



A ETNO-HISTÓRIA E O QUESTIONAMENTO DO CONCEITO DE ACULTURAÇÃO: APORTES PARA UMA NOVA PERSPECTIVA SOBRE A CULTURA INDÍGENA NO ENSINO DE HISTÓRIA

Nathalia Claro Moreira¹

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/PPGH)

Resumo: A presente revisão bibliográfica se apropria de um conjunto de trabalhos que circunscrevem o campo da Etno-história, a fim de corroborar com o questionamento do sentido de “aculturação” na historiografia e na educação de modo geral. Ao realizarmos tal questionamento, ressaltamos conceitos como agência, protagonismo e etnicidade de populações indígenas em diferentes processos históricos, o que tende a contribuir para novas perspectivas sobre a cultura indígena no ensino de História.

Palavras-chave: Etno-história; Aculturação; Ensino de História; História Indígena.

Introdução

Na primeira metade do século XX, a recente república brasileira incumbiu uma série de intelectuais da Antropologia e da Etnologia ao estudo dos índios brasileiros. Tal incumbência emergiu em razão da necessidade de se desenhar uma proposta de civilidade para estes segmentos “problemáticos” do país (GAGLIARDI, 1989; OLIVEIRA; FREIRE, 2007). Conforme Oliveira; Freire (2007), quando a República foi proclamada, em 1889, a população indígena existente no Brasil estava expressivamente reduzida e os grupos mais numerosos estavam dispersos pelo interior do território nacional, apresentando maior concentração demográfica nos estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará. A presença de grupos indígenas nos sertões do Brasil foi percebida pelas elites republicanas como um obstáculo para o “progresso” e para modernização econômica – uma modernização que demandava a ampliação das atividades agrárias e extrativistas e a inserção dos nativos, caboclos e sertanejos no mercado de trabalho capitalista.

¹Graduada em História (UFMS/CPAN). Mestre em Educação (PPGE/UFMS). Doutoranda em História (PPGH/UFGD). Bolsista CAPES. E-mail: nath.arietom@gmail.com



Foi neste sentido, explana Gagliardi (1989), que a “educação do índio”, grosso modo, seu amansamento e subordinação, se tornou uma das principais pautas dos ideólogos republicanos nos primórdios do século XX. Estas pautas foram materializadas em 1910, na criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (S.P.I.L.T.N), posteriormente reformulado e chamado de Serviço de Proteção ao Índio (S.P.I.). Gradativamente, o estímulo ao “estudo dos índios” deu lugar ao estudo da “aculturação” destes mesmos grupos. Como descreveu Galvão (1957, p. 02) na *Reunião Brasileira de Antropologia*, em 1953, no Rio de Janeiro, que “[...] Nos últimos anos [...] os estudos sobre "aculturação" de grupos indígenas também foram intensificados em ritmo e amplitude”.

O interesse pela aculturação dos índios floresceu nas academias nas primeiras décadas do século XX, enaltecido pelo Governo Federal que acreditava que o constante contato entre índios e sertanejos poderia fazer os primeiros se civilizarem e abandonarem seus hábitos considerados hostis ao progresso do país (GALVÃO, 1957). Por outro lado, muitos intelectuais, que eram comprometidos na proteção das populações indígenas, passaram a utilizar o discurso da aculturação como uma crítica ao sistema colonial, não percebendo, porém, que esse mesmo discurso era, em sua gênese, uma obliteração da agência indígena. Não obstante, desde a década de 50, a historiografia brasileira trabalhou incansavelmente com o conceito de aculturação, desculturação, ou ainda, destribalização em perspectivas de longa duração. Esses conceitos estabeleceram a ideia geral de que durante o processo colonizador, mais especificamente através do projeto missionário dos padres jesuítas, houve o gradativo desaparecimento da essência cultural dos grupos indígenas na América mediante o contato dos índios com outras culturas.

A ideia de aculturação foi especialmente defendida por Ribeiro (1995) e Gambini (2000), os quais consideraram em seus estudos que a ação missionária, com a retirada dos indígenas do seio de sua tribo, não os permitiu reafirmarem suas identidades étnicas, pois eles eram impedidos de participar do cotidiano étnico, como, por exemplo, dos ritos de passagem da comunidade. Conforme os autores, os indígenas da América foram abruptamente apossados por ideais cristãos e eurocêntricos que os descaracterizaram enquanto nativos e os aproximaram de seus dominadores, os “aculturando”.



Embora seja correto afirmar que a evangelização das populações indígenas integrou verticalmente as práticas de domínio do poder colonial na América e que houve violências e perdas sensíveis para as populações nativas, a noção de que o projeto missionário produziu a extinção de culturas indígenas, isto é, sua aculturação, e também a noção de que se poderia aculturar os indígenas do Brasil a fim de civiliza-los a longo prazo, é um argumento equivocado que ignora a capacidade de agência dessas populações. No sentido exposto, portanto, o interesse dessa comunicação é abordar as origens do sentido de aculturação das populações indígenas a partir da revisão bibliográfica de um conjunto de trabalhos que circunscrevem o campo da Etno-história. Pretende-se, ainda, refutar a questão da aculturação, observando as formas próprias de atuação, protagonismo e resistência das populações indígenas em diferentes processos históricos.

As origens do estudo da aculturação na antiga antropologia

Historicamente, a noção de aculturação tem raízes no desenvolvimento das primeiras escolas antropológicas de tendências evolucionistas na Europa, entre os séculos XVIII e XIX, que consideraram as culturas nativas como estáticas antes do contato europeu (TRIGGER, 1986; HARKIN, 2010; CAVALCANTE, 2011). Isto foi interpretado, inicialmente, através de um julgamento racial que caracterizou essa suposta imobilidade como uma evidência da falta de intelecto criativo entre os povos indígenas e, conseqüentemente, como uma incapacidade dos grupos indígenas gerarem grandes transformações sociais. Como elucida Trigger (1986, p. 256) que: “ A partir do século XVIII, os nativos foram cada vez mais vistos como biologicamente inferiores aos europeus e, portanto, incapazes de se adaptar aos modos civilizados; uma posição que recebeu [...] respeitabilidade científica do evolucionismo darwiniano”.

Faz necessário observar, como aponta Harkin (2010), que as primeiras escolas antropológicas eram frutos da empresa colonizadora. Portanto, a visão depreciativa sobre as populações nativas entre esses antropólogos se relacionava com as reivindicações das empresas que os contratavam a fim de conhecer os povos indígenas para os expulsar de determinados territórios. Mais tarde, a Antropologia Culturalista, advogada por intelectuais como Fraz Boas, com certo grau de questionamento da noção de inferioridade racial indígena, sugeriu que as



culturas indígenas eram tão perfeitamente adaptadas aos seus ambientes que era desnecessário uma mudança maior, e por isso se mantinham “iguais” até o momento da colonização. Neste sentido, explica Trigger (1986, p. 258) que “em consonância com a visão boasiana idealista da cultura, esses primeiros estudos tendiam a ver as tribos como homogêneas e, portanto, pouca diferença havia entre o indivíduo e o grupo”. A mudança que se seguiu ao contato europeu foi interpretada pelos primeiros antropólogos como um processo de desintegração ou assimilação que fatalmente erradicou a cultura indígena (aculturação), tornando-os, unicamente, vítimas, coadjuvantes de toda a história que seguiu na construção da América ocidental.

O questionamento da noção de aculturação começa emergir no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, na América do Norte. Não seria um engano afirmar que esse questionamento esteve atrelado ao desenvolvimento do campo da Etno-história, em meados da década de 1950. A Etno-história, enquanto um conjunto de métodos interdisciplinares de pesquisa sobre a história indígena (TRIGGER, 1986; HARKIN, 2010), foi resultado de uma série de pesquisas de etnólogos e arqueólogos em trabalhos que envolveram reivindicações e rescisões de terras nativas em países como Canadá e Estados Unidos. Os dados dessas pesquisas produziram a consciência da complexidade dos fatores que alteraram a vida dos indígenas da América do Norte desde a chegada dos europeus. Deste modo, segundo Trigger (1986): “[...] junto com a Arqueologia Pré-Histórica, que desde 1960, [...] reconheceu a extensão das mudanças internas nas culturas nativas antes da descoberta europeia, a Etno-história rejeitou a suposição de que as culturas nativas eram estáticas” (TRIGGER, 1986, p. 260).

Ao documentar as várias maneiras pelas quais os povos indígenas alteraram e mantiveram seus modos de vida em resposta às condições de mudança rápida, os etno-historiadores refutaram a crença estabelecida de que as únicas mudanças que ocorreram nas culturas nativas desde os primeiros contatos europeus foram de desintegração cultural (TRIGGER, 1986, p. 260). Os pesquisadores passaram a apontar questões como apropriação, hibridização, ou nos termos de Sahlins (1994), de “indigenização” de elementos não-indígenas, argumentando que a ideia de um possível “desaparecimento” das culturas indígenas era incabível. Como melhor expõe Cavalcante (2010, p. 367) que, apontar as contradições da ideia de aculturação “(...) não é o mesmo que dizer que as culturas indígenas estariam, como



atualmente se encontram se não tivessem sido partes do processo colonial, mas sim, é reafirmar sua historicidade”.

Em certa medida, os estudos que questionaram a aculturação se valeram de trabalhos estruturalistas de antropólogos como Levi-Strauss e Sahlins para sublinhar as diferentes historicidades que compõem os mais diversos grupos étnicos (LEVI-STRAUSS, 1998; SAHLINS, 1994). Ambos os intelectuais buscaram contrapor as tradicionais visões ocidentais sobre populações nativas quem eram consideradas, até então, como sociedades ahistóricas. Levi-Strauss, de maneira perspicaz, traduziu ao longo de seus extensos trabalhos, a dicotomia de sociedades históricas *versus* ahistóricas, para sociedades frias e quentes – que não são, todavia, condições estáticas, “mas atitudes subjetivas que as sociedades adotam diante da História” (LEVI-STRAUSS, 1998, p. 108).

Longe de desejar estabelecer uma hierarquia entre as sociedades ditas “civilizadas” e as sociedades tribais, Levi-Strauss (1998) com os predicados de “quente” e “frio” caracterizou as distintas maneiras como as sociedades se envolvem com a temporalidade histórica: as sociedades frias, em sua maioria sociedades movidas por complexas cadeias mitológicas, não possuem um noção de tempo linear, contínuo e cumulativo como possuem as sociedades quentes. Os modelos teóricos indígenas, conforme Levi-Strauss (1998), constituídos em função de uma coerência lógica e não de uma relação temporal, “congelam” qualquer temporalidade, e desqualificam o tempo como explicação.

Essas diferentes maneiras de se relacionar o tempo foram chamadas por Sahlins (1994) de “Ilhas de História”, em seus ensaios sobre sociedades tribais da Melanésia. O autor observou, em sua análise sobre os contatos entre a tripulação do capitão Cook com os nativos das ilhas encontradas, que esses contatos produziram tensões sobre a relação entre os chefes tribais e seus respectivos povos, além da formação de novas classes sociais que desconsideravam os antigos elos de parentesco. Com isso, Sahlins (1994) observou a indissociação entre a estrutura e o evento histórico. Para o autor, na medida em que acontecimentos são signos, a História pode ser organizada por estruturas de significado próprias das comunidades étnicas.

Tanto Levi-Strauss quanto Sahlins apreenderam maneiras diferentes do homem se relacionar com o tempo histórico das maneiras tradicionais que os homens ocidentais realizam, destacando que as temporalidades são produções culturais. Seguindo neste raciocínio, nada



mais lógico do que concluir que, sendo a percepção de tempo histórico oriunda da cultura, as maneiras do homem de atuar nessas temporalidades também estão diretamente ligadas a estrutura de suas culturas e de seus instrumentos de significação, o que nos propõe formas alternativas de protagonismo social.

Diferentes formas de protagonismo e agência étnica

Ao colocarmos a existência humana em perspectiva, observamos que a própria condição da finitude ontológica do homem passa a ser questionada a medida em que a relação com a morte, em determinadas tradições, é completamente distinta da maneira fatalista com a qual o homem ocidental a concebe. O pensamento se estende da relação do homem com o corpo e com questões de consanguinidade, o que nos leva a rever questões como a rejeição de crianças recém-nascidas² e ainda como o canibalismo, questões comumente concebidas como problemáticas para o olhar não-indígena.

O que se deseja expor aqui, todavia, não são os conflitos de alteridade entre tradições indígenas e não-indígenas, mas denotar as diferentes maneiras das sociedades indígenas atuarem e protagonizarem nas temporalidades históricas através de mecanismos próprios relativos à manutenção de suas identidades étnicas. Para tanto, é necessário questionar o que é protagonizar e o que é etnicidade, perguntas que nos levam, ainda que brevemente, a rever tais conceitos na bibliografia especializada.

O conceito de protagonismo é definido por Perrotti (2017, p. 15) como “uma dimensão existencial inextricável. Significa resistência, combate, enfrentamento de antagonismos produzidos pelo mundo físico e/ou social e que afeta a todos”. O autor concerne que protagonizar significa a tomada de posição dianteira face a obstáculos que ameaçam a espécie (causados por pessoas, animais, circunstâncias, sentimentos, ideias, preconceitos etc.). Na apreciação de Perrotti (2017), o termo tem se vulgarizado e perdido o seu sentido primeiro com

² Em determinadas culturas indígenas, a relação de parentesco não é dada a partir da concepção da criança, como usualmente ocorre nas populações não-indígenas. O próprio nascimento da criança não significa para seus parentes diretos uma relação espontânea de consanguinidade que somente é, para eles, construída *a posteriori*. A consanguinidade se dá, pelo contrário, a partir do momento em que o indivíduo é consagrado nos rituais próprios da comunidade, como a partilha de alimentos, o ato de dormir juntos, na comunhão de festividades, *et cetera*. Cf. VILAÇA, Aparecida. “Cristãos sem Fé: Alguns Aspectos da Conversão dos Wari' (Pakaa Nova)”. *Mana*, v.2, n. 1, p. 109-137, 1996.



o emprego largo que se faz atualmente desse termo em diferentes áreas da ação social. Para o autor, é fundamental ressaltar o sentido originário do conceito que surge na obra do grego Sófocles, onde protagonista é o principal lutador (*proto*: primeiro, principal) associado à *agonistes* (*agon*: o que luta, lutador). Como elucida Gomez (2019, p.09) ao comentar Perrotti (2017) que “o protagonismo só existe na tomada de posição”. Ser protagonista implica na tomada de posição de sujeito social ativo, que age e reage com e em relação ao outro (presente ou não na cena da ação). Enfim, o protagonista é aquele que age, que reage, que se ergue, que se coloca em relação aos interesses do coletivo.

Todavia, é preciso ressaltar que o protagonismo não significa, necessariamente, uma luta em termos físicos – esta luta também se traduz no plano simbólico, como ocorre nas ações indígenas. Para entendermos o protagonismo indígena se faz necessário entender o conceito de identidade étnica. Para Barth (1998), a identidade étnica abrange uma série de princípios que destacam os limites de atração e separação dentro de um grupo, o que ele chama de sinais diacríticos. Estes sinais são conhecidos e compartilhados pela maioria dos componentes do grupo, que fazem com que os indivíduos se identifiquem como iguais através de um sentimento de pertencimento, aliados nos momentos de conflito externo, portadores de um mesmo discurso. Neste sentido, os sinais diacríticos também elucidam a linha divisória da diferenciação entre o "nós" e os "outros", consistindo em rituais, signos, mitos, estética, preferencias alimentares, preferencias ambientais, estrutura familiar, dentre outros arranjos que se remodelam de acordo com diferentes processos históricos, mas estão sempre conectados com um plano simbólico maior.

Barth (1998) afirma que os indivíduos têm de estar conscientes de sua identidade étnica e com uma atuação dinâmica a seu favor. Isso significa que cada indivíduo, dentro de um determinado contexto histórico e geográfico, contribui para a etnicidade de seu grupo, servindo como ator da trama cultural. Muito do que aprendem a respeito de sua identidade étnica faz parte de sua educação desde seu nascimento. Quando a manutenção desta identidade ocorre dentro de um contexto de conflito direto, como ocorreu na colonização europeia sobre a América, os agentes desta manutenção são levados a exercer sua agência e ainda a protagonizar, uma vez que muitos articulam com intenções e estratégias direcionadas para a perpetuação de



suas tradições – ainda que a manutenção dessas tradições se valha de uma hibridização, de uma apropriação de costumes, ou nos termos de Hill (2013), de uma Etnogênese.

Essa hibridização de costumes pode ser percebida em trabalhos como de Carlos Fausto (2005) e Peter Gow (2001). Em seus estudos sobre os indígenas Guarani nos séculos XVI-XX, Fausto (2005) demonstrou que a relação do grupo com o canibalismo não desapareceu completamente, a despeito da subversão da lógica predatória daquela ontologia indígena para uma “ética do amor” própria do cristianismo. O canibalismo, segundo Fausto (2005), entendido como uma relação mítica direta entre os Guarani com o Deus Jaguar, foi gradativamente transformado, reinterpretado, em certa medida, sob a ótica dos evangelizadores que contataram aqueles indígenas. Porém, o ritual não se perdeu, sendo retransmitido para as novas gerações a partir da “violência mágica”. Ademais, os indígenas Guarani, observou Fausto (2005), também se valiam da apropriação dos costumes cristãos na tentativa de absorver uma possível magia que ali estivesse contida. Produzia-se, deste modo, um jogo complexo de reinterpretações, uma vez que a cultura Guarani não é estanque:

Como indica Griffiths (1999:9), os missionários não podiam controlar os significados produzidos na relação com os índios; suas idéias, uma vez postas em circulação, ganhavam autonomia em relação à origem. Esse processo, na verdade, começava já com a adaptação das categorias nativas para a tradução dos catecismos na língua indígena, uma tarefa que contava com o auxílio de informantes bilíngües, e prosseguia a cada evento ritual (FAUSTO, 2005).

Ao seu turno, o antropólogo Peter Gow (2001), quem analisou os mitos dos indígenas Piro, do Peru, observou, concordando com Levi-Strauss, que os mitos nativos serviam como uma forma de obliteração do tempo e resistência (e não de passividade) as invasões coloniais. Nas palavras de Gow: “Os mitos [...] existem por causa da História, eles existem para amortecer os efeitos das perturbações a fim de manter a coerência do significado”. Os estudos de Gow (2001) concluíram que os povos indígenas se apropriam dos eventos e processos pelos quais o capitalismo se inseriu e pelos quais as hierarquias coloniais passaram a ordenar suas vidas, transformando-os no próprio processo pelo qual eles geraram novos laços de parentesco. Deste modo, argumenta Gow (2001), não existe uma espécie de “história comum” da humanidade, nem uma maneira única das pessoas atuarem socialmente em suas temporalidades.



Considerações Finais

Embora o cenário acadêmico brasileiro ainda esteja caminhando em passos lentos em relação a apropriação dos métodos etno-históricos (DEMINICIS, 2015), e embora a própria Etno-história, a nível mundial, esteja ainda construindo sua exegese científica (TRIGGER, 1987), os estudos elaborados até o presente momento são extremamente elucidativos e concluem que falar em aculturação no ensino de História não possui qualquer sentido significativo, na medida em que variadas pesquisas apontam que as populações indígenas se refazem constantemente dentro de seus horizontes ontológicos.

É interessante apontar que, à medida em que nós interpretamos as populações indígenas dentro de suas próprias ontologias, entendendo as diferentes formas dessas populações atuarem, protagonizarem e se apropriarem de novos elementos como resistência aos mais diversos processos históricos, buscamos reinterpretar nossa própria existência histórica não-indígena. Como propõe Domanska (2014) em seu estudo sobre o animismo, ao dizer que “tratar o pensamento nativo como um saber igual ao conhecimento ocidental é (potencialmente) uma prática descolonizadora e libertadora”. Conforme Domanska (2014), os conhecimentos indígenas defendem ontologias plurais e várias realidades iguais que se tornam relevantes para as sociedades ocidentais na medida em que se deseja um futuro diferente que não seja de destruição ambiental e extinção humana.

Consideramos, portanto, que os estudos apontados neste estudo, que concernem ao âmbito da Etno-História, refutam o sentido de aculturação e apontam que as sociedades indígenas se refazem autenticamente em novas identidades sociais através da redescoberta e da transformação criativa de componentes da “tradição”, o que contribui para uma nova perspectiva no ensino de História da América. Como denota Hill (2013), em sua abordagem sobre a Etnogênese entre as populações Arawak da Amazônia, que a partir desses estudos “podemos também evitar abordagens essencialistas que categorizam aos indígenas pré-contato como “Povos Sem História”, ou identidades indígenas pós-contato como meras “reinvenções” artificiais de culturas do passado” (HILL, 2013, p. 61).



Referências

BARTH, F. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa”. **História**, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

DEMINICIS, Rafael Borges. “Necessidade de maior crítica às fontes historiográficas sobre os índios no Brasil: contribuições à Etno-história, Etnoarqueologia e à Arqueologia Pré-Histórica”. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 208-230, jan./jun. 2015.

DOMANSKA, Ewa. “Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter Native Modernities”. **Storia della Storiografia**, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. **Mana**, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

GAGLIARDI, José Mauro. “O Indígena e a República”. São Paulo: HUCITEC – Editora da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, **Estudos Brasileiros**, v. 25, 1989.

GALVÃO, E. “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 67-74, 1957.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

GOW, Peter. “Introduction”. In: **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 1-32.

HARKIN, Michael E. “Ethnohistory’s Ethnohistory. Creating a Discipline from the Ground Up”. **Social Science History**, v. 34, n. 2, p. 113-128, 2010.

HILL, Jonathan. “Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história”. **Ilha**, v. 15, n. 1, p. 35-69, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Voltas ao passado”. **Mana**, v. 4, n. 2, p. 107-117, 1998.

OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília, MEC/SECADI, 2007.



PERROTTI, E. “Sobre informação e protagonismo cultural”. *In*: GOMES, H. F; NOVO, H. F. (Orgs.). **Informação e protagonismo social**. Salvador: EDUFBA, 2017. p. 11-26.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

TRIGGER, Bruce. “Ethnohistory: The Unfinished Edifice”. **Ethnohistory**, v. 33, n. 3, p. 253-267, 1986.

VILAÇA, Aparecida. “Cristãos sem Fé: Alguns Aspectos da Conversão dos Wari' (Pakaa Nova)”. **Mana**, v.2, n. 1, p. 109-137, 1996.