especulativo do evolucionismo cultural, o que gerou essa atitude a-histórica, de forma que tudo passa como se as sociedades estudadas existissem fora das relações com seus vizinhos e ignorassem todas as influências das sociedades ocidentais.

Sobre esta fuga da realidade, escreve criticamente Laplantine:

Insistindo tanto sobre a natureza repetitiva e rotineira das sociedades vistas como imóveis ou, como diz Lévi-Strauss, "próximas do grau zero de temperatura histórica", chega-se a considerar anormal a transformação. E dissocia-se, por isso mesmo, um

núcleo considerado essencial, único objeto da "ciência" (a integridade, estabilidade e harmonia dos grupos humanos que souberam preservar uma arte de viver), e uma sujeição julgada acidental (as peripécias da reação com o colonialismo). Essa separação artificial de um objeto que poderia ser apreendido em estado puro, pois estaria em si ainda puro de qualquer escória da modernidade, e de um contexto (os grandes acontecimentos mundiais do século XX) considerado como aleatório, só é possível porque se consegue enquadrar o fenômeno assim recortado nos moldes de um quadro teórico que funciona, em muitos aspectos, como uma ocultação da realidade (LAPLANTINE, 2003, p. 114).

Os antropólogos da antropologia dinâmica se levantam contra essa tendência do pensamento etnológico, assumindo uma postura que visa inserir a mudança social como algo natural da humanidade, extensiva ao próprio social, devendo ser, pois, ponto de análise dos antropólogos. A respeito, Laplantine afirma que:

Esse neo-evolucionismo, particularmente forte nos Estados Unidos e do qual encontramos uma das mais importantes realizações nos trabalhos de Marshall Sahlins (1980), insiste notadamente sobre o seguinte ponto: prolongar a problemática, já instaurada por Morgan há um século, mas sobre bases dessa vez indiscutivelmente etnológicas, que não devem mais nada às reconstituições hipotéticas do século XIX e que permitem pensar numa evolução resolutamente "plural" da humanidade (LAPLANTINE, 2003, p. 115).

Uma das correntes mais marcantes dessa tendência nasceu nos Estados Unidos, nos anos 1950, com o impulso de Leslie White, com um movimento que se classificou a si próprio de neoevolucionista. Debruçar-nos-emos nesta visão neoevolucionista por intermédio da obra de Darcy Ribeiro, antropólogo brasileiro que deu à antropologia brasileira visibilidade mundial.

2.2 A VISÃO NEOEVOLUCIONISTA DE DARCY RIBEIRO

Todos nós, mesmo que inconscientemente, ao tratarmos de temas relacionados às ciências humanas, agimos com base na ideia de uma teoria global explicativa do processo histórico, de acordo com etapas evolutivas da organização sociocultural. Basta observar que, quando nos comunicamos, usamos termos referentes a fases evolutivas, tais como escravismo, feudalismo, mercantilismo, capitalismo, socialismo, ou conceitos concernentes a processos universais de mudança sociocultural, como revolução agrícola, revolução mercantil, revolução industrial. Nesta linha de pensamento, para alguns pensadores, estaríamos passando agora por uma revolução da informação ou uma revolução digital. Em suma, a maioria dos cientistas acadêmicos, mesmo os que negam a possibilidade de se estabelecer sequências evolutivas, usam as terminologias acima mencionadas.

Esse trabalho parte o pressuposto de que as sociedades humanas sofrem mudanças com o passar dos anos e que estas mudanças estão relacionadas, dentre outras coisas, à relação do homem para com o meio ambiente, ou seja, à forma pela qual a humanidade, em diferentes tempos e locais, retira da Terra, com maior ou menor eficiência, os recursos necessários para sua sobrevivência e manutenção de suas sociedades.

Cabe ressaltar que o presente trabalho, assim como a obra de Darcy Ribeiro, não alberga, nem concorda com a noção evolucionista do séc. XIX, ligada a uma visão etnocêntrica do mundo, onde a Europa se apresenta como o modelo de civilização mais desenvolvido e as sociedades extraeuropeias como manifestações da cultura humana em níveis de desenvolvimento inferior. Também não é adotada a noção de evolucionismo cultural teleológico, pois se reconhece que não necessariamente uma sociedade "progride", tampouco povos com tecnologias menos complexas devem ser taxados de primitivos. O que existe são diferentes formas de adaptação sociocultural de acordo com a influência de diferentes moduladores, tais como os ambientes naturais, tecnológicos, sociais e ideológicos. De acordo com a necessidade e dentro de determinado contexto, cada sociedade segue seu caminho, aumentando ou diminuindo sua complexidade, de acordo com a melhor estratégia adaptativa.

O trabalho de Ribeiro supera o dualismo entre as doutrinas relativistas e as doutrinas evolucionistas mais radicais. Neste sentido, afirma o autor:

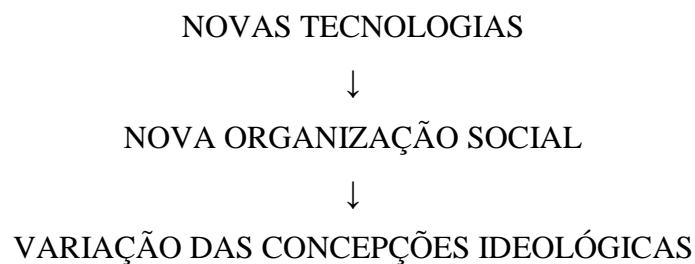
Trata-se, portanto, já não de tomar partido entre as doutrinas relativistas, privilegiadoras do difusionismo, do paralelismo, da convergência e as explicações evolucionistas mais radicais, fundadas na proclamação da unidade psíquica da humanidade ou na superapreciação da frequência de invenções independentes. A superação destas duas estreitezas será possível mediante a adoção de uma perspectiva mais ampla de análise que conceitue a diversificação e a homogeneização das sociedades e de suas culturas como o resultado tanto de invenções originais – naturalmente mais raras – quanto da adoção de desenvolvimentos alcançados por outros povos, através da difusão e da expansão civilizadora e, ainda, de seus próprios esforços de adaptação ecológica e de integração das diferentes esferas de suas culturas (RIBEIRO, 2000, p.12-13).

Com todas as ressalvas mencionadas acima, entendemos que não se pode negar que a humanidade, de modo geral, tende a acumular conhecimentos nos mais variados campos e que uma das áreas em que adquirimos e transmitimos conhecimento é a tecnológica, entendida como conjunto de conhecimentos com o qual o homem desenvolve um ambiente melhor, mais saudável, agradável e especialmente confortável para otimização da vida. No afã de manter-se vivo e de se reproduzir, o homem utiliza de seus conhecimentos tecnológicos para tirar maior proveito dos recursos que o ambiente natural lhe oferece. Uma vez adquirido um novo conhecimento tecnológico que responda a necessidades de produção e traga qualquer benefício

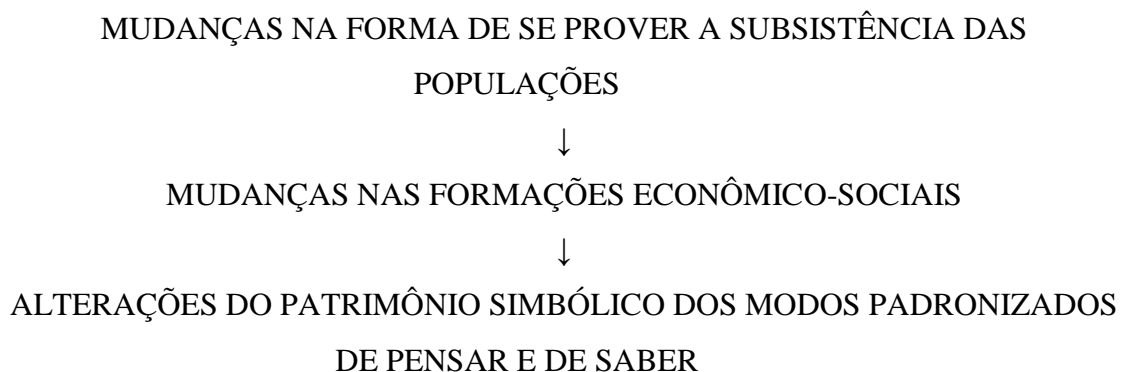
ao homem (seja garantindo a manutenção de sua vida ou simplesmente a facilitando), este conhecimento tecnológico proporciona ao povo que o adquiriu vantagens e, conseqüentemente, é transmitido para gerações futuras, integrando-se ao patrimônio cultural destas futuras gerações. Dentro dos avanços tecnológicos acontecem mudanças qualitativas de caráter tão radical que permitem distinguir os períodos em que ocorrem os mencionados avanços como etapas ou fases da evolução sociocultural.

As mudanças tecnológicas dentro de uma sociedade, por sua vez, provocam mudanças na organização da sua vida social. As diferentes formas de organização da vida social, por outro lado, vão provocar diferentes formas de conceber, entender e explicar o mundo (conteúdo ideológico). Uma vez estabelecidas estas alterações de cunho ideológico, as formas de organização da vida social serão fundamentadas por estas concepções. Em outras palavras, podemos dizer que, em qualquer sociedade, para cada etapa básica de desenvolvimento tecnológico, correspondem alterações evolutivas das relações internas entre seus membros, bem como das relações com outras sociedades e que, da interação desses esforços de controle da natureza (por meio dos avanços tecnológicos) e de ordenação das relações humanas se desenvolve uma cultura específica – entendida como patrimônio simbólico dos modos padronizados de pensar e de saber.

As relações descritas no parágrafo anterior podem ser representadas da seguinte forma:



Ou da seguinte forma:



A relação entre estes três elementos é um dos alicerces sobre o qual se constrói o pensamento de Darcy Ribeiro. A partir deste paradigma, ele formula uma teoria geral da evolução das culturas humanas, apresentado em *O Processo Civilizatório*, que servirá de base para seus trabalhos posteriores.

Afirma Ribeiro:

A história das sociedades humanas nos últimos dez milênios pode ser explicada em termos de uma sucessão de revoluções tecnológicas e de processos civilizatórios através dos quais a maioria dos homens passa de uma condição generalizada de caçadores e coletores para diversos modos, mais uniformes do que diferenciados de prover a subsistência, de organizar a vida social e de explicar suas próprias experiências (RIBEIRO, 2000, p.6).

No mesmo sentido:

Estas três ordens de imperativos – tecnológico, social e ideológico – e o caráter necessário de suas respectivas conexões fazem com que a uma classificação de etapas evolutivas de base tecnológica devam corresponder classificações complementares fundadas nos padrões de organização social e nos moldes de configuração ideológica. Se isto é verdade, torna-se possível elaborar uma tipologia evolutiva geral, válida para as três esferas, ainda que fundada na primeira delas, e em cujos termos se possam situar as sociedades humanas em um número limitado de modelos estruturais seriados numa sequência de grandes etapas evolutivas (RIBEIRO, 2000, p. 6).

E ainda:

O presente estudo procura demonstrar que o desenvolvimento das sociedades e das culturas é regido por um princípio orientador assentado no desenvolvimento acumulativo da tecnologia produtiva e militar; (...) de que a estas etapas de progresso tecnológico correspondem alterações necessárias, e por isso mesmo uniformes, nos modos de organização da sociedade e de configuração da cultura que designamos como formações socioculturais (RIBEIRO, 2000, p. 11).

A partir de estudos clássicos e modernos sobre a evolução sociocultural, Darcy Ribeiro, tenta sistematizar os esquemas faseológicos e os princípios dinâmicos da evolução sociocultural (ver ANEXOS A, B e C). Mas não para por aí. Acrescenta um corpo de conceitos analíticos novos, sobre os quais discorreremos a seguir.

2.3 A EVOLUÇÃO CULTURAL SOB UM PARADIGMA INTERNO DE TRANSFORMAÇÃO E AUTO-SUPERAÇÃO

As sociedades humanas, ainda que apresentem variações, não variam arbitrariamente, pois suas modificações se enquadram em três ordens de imperativos:

- 1º *O caráter acumulativo do processo tecnológico*: a tecnologia se desenvolve desde processos elementares a formas mais complexas, de acordo com uma sequência irreversível.
- 2º *A reciprocidade entre o equipamento tecnológico, a magnitude da população e as relações sociais*: existe correspondências entre o equipamento tecnológico empregado por uma sociedade em sua atuação sobre a natureza para produzir bens e a magnitude de sua população, a forma de organização das relações internas entre seus membros bem como das suas relações com outras sociedades.
- 3º *A interação entre uso da tecnologia, ordenação social e cultura*: há interação entre os esforços de controle da natureza (tecnologia) e as formas de ordenação das relações humanas e da cultura, entendida como o patrimônio simbólico dos modos padronizados de pensar e de saber.

A cultura, por sua amplitude, termina por englobar dentro de si os dois imperativos anteriores, pois além de se manifestar ideologicamente, pela comunicação simbólica e pela formulação da experiência social em corpos de saber de crenças e de valores, também se manifesta materialmente, nos artefatos e bens e expressamente, através da conduta social (RIBEIRO, 2000, p. 6).

São essas três ordens de imperativos – tecnológico, social e ideológico – e todo o complexo oriundo de suas respectivas conexões que fazem com que, na visão de Darcy Ribeiro, à classificação das etapas evolutivas de base tecnológica devam corresponder classificações complementares que tenham por base os padrões de organização social e os moldes de configuração ideológica e, assim se possa elaborar uma tipologia evolutiva geral, que se aplique às três esferas, ainda que tenha como fundamento principal a esfera tecnológica, de forma que possamos situar as sociedades humanas em um número limitado de modelos estruturais.

Se o imperativo tecnológico é o fundamento principal para classificação das sociedades, podemos afirmar que as variedades de formas das sociedades podem ser classificadas em

diversas categorias, de acordo com o grau de eficiência que alcançaram no domínio da natureza. Mas essa classificação se torna muito mais precisa quando abrimos espaço para os outros dois imperativos, o de cunho social e ideológico.

Explica o autor que:

O conceito básico subjacente às teorias de evolução sociocultural é o de que as sociedades humanas, no curso de longos períodos, experimentam dois processos simultâneos e complementares de autotransformação, um deles responsável pela diversificação e outro pela homogeneização das culturas (RIBEIRO, 2000, p.8).

Por meio do primeiro, as sociedades multiplicam suas populações, espalham-se, diversificam-se culturalmente, o que propicia o surgimento de diferentes identidades étnicas. Mas esta diferenciação não é constante, pois por meio do segundo processo, as sociedades diferenciadas tendem a se homogeneizar culturalmente pela fusão de identidades étnicas mais inclusivas e da construção de patrimônios culturais em linhas paralelas, o que geralmente acontece pelo mecanismo de difusão.

O primeiro processo é o que permite que cada sociedade tenha suas idiossincrasias, mas de modo geral, não entram no exame do processo evolutivo da evolução sociocultural, ainda que sejam de suma importância para outros polos de abordagem, como o culturalismo. O segundo processo, de caráter integrador e homogeneizador, é a própria evolução sociocultural.

Neste sentido afirma Ribeiro que:

A evolução sociocultural se processa através da realização de possibilidades limitadas de resposta aos mesmos imperativos fundamentais, dentro dos mesmos enquadramentos condicionadores, conducente à reiteração das mesmas formas culturais e, deste modo, à criação de estruturas uniformes, classificáveis dentro de uma tipologia genética universal (RIBEIRO, 2000, p. 8).

As variedades de formas de ser das sociedades seriam ativadas por um processo de desenvolvimento que não opera simultaneamente sobre cada sociedade, mas age de forma regular e direcionada e não arbitrária, já que orientado por uma série de forças causais uniformizadoras, a seguir descritas:

1. *Um imperativo geral e básico*: a natureza sobre a qual o homem atua tem certa uniformidade. Embora haja diversas diferenças, tais como as climáticas, o homem tem que se ajustar as regularidades físico-químicas e biológicas externas à cultura. Como resposta a este imperativo é que encontramos em todas as culturas um corpo mínimo de conhecimentos objetivos e de modos padronizados de fazer. A lógica das leis físicas

impõe às diferentes sociedades que se desenvolvam por meio da percepção de seus princípios, bem como do ajustamento a eles.

2. *Três condicionadores básicos, de natureza extracultural, todos ligados a “natureza humana”*: pelo poder de síntese e clareza no desenvolvimento do raciocínio, ninguém melhor que o próprio Ribeiro para descrevê-los:

Primeiro, os decorrentes da estrutura biológica do homem, cujos atributos especiais de inteligência, flexibilidade, individualização e socialização – resultantes do processo de evolução biológica – o uniformizam como espécie em face de todas as outras. (...) Em virtude deste contingenciamento, todas as culturas desenvolvem normas uniformes de orientação da ação adaptativa sobre o meio para tirar dele os materiais específicos indispensáveis à sobrevivência e à multiplicação biológica dos seres humanos (coleta, caça, pesca, etc.) Segundo, os contingenciamentos da vida associativa, cujo desenvolvimento e manutenção exigem a criação de pautas culturais capacitadas a propiciar o convívio e ordenar a interação social para os efeitos de reprodução do grupo (incesto, família, parentesco, clã, etc.) e da produção econômica (divisão do trabalho, estratificação, etc.). Terceiro, os contingenciamentos de natureza psicológica, mais difíceis de precisar, mas responsáveis, ao menos, pela unidade essencial da estrutura neuropsicológica e mental dos seres humanos, que, segundo dizia Adolph Bastian, permite encontrar as mesmas soluções ante idênticos desafios causais (RIBEIRO, 2000, p. 9-10).

3. *Imperativo geral de natureza cultural*: consiste na capacidade especificamente humana de comunicação simbólica, o que permite que os padrões das relações sociais sejam cristalizados e transformados em herança cultural. Isto faz com todos os desenvolvimentos aconteçam a partir de um patrimônio preexistente do qual depende e é desdobramento (RIBEIRO, 2000, p. 10).

A circunstância de desenvolver-se dentro destes contingenciamentos é o que faz com que as culturas, mesmo com todas as suas variações, transformem-se com certo direcionamento. Em razão do imperativo geral de natureza cultural, as sociedades sempre se desenvolvem a partir de algum ponto de evolução, concatenando seus traços culturais, relacionando-se com a natureza, no que tange a manipulação tecnológica desta, através do conhecimento cultural transmitido de geração para geração.

2.4 A EVOLUÇÃO CULTURAL PARA ALÉM DE UMA PERSPECTIVA INTERNA

Até aqui analisamos a evolução sociocultural como um processo interno de transformação e autossuperação que se gera e se desenvolve dentro das culturas, condicionadas

pelos enquadramentos extraculturais e culturais mencionados. Mas, como dito no ponto 2.1.6, no que tange ao polo teórico de observação da antropologia contemporânea denominado antropologia dinâmica, as sociedades não existem isoladamente. Pelo contrário vivem em permanente contato umas com as outras.

A relação com outras sociedades e suas respectivas culturas faz com que existam outros modeladores além dos acima mencionados, tais são a difusão e as compulsões sociais (imposições decorrentes da dominação externa). Estes dois modeladores são tão importantes que “uma teoria da evolução sociocultural só será satisfatória se combinar esses três motores básicos da evolução: as invenções e descobertas, a difusão e a compulsão social aculturativa” (RIBEIRO, 2000, p. 11).

As invenções e descobertas são frutos do desenvolvimento da evolução interna, enquanto a difusão e a compulsão social são formas de influência externa que, trazendo novidades culturais aos povos, abrem a possibilidade de estes absorverem a cultura externa e desenvolverem, com sua criatividade de combinar elementos de diferentes culturas, novas invenções e descobertas.

As descobertas tecnológicas que se mostram eficientes se espalham, uniformizando as diversas sociedades², seja por que é vantajoso para as sociedades menos desenvolvidas imitar a tecnologia alheia (mais produtiva), seja por que a nova tecnologia dá maior poder à sociedade mais desenvolvida, o que permite que ela subjuguue as outras sociedades, disseminando assim sua forma de ser (caráter militar).

Do exposto, percebe-se que há uma tendência orientadora do desenvolvimento cultural humano, seja pelos condicionantes expostos no tópico anterior, seja pelos condicionantes externos expostos agora. Esta tendência se assenta no desenvolvimento acumulativo da tecnologia produtiva e militar, que faz com que as sociedades encontrem formas cada vez mais eficientes de dominar a natureza e, assim, sustentar seu contingente populacional, fazê-lo se multiplicar, transformar esta sociedade de homens mais bem-sucedidos em referência mimética para outras sociedades e, eventualmente, dominá-las pelo uso da força.

Além disso, a certos avanços nesta linha de progresso tecnológico correspondem mudanças qualitativas de caráter radical, que permitem que distingamos diversas fases ou etapas da evolução sociocultural, a estas etapas, correspondem alterações necessárias na

² Como determinadas tecnologias estão vinculadas a determinadas formas de organização social e orientação ideológica, a propagação de alguns avanços tecnológicos promovem também a propagação da estrutura sociocultural como um todo.

organização social e também na conformação da cultura, alterações que fazem surgir novas configurações sociais denominadas *formações socioculturais*.

Os avanços tecnológicos não nos permitem por si só explicar a totalidade do processo evolutivo, já que a invenção original ou sua propagação não gera por si só consequências socioculturais. Deve-se avaliar o efeito destas propagações sobre diferentes contextos socioculturais e seus respectivos processos produtivos. As alterações oriundas dessas propagações nos diferentes contextos socioculturais chamamos de *processo civilizatório*.

Neste sentido, tomamos a liberdade de conceituar o processo civilizatório como a transformação oriunda do contato das sociedades com determinado avanço tecnológico, através do qual este avanço, interagindo com os sistemas adaptativo, social e ideológico já existentes nestas sociedades, provoca mudanças na vida material e, conseqüentemente, a transfiguração das formações socioculturais.

Cabe tomar cuidado para não confundir a importância dada à tecnologia no processo civilizatório, considerada como principal fundamento deste processo, com uma concepção reducionista que coloca a tecnologia como único vetor de desenvolvimento humano. Neste sentido, escreve Darcy:

O fato de atribuir-se um poder determinante às inovações tecnológico-produtivas e militares não exclui a possibilidade de atuação de outras forças dinâmicas. Assim é que, dentro de escalas reduzidas de tempo, é igualmente identificável um poder condicionante das formas de ordenação da vida social sobre as potencialidades de exploração do progresso tecnológico, bem como um papel fecundante ou limitativo de certos conteúdos do sistema ideológico – como o saber e a ciência – sobre a tecnologia e, através dela, sobre a estrutura social (RIBEIRO, 2000, p. 11).

É por intermédio do estudo da interação dos sistemas adaptativo, social e ideológico que podemos ter uma perspectiva realista da evolução sociocultural. Do contrário, corremos o risco de cair em um esquema reducionista.

2.5 ESQUEMA CONCEITUAL

Como dito acima, a classificação de Ribeiro procura ser uma superação das visões relativistas e das visões evolucionistas do século XIX. O autor, entendendo que estas duas concepções são, por motivos diferentes, defeituosas, mas que também tem qualidades, procura integrar uma perspectiva de conjunto da evolução humana com perspectivas de caráter mais parcial, utilizando-se da conceituação usada em diferentes âmbitos históricos e para diferentes

níveis de abstração, ou seja, procura combinar uma visão mais abstrata e geral da evolução sociocultural com visões complementares de base histórica, assentadas no estudo das inter-relações de correntes civilizatórias através da difusão cultural e das compulsões aculturativas (RIBEIRO, 2000, p. 12).

A seguir, traremos uma redução conceitual fruto da seleção de termos utilizados em estudos anteriores de arqueologia, etnologia e história, de forma que ao final tenhamos um esquema conceitual simplificado, apto a nos fornecer uma visão geral da evolução global das sociedades, mediante a definição de suas etapas básicas e dos processos de transição entre essas etapas. Segue abaixo a lista dos termos conceituais trazidos pelo autor.

Evolução sociocultural: movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, desencadeado pelo impacto de sucessivas revoluções tecnológicas (agrícola, industrial, etc.) sobre sociedades concretas, tendentes a conduzi-las à transição de uma etapa evolutiva a outra, ou de uma a outra formação sociocultural (RIBEIRO, 2000, p. 15).

Processos civilizatórios gerais:

correspondem às consequências evolutivas genéricas, em que vemos difundirem-se os efeitos de um surto de inovações culturais como um movimento de dinamização da vida de diversos povos, em consequência do desencadeamento de uma revolução tecnológica. Cada um deles, ao propagar-se, mescla racialmente e uniformiza culturalmente diversos povos, incorporando-os a todos em novas formações socioculturais, como núcleos cêntricos e como áreas dependentes. É o caso, por exemplo, da expansão da grande agricultura de regadio que, em regiões distintas e em épocas também muito diferentes, ativou a vida de diversos povos, remodelando suas sociedades e suas culturas dentro das mesmas linhas gerais (RIBEIRO, 2000, p.24).

Processos civilizatórios específicos: “as consequências históricas concretas em que se desdobraram os processos civilizatórios gerais” (RIBEIRO, 2000, p. 24).

Revoluções tecnológicas: certas transformações prodigiosas no equipamento de ação humana sobre a natureza, ou de ação bélica, que provocam alterações qualitativas em todo o modo de ser das sociedades e que, por isso, fazem com que estas sociedades se enquadrem em categorias novas dentro do *continuum* sociocultural (RIBEIRO, 2000, p. 20). Estas revoluções tendem a propiciar alterações nas formações socioculturais nas sociedades onde acontecem ou para onde se expandem.

Formações socioculturais: as etapas evolutivas enquanto padrões gerais de enquadramento sociocultural dentro dos quais se desenvolve a vida dos povos. Ou, em outras palavras, modelos conceituais de vida social, fundados na combinação de uma tecnologia

produtiva de certo grau de desenvolvimento, com um modo genérico de ordenação das relações humanas e com um horizonte ideológico, dentro do qual se processa o esforço de interpretação das próprias experiências com um nível maior ou menor de lucidez e de racionalidade. Ou ainda: a formação sociocultural é o complexo formado pela interação e integração dos sistemas adaptativo, social e ideológico. Ribeiro usa a expressão com significado que K. Marx deu a expressão “formações econômico-sociais” (RIBEIRO, 2000, p. 14-15).

Civilização: “são cristalizações de processos civilizatórios singulares que nelas se realizam como um complexo sociocultural historicamente individualizável” (RIBEIRO, 2000, p. 24).

Do conceito de civilização trazido pelo autor, percebemos que ele se afasta bastante de uma visão eurocêntrica de civilização. Não há civilizados e não civilizados. Há diferentes formatações de civilização de acordo com a história individual de cada povo. Uma civilização com aparato tecnológico mais eficiente que outra do ponto de vista produtivo, bélico, ou de ambos, tende a expandir seu território de influência político-econômica e, conseqüentemente, de influência cultural como um todo. Por intermédio dessa influencição cultural, as sociedades em expansão justificam sua dominação. O eurocentrismo é um aparato ideológico que cumpriu/cumpru esta finalidade.

Aculturação: apesar das controvérsias a respeito desse termo, usá-lo-emos como “um processo de imposição ou assimilação de valores socioculturais de uma sociedade por outra. Processo possível principalmente em situações de colonização” (SILVA, 2009, p. 16).

Trazemos, assim, uma perspectiva de aculturação semelhante à que Fernando Henrique Cardoso atribui a Gilberto Freire³, no que tange ao entendimento de que tanto os povos com maior índice tecnológico quanto os com menor influenciam-se mutuamente, o que não quer dizer que não reconheçamos que do encontro desses povos tenda a se gerar uma relação de dependência por parte dos povos com tecnologia menos eficiente.

Etnia, etnia nacional e macroetnia:

³ Afirma Fernando Henrique que “para Gilberto Freyre as formas de socialização e aculturação que tornaram nossa sociedade diversa das demais de base escravocrata foi a convivência entre contrários, ora em permanente equilíbrio, ora desequilíbrio, mas sem ruptura e sempre com plasticidade cultural. Como se na oscilação entre um e outro polo houvesse espaços para acomodações sem a eliminação de quaisquer deles. Não que graças a isso se houvesse formado propriamente uma "democracia racial", pois a desigualdade, a crueldade e a violência entre senhores e escravos não é negada. A despeito delas, contudo, Gilberto encontra formas de mostrar que era assim, mas não seria bem assim. Dialética com uma contradição principal, mas que não se resolvia pela fusão total nem pela superação de ambos polos, se não que se arrastava oscilando e provocando pequenas mutações em cada um dos polos”. <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,gilberto-freyre-perene,590481>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

As *etnias* são unidades operativas do processo civilizatório, cada uma correspondente a uma coletividade humana, exclusiva em relação às demais, unificada pelo convívio de seus membros através de gerações e pela coparticipação de todos eles na mesma comunidade de língua e de cultura (etnias tupinambá, germânica, brasileira, etc). Falaremos de *etnia nacional* quando essas entidades se constituem em estados organizados politicamente para dominar um território, e de *macroetnias* quando tais estados entram em expansão sobre populações multiétnicas com a tendência a absorvê-las mediante a transfiguração cultural (RIBEIRO, 2000, p. 24).

Aceleração evolutiva: “processos de desenvolvimento de sociedades que renovam autonomamente seu sistema produtivo e reformam suas instituições sociais no sentido de transição de um a outro modelo de formação sociocultural, como povos que existem para si mesmos” (RIBEIRO, 2000, p. 27).

Atraso histórico: “estado de sociedades cujo sistema adaptativo se funda numa tecnologia de mais baixo grau de eficácia produtiva do que o alcançado por sociedades contemporâneas” (RIBEIRO, 2000, p.27).

Atualização ou incorporação histórica: “procedimentos pelos quais ... povos atrasados na história são engajados compulsoriamente em sistemas mais evoluídos tecnologicamente com perda de sua autonomia ou mesmo com a sua destruição como entidade étnica” (RIBEIRO, 2000, p. 27).

O conceito de atualização tem duas facetas. Pode ser visto, por um lado como uma situação de caráter regressivo: do ponto de vista das entidades étnicas avassaladas, traumatizadas ou destruídas; por outro lado como uma situação de caráter progressista já que os povos subjugados passam a ter contato com um sistema adaptativo mais evoluído e com sistemas socioeconômicos mais avançados.

Estagnação cultural: indica a situação das sociedades que, através de longos períodos permanecem idênticas a si mesmas, sem experimentar alterações assinaláveis no seu modo de vida enquanto outras sociedades progridem. É o caso, por exemplo, de tantas tribos pré-agrícolas assim como de tribos de lavradores da floresta tropical latino-americana (RIBEIRO, 2000, p. 29).

Regressão sociocultural: embora Ribeiro (2000) não apresente na obra supramencionada uma definição para regressão sociocultural nos arriscaremos a apresentar uma, com base nos exemplos apresentados pelo autor em *O Processo Civilizatório* (RIBEIRO, 2000, p. 30-33).

Regressão sociocultural é o processo pelo qual uma sociedade com determinado nível adaptativo (tecnológico), por algum motivo, passa para um sistema adaptativo menos eficaz, ou seja, com menor capacidade produtiva. Vários motivos levam à regressão cultural. Pelo

pequeno espaço de que dispomos neste trabalho, daremos apenas dois exemplos. Em primeiro lugar, citamos a Revolução do Haiti, que após a independência não conseguiu criar uma estrutura economicamente tão eficaz quanto o colonialismo escravista, pois os insurrectos não estavam em condições de se reorganizar globalmente para construir uma sociedade eficiente economicamente e que ao mesmo tempo atendesse aos imperativos de liberdade e igualdade racial. Em segundo lugar, citamos a queda do império romano, que para Ribeiro (2000, p. 31-32) se deu pela causa mais frequente de regressão sociocultural, o esgotamento das potencialidades de uma formação sociocultural, o que termina por enrijecer a estrutura social e faz com que se acumulem conflitos de classes, que por sua vez geram instituições despóticas com a finalidade de conter as insurreições das camadas subalternas e permite muitas vezes que povos relativamente atrasados no seu contexto, como os povos germânicos em relação a Roma, consigam vencer e subjugar sociedades mais avançadas. Assim formou-se o feudalismo europeu.

Para Ribeiro (2000, p.32), o feudalismo não pode ser identificado como uma formação sociocultural ou como uma etapa da evolução humana. Trata-se de “uma regressão provocada pela desintegração do sistema adaptativo, das instituições políticas centralizadoras e do sistema mercantil de uma antiga área integrada numa civilização...” Regressões desse tipo se sucederam com frequência em várias sociedades, até a emergência da Revolução Mercantil, que seguida pela Revolução industrial, proporcionou mudanças progressivas muito radicais, não dando lugar a regressões feudais, com exceção de casos muito excepcionais. Em suma, podemos dizer que, na maioria das vezes,

As regressões representam (...) o esgotamento das potencialidades de um sistema produtivo ou de uma forma de ordenação social, constituindo, por isso, recuos episódicos de povos exaurido no esforço de auto-superação ou abatidos por outros em ascensão (RIBEIRO, 2000, p. 32-33).

Partindo do conceito de revolução tecnológica acima mencionado, Ribeiro propõe um novo esquema de classificação das sequências básicas da evolução sociocultural (ANEXOS A, B e C), tendo em mente que a cada revolução tecnológica pode corresponder mais de um *processo civilizatório*, pois “não é a invenção original ou reiterada de uma inovação que gera consequências, mas sua propagação sobre diversos contextos culturais e sua aplicação a diferentes setores produtivos” (RIBEIRO, 2000, p. 21). Assim a cada revolução tecnológica podem corresponder vários processos civilizatórios, através dos quais se transfiguram as formações socioculturais.

Tentaremos, de forma sucinta, reproduzir o esquema de Darcy Ribeiro, apresentando as revoluções tecnológicas e as respectivas formações socioculturais (Essas diferentes formações são frutos das diferentes formas pelas quais cada sociedade reage às novas tecnologias).

Revolução Agrícola: introduz no sistema produtivo o cultivo de plantas e a domesticação de animais, fazendo o homem saltar da condição de apropriador do que a natureza oferece espontaneamente para organizador ativo da produção. Permite a ruptura com a condição de caçadores e coletores nômades, dando lugar a duas novas formações socioculturais: as *aldeias agrícolas indiferenciadas* e, depois, com a domesticação de animais e a especialização de alguns grupos humanos nessa atividade produtiva, as *hordas pastoris nômades*.

A *Revolução Urbana*, que segundo Ribeiro:

(...) fundada em novos progressos produtivos, como a agricultura de regadio, a metalurgia e a escrita, que conduziu à dicotomização interna das sociedades numa condição rural e numa condição urbana e à sua estratificação em classes sociais, além de outras profundas mudanças na vida social e no patrimônio cultural das sociedades” (RIBEIRO, 2000, p. 22).

Teve como um de seus desdobramentos o terceiro processo civilizatório, correspondente ao surgimento das cidades e dos estados, à estratificação das sociedades em classe sociais, ao início da agricultura de regadio, da metalurgia do cobre e do bronze, da escritura ideográfica, da numeração e do calendário, formando os *estados rurais artesanais*. Com a adoção da propriedade privada e da escravização da força de trabalho em alguns estados rurais artesanais e daqueles que estabeleceram a propriedade estatal da terra e a estratificação social mais na função do que na exploração econômica, surgem duas variações dos estados rurais artesanais: no primeiro caso, o modelo privatista; no segundo, o coletivista. Trata-se do quarto processo civilizatório. O quinto é decorrente da propagação de alguns desenvolvimentos tecnológicos, como o manejo do cobre às atividades pastoris, formando as chefias *pastoris nômades*.

A *Revolução do Regadio:* proporciona as bases tecnológicas para a configuração das primeiras civilizações regionais, com a construção de grandes canais de irrigação e de novos barcos para navegação; de sistemas de estradas, de grandes edificações, de cidades urbanizadas, da padronização de pesos e medidas e de significativos desenvolvimentos científicos, sobretudo no campo da matemática e astronomia. Esta revolução propicia o sexto processo civilizatório, com o aparecimento dos *impérios teocráticos de regadio*.

A *Revolução Metalúrgica* (correspondente à idade do ferro dos arqueólogos): aprimora-se e difunde-se a tecnologia do ferro forjado, a manufatura de ferramentas, a moeda cunhada, surge o alfabeto e a notação decimal. Com esta revolução ocorre o sétimo processo civilizatório,

no qual a utilização do ferro forjado permite o desenvolvimento da agricultura mais produtiva nas áreas florestais, o aperfeiçoamento e o surgimento de ferramentas e o aprimoramento dos veleiros. Intensifica-se o comércio externo (com o uso das moedas cunhadas). Com essa tecnologia configuram-se os *impérios mercantis escravistas*.

Revolução Pastoral: algumas das novidades tecnológicas do item anterior são utilizadas nos animais de tração e na cavalaria de guerra, bem como no emprego da energia hidráulica e eólica para fins produtivos. Estas tecnologias são usadas nos problemas de produção e de guerra das chefias pastoris nômades, permitindo a generalização do uso de selas e estribos, de ferraduras, de espadas e do arnês rígido, que multiplicam a eficiência dos animais de montaria e tração. Temos o oitavo processo civilizatório, onde “desencadeia-se um movimento de expansionismo messiânico daqueles povos que atacam áreas feudalizadas das antigas civilizações e as cristalizam como *impérios despóticos salvacionistas*” (RIBEIRO, 2000, p. 23).

Revolução Mercantil: desenvolve-se a navegação oceânica e as armas de fogo; rompe-se com o feudalismo europeu. Desencadeia-se o nono processo civilizatório, com uma nova formação sociocultural: os *impérios mercantis escravistas*, sendo os primeiros a assumir esta formação os reinos de Portugal e Espanha, que formam as primeiras civilizações mundiais. Nesse modelo temos um centro difusor de cultura, a metrópole, e regiões periféricas conquistadas, conformadas principalmente como colônias escravistas. Como desdobramento desse modelo, desencadeia-se outro processo civilizatório que culmina com a formação das primeiras formações *capitalistas mercantis* (metrópole) e de suas *colônias escravistas mercantis* e de povoamento.

Revolução Industrial: estruturam-se os imperialismos industriais (metrópole) e o *neocolonialismo* (áreas dominadas), através do décimo primeiro processo civilizatório. Neste contexto, ganha força a ideia de intervenção racional estatal na ordem econômica e social, o que gera um novo processo civilizatório que desencadeia novas formações: as *socialistas revolucionárias*, as *socialistas evolutivas* e as *nacionalistas modernizadoras*.

Revolução Termonuclear: opera-se com o desenvolvimento da eletrônica, da energia atômica, da automação, dos raios-lazer, etc. Para Darcy Ribeiro estaríamos passando por uma nova revolução tecnológica que culminaria com novas formações socioculturais denominadas por ele de *sociedades futuras*.

É importante que se entenda que, por seu melhor aproveitamento dos recursos da natureza ou por seu maior poderio bélico, as civilizações de maior desenvolvimento tecnológico tendem a se expandir sobre populações de menor desenvolvimento tecnológico, estas

populações entram num sistema de dominação e de influência da sociedade com mais tecnológica, passando a integrar-se a ela como parcelas dependentes, pois o seu sistema produtivo, social e ideológico é alterado para que se atendam os interesses das civilizações dominantes. As culturas dos povos dominados passam a ser consideradas *culturas espúrias*.

A respeito desse processo, escreve Ribeiro:

No estudo dos processos civilizatórios gerais visualizam-se, principalmente, as alterações nos sistemas adaptativo, associativo e ideológico decorrentes do impacto das revoluções tecnológicas sobre as sociedades, estruturando-se em sucessivas formações socioculturais. No estudo dos processos civilizatórios específicos visualizam-se as expansões de tradições culturais singulares associadas a movimentos econômicos e políticos de dominação que se cristalizam em civilizações individualizadas, em núcleos centralizados por redes metropolitanas. Estes últimos, atuando através da subjugação, da deculturação e da traumatização cultural de etnias dominadas, assimilam-nas como parcelas indiferenciadas de macroetnias imperiais ou as reativam para amadurecerem como entidades étnicas aspirantes à autonomia e à expansão (RIBEIRO, 2000, p. 26).

Conclusivamente, podemos resumir esse capítulo, no que tange à visão do antropólogo brasileiro da seguinte forma:

1. A evolução sociocultural é uma série de etapas evolutivas que, mediante distintos processos civilizatórios, manifesta-se numa sequência de formações socioculturais.
2. Essas etapas não se sucedem linearmente numa dada sociedade, pois tem a natureza dialética de progressões e regressões culturais, de atualizações históricas e acelerações evolutivas.
3. Essa concepção supera a concepção da evolução como a sucessão de etapas fixas e necessárias – seja linear, seja multilinear – por uma perspectiva mais ampla e matizada, que reconhece o progresso e o atraso como movimentos necessários da dialética da evolução.
4. Cada revolução tecnológica, ao agir sobre um novo contexto cultural, em diferentes sociedades, não repete a história daquelas sociedades em que ocorreu originalmente. Primeiro, por que os povos que a experimentam o fazem por processo de difusão e não por esforços de autossuperação. Segundo, por que a difusão não coloca ao alcance dessas sociedades os mesmos elementos originalmente desenvolvidos, nem na mesma ordem que se sucederam e, tão pouco, com as mesmas associações com outros elementos na forma de complexos integrados. Terceiro, por que os processos civilizatórios são movidos por revoluções tecnológicas que privilegiam os povos que primeiro as experimentam, dando oportunidade de estes povos se expandirem como

núcleos de dominação. Quarto, os povos atingidos pelos mesmos processos civilizatórios, através de movimentos de atualização histórica, ficam com todo o seu desenvolvimento ulterior condicionado aos interesses dos núcleos de dominação, ou seja, perdem o controle de seu destino e ficam numa situação de dependência do núcleo irradiador de cultura.

Gostaríamos de fazer um último esclarecimento: ao adotarmos um polo teórico de pensamento antropológico de natureza dinâmica (ver itens 2.1.6), que nos permitisse entender as mudanças pelas quais estão passando os povos em processo de aculturação no município de Pesqueira/PE, não descartamos o valor dos outros polos de pensamento. Pelo contrário, entendemos que o trabalho sobre o viés da antropologia dinâmica só é possível graças às contribuições dos outros polos, ou, melhor ainda, qualquer desses polos de pensamento não se fundamentam solidamente sem buscar subsídios em outros polos. É difícil, por exemplo, conceber os avanços do estruturalismo sem que este busque material nos estudos da antropologia simbólica. A pluralidade é uma das qualidades da antropologia, pois seu objeto de estudo é complexo e clama por diversos pontos de perspectiva para ser compreendido. A antropologia precisa também do auxílio de diversas outras disciplinas (história, biologia, física, química, sociologia, psicologia, etc.) para, atuando de maneira interdisciplinar, tentar compreender o homem. Nesse sentido, afirma Laplantine que:

A pluralidade é pelo contrário para mim, uma das garantias (não a única evidentemente, pois pode haver pluralidade de dogmatismos e ortodoxias) de que nossas pesquisas aceitam sujeitar-se a críticas recíprocas e passar por processos de invalidação, cada um dos modelos teóricos sendo apenas uma perspectiva sobre o social e não o próprio social (LAPLANTINE, 2003, p.81).

Feitos estes esclarecimentos a respeito de nosso referencial teórico e do esquema conceitual que utilizaremos, sentimo-nos mais à vontade para seguir adiante com o nosso estudo.

3 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NO BRASIL

A organização econômica e civil das colônias portuguesas na América se deu depois de um século do contato dos portugueses com os trópicos. Formou-se na América tropical uma sociedade de estrutura agrária, que utilizava mão de obra escrava, inicialmente dos índios e depois dos negros. Este tipo de estrutura de exploração econômica era fundamentado mais pelo papel que o português assumiu de cristianizador - e, assim, salvador dos povos conquistados - do que numa consciência racial, que para Gilberto Freyre (2006, p. 65) era quase nenhuma, tendo em vista o caráter “cosmopolita e plástico” do português.

A forma como se organizou o Estado português após a expulsão dos mouros da península ibérica⁴ enquadra-se no que Ribeiro chama de *impérios mercantis salvacionistas*⁵. A emancipação, conduzida sob direção do Papa e dos reis iberos, encheu Portugal e Espanha de espírito religioso. Segundo Ribeiro, “as ordens religiosas se tornaram mais ricas e mais poderosas do que a nobreza, diferenciaram corpos especiais de sacerdotes guerreiros, e a Igreja Católica se fez herdeira de boa parte das terras conquistadas aos infiéis” (RIBEIRO, 2000, p.111). Com a vitória dos cristãos sobre os núcleos islâmicos da península, destrói-se na Ibéria o sistema agrário dos mulçumanos, implantado com base numa agricultura de regadio de alta tecnologia, que permitia manter densas populações até mesmo nas regiões mais áridas (RIBEIRO, 2000, p.111-112). A Ibéria tentou estruturar-se para generalizar a tecnologia da Revolução Mercantil, buscando ser uma das potências da economia capitalista mercantil nascente e, para tanto, lançou-se ao mar para descobrir novos meios de contato com o Oriente, procurando assim quebrar o monopólio árabe-italiano como intermediadores do comércio de especiarias (MELLO; COSTA, 1999, p. 24). A longo prazo, os iberos não obtiveram êxito, perdendo substância suas estruturas econômicas, devido a seu caráter arcaico e defasado, comparado com outras formações maduramente capitalistas com que passaram a interagir (RIBEIRO, 2000, p.112). O contato dos impérios ibéricos com formações capitalistas mais desenvolvidas escapa do campo de análise do presente estudo.

⁴ A reconquista da península ibérica se deu de forma lenta: começa no início do século VII, com a rebelião de Pelágio e termina em 1492, com o fim do Reino de Granada.

⁵ Também se enquadram como impérios mercantis salvacionistas o Estado espanhol, após a expulsão dos mouros, e o russo, após sua libertação do domínio tártaro-mongol.

Na América, os iberos aos poucos conquistaram terras e dominaram as povoações destas, formando os impérios coloniais ibero-americanos. Com isso, formam-se dois polos constitutivos do complexo de poder dos impérios mercantis salvacionistas: os núcleos de dominação (Portugal e Espanha) e as áreas dependentes (colônias)⁶. Discorrendo sobre estes polos, Ribeiro esclarece que não são estados de desenvolvimento diferentes, mas fazem parte de um único “sistema econômico interativo e unificado”. Vejamos:

Os impérios coloniais ibero-americanos, estruturados como contraparte dessa formação mercantil salvacionista, por via da atualização histórica, conformar-se-iam nos moldes de um novo *colonialismo escravista*, inserido dentro de um sistema econômico unificado e interativo. Não se configuram, portanto, como etapas pretéritas da evolução humana, mas como partes complementares de um mesmo complexo que tinha como centro dinâmico as potências ibéricas e, como áreas periféricas e como “proletários externos”, as populações concentradas nas colônias. As semelhanças flagrantes entre o colonialismo escravista ibérico e o greco-romano ou cartaginês explicam-se melhor por serem todos oriundos de processos de atualização histórica, gerados por diferentes civilizações, do que como restaurações de etapas necessárias da evolução humana. (RIBEIRO, 2000, p. 114).

As diversas sociedades de aborígenes da América do Sul e as dos negros africanos trazidos para as colônias portuguesas da América, bem como seus descendentes, foram os alvos desse processo de atualização histórica promovido pelo império português. Nas próximas páginas, tentaremos fazer, de forma sucinta, uma descrição dos direitos relacionados aos povos indígenas e afrodescendentes no Brasil, passeando pelos tempos do início da colonização portuguesa até a promulgação da Constituição de 1988. A presente abordagem reconhece que os povos indígenas e as populações africanas que foram transportadas para o Brasil possuíam sistemas jurídicos próprios antes de serem subjugados pelos ibéricos, no entanto, limitar-nos-emos ao enfoque do desenvolvimento do direito reconhecido pelos colonizadores portugueses e pelo Estado brasileiro, por entender que uma abordagem mais ampla escapa do espaço permitido a este trabalho.

3.1 A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL

Tema de fundamental importância para a realização de justiça social no Brasil e que na maioria das vezes não é tratado com a devida atenção é a questão do direito dos povos indígenas,

⁶Ver conclusões do capítulo anterior.

em especial a posse de terras por estes povos, para que possam manter sua autonomia política, econômica e cultural. A negligência quanto a este tema faz com que estes povos tenham seus direitos desrespeitados dia após dia, sendo suas terras assediadas por interesses econômicos e políticos.

Levando em conta esta realidade, analisaremos a evolução dos direitos indígenas até o advento da Constituição Federal de 1988, carta que, graças à atuação de representantes indígenas junto aos membros da Assembleia Nacional Constituinte – ANC – de 1987/88, tem um capítulo específico para tratar dos direitos e garantias dos povos indígenas (CF/88, Título VIII, Capítulo VIII).

Até a promulgação da CF/88, era comum uma concepção de direito que entendia que os povos indígenas deveriam ser assimilados pela sociedade ocidental, a fim de formar, juntamente com outros povos, uma nação brasileira. A nova ordem jurídica rompeu com a orientação assimilacionista das normas anteriores e, além disso, imprimiu no ordenamento jurídico novos fundamentos para os direitos indígenas, orientados nos valores da dignidade da pessoa humana e da proteção à diversidade étnica e cultural da sociedade brasileira. A CF/88 inaugura um novo paradigma, reconhecendo que é necessário aceitar o outro e as suas diferenças, admitindo a importância e a legitimidade das diferentes formas pelas quais a humanidade se expressa socialmente, dos diferentes modos pelos quais o homem percebe, pensa, sente e dá sentido à vida, e, por fim, reconhecendo que podemos nos organizar em sociedades diferentes, dando inúmeras respostas culturais no que se refere ao modo de desenvolvimento econômico e político.

Neste contexto, a Carta Magna brasileira procura se mostrar não como um instrumento de dominação de um grupo social sobre outro, mas como um instrumento nacional que procura representar todos os componentes sociais que se encontram em território brasileiro. O Estado brasileiro assume a posição de protetor da diversidade étnica e cultural, buscando propiciar meios para garantir o exercício do direito à diferença. No caso dos indígenas, sendo o direito ao uso da terra tradicional indispensável para que eles manifestem sua autonomia, a Constituição reconheceu expressamente este direito, perfilhando, inclusive o entendimento de que este direito é originário. Este posicionamento visou proporcionar imediata efetividade ao direito à posse e ao uso da terra.

A fim de que possamos entender bem o direito indígena à posse e ao uso da terra, faz-se necessário o estudo da teoria do indigenato, cuja origem data da época do Brasil colonial. Nos dois subtópicos seguintes, este trabalho monográfico buscará expor, sucintamente, as principais normatizações lusitanas/brasileiras, desde o início da colonização até o período que

antecede à Constituição de 1988, relativas à imposição de um estatuto jurídico para o reconhecimento do direito territorial dos povos nativos do Brasil, de forma que possamos analisar as consequências jurídicas e sociais do reconhecimento do instituto do indigenato, refletindo sobre como ele influenciou as práticas indígenas e como mudou a concepção do português/brasileiro em relação à imagem do aborígine.

Deve ficar claro que nos ateremos às normatizações impostas pelos colonizadores, pela cultura ocidental, pois o que chamamos de direito indígena, de modo geral, foi uma concessão/imposição aos povos indígenas por parte dos Estados lusitano e brasileiro. Nesse contexto, admitia-se o Direito do índio a partir da concepção do Direito do homem ocidental, do cidadão português/brasileiro. Logo, as normas impostas aos indígenas distinguiram-se das normas e práticas de reconhecimento territorial dos diversos povos nativos habitantes desta região. A legislação imposta, de cunho colonialista, visava não o bem-estar do índio, mas sim maior conveniência política e econômica para o colonizador português e posteriormente para o governante/administrador brasileiro, com intenções distintas de acordo com o seu tempo, mas sempre voltadas aos interesses do colonizador/administrador. Este fato contribuirá significativamente para determinar a forma como se dará a intervenção no modo de vida das sociedades indígenas e o espólio de suas terras, marcando consequentemente a História Oficial do surgimento da nação brasileira.

3.1.1 Disposições legais do Brasil Colônia

Já no início do século XVII, encontram-se dispositivos da legislação colonial reconhecendo a existência de terras indígenas (ANTUNES, 1998, p. 173). Nas próximas linhas faremos uma exposição de normas de grande importância na história do reconhecimento desse direito. De início, entendemos que se faz necessário se dar ênfase às seguintes previsões legislativas:

- a) A Carta Régia de 30 de julho de 1609, bem como as de 10 de setembro de 1611, expedidas por Felipe III: tais cartas reconheciam o pleno domínio dos índios sobre seus territórios e sobre as terras que lhes são alocadas nos aldeamentos;
- b) O Alvará de 1º de abril de 1680, que declarou que as sesmarias reconhecidas pela coroa portuguesa não poderiam afetar os direitos originais dos índios sobre suas terras.

Proibiu-se que os nativos fossem retirados destas terras sem seu consentimento, bem como os isentou do pagamento de foro ou tributo pela ocupação da terra. Tal regramento foi aplicado a princípio apenas aos indígenas do Grão-Pará e Maranhão, mas suas disposições foram estendidas, posteriormente, para todo o Brasil, com a promulgação do Alvará de 8 de maio de 1758 (TOUTINHO NETO, 1993, p. 9-10). Este decreto, pela sua generalização, é considerado um marco no que tange ao direito dos povos aborígenes do território brasileiro. Além disso, estes dois documentos permitiram o entendimento de que as terras ocupadas pelos índios não podiam ser consideradas devolutas, já que pertenciam aos índios por título congênito, independente de legitimação por documento.

As normas mencionadas acima são as mais relevantes do período colonial quando se busca entender a origem do reconhecimento do direito à demarcação das terras indígenas, hoje assegurado pela CF/88, em seu art. 231. Estas normas são fundamentais para se conhecer o instituto do indigenato. O estudo deste instituto nos permitirá entender a concepção do direito originário indígena ao uso da terra, cuja origem data da época do Brasil colonial. Para isso, a seguir serão feitos comentários sucintos a respeito das normas acima mencionadas e de outras normatizações lusitanas/brasileiras referentes ao reconhecimento do direito territorial dos povos indígenas do Brasil, desde o início da colonização até a promulgação da CF/88, atentando-se, ademais, para as práticas indigenistas e para as representações sociais acerca dos índios no território brasileiro.

No século XVI, o pensamento acerca dos povos aborígenes acentuava-se na discussão a respeito da sua natureza humana e em seu potencial de conversão ao cristianismo. Em torno deste tema, originou-se certa contenda filosófica e teológica baseada em duas concepções distintas. Uma delas identificada no colono propriamente dito; a outra, nos missionários. Os primeiros normalmente ressaltavam as práticas antropofágicas e o modo de vida diferente dos índios (do ponto de vista do colonizador), caracterizando-os como demoníacos e bárbaros, na tentativa de lhes despir de sua natureza humana, para legitimar, assim, as guerras “justas” e as ações de extermínio e subjugação. Os missionários, por sua vez, acreditavam que, embora esses povos se encontrassem em um estado selvagem e algumas vezes praticassem o canibalismo, havia neles a ingenuidade e a qualidade de “vazios” (e, portanto, fáceis de ser moldados), ideias associadas, respectivamente, à imagem de nudez e à aparente ausência de deus (CUNHA, 1990), o que os tornavam passíveis da conversão cristã, realizada através dos esforços da catequese eclesiástica. A respeito do tema, escreve Boris Fausto:

Podemos distinguir duas tentativas básicas de sujeição dos índios por parte dos portugueses. Uma delas, realizada na escravização pura e simples. A outra foi tentada pelas ordens religiosas, principalmente pelos jesuítas, por motivos que tinham muito a ver com suas concepções missionárias. Ela consistiu no esforço em transformar os índios, através do ensino, em “bons cristãos”, reunindo-os em pequenos povoados ou aldeias. Ser “bom cristão” significava também adquirir hábitos de trabalho dos europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexível às necessidades da Colônia (FAUSTO, 1995, p. 49-50).

De modo geral, porém, os agentes colonizadores concordavam com a necessidade de utilização da mão de obra indígena, bem como das terras que ocupavam, assentiam que era necessária sua cristianização e “civilização”. A visão dos colonizadores em relação à forma de lidar com os nativos vestia o grande empreendimento colonial (a administração dos territórios do Novo Mundo) com um manto altruísta, humanitário e religioso. As dominações física, política e espiritual deveriam acontecer concomitantemente, pois uma impulsionava a outra para o êxito do projeto colonial.

As duas representações mencionadas da imagem do indígena, sem dúvida alguma, influenciaram na elaboração de normas pela Coroa portuguesa. Através da legislação colonial, conseguiu-se conciliar os interesses aparentemente destoantes dos colonos e dos jesuítas, de forma que, muitas vezes, os interesses de um desses grupos serviam de justificativa para os interesses do outro. A força militar portuguesa subjugava os indígenas considerados inimigos, dispondo-os à ação dos missionários, ao passo que o processo de catequese disponibilizava mão de obra à empresa colonial. Toda a violência empregada contra os indígenas resistentes legitimava-se no aparato normativo de Portugal, que a justificava no caráter ético e religioso da cristianização do mundo pagão (OLIVEIRA; FREIRE, 2003, p. 35).

Para harmonizar os interesses de colonos e missionários, a legislação aplicada na Colônia passou a distinguir os habitantes nativos de acordo com o seu grau de subjugação. Assim, o tratamento diferenciava-se de acordo com a identificação do indígena em “aliado” ou “inimigo”. Enquadravam-se como aliados os índios “mansos”, os que faziam trocas com o estrangeiro português e os “convencidos” a descer do sertão para novos aldeamentos, criados com o intuito de catequizá-los e civilizá-los. Os ditos “inimigos” consistiam naqueles que se contrapunham, com medidas mais visíveis, à ocupação territorial portuguesa, combatendo ativamente os colonizadores e/ou se opondo à catequização. Assim, conforme o pensamento da metrópole, os primeiros deveriam ser convertidos à civilização e ao cristianismo, sem mais problemas, o que atendia ao interesse dos missionários; enquanto que os povos indígenas “inimigos”, “bravios”, “deviam ser submetidos militar e politicamente, ser escravizados e

forçados ao trabalho nas fazendas coloniais, de forma a garantir o seu processo de civilização e catequização” (OLIVEIRA; FREIRE, 2003, p. 35).

De acordo com a Doutrina da Guerra Justa, a Coroa poderia promover ataques bélicos aos povos declarados inimigos, submetê-los ao trabalho compulsório ou, até mesmo, exterminá-los, perfazendo-se, então, o intento de dominação territorial e produção mercantilista português. Pela Carta de Lei de 10 de setembro de 1611, observam-se as definições de índio inimigo e os procedimentos e objetivos da guerra justa:

Porém, sucedendo caso, que os ditos Gentios movam guerra, rebellião e levantamento, fará o Governador do dito Estado, Junta, com o Bispo, sendo presente, e com o Chanceller e Desembargadores da Relação, e todos os Prelados das Ordens, que forem presentes no lugar, aonde se fizer a tal Junta, e nella se averiguará, se convem, e é necessário ao bem do Estado, fazer-se guerra ao dito Gentio, e se ella é justa; e do assento, que se tomar, se me dará conta, com relação, das causas, que para isso ha, para eu as mandar ver; e approvedo, que se deve fazer a guerra, se fará; e serão captivos todos os Gentios, que nella se captivarem.

E porque poderá succeder, que na dilação de se esperar minha resposta e aprovação, sobre se fazer a guerra, haja perigo: hei por bem, e mando, que, havendo-o na tardança, e sendo tomado assento pela dita maneira, que se deve fazer guerra, se faça, execute o que se assentar (dando-se me comtudo conta do assento, como fica referido); e os Gentios, que se captivarem, se assentarão em livro, que para isso se fará, por seus próprios nomes, e logares donde são, com declaração de suas idades signaes e circumstancias que houver em seu captiveiro; e as pessoas que os captivarem, e a que pertecerem, os terão como captivos, sendo feitas as ditas diligências; porque não as fazendo, o não serão; e com ellas os não poderão vender, até eu ter confirmado o assento que se tomar, sobre se fazer a tal guerra; e confirmando-o eu, poderão fazer delles o que lhes bem estiver, como seus captivos, que ficarão sendo livremente; e não o confirmando, se cumprirá o que sobre isso mandar (PORTUGAL, Carta de Lei de 10 de setembro de 1611).

Outra forma de escravização indígena legalizada pela Coroa portuguesa era o “resgate” ou comércio de guerra, que consistia na compra por parte dos colonizadores dos índios que eram escravos de guerras entre os próprios índios e que estariam condenados à morte pelos povos indígenas vencedores. Encontra-se menção a esta prática na Carta de Lei de 1611:

E porque tenho intendido que os ditos Gentios tem guerras uns com os outros, e costumam matar e comer todos os que nellas se captivam, o que não fazem, achando que lh’os compre; desejando prover com remédio ao bem delles, e salvação de suas almas, que se deve antepor a tudo; e considerando, como é certo, que nenhuma pessoa quererá dar por eles cousa alguma, não lhe havendo de ficar sujeitos: hei por bem, que sejam captivos todos os Gentios, que estando presos e captivos de outros para os comerem, forem comprados [...] com declaração, que, não passando o preço, por que os taes Gentios forem comprados, da quantia que o Governador com os adjunctos

declarar, serão captivos sómente por tempo de dez annos, passados elles, ficarão livres, e em sua liberdade; e os que forem comprados por mais, ficarão captivos, como dito é. (PORTUGAL, Carta de Lei de 10 de setembro de 1611).

O aldeamento consistia em uma reelaboração das aldeias indígenas com o objetivo de facilitar a administração portuguesa, em especial a ação dos missionários. Geralmente ficavam próximos aos povoados coloniais. Com a realocação dos índios (muitas vezes de nações diferentes) nos aldeamentos, conseguia-se mão de obra para os empreendimentos portugueses e as terras que antigamente ocupavam ficavam livres para a exploração pelo colonizador.

Encontramos referência ao aldeamento em diversos documentos. Abaixo transcrevemos um trecho da Carta de Lei de 1611 que consideramos de fundamental importância para o reconhecimento do direito à terra concedido ao índio, pois nele percebe-se que, se por um lado, o aldeamento era uma forma de manipular nações indígenas para o interesse do projeto colonial, por outro, terminava por dar certas garantias aos indígenas:

E pelo muito que convém á conservação dos ditos Gentios, e poderem com liberdade e segurança morar, e commerciar com os moradores das Capitánias, e para o mais, que convier a meu serviço, e beneficio das fazendas de todo aquelle Estado do Brazil, e cessarem os enganos e violências, com que muitos eram trazidos do Sertão: hei por bem, e mando que o Governador do dito Estado [...] faça, eleição das pessoas seculares [...] para serem Capitães das Aldêas dos ditos Gentios [...] e sendo eleitos, lhes darão ordem para irem ao Sertão persuadir aos ditos Gentios desçam abaixo, assim com boas palavras e brandura, como com promessas, sem lhes fazer força, nem moléstia alguma [...] E vindo os ditos Gentios o Governador os repartirá em povoações [...] limitando-lhes sitio conveniente, aonde possam edificar a seu modo, tão distantes dos engenhos e matas do páu do Brazil, que não possam prejudicar a uma cousa, nem outra. E assim lhes repartirá logares para nelles lavrarem e cultivarem [...] E os ditos Gentios serão senhores de suas fazendas nas povoações, assim, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer moléstia, ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das Capitánias e logares, que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer (PORTUGAL, Carta de Lei de 10 de setembro de 1611).

O Alvará Régio de 1º de abril de 1680 (CUNHA, 1992, p. 7), conforme mencionamos acima, constitui-se como um dos mais importantes marcos para as delimitações das terras indígenas. Se por um lado o documento em questão foi feito conforme o modelo ocidental de ocupação do solo, no contexto de colonização e espoliação das nações indígenas, por outro lado, esse Alvará servirá para resguardar parte do território indígena, formalizando, ainda, o instituto do “indigenato” no Brasil, consistente no reconhecimento do direito originário dos índios sobre suas terras. Vejamos trecho importante do mencionado Alvará:

[...] E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do

Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, *primários e naturais senhores delas*. (CUNHA, 1992, p. 7-8).

Embora a legislação lusitana previsse certa proteção à integridade dos índios e das suas terras, o desrespeito a essas normas era constante, fazia parte do cotidiano da vida colonial, já que não havia estrutura administrativa suficiente para conseguir fiscalizar eficazmente o cumprimento das leis. Além disso, o cumprimento das normas nem sempre interessava à Administração. Nesse sentido, era comum o incitamento dos povos nativos através de pequenas agressões aos seus direitos, com a finalidade de, com a reação dos nativos, alegar o caráter bravo destes e dar justificativa às guerras justas. Outras vezes, a agressão não se revestia de maiores sofisticções: através dos *preamentos* – que consistiam no aprisionamento dos nativos de forma ilegal pelos bandeirantes – ou da invasão e expulsão dos indígenas de seus territórios, os colonos atendiam aos seus interesses individuais (OLIVEIRA; FREIRE, 2003, p. 36).

Se, por um lado, era comum que os colonos se esquivassem das leis portuguesas de proteção ao índio, por outro, os indígenas, diversas vezes, reagiram à opressão e à espoliação de suas terras utilizando-se dessas normas, seja através dos pedidos de datas e sesmarias, como também se abrigando nos aldeamentos temporariamente, tentando assim, dentro do possível, manter sua identidade, o que permitiu que muitos povos detenham, ainda hoje, parte de seus traços culturais, valores e visão de mundo. Esses traços evidentemente sofreram influências da sociedade ocidental, bem como de outros grupos de nativos e de africanos. Sobre o tema, escreve Albuquerque:

Os índios são partícipes dessa dinâmica, constroem alianças e estratégias de sobrevivência, afirmando identidades, mesmo nos espaços dos “outros”, nos espaços oficiais, que também passam a lhes pertencer nas ressignificações e reconfigurações identitárias que realizam. Tudo isso em meio a grandes perdas, já que se tratava de trocas desiguais e os nativos encontravam-se num contexto de intensa dominação. (ALBUQUERQUE, 2002, p. 113).

O trecho acima mostra como é importante uma abordagem antropológica dinâmica, que não retire do campo de investigação da humanidade o fator mudança, entendendo esta como parte componente da cultura humana. No caso em estudo, a imposição de um modelo jurídico ocidental para regular a vida, as tradições, as religiões e a organização social e territorial desses povos, causou um efeito dinâmico que fez com que os indígenas passassem por um processo

de reconstrução e a ressignificação de suas realidades culturais, tentando manter vivas suas identidades étnicas e culturais.

De modo geral, a atitude indígena de usar das instituições lusitanas como forma de se proteger apenas mitigava as agressões a que sofriam, já que o direito territorial reconhecido aos indígenas era sempre moldado pelo interesse do colonizador e quase sempre estava atrelado à catequização e à submissão indígena ao conceito de civilização dos missionários. Afirmava-se a soberania das nações indígenas, no entanto, as normas que previam essa soberania, quase sempre, serviam para prever e possibilitar a declaração de guerra por parte da Coroa.

Uma significativa mudança da postura da Coroa portuguesa em relação aos índios se deu com a nomeação de Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal, para o cargo de primeiro ministro português (1750-1777). O modelo econômico português apresentava sinais de desgaste, principalmente diante do choque cultural em que se encontrava com o despontamento da Revolução Industrial e o surgimento de novas potências, com tecnologia mais desenvolvida, o que gerava instabilidade ao império português. O marquês de Pombal acreditava que o “controle da economia colonial” seria o caminho da restauração da soberania comprometida e ameaçada pelos desequilíbrios deste período histórico (FAORO, 2001, p. 267). Tentando organizar a economia, restaurou o monopólio comercial das colônias pela metrópole e enfraqueceu o poder da Igreja, visando secularizar a administração do Estado, processo que terminou, inclusive, com a expulsão dos jesuítas do Brasil e de Portugal (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, pág.80).

Através da Lei de 6 de junho de 1755, restabeleceu-se a proibição sem ressalvas da escravidão dos índios no Estado do Grão-Pará e Maranhão, bem como reafirmaram-se as disposições do parágrafo 44 do alvará de 1º de abril de 1680. Pelo Alvará de 7 de junho de 1755, retirou-se o poder temporal das companhias religiosas sobre as ditas aldeias de catequese e civilização, medida que possibilitou novamente o governo das aldeias pelos “principais” indígenas (ALMEIDA, 1997); porém, pouco tempo depois, criou-se o cargo de Diretor dos Índios, ocupado por pessoa não indígena e sem nenhuma relação com a Igreja, a quem se transferiu a competência de administração das aldeias. A política de implantação dos Diretórios dos Índios, inicialmente realizada pela Lei de 3 de maio de 1757, que se aplicava somente às povoações nativas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, estendeu-se ao restante do Brasil em 1758. A função de Diretor de Índios marcou fortemente a política de relações do governo com as nações nativas do Brasil, fazendo-se presente em alguns Estados, mesmo após a extinção dos Diretórios (OLIVEIRA; FREIRE, 2003, p. 69).

No trecho abaixo, extraído da Lei de 3 de maio de 1757, percebe-se o uso estratégico da Língua Portuguesa como meio de dominação dos povos indígenas:

[...] Sempre foi maxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistarão novos Dominios, introduzir logo nos Póvos conquistados o seu próprio idiôma, por ser indisputavel, que este he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Lingua do Principe, que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneração, e a obediencia ao mesmo Principe [...] será hum dos principaes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Lingua Portugueza [...]” (PORTUGAL, Lei de 03 de maio de 1757).

Os diretórios foram um meio de dinamizar a assimilação dos índios, imprimindo a estes a religião e língua dos colonizadores e aumentando as áreas de agricultura, bem como introduzindo o comércio nas áreas indígenas.

Em relação à regulamentação das terras ocupadas pelos indígenas, por mandamento da Lei de 6 de junho de 1755, revigoraram-se as disposições do parágrafo 44 do Alvará de 1º de abril de 1680, sustentando-se, ademais, “os índios [...] no inteiro domínio e pacífica posse das terras [...] para gozarem delas por si e todos seus herdeiros’.

Em que pesem todas as contradições existentes na legislação do período colonial, podemos afirmar que haviam normas que resguardavam o direito territorial dos índios que viviam em suas aldeias originais, assim como dos que viviam em aldeamentos formado por missionários ou fazendas oriundas destes, garantindo-lhes a hereditariedade coletiva dessas terras. Esse direito indígena prevalecia sobre todos os títulos aquisitivos de propriedade existentes, não importando a data da aquisição, antes ou depois da ocupação indígena, pois se reservava “sempre o prejuízo de terceiro” ante o “direito dos Índios, primários e naturaes senhores dellas” (das terras). Sob essas noções fundamentais, alicerçar-se-á o instituto do indigenato, arcabouço jurídico do direito originário dos índios sobre as terras que ocupam.

3.1.2 Legislação do Brasil Independente

Em 19 de setembro de 1850, foi promulgada a Lei n. 601, conhecida como Lei de Terras, que visava regular o regime fundiário no Brasil. Dispunha ela em seu art. 3º:

Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei. (...) (BRASIL, Lei de 06 de junho de 1850).

As terras indígenas legitimavam-se pelo indigenato, título legal instituído pelo Alvará de abril de 1680 e confirmado pela Lei de 5 de junho de 1755. Não precisavam, assim, de registro cartorário para serem legítimas. Devido a este fato, de acordo com o § 2º do artigo acima mencionado, as terras indígenas não poderiam ser consideradas devolutas. A promulgação da Lei nº 601 de 1850, no entanto, gerou uma série de problemas para os indígenas, já que não possuíam título documental sobre suas terras e assim tinham dificuldade de provar que elas não eram devolutas.

Devido à fraca influência política dos indígenas e ao pouco acesso a meios jurisdicionais imparciais, ou seja, que não estivessem a serviço da cultura ocidental, os indígenas foram gradativamente perdendo o direito ao uso de muitas de suas terras. Um marco jurídico neste sentido foi a Decisão n. 92 do Ministro do Império de 21 de outubro de 1850, que determinava a incorporação das terras de índios que já não viviam aldeados aos bens da União. A decisão é marcante por trazer para o ordenamento jurídico pátrio a ideia de transitoriedade do direito indígena à terra, afetando assim a concepção original do instituto do indigenato. Percebe-se, também, que a decisão é impregnada de uma concepção assimilacionista em relação ao índio, ainda visto como pessoa que deveria ser “civilizada”, pois o conteúdo da decisão traz resumidamente a seguinte ideia: o indígena tem o direito à terra, mas seu direito só perdurará enquanto ele não estiver integrado à sociedade nacional.

Essa postura assimilacionista ainda pode ser verificada no século XX. Um exemplo ilustrativo é o Dec. 8.072/1910, que instituiu o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), órgão estatal que deveria cuidar da questão indígena no país, com o objetivo de fornecer assistência e “civilizar” os povos indígenas, transformando-os em trabalhadores nacionais.

O Decreto n. 1.318, de 30 de janeiro de 1854, mudou a orientação da Decisão 92, ao determinar a execução da Lei de Terras de 1755, no que tange à posse e usufruto por prazo indeterminado das terras que ocupam.

A Constituição de 1891 não tratou diretamente de direitos indígenas, limitando-se a entregar as terras devolutas aos estados membros (art. 64) e dispondo que continuavam em vigor as leis do antigo regime que não contrariassem o Sistema de Governo firmado pela Constituição (art. 83).

Todas as outras constituições republicanas reconheceram expressamente a posse indígena. Nas constituições de 1934, 1937 e 1946, que praticamente tinham o mesmo texto legal no que tange a direitos indígenas, podemos destacar os seguintes pontos: a orientação para integração do índio à comunhão nacional; o respeito às posses indígenas, o reconhecimento da terra condicionado a uma ocupação permanente e duradoura e a proibição da alienação das terras por parte dos índios.

A Constituição de 1967 inclui as terras indígenas entre os bens da União e reconhece aos índios o usufruto exclusivo dos recursos da natureza e de suas utilidades⁷.

A Emenda Constitucional n. 1, de 17 de outubro de 1969, reafirma as disposições da Constituição de 1967, bem como a inova em alguns aspectos. Vejamos:

Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

§ 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

§ 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.

Sob a égide da Constituição de 1969, foi promulgada a Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que diferenciava os indígenas em: a) isolados, os que viviam “em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional”; b) em via de integração, os que “em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos”, conservaram “parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da

⁷Art 186 - É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

comunhão nacional”; e c) integrados, aqueles considerados “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”.

Percebe-se que nesse período ainda era forte a concepção de que os indígenas estariam numa fase de transição para um estágio mais avançado da humanidade, estágio ocupado pela sociedade ocidental. Essa concepção interessava a grupos políticos e econômicos que compreendiam que a integração do indígena teria como consequência a desconstituição dos direitos sobre as terras que ocupavam.

Resumindo o conteúdo deste subtópico, podemos dizer que após a independência continuavam a ser reconhecidos formalmente os direitos territoriais indígenas, que consistiam na prevalência da posse destes sobre qualquer outro título aquisitivo, não importando se a ocupação indígena precedia ou não ao título. Percebemos também que durante este período é marcante a concepção de que os índios, como membros de uma forma de sociedade defasada, deveriam ser “integrados à comunhão nacional”.

3.1.3 Constituição Federal de 1988

A Carta Magna de 1988 é um importante marco na cristalização dos direitos indígenas. Possui vários dispositivos referentes ao indígena, dispondo sobre a propriedade das terras ocupadas pelos índios, a competência da União para legislar sobre populações indígenas, relações das comunidades indígenas com suas terras, preservação de suas línguas, usos, costumes e tradições, existindo, inclusive, um capítulo específico da Constituição para tratar dos direitos indígenas (CF/88, Título VIII, Capítulo VIII). Este novo panorama não foi mera concessão da sociedade brasileira, foi fruto da organização política de diversas comunidades indígenas, com o apoio de organizações indigenistas. Os resultados positivados na CF/88 são consideráveis se comparados às poucas mudanças que existiram do período colonial até a Constituição de 1969. Com a CF/88, a nova ordem jurídica instaurada inaugura novos fundamentos para os direitos indígenas, pautados na dignidade da pessoa humana e na proteção à diversidade étnica e cultural da sociedade brasileira.

Finalmente foi deixada para trás a orientação assimilacionista presente nas legislações anteriores, consagrando-se o direito à diferença, o respeito às diversas formas de expressão

social, de sentir e dar sentido à vida. Passa-se a respeitar as inúmeras respostas que as sociedades podem dar às suas necessidades de desenvolvimento.

Além do grande avanço mencionado no parágrafo anterior, demos mais um passo adiante: o Estado brasileiro assumiu a posição central de protetor da diversidade étnica e cultural. Em outras palavras, passamos de uma postura passiva de mera tolerância das diferentes práticas socioculturais para uma postura ativa que visa garantir o direito de vivência étnica e cultural desses povos. O Estado assumiu o dever de garantir e proporcionar os elementos necessários para que os indígenas (assim como outros grupos) possam viver plenamente sua cultura, tornando-se, indispensável a efetivação dos inúmeros direitos ligados ao direito à diferença, tais como o direito à autodeterminação, à autonomia, à participação, ao controle dos territórios tradicionais e à educação diferenciada.

Destacaremos a seguir os principais dispositivos constitucionais que tratam da questão indígena. Começaremos pelo art. 231.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Nesse conjunto de proteções, a terra assume um papel preponderante, já é um meio pelo qual os indígenas podem manter sua identidade, tendo sobre ela apenas a posse, já que sua propriedade, nos termos do art. 20, XI da CF/88, pertence à União, a quem cabe a demarcação das terras indígenas. O direito do índio sobre a terra que tradicionalmente ocupa não depende dessa demarcação.

Art. 231...

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

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

Os indígenas têm a posse imediata de usufrutuários exclusivos das riquezas referidas. Usufruto este, pleno, intransferível, e compreende o uso e a fruição de minerais, vegetais ou animais.

De acordo com o art. 176 da Constituição, os recursos hídricos e as riquezas minerais pertencem à União. Aos índios é assegurada a participação (parágrafo 3º do art. 231) na exploração. O aproveitamento dos recursos hídricos, potenciais energéticos etc. depende de autorização do Congresso Nacional, com a oitiva das comunidades indígenas afetadas.

Não se admite atividade de garimpeiros e de cooperativas de garimpeiros em terras indígenas (art. 231, parágrafo 7º).

O parágrafo 5º institui o princípio da irremovibilidade de suas terras ao estatuir que:

Parágrafo 5º: É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou o interesse da Soberania no País, após deliberação do Congresso Nacional, garantindo em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

E o parágrafo 6º dá mais uma garantia, ao estatuir que:

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

Com o dispositivo, procura-se evitar os efeitos jurídicos de qualquer ato que tenha por objeto usufruir de vantagem das terras indígenas em detrimento dos índios, coisa que aconteceu com frequência desde o início da colonização até o advento da Constituição de 88 e que continua acontecendo no presente.

3.2 A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS DOS DIREITOS DAS COMUNIDADES NEGRAS NO BRASIL

Quando se fala dos negros trazidos da África para o Brasil, o senso comum de muitas pessoas imagina um povo pouco desenvolvido, com poucas habilidades e que serviu como força de trabalho para a engenhosidade portuguesa. Essa concepção é falha. Em primeiro lugar, por que os negros vindos da África não eram um povo, mas diversos povos, com características físicas e culturais bastante diferentes umas das outras. Em segundo lugar, por que os africanos

eram muito mais do que força de trabalho. Traziam de suas variadas culturas habilidades diversas, experiências ligadas a diversos campos produtivos. A respeito, Gilberto Freyre (2006, p. 390) nos dá exemplos de outros estudiosos que perceberam as qualidades dos africanos:

Eschwege salienta que a mineração do ferro no Brasil foi aprendida dos africanos. E Max Schimidt destaca dois aspectos da colonização africana que deixam entrever superioridade técnica do negro sobre o indígena e até sobre o branco: o trabalho de metais e a criação de gado. Poderia acrescentar um terceiro: a culinária, que no Brasil enriqueceu-se e refinou-se com a contribuição africana (FREYRE, 2006, p. 390).

E mais:

O contato mais íntimo entre algumas das áreas mais elevadas de cultura negra e o Brasil explica, ao nosso ver, o fato observado pelo professor Nina Rodrigues e por ele atribuído ao fator *raça* – isto é, infusão de sangue hamita – da superioridade da colonização negra do Brasil sobre a dos Estados Unidos. Fato que já fora salientado por um americano: Fletcher. E antes de Fletcher, pelo naturalista inglês George Gardner.

O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapé. Vieram-lhe da África “donas de casa” para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de pano e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos (FREYRE, 2006, p. 391).

Neste sentido, podemos dizer que não só o português aculturou o negro, como este aculturou o português e também o indígena. Fato é que nesse processo mútuo de aculturação, o negro estava sob o julgo do português, foi escravizado e tratado como coisa, objeto de propriedade. Foi afastado de sua terra de origem, de seus parentes, misturado com outros africanos de origens, línguas e costumes diferentes. Foi afastado de seu ambiente cultural. No Brasil, esses negros vão reconstruir seus sistemas de símbolos e estruturas de pensamento, a partir de uma mestiçagem dos costumes de vários povos da África, com os costumes indígenas e portugueses. A variedade de povos africanos trazidos para o Brasil foi unificada na condição de escrava. A partir dessa posição, vão paulatinamente conquistando direitos e se fazendo respeitar. Procuraremos, nas próximas páginas, fazer um breve resumo destas conquistas.

O uso de escravos por parte do português já era praticado em Portugal mesmo antes da implantação do cultivo de cana de açúcar na América. Nesse sentido, afirma Prado Júnior que:

(...) a população era tão insuficiente que a maior parte do seu território se achava ainda, em meados do séc. XVI, inculto e abandonado; faltava-lhe braços por toda parte, e empregava-se em escala crescente mão-de-obra escrava, primeiro dos mouros, (...) por volta de 1550, cerca de 10% da população de Lisboa era constituída de escravos negros (PRADO, 1994, p. 22).

Mesmo antes disso já há pistas no sentido de que Portugal escravizava africanos, como a bula *Dum Diversas*, de 18 de junho de 1452, editada pelo Papa Nicolau V, que dá aos portugueses autorização para conquistar sarracenos e pagãos e a fazer deles escravos (BRÁSIO, 1958, p. 269-273).

A bula Papal *Romanus Pontifex*, de 1455, reconheceu o exclusivo direito português para comercializar com Marrocos e as Índias, reforçando a ação da Coroa portuguesa na costa africana. Com a aprovação da Igreja Católica, Portugal teve suas ações de sequestro e comércio de escravos reconhecidas como legítimas e essenciais para a expansão do cristianismo (METCALF, 2005, p. 168).

Os africanos foram trazidos para o Brasil “em fluxo de intensidade variável. Os cálculos sobre o número de pessoas transportadas como escravos variam muito. Estima-se que entre 1550 e 1885 entraram pelos portos brasileiros 4 milhões de escravos, na sua grande maioria jovens do sexo masculino” (FAUSTO, 1995, pág. 51).

As fugas eram uma das formas de resistência dos escravos negros aos cativeiros. Muitos desses negros formavam comunidades de resistência, os quilombos, onde tentavam reconstruir ambientes que permitissem sua subsistência longe do jugo do homem branco. Muitas vezes provenientes de etnias diversas, os negros que se juntavam nos quilombos mesclavam seus caracteres culturais.

O mais famoso dos quilombos que já existiu em território brasileiro é o Quilombo dos Palmares, que se localizava na região serrana a cerca de 60 km da costa do atual de Estado de Alagoas, sendo que as primeiras referências a este quilombo datam de 1605. Diversas expedições portuguesas e holandesas tentaram destruir Palmares, sem que obtivessem êxito. Em 1677, Palmares compreendia mais de 60 léguas e 10 aldeias. Caiu em 1694, sendo derrubada por expedição liderada por Domingos Jorge Velho. Palmares virou símbolo da resistência negra no Brasil (FUNARI, 2005, p. 11-13).

Os quilombos eram miscelâneas de culturas, que permitiam a formação de uma identidade oriunda da mesma situação em que se encontravam os negros: fugitivos, africanos ou descendentes destes, sem direitos dentro de uma sociedade ocidental que a eles impunha a escravidão. O processo de reação ao cativo no Brasil passou pela reconstrução de sua identidade étnica. Construir essa identidade era necessário para superação da condição de escravo (CARVALHO, 2002, p. 219), era meio de pertencer a um grupo, a algo que fosse maior que o indivíduo, pois como diz Carvalho, isolado o negro estaria socialmente morto.

Em sentido semelhante, escreve Gomes:

As comunidades de escravos fugidos que se formaram em todo o Brasil ao longo do período da escravidão procuraram, na medida do possível, transformar os limites da dominação escravista. Neste sentido, enquanto sujeitos históricos, os quilombolas recriaram um mundo novo dentro dos variados mundos da escravidão (GOMES, 1995, p. 36).

A reunião dos cativos em determinado território, permitiu-lhes a construção de traços de parentesco e de identidade cultural alternativos ao imposto pelo colonizador/administrador português ou brasileiro. Como se vê, o acesso à terra, assim como na questão indígena, é significativo para o fortalecimento dos grupos de quilombolas. A partir do acesso à terra, as comunidades negras passam a ter a oportunidade de reconstruir suas categorias simbólicas, reorganizando-se culturalmente, possibilitando-se a construção e consolidação de laços étnicos definidores de identidade. Esse entendimento será importante para a Constituinte de 1987/88, que se preocupou em criar um dispositivo na CF/88, o art. 68 do ADCT, reconhecendo aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras a propriedade definitiva destas terras.

Fundamentada e justificada na suposta missão salvadora de almas do império português, a escravidão dos negros se prolongou por todo período colonial sem muitas alterações no que tange ao aumento de direitos dos cativos. Com a independência do Brasil em 1822 e a outorgação da Constituição de 1824, proclamou-se a igualdade perante a Lei, característica marcante das constituições que então surgiam pelo Mundo, influenciadas pelos valores do iluminismo e da Revolução Francesa. O art. 179, XIII, da Constituição 1824 estabelecia que “a Lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, e recompensará em proporção dos merecimentos de cada um”. Desconsiderava-se, porém, a situação do escravo negro que se situava em região limítrofe entre coisa e pessoa, de forma que penalmente respondia pelos seus ilícitos - característica inerente à personalidade jurídica, sofrendo as penalidades legais, mas quando estava na posição de vítima, o negro era tratado como coisa. Nesse sentido Hédio Silva Júnior afirma que:

(...) na condição de vítima, tendo uma parte de seu corpo mutilada, por exemplo, a lesão era qualificada juridicamente como mero dano – algo atinente ao direito de propriedade e não ao direito penal. Do mesmo modo, caso um escravo fosse sequestrado, configurado estaria o crime de furto, ou de roubo. Numa palavra: sendo acusado, era considerado pessoa (SILVA JR, 2002, p. 8).

Com o passar dos anos, a estrutura escravocrata foi se desmantelando. A Revolução Industrial e a Revolução Francesa haviam mudado o cenário econômico mundial. A escravidão

passou a ser difícil de se sustentar pelo sistema ideológico que justificava a produção econômica brasileira. Tanto Portugal quanto o Brasil sofreram pressão, sobretudo inglesa (FAUSTO, 1995, p. 192-197), para extinguir o tráfico negreiro e acabar com a escravidão. O resultado foi que, gradativamente, surgiram normas que iam dismantando o sistema escravocrata até que este fosse finalmente extinto com a promulgação da Lei Áurea em 1888. Vejamos, resumidamente, o caminho da extinção da escravatura. Em 1850, foi promulgada a Lei Eusébio de Queirós, que proibia o tráfico negreiro intercontinental. Em 1871 foi promulgada a Lei Rio Branco, mais conhecida como Lei do Ventre Livre, estabelecendo liberdade para os filhos das escravas que nascessem após sua publicação. Em 1885, foi assinada pela Princesa Isabel a Lei Saraiva-Cotegipe, popularmente conhecida como Lei dos Sexagenários, concedendo liberdade aos escravos com mais de 60 anos. Em 1889, sob a pressão crescente do movimento abolicionista, é publicada a Lei Áurea, extinguindo a escravidão no Brasil.

A extinção da escravatura não pode ser confundida com a assunção de que os negros devem ter os mesmos direitos que os não negros. Prova disso e a forma como as constituições seguintes trataram do tema.

A Constituição de 1891, já na República, dá maior amplitude ao princípio da igualdade. Em seu art. 72, § 2º, afirma que “todos são iguais perante a lei” e que “a República não admite privilégio de nascimento, desconhece foros de nobreza, extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliarchicos e de conselho”. Percebe-se grande preocupação de afastar os privilégios da antiga nobreza, o que é natural logo após a extinção da monarquia, mas não há maior preocupação com a igualdade racial. Pelo contrário, da leitura do art. 70, § 2º, incisos 1º e 2º, vê-se que são excluídos dos direitos políticos os mendigos e os analfabetos, situação em que se encontravam a maior parte dos recém libertos.

A Constituição de 1934, pela primeira vez, refere-se à questão racial ao estatuir em seu art. 113, 1, que “todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou ideias políticas”.

Embora o princípio da igualdade seja positivado com expressa menção à raça, não podemos chegar à conclusão de que esta constituição não trazia dentro de si uma visão discriminatória. Percebe-se isso quando se lê o art. 121, § 6º e 138, b da Carta Constitucional:

Art. 121... § 6º A entrada de imigrantes no território nacional sofrerá as restrições necessárias à garantia da integração étnica e capacidade física e civil do imigrante, não podendo, porém, a corrente imigratória de cada país exceder, anualmente, o limite

de dois por cento sobre o número total dos respectivos nacionais fixados no Brasil durante os últimos cinquenta anos.

Art 138 - Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas:

b) estimular a educação eugênica;

O Decreto-lei n. ° 7.967/45 regulamentou a matéria, preconizando, em seu art. 2º que “atender-se-á, na admissão de imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia”.

A Constituição de 1937, produto do Estado Novo, assim como as outras, propalou a igualdade no item 2 do art. 122, mas não fez menção expressa à raça. A Constituição de 1946 manteve a mesma omissão.

Nas constituições seguintes, de 1967 e 1969, há um grande avanço na questão. Não só voltou a aparecer o vocábulo raça, como se mencionou a punição contra o preconceito. O texto é similar nas duas Cartas, estando no §1º do art. 150 da Constituição de 1967, e no §1º do art. 153 da Constituição de 1969: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. Será punido pela lei o preconceito de raça”.

A Constituição de 1988 foi incisiva na tentativa de instituir o conceito de igualdade da forma mais ampla possível. Mais que proteger uma raça, a Constituição de 1988 reconheceu o caráter multirracial da população brasileira, mesmo na definição de brasileiro:

Art. 12. São brasileiros:

II – naturalizados: a) os que, na forma da lei, adquiram a nacionalidade brasileira, exigidas aos originários de países de língua portuguesa apenas residência por um ano ininterrupto e idoneidade moral.

Depreende-se do texto que não somente os portugueses, como fora anteriormente, poderiam naturalizar-se com exigências mais brandas, mas todos os “originários de países de língua portuguesa”, o que inclui diversas nações africanas, como Angola, Cabo Verde e Moçambique, e asiáticas, como Timor Leste, Macau e Goa.

Não há, como no caso dos indígenas, um capítulo da Constituição de 88 que trate especificamente dos direitos dos afrodescendentes. No próximo tópico trataremos de diversos dispositivos da Constituição que tratam da igualdade e do reconhecimento da diversidade. Estes dispositivos não são direcionados especificamente para os negros, mas terminam por abrangê-los.

3.3 CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E A SITUAÇÃO JURÍDICA ATUAL DOS POVOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS

Um rápido exame da Constituição Federal de 1988 permite colecionar uma série de dispositivos que buscam evitar o tratamento discriminatório entre as pessoas, senão, vejamos:

- O art. 3º, IV, estabelece que constitui um dos objetivos da nossa república “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”,
- O art. 4º, VIII, assinala a repulsa ao racismo no âmbito das relações internacionais;
- O art. 5º é o dispositivo que alberga o princípio da igualdade e, já no *caput*, estatui que “*todos* são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”. O inciso I do mesmo artigo afirma que “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações”; o inciso XLI, prescreve que “a lei punirá qualquer forma de discriminação atentatória aos direitos e garantias fundamentais”; o XLII, criminaliza a prática do racismo;
- O art. 7º, XXX, proíbe a diferença de salários e de critério de admissão por motivo de cor, entre outras motivações;
- O art. 227 afirma que:

[...]é dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (BRASIL, Constituição Federal de 1988).

Percebemos que, diferentemente de outras constituições pátrias, a CF/88 não poupou dispositivos para assinalar que reconheceu e assumiu o caráter plural da população brasileira. No art. 12, II, que esclarece quem pode ser considerado brasileiro naturalizado, a CF estabelece que podem sê-lo “os que, na forma da lei, adquiram a nacionalidade brasileira, exigidas aos originários de países de língua portuguesa (e não só aos portugueses) apenas residência por um ano ininterrupto e idoneidade moral”. E podemos continuar citando outros dispositivos que se preocupam em proteger a diversidade. Lendo-se o art. 215, §§ 1º e 2º, fica manifesto o interesse

da república de respeitar a diversidade dos povos que a constituem, não assumindo mais a tendência de europeizar a sociedade brasileira, preocupando-se agora com a representatividade de cada cultura particular no caldeirão da cultura nacional:

Art. 215...

§1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais (BRASIL, Constituição Federal de 1988).

O art. 216 declara que “ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”, com o que se percebe que a cultura negra deixa de ser considerada uma cultura espúria para ser considerada patrimônio nacional”.

No art. 242, § 1º, dispõe-se que “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”. Percebe-se da leitura deste artigo, a preocupação com a construção de um sistema educacional nacional que não aceite mais a parcialidade e os preconceitos de outrora, quando a eugenia tomava corpo no próprio texto constitucional.

No art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias garantiu-se que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

No aspecto religioso, consagrando o estado laico, A CF/88, em seu art. 19, I, estabelece que o Estado não pode estabelecer alianças ou relações de dependência com qualquer culto, bem como não pode dificultar o funcionamento de culto de qualquer natureza. Na mesma linha, o art. 5º, em seus incisos XVII, XVIII e XIX, promove a tutela constitucional das instituições religiosas, bem como a liberdade de crença (inciso VI). Ainda no art. 5º, inciso VIII, é proibida a privação de direitos com fundamento em credo religioso e no § 1º do art. 210 é disciplinado o ensino religioso, sendo este facultativo. Percebe-se, destarte, que a Constituinte se preocupou não só com a liberdade individual, mas também com a de grupos nas manifestações de cunho espiritual.

Outros dois preceitos constitucionais merecem destaque, quais sejam, os incisos XLIII e XLIV do art. 5º, os quais equiparam a prática do racismo à tortura, ao tráfico de entorpecentes, ao terrorismo, aos crimes hediondos e à ação armada contra o Estado Democrático de Direito (SILVA JR, 2002, p. 72). A ausência de fiança, embora reforce a repulsa constitucional ao crime de racismo, não significa que o réu não tenha o direito de responder ao processo em

liberdade, pois o art. 310 e seguintes do Código Penal preveem a liberdade provisória. É importante enfatizar que a reclusão é a pena mais severa por crimes no Brasil, salvo no caso de guerra declarada, ocasião em que se admite a pena de morte (art. 5º, XLVII, “a”).

Todos estes dispositivos visam proteger não só negros e indígenas, mas todos os cidadãos. Não se pode, porém, deixar de se reconhecer que as normas constitucionais que tratam da igualdade são frutos da luta dos que por gerações se situaram em situação de discriminação, infelizmente fundamentada pelo próprio Direito e sendo assim – nossa história deixa claro – estas normas são grandes conquistas de indígenas e afrodescendentes.

Faz parte do senso comum afirmar que estas normas não têm efetividade e que os povos indígenas e afrodescendentes ainda são alvos de discriminação. Entendemos que a discriminação de fato existe, mas não podemos com isso chegar à conclusão de que as normas constitucionais não têm efetividade. Uma norma jurídica, ainda que eficiente, não é uma porção mágica que milagrosamente e instantaneamente altera a realidade social. As novas normas interagem com outros institutos culturais, com as crenças, com os costumes, e dessa interação vai surgindo outra sociedade que, a depender da maior ou menor efetividade na nova norma, caminhará num ritmo mais ou menos rápido em direção aos objetivos visados.

Nesse sentido, entendemos que os preceitos constitucionais que tratam da igualdade entre os povos de diferentes origens étnicas, bem como do respeito às suas culturas, são altamente efetivos, pois, em que pesem todas as discriminações ainda existentes na nossa sociedade, estamos (aos poucos) caminhando no sentido de uma sociedade que cada vez mais busca “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (CF/88, art. 3º, IV).

Não podemos chegar à conclusão de que as desigualdades existentes, seja por motivo de raça, sexo, origem ou qualquer outro motivo, são frutos da ineficácia dos preceitos supramencionados, pois, quando pensamos assim, desconsideramos todo o complexo que forma essa realidade injusta, todos os costumes preconceituosos arraigados, toda a discriminação que existe na cabeça de cada um de nós, desconsideramos que as injustiças que presenciamos têm raízes muito profundas e, dessa forma, atribuímos a responsabilidade da situação atual a uma suposta inefetividade de institutos jurídicos que podem, pelo contrário, estar contribuindo para superar todas as injustiças já existentes anteriormente a sua promulgação.

O presente estudo teve uma parte feita em campo, em dois povos que são beneficiados (ainda que não com a justiça necessária) pelas garantias previstas na CF/88. Estes povos têm acesso à terra, tem reconhecimento de sua existência como grupo étnico autônomo e estão, aos poucos, tentando reconstruir suas identidades. É sobre eles que trataremos no próximo capítulo.

4 CONSTATAÇÕES DAS PESQUISAS DE CAMPO: UMA ANÁLISE SOCIAL DOS XUKURU DO ORORUBÁ E DOS NEGROS DO OSSO DE PESQUEIRA/PE

No começo da elaboração do presente estudo, fui aconselhado a restringir meu objeto de análise a uma das comunidades que pretendia estudar; assim, com maior delimitação do objeto, conseguiria facilitar a análise de minhas observações, bem como ter maior tempo de observação da comunidade escolhida, o que propiciaria mais profundidade dos conhecimentos a serem adquiridos. Além disso, daria a presente atividade maiores características de monografia.

Achei os conselhos recebidos muitos pertinentes, mas observei que as duas comunidades em estudo, além de suas diferenças, possuíam características em comum que as tornavam, sob certo enfoque, bastante parecidas: ambas são fruto de um processo de colonização realizado por um império mercantilista salvacionista, em que este império se localizava como centro dominador e os ancestrais das populações estudadas como residentes de regiões de dominação, as colonizações escravistas (ver ANEXOS A e C).

Ambas as comunidades são descendentes de povos que tiveram seus direitos próprios desrespeitados, viraram escravas, passaram por um processo de atualização histórica, foram consideradas como raças de segunda categoria por toda a legislação do Brasil Colônia e até mesmo pela legislação da República Brasileira, até o advento da CF/88.

Há pouco tempo, estas sociedades conquistaram o reconhecimento das terras que ocupam e tentam sedimentar a autonomia incipiente de que desfrutam para, quem sabe mais tarde, passar por um processo de aceleração evolutiva.

Feitas essas ponderações, discorreremos nos dois próximos tópicos sobre os povos em estudo.

4.1 OS XUKURU DO ORORUBÁ

Eh, eh, eh, Orubá
 Tem um Reinado Encantado
 Oi Pisa, pisa, quero ver pisar
 Terreiro dos índios do Ororubá
 (Toré xukuru)

Neste capítulo procuraremos apresentar o povo Xukuru do Ororubá. Faremos isto através da narrativa de um pouco de sua história, bem como descrevendo a situação em que este povo se encontra atualmente.

Devemos esclarecer que as informações que compõem à narrativa histórica do povo Xukuru são principalmente provenientes de fontes não indígenas, ou seja, trazem o ponto de vista da sociedade ocidental em diferentes momentos históricos. Em outras palavras, a história narrada e tida por oficial se baseia em documentos e bibliografia que, na maioria das vezes, não se baseiam na perspectiva do povo indígena a respeito de sua história.

De qualquer forma, os dados existentes terminam por nos dar preciosas informações a respeito da relação das comunidades indígenas com os agentes colonizadores. Tais informações nos ajudarão a compreender a situação atual do povo Xukuru.

Outra observação a ser feita é que o presente trabalho limitou suas observações ao povo Xukuru do Ororubá, não se atendo aos Xukuru-Kariri, povo proveniente da junção de duas etnias, os Xukuru e os Kariri, e que atualmente, em sua maioria, vive na Terra Indígena Xukuru-Kariri, na zona urbana do município de Palmeira dos Índios, Estado de Alagoas (ISA, 2013). Dessa forma, esclareça-se que quando usarmos o termo Xukuru, estaremos nos referindo aos Xukuru do Ororubá.

O povo Xukuru habita a Serra do Ororubá, localizada nos municípios de Pesqueira e Poção, na Região Agreste do Estado de Pernambuco, a cerca de 215 km de Recife. Em levantamento realizado em 2010, a Fundação Nacional de Saúde contabilizou 12.139 habitantes integrantes da população Xukuru (ISA, 2013). Eles estão espalhados em 24 aldeias existentes na Serra do Ororubá e no Bairro Xukurus na cidade de Pesqueira/PE (ALMEIDA, 2002, p. 52).

São muitas as referências que são feitas aos povos Xukuru em documentos históricos relacionados à colonização da região Nordeste. Esse povo, porém, só foi estudado num maior grau de profundidade a partir da década de 90 do século XX.

O primeiro grande trabalho sobre estes índios foi realizado pela antropóloga Vânia Fialho de Paiva e Sousa, no ano de 1992, em dissertação de mestrado de antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Na ocasião, Vânia Fialho trabalhava na Divisão Fundiária da Funai/3ª SUER, no Setor de Identificação de Delimitação (SID), subordinado à Divisão Fundiária (FDU) da 3ª SUER da FUNAI, sediada em Recife e foi designada coordenadora do grupo de trabalho (GT) que realizou a Identificação e Delimitação do grupo indígena Xukuru (FIALHO, 1992, p. 5-10). A antropóloga tinha como objetivo analisar o processo administrativo de identificação das terras indígenas Xukuru, com seus reflexos no domínio das identidades e da definição de fronteiras étnicas.

O historiador Edson Hely Silva (2008), citando Maria do Céu Medeiros, esclarece que a influência ocidental sobre os Xukuru se dá de forma mais direta já em 1661, quando os missionários Oratorianos fundaram o aldeamento de Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas, elevado a vila em 1762, com o nome de Cimbres, por determinação da legislação portuguesa. Na mesma região, os religiosos também possuíam fazendas de gado, utilizando para sua manutenção mão de obra indígena. Em 1654, a Coroa fez doações de sesmarias para criação de gado a senhores de engenho do litoral. Em viagem realizada em 2016, dirigimo-nos ao local onde originalmente foi fundada a Vila de Cimbres e encontramos ainda de pé o prédio do Senado da Câmara, instituído por ocasião da fundação da Vila (APÊNDICE I).

O contato do colonizador com o indígena do interior, como no caso dos Xukuru, deu-se em segundo plano, sendo priorizado domínio das zonas litorais. Neste sentido são as observações de Darcy Ribeiro:

A ocupação do Brasil iniciou-se pela costa atlântica, na zona das matas que, primeiro forneceu pau-brasil e, depois as terras apropriadas para o plantio de cana-de-açúcar. Assim que a população cresceu e que o empreendimento colonial prosperou, as caçadas e pescarias dos índios tornaram-se insuficientes para assegurar-lhes a subsistência, iniciando-se a criação de gado e de cavalos, trazidos de além-mar, tanto para corte como para prover animais de montaria e de tração (RIBEIRO, 1996, p. 63).

A presença dos agentes colonizadores na Serra do Ororubá e outras regiões do interior pernambucano já em 1661, como acima mencionado, pode se explicar pelos seguintes motivos:

As pastagens naturais mais acessíveis, partir dos primeiros núcleos de povoamento, eram os sertões da Bahia e de Pernambuco, particularmente pobres de água e cobertos por uma vegetação erizada de cactáceas. Estas características de pobreza e aridez determinaram uma rápida dispersão dos criadores de gado por todos os campos do Nordeste e a ocupação econômica dos extensos sertões interiores. O clima tropical simplificou sobremodo a criação de gado. Aqui não seria preciso mais que largá-lo no campo junto de uma aguada permanente, ele próprio buscaria o alimento. Para cada rebanho de umas centenas de cabeças bastava um curral tosco,

algumas palhoças para as poucas famílias de vaqueiros que tiravam do gado o alimento, a roupa, o vasilhame, a cama (RIBEIRO, 1996, p. 54).

Foge do objetivo deste trabalho narrar com detalhes a história dos Xukuru, mas de forma resumida podemos afirmar que o contato do aldeamento com as fazendas de gado desencadeou um processo de destruição das comunidades indígenas locais. Os nativos, expulsos de suas terras, foram em grande parte incorporados como mão de obra escrava nas fazendas, outros fugiram, outros, em menor quantidade, formaram pequenos núcleos de resistência. A região, assim, é palco de conflitos entre índios e colonizadores portugueses ou fazendeiros brasileiros há cerca de quatro séculos.

Havia um esforço por parte dos interessados pelas terras ocupadas pelos índios para difundir a ideia de que os nativos não existiam mais e que o que ainda existia eram descendentes indígenas, os caboclos, que estariam em um processo de ocidentalização (degeneração) irreversível, não havendo, portanto, motivo para preservar suas terras ou manter os aldeamentos (SILVA, 2008, p. 28-58).

Com a CF/88 e a sua característica de maior inclusão social em relação aos não brancos, este conflito recebeu um novo tempero, intensificando-se com o início do processo de demarcação das terras dos Xukuru em 1989. Após muitos conflitos, a Terra Indígena foi homologada em 2001.

Realizamos nos últimos dois anos várias viagens com o objetivo de conhecer a situação do povo Xukuru. Estas viagens, propiciaram-me uma interpretação desse povo, interpretação esta impregnada de meus preconceitos ocidentais. No início, o sentimento que me marcou foi o de que aqueles povos não eram mais índios e os resquícios de costumes indígenas existentes em sua cultura eram insignificantes. Com o passar do tempo, após conversas com diversas pessoas que se declaravam Xukuru, comecei a perceber caracteres marcantes que não se identificavam com a cultura ocidental que se propaga cada vez mais pelo Mundo.

Embora bastante aculturados, estes povos atualmente procuram reconstruir sua identidade, tentando recuperar aspectos culturais de seus ancestrais e mesclá-los com elementos da cultura ocidental a que foram submetidos. Procuram afirmar-me como um povo único, com caracteres únicos, ainda que resultantes de uma miscigenação cultural.

As aldeias dos Xukuru são compostas por um pequeno número de famílias, sendo as unidades familiares semelhantes às de qualquer família brasileira: são geralmente compostas por cônjuges de casamento monogâmico, filhos e eventualmente, um ou mais dos pais dos cônjuges. Essas unidades habitam casas simples, geralmente de alvenaria. O número de

habitantes por aldeia varia, mas em média há cerca de 400 pessoas. Cada aldeia é constituída por um grupo de famílias, habitando cada uma sua casa.

Cada uma destas aldeias têm um representante que junto com os representantes das outras formam um conselho que discute problemas da comunidade com o cacique, sendo este o presidente do conselho. O Cacique Francisco de Assis Araújo, conhecido como Xicão, assumiu a liderança do grupo de 1988 até 20/05/1998, data em que foi assassinado por motivos ligados a luta pela demarcação das terras indígenas. Até hoje é reverenciado pelos Xukuru.

Vivem, essencialmente, da agricultura de subsistência, horticultura, fruticultura e do artesanato de bordados de renascença feitos pelas mulheres da tribo. Cultivam milho, fava, feijão, mandioca. Muitas de suas famílias recebem benefícios do Estado, tais como o Bolsa-Família. Sua agricultura não é suficiente para garantir a sobrevivência de todos os seus membros, já que as populações estão sujeitas a épocas de seca, de forma que algumas vezes os benefícios recebidos do Estado são a fonte principal de onde retiram seu alimento.

Os Xukuru lutam para manter e reconstruir suas tradições mítico-religiosas. Demonstram grande reverência à natureza e entendem que ela deve ser preservada para que se mantenha em equilíbrio.

Reunidos que foram desde meados do século XVII num aldeamento organizado por missionários oratorianos, possuem uma cultura religiosa que mescla caracteres originais com o cristianismo, de forma que suas principais festas reverenciam Nossa Senhora das Montanhas (Mãe Tamain), São João, São José, São Miguel (Aldeia Cimbres). Outra importante festividade é a Festa de Reis. Nestes eventos, mesclam reminiscências de sua cultura nativa com rituais católicos, dançam e cantam cantigas em português recheado de palavras ou expressões indígenas. Costuma haver sempre a exaltação de importantes lideranças, vivas e falecidas. Os eventos são uma mescla de rito religioso, festa e evento político e sempre há discursos carregados de mensagens que tentam enfatizar a importância de se manter/construir a identidade do povo, de se lutar pela manutenção das terras conquistadas e pela conquista de outras. Percebe-se que os Xukuru vinculam a posse da terra à manutenção de sua autonomia. Demonstram certa reverência à espécie de árvore denominada Pau-de-Ferro ou Jucá, relacionando-a com a Nossa Senhora católica.

Compõe os rituais o toré, que se caracteriza por uma dança com ritmo monótono, onde se louva a diversas divindades, como Tupã (deus do Sol), Tamain (que equivale a Nossa Senhora das Montanhas), diversos santos católicos e aos encantados, entidades que nos pareceram semelhantes aos lares gregos.

Tivemos relativa dificuldade em colher informações dos Xukuru por intermédio de conversas. Alguns se negaram a dar entrevistas, outros as deram sob condição de que não fosse divulgado seu nome, outros informaram que estariam à disposição para conversar, mas não apareceram nas datas marcadas para os encontros. Assim, as informações e impressões colhidas foram em sua maioria fruto de observação direta dos costumes e de conversas informais, onde este pesquisador procurou agir com naturalidade, como se não buscasse registrar informações.

Das observações dos Xukuru percebemos que não se deve querer atribuir a identificação de um povo com a não mistura desse povo com caracteres de outras culturas, pois pensando assim não poderíamos dizer que há um povo português. O que é a nação portuguesa senão uma miscelânea de povos e de culturas? O que é esse povo senão a mistura do asturiano com o sarraceno, do europeu com o árabe e mesmo com o africano não árabe (Freyre, 2006, p. 65-74).

Uma das coisas que se pode verificar com certa clareza nos Xukuru é que esse povo está buscando reconstruir sua identidade cultural. Se afirmam como Xukuru, não tem vergonha de sua origem. Pelo contrário, muitas vezes demonstram orgulho. Tentam ser um povo autônomo, absorvendo elementos da cultura ocidental, mas se negando a confundir esta cultura com sua própria cultura. Tem certa organização política, o que lhes permitiu a conquista das terras que ocupam. Não são autônomos economicamente, dependendo de benefícios estatais. Tem biótipo com preponderância de caracteres indígenas, mas os traços africanos e europeus são bem visíveis. O que achamos mais interessante nesse povo: adquiriram certa consciência política que os faz compreender que não conseguirão melhorar sua condição de vida sem que se organizem e lutem por seus direitos.

4.2 OS NEGROS DO OSSO

A comunidade dos Negros do Osso localiza-se no Município de Pesqueira/PE, Zona Agreste, a cerca de 230 km de Recife. O acesso à comunidade se dá por meio da BR 232, entrando-se à esquerda no Km 233, vindo do sentido Leste/Oeste. Após sobe-se uma estrada de terra de 7 km, passando pelo Sítio Jatobá de Baixo e depois pelo Sítio Jatobá de Cima.

O estudo dos Negros do Osso foi realizado após o estudo dos Xukuru e chamou-me muita atenção a diferença de organização política entre os dois grupos. As lideranças dos Negros do Osso não são tão bem articuladas como as dos Xukurus. Encontram-se em uma situação cultural em que praticamente não mantém caracteres dos povos africanos, mas também

não se beneficiam, como os índios de Ororubá, das vantagens da civilização ocidental. Embora possam ser identificados como membros de uma sociedade remanescente de quilombo, sua origem é proveniente de casamentos espontâneos entre descendentes de escravos e não de movimentos de resistência à exploração da cultura branca mediante fugas. Praticam a religião católica, não cultuam divindades de origem africana e não tem festividades específicas. Acompanhando suas conversas, não detectei discursos em que se coloquem como vítimas de qualquer forma de exploração. O sentimento de pertencer a um grupo existe, mas está muito mais ligado a laços familiares e caracteres físicos do que à tentativa de autoafirmação como etnia. Este sentimento de pertencimento a um grupo é realçado por uma forte rede de solidariedade entre os moradores do Osso.

A comunidade é composta por 32 famílias, sendo a estrutura familiar semelhante à estrutura da família tradicional brasileira. Organizam-se por intermédio de uma associação, que tem como presidente o senhor Devarniel Ferreira de Macena. Residem em sua maioria em casas de alvenaria, com sala, cozinha, banheiro e um ou dois quartos. Há energia elétrica, mas não há água encanada e os banheiros são usados apenas para tomar banho, sendo as necessidades fisiológicas dos moradores feitas fora de suas casas, nas vegetações circunvizinhas.

Conversando com os moradores, fomos informados que as terras que ocupam foram herdadas de seus ancestrais e que estes as adquiriram por intermédio de compras informais, de forma que os membros da comunidade não têm títulos de propriedade individual nem das terras nem das casas em que moram.

Recentemente as terras ocupadas foram registradas no Cadastro Ambiental Rural (ANEXO E). Há pleitos da comunidade para que suas terras sejam ampliadas, por intermédio da desapropriação de terras de proprietários vizinhos.

Os Negros do Osso costumam colher lenha, frutos e caçar pequenos animais nas terras pelas quais estão brigando pela posse. A comunidade também pratica economia agrícola de subsistência, mas o que é colhido não é suficiente para manutenção de suas necessidades, sendo a renda das famílias complementada por auxílios do Estado, tais como o programa Bolsa Família (ver ANEXO F).

Os membros da comunidade, desde sua origem, encontraram-se em um nível de marginalização na sociedade ocidental que não lhes permitiu durante muito tempo lutar por melhores condições de vida. Segundo informações de Romero Monteiro dos Santos, professor de ensino fundamental da comunidade, estas pessoas tiveram muito pouco acesso à educação formal e são poucas as que terminaram o ensino médio.

Romero Monteiro dos Santos, professor da comunidade desde 2009, também é um de seus líderes. Possui caracteres físicos e culturais diferenciados dos da maioria dos demais quilombolas, mas considera-se membro da comunidade. Sua casa se localiza a cerca de duzentos metros do principal complexo de casas dos Negros do Osso (ver APÊNDICE II), sendo uma construção independente, que não faz parte desse complexo. Romero é filho de pais com caracteres preponderantemente brancos, pratica religião católica e possui os hábitos de uma família católica tradicional.

A proximidade da propriedade da casa de seus pais com a comunidade quilombola fez com que Romero crescesse interagindo com aquela comunidade. É professor das crianças do local há cerca de oito anos, adquiriu o respeito de crianças e adultos que o tem como um líder. Pessoas como Romero e outros colaboradores são importantes para implementação de melhorias na qualidade de vida da população quilombola local. Por um lado, não são descendentes das famílias quilombolas que fundaram a comunidade, e sendo assim, não passaram pelo processo de perda de uma identidade étnica ancestral, nem pela marginalização no acesso à cultura ocidental. Por outro, sendo portadores desta última cultura, reconhecem os direitos das comunidades quilombolas, passam essas informações aos seus membros e, assim, terminam funcionando como um elo entre os Negros do Osso e o restante da sociedade.

Em conversa com o senhor Devarniel Ferreira de Macena, líder a associação dos Negros do Osso, que conversou comigo de forma muito cortês, fui informado das muitas dificuldades que os negros do Osso encontram para conseguir qualquer melhoria para a comunidade. Devarniel falou-me que estava tentando fazer com que um médico fosse com mais frequência visitar o Osso, já que não dispõem de posto de saúde.

Em conversas com outros membros da comunidade percebi que são muitas as barreiras que eles encontram: a dificuldade linguística, o português bastante distanciado da forma culta, ao ponto de atrapalhar sua comunicação com pessoas que não sejam de sua comunidade; a falta de acesso a ambientes políticos, pois os negros do osso não se sentem representados nas discussões da Câmara de Vereadores do Município e Pesqueira; as dificuldades econômicas, pois o nível de pobreza é grande o suficiente para impedir, algumas vezes, que os representantes da comunidade se desloquem até a cidade de Pesqueira, que fica a 25 quilômetros do Osso.

O primeiro estudo monográfico sobre os negros do Osso foi feito em 2004 por Juscélio Alves Arcanjo e apresentado Universidade de Pernambuco para obtenção do título de especialista. Este estudo, intitulado *Negros do Osso: resistência negra no Agreste pernambucano*, foi-nos fornecido pelo senhor Romero e está disponível na biblioteca da nova

escola municipal da comunidade. A partir desta monografia pudemos colher informações para termos uma noção das mudanças pelas quais a comunidade vem passando nos últimos 13 anos.

Em 2004, Alves afirma a respeito as habitações da comunidade que

É um aglomerado de casas, sendo dezoito de taipa e oito de alvenaria, quase todas com energia elétrica e só duas possuem banheiro. No geral não possuem infraestrutura básica, tais como: banheiros, cisternas, piso de cimento, reboco, saneamento básico; dessa forma, as necessidades básicas são feitas no “mato” (...) as crianças e o animais domésticos fazem suas necessidades próximas (*sic*) às casas (ALVES, 2004, p. 40).

Atualmente quase todas as casas são de alvenaria. Diferentemente do narrado por Alves, agora possuem piso de cimento, reboco e cisternas, mas, embora tenham banheiro para tomar banho, continuam sem saneamento básico, de forma que as necessidades fisiológicas ainda são feitas “no mato”.

Em 2004, Alves fez levantamento que teve como resultado uma taxa de mortalidade infantil de aproximadamente 50% (p. 42-43). Em 2016, segundo informações dos moradores, a taxa de mortalidade infantil foi de 0%.

Em 2004, 25% dos entrevistados recebiam benefícios do Estado. Em 2016, todas as famílias estavam cadastradas no Bolsa Família.

Alves também retrata um problema de transporte público na comunidade. Este problema continua com características semelhantes atualmente.

Por ocasião de minha última visita ao quilombo, grande parte da comunidade estava mobilizada para preparar para as aulas uma nova escola municipal que havia sido construída na comunidade (APÊNDICE III). As mulheres limpavam as salas de aula, banheiros e demais ambientes. Os homens se empenhavam na construção de uma foça séptica para que os detritos da escola não fossem jogados ao ar livre.

Em suma, podemos dizer que os Negros do Osso formam uma comunidade quilombola rural em que seus membros estão pouco organizados politicamente, não parecem que estão caminhando para construir/reconstruir uma sociedade com caracteres sociais próprios. Pelo contrário, aparentemente, estão sendo incorporados de forma gradativa à sociedade ocidental.

Percebemos também que os Negros do Osso passam por um processo em que aos poucos saem de uma situação de total invisibilidade e de marginalização para uma situação em que são reconhecidos como grupo humano com direitos, o que vem se materializando na melhoria da qualidade de vida na comunidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo 2, viu-se que, de acordo com a visão antropológica dinâmica de Darcy Ribeiro, as sociedades humanas estão sujeitas à evolução sociocultural, que se caracteriza como uma série de etapas evolutivas que, mediante distintos processos civilizatórios, manifesta-se e concretiza-se numa sequência de formações socioculturais. Diferente do que acreditavam os evolucionistas do século XIX, essas etapas não se sucedem linearmente numa dada sociedade, pois tem a natureza dialética de progressões e regressões culturais, de atualizações históricas e acelerações evolutivas.

Cada revolução tecnológica, ao agir sobre um novo contexto cultural, em diferentes sociedades, não repete a história daquelas sociedades em que ocorreu originalmente. Primeiro, por que os povos que a experimentam o fazem por processo de difusão e não por esforços de autossuperação. Segundo, por que a difusão não coloca ao alcance dessas sociedades os mesmos elementos originalmente desenvolvidos, nem na mesma ordem que se sucederam e, tão pouco, com as mesmas associações com outros elementos na forma de complexos integrados. Terceiro, por que os processos civilizatórios são movidos por revoluções tecnológicas que privilegiam os povos que primeiro as experimentam, dando oportunidade de estes povos se expandirem como núcleos de dominação. Quarto, por que os povos atingidos pelos mesmos processos civilizatórios, através de movimentos de atualização histórica, ficam com todo o seu desenvolvimento ulterior condicionado aos interesses dos núcleos de dominação, ou seja, perdem o controle de seu destino e ficam numa situação de dependência de um núcleo irradiador de cultura.

No período da Revolução Mercantil, fundada na tecnologia da navegação oceânica, com todo o aparato técnico que lhe é imanente, após a expulsão dos mouros de seu território, Portugal assumiu a feição de um império mercantil salvacionista, formando juntamente com a Espanha e a Rússia as primeiras Civilizações Mundiais. Tentou tornar-se uma potência comercial, num primeiro momento, livrando-se, por meio de navegações para locais cada vez mais distantes, do monopólio de comércio árabe-italiano de especiarias; e num segundo momento, formando impérios coloniais com o uso de mão de obra escrava (colonialismo escravista). Com isso, formaram-se os dois polos constitutivos do complexo de poder dos impérios mercantis salvacionistas: o núcleo de dominação (Portugal) e as áreas dependentes (colônias).

Esta estrutura criou um cenário em que os aborígenes americanos e os africanos trazidos para o Brasil foram explorados como escravos, tendo parte de sua população exterminada e suas culturas sistematicamente destruídas. Ambos os povos foram desterrados: os negros foram tirados forçosamente (na maioria dos casos) da África e os índios, embora continuassem a pisar em terras brasileiras, na prática, foram destituídos dos direitos que originalmente tinham de usar suas terras. Esses dois grupos passaram, dessa forma, por um processo de atualização histórica que teve como núcleo influenciador o império português.

Durante todo o período colonial e por grande parte da história da República, negros e índios foram tratados como seres humanos de segunda categoria, que possuiriam culturas inferiores e que, desse modo, não deveriam ser protegidas. Ocorreu que, com raras exceções, os indígenas e os africanos trazidos para o Brasil, bem como seus descendentes, perderam suas identidades culturais e situaram-se como pessoas que viviam às margens dos benefícios da sociedade ocidental.

Com o advento da Constituição de 1988, este cenário sofreu grandes mudanças: a partir de sua promulgação o ordenamento jurídico brasileiro passou a não apenas estender aos indígenas e afrodescendentes todos os direitos inerentes aos demais cidadãos da República como também passou a aceitar a diferença como um direito. Aliás, constitui um dos objetivos da nossa república promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. E como forma de assegurar esse direito, a República se compromete a proteger as manifestações das culturas populares, indígenas e afrodescendentes e a de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (art. 215, §1º).

Em um Estado Democrático de Direito, que tem como um de seus fundamentos a dignidade da pessoa humana, é inadmissível que não se dê aos diferentes povos que compõem esta nação o direito à autonomia para decidir como querem seguir suas vidas, sem que lhe sejam impostas formas padronizadas de pensar, crer, sentir, produzir, etc.

Os Xukuru do Ororubá e os Negros do Osso são dois grupos humanos que foram alvo do processo de aculturação histórica que ocorreu no Brasil. Os Xukuru ainda mantêm muitos traços de sua cultura original e estão se organizando para reconstruir uma identidade senão perdida ao menos fortemente abalada por anos de violência. Conseguiram se aparelhar politicamente, ter suas terras reconhecidas e estão recriando seu sistema simbólico de interpretação do mundo. Inteirados de seus direitos e com relativo acesso às tecnologias e conhecimentos técnico-científico da cultura ocidental, é possível que futuramente passem por um processo de aceleração evolutiva, já que podem conciliar sua postura ainda forte de respeito

ao meio ambiente com as tecnologias agrícolas da indústria capitalista, o que talvez resolvesse parte de seus problemas de subsistência.

Os Negros do Osso, por sua vez, encontram-se em uma situação um pouco mais delicada no que tange à autonomia. São totalmente dependentes de benefícios sociais. Restam-lhes poucos traços de cultura africana, um deles é a prática da capoeira. O que me pareceu mais provável é que sejam incorporados à civilização brasileira, sem que mantenham traços culturais diferenciados. A conquista de novas terras por este povo talvez altere um pouco sua situação atual, já que atualmente dispõem de muito pouca terra para o cultivo, o que os deixa vulneráveis a trabalhar como mão de obra barata em propriedades particulares, às vezes ficando em condições de trabalho semelhantes à escravidão.

Ambas comunidades melhoraram significativamente sua qualidade de vida com a participação nos programas de transferência de renda governamentais. Percebemos, como antes observado por Simmel (1977), que o recebimento de renda, além de atender às necessidades básicas dos beneficiários, tais como alimentação e vestimenta, propicia a estes certa autonomia individual. Livrando-se da semi-inanição oriunda da miséria, os beneficiados ganham força para se organizar, ainda que incipientemente, e lutar por melhorias, perdendo assim uma invisibilidade que os caracterizou por muito tempo.

Avaliando a hipótese apresentada na Introdução deste trabalho, chegamos à conclusão de que a terra é um fator importante para aumentar a autonomia dos povos indígenas e quilombolas de Pesqueira/PE, mas por si só não garante esta autonomia, pois a pobreza do solo e/ou a precariedade de conhecimentos técnicos para o uso mais produtivo da terra fazem com que os povos estudados continuem dependentes da civilização ocidental, com aptidão para se transformarem em mão de obra barata, bem como a ficar sujeitos a interesses de autoridade políticas em troca de pequenos favores. Os benefícios sociais, porém, amenizam esta situação, dando maior dignidade e liberdade para os povos estudados, que com renda suficiente para se alimentar, não precisam se sujeitar a contratos de trabalho aviltantes.

O novo ordenamento jurídico brasileiro está propiciando mudanças significativas nestas sociedades, de forma que podemos afirmar que, ainda que os povos estudados continuem passando por um processo de aculturação, com predominância da imposição de caracteres culturais ocidentais, este processo está se dando com um mínimo de respeito à dignidade humana.

Concluimos que o ordenamento jurídico inaugurado com a promulgação de Constituição de 1988 está promovendo o atendimento à necessidade brasileira de uma Justiça que traduza os sentimentos de liberdade, igualdade e fraternidade, procurando reconciliar toda

a sociedade e permitindo que ares verdadeiramente democráticos se consolidem. Com a CF/88, o trajeto histórico dos direitos fundamentais finalmente englobou de forma satisfatória indígenas e quilombolas. Resta-nos lutar para que os preceitos constitucionais ganhem cada vez mais força no combate aos preconceitos e à exploração, garantindo, assim, a dignidade de nossa bela raça humana.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, M. C. Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitárias. 2002. 162fl. **Dissertação** (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

ALMEIDA, E. A. **Xucuru, filhos da mãe Natureza: uma história de resistência e luta**. 2. ed. Olinda: CCLF/Pesqueira Prefeitura Municipal, 2002.

ALMEIDA, R. H. **O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do Século XVIII**. 1. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ANTUNES, P. B. **Ação Civil Pública, Meio Ambiente e Terras Indígenas**. 18. ed. Rio de Janeiro, 1998.

ARCANJO, J. A. Negros do Osso: resistência negra no Agreste Pernambucano. 2004. fls. 85. **Monografia** (Pós-graduação em Programação do Ensino de História). Universidade de Pernambuco - UPE. 2004.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2ª ed. Editora Edipro. 2012.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**. De 25 de março de 1824. art. 179, XIII. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 15 jan. 2017.

_____. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>. Acesso em: 02 abr. 2016.

_____. **Decreto 1.318, de 30 de janeiro de 1854**. Manda executar a Lei nº 601, de 18 de Setembro de 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D1318.htm>. Acesso em: 02 de abr. de 2016.

_____. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em: 24 nov. 2016.

_____. **Decreto Nº 8.072, de 20 de junho de 1910**. Cria o Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e aprova o respectivo regulamento. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm>. Acesso em: 02 fev. 2017.

_____. Constituição (1934). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao34.htm>. Acesso em: 24 nov. 2016.

_____. Constituição (1937). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm>. Acesso em: 25 nov. 2016

_____. Constituição (1946). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1946. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm>. Acesso em: 25 nov. 2016.

_____. Constituição (1967). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1967. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Acesso: em 25 nov. 2016.

_____. Emenda Constitucional (1969). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1969. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Acesso em: 25 nov. 2016.

_____. **Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973**, art. 4º, incisos I, II e III. Brasília. 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm> Acesso em: 04 jan. 2017.

_____. **Constituição Federal de 1988**, de 5 de outubro de 1988. Brasília. 1988.

BRÁSIO, A. **Monumento Missionário Africano**. África Ocidental (1342-1499), Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1958, v. I, p. 269-273.

CARVALHO, M. J. **Liberdade – Rotinas e Rupturas do Escravismo no Recife**. 1822 – 1850. Recife: Universitária da UFPE, 2002.

CUNHA, M. C. **História dos índios no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

_____. **Imagens de índios do Brasil: O século XIV. Estudos Avançados**. vol. 04, no. 10. São Paulo, sep/dec 1990.

ESTADÃO. **Gilberto Freyre, perene**. 2010. Disponível em:

<<http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,gilberto-freyre-perene,590481>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

FAORO, R. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. 2. ed. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, Fundação de Desenvolvimento da Educação, 1995.

FIALHO, V. As Fronteiras do ser Xukuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste. 1992. fls. 116. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 1992.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 21. ed. São Paulo: Global, 2006.

FUNARI, P.P.; CARVALHO, A. V. **Palmares, ontem e hoje**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GOMES, F. S. **Histórias de Quilombolas: mocambus e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

ISA. **Povos indígenas no Brasil: Xukuru – Kariri**. 2013. Disponível em:

<<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xukuru-kariri>>. Acesso em: 02 dez. 2016.

_____. **Povos indígenas no Brasil: Quadro geral dos povos**. 2013. Disponível em:

<<http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. 1ª ed. 15 reimp. – São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

MARCONI, M. A.; PRESOTTO, Z. M. N. **Antropologia: uma introdução**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MELLO, L. I. A.; COSTA, L. C. A. **História moderna e contemporânea**. 5. ed. São Paulo: Scipione, 1999.

METCALF, A. C. **Go-betweens and the colonization of Brazil, 1500-1600**. 1. ed. Texas: Library of Congress Cataloging, 2005.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. 1. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

PORTUGAL. **Carta de Lei de 10 de setembro de 1611**. Declara sobre a liberdade dos Gentios do Brasil, exceptuando os tomados em guerra justa. Disponível em: <http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=94&id_obra=63&pagina=978>. Acesso em: 31 mai. 2016.

_____. **Previsão de 17 de outubro de 1653**. Dispõe sobre a Liberdade dos Índios do Maranhão. Disponível em: <http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=100&id_obra=63&pagina=582>. Acesso em: 20 mai. 2016.

_____. **Lei de 06 de junho de 1755**. Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>. Acesso em: 12 fev. 2017.

_____. **Lei de 03 de maio de 1757**. Directório para as Povoações dos Índios do Pará e Maranhão. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=705>. Acesso em: 11 fev. 2017.

PRADO Jr., C. **Formação do Brasil contemporâneo**. 23. ed. São Paulo, 1994.

RIBEIRO, D. **O processo civilizatório**: estudos de antropologia da civilização, etapas da evolução sociocultural. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha, 2000.

_____. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Editora Cortez, 2007.

SILVA JR., H. **Direito de Igualdade Racial**. 1. ed. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.

SILVA, E. H. Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. 2008. fls. 299. **Tese** (Doutorado em História Social). Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2008.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SIMMEL, G. **Filosofia del dinero**. Madri: Instituto de Estudios Políticos, 1977.

TOUTINHO NETO, F. C. **Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas consequências jurídicas**. Brasília: TRF1, 1993. 28 p. (Série Cartilha Jurídica, n.20).